

ANNALES THEOLOGICI

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

Imprimatur. † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 8.9.1994



S. E. R. MONS. ALVARO DEL PORTILLO

Pagina bianca

IN MEMORIAM

Il 23 marzo di quest'anno è stato chiamato alla casa del Cielo il primo Gran Cancelliere dell'Ateneo Romano della Santa Croce, mons. Alvaro del Portillo, Vescovo Prelato dell'Opus Dei. La Redazione di *Annales theologici* si rende interprete dei sentimenti dell'intero corpo docente e degli studenti della Facoltà di Teologia, esprimendo il dolore per la scomparsa di colui che per noi è stato Padre, prima ancora che autorità accademica, e la riconoscenza per la sua fattiva promozione dell'Ateneo, in questi primi dieci anni di esistenza, e per il suo instancabile incoraggiamento nel nostro lavoro accademico. A lui si deve principalmente la realizzazione di questo centro universitario di studi ecclesiastici che il beato Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei, aveva ardentemente desiderato.

Tutti noi impegnati nel portare avanti il lavoro quotidiano della Facoltà di Teologia serbiamo, come prezioso tesoro, il ricordo incancellabile dello sguardo e del sorriso pieni di bontà di mons. del Portillo, la sua incrollabile fiducia nella divina Provvidenza e l'esemplare fedeltà allo spirito del beato Josemaría. Sono ricordi difficilmente traducibili in parole, perché riguardano momenti di intenso rapporto interpersonale, carichi di una forte umanità. Vorremmo tuttavia offrire un breve saggio della ricca eredità di criteri orientativi, che egli volle trasmettere, per il lavoro dei professori e degli studenti nel nostro Ateneo.

Mons. Alvaro del Portillo amava presiedere la concelebrazione

della Messa che segnava annualmente l'inizio delle attività dell'Ateneo nonché il solenne atto di inaugurazione dell'anno accademico. In quei momenti la sua attenzione era prevalentemente rivolta alla nostra comunità universitaria. Le sue omelie e i suoi discorsi ispiravano poi la nostra successiva attività lungo l'anno. Altri momenti singolari — congressi, convegni, ecc. — gli hanno richiesto discorsi ben più lunghi e impegnativi che, però, si proiettavano su un uditorio che trascendeva il nostro Ateneo. Le omelie e i discorsi di inizio dell'anno, invece, li interpretavamo come rivolti specialmente a noi. Ora il suo trapasso ci ha spinti a rileggerli con animo nuovo e vi abbiamo scorto un prezioso programma da poter comunicare a molti altri, e in primo luogo ai lettori di *Annales theologici*.

Le parole di mons. del Portillo hanno l'autorevolezza non soltanto di chi è stato primo Gran Cancelliere del nostro Ateneo, ma anche di chi ha contribuito con le sue pubblicazioni al continuo lavoro di approfondimento della teologia e della dottrina giuridica nella Chiesa, e di chi inoltre è stato protagonista in prima persona di avvenimenti ecclesiali decisivi per i cultori delle scienze ecclesiastiche. Egli infatti partecipò intensamente come esperto ai lavori del Concilio Vaticano II sia nelle fasi antipreparatoria e preparatoria che negli anni di lavoro conciliare, essendo stato tra l'altro Segretario della Commissione conciliare che curò le diverse stesure del decreto *Presbyterorum Ordinis*. Gli anni dopo il Concilio l'hanno visto intervenire attivamente, dal primo momento, nella revisione del Codice di Diritto Canonico come membro del *coetus* degli esperti. È stato inoltre Consultore di diversi Dicasteri della Curia Romana; in particolare è da segnalare il suo lavoro di Consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede, dal 1966 al 1983. Da sottolineare anche il suo ruolo attivo in tre Assemblee generali ordinarie del Sinodo dei Vescovi: nel 1983 come esperto, e negli anni 1987 e 1990 come Padre sinodale. Esse hanno avuto rispettivamente come tema «La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa», «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo» e «La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali».

Mons. del Portillo vedeva l'attività di studio e di ricerca delle facoltà ecclesiastiche certamente come un lavoro scientifico, ma proprio per questo come attività di fede. «Il metodo scientifico corretto richiede che le discipline coltivate qui siano affrontate *dalla* fede e

nella fede. Una dottrina teologica o canonica elaborata al margine della fede risulterebbe inficiata in partenza dal punto di vista scientifico» (omelia 15.10.1985)¹.

La conoscenza scientifica è contrassegnata dal rigore metodologico e dall'apertura verso nuovi orizzonti di sapere che non si ferma alla comprensione raggiunta fino a quel momento. «Impegno scientifico. Dovete nutrire perciò, sempre più profondamente, il desiderio della Verità. Bisogna sempre essere in cammino, in ricerca, in attesa, per meglio penetrare ogni giorno questa Verità che è il mistero di Dio, e che illumina il significato autentico dell'esistenza dell'uomo e del suo destino eterno, il mondo e le creature che contiene» (discorso 25.11.1987).

Il metodo, però, si dimostra giusto per l'adeguamento all'oggetto di conoscenza. Esso, nelle scienze sacre, non è una verità settoriale, bensì la Verità, donde l'aspirazione a raggiungerla in completezza. «Chiedo al Paraclito — diceva mons. del Portillo — di illuminare le vostre intelligenze e le vostre anime perché nello studio delle scienze sacre possiate scoprire e penetrare ogni volta di più nella *verità completa* — che è Cristo — e perché nel vostro lavoro quotidiano vi uniate ad essa con tutto il cuore» (omelia 15.10.1986). L'approccio adatto a tale verità non può che essere ispirato dalla fede.

Mons. del Portillo sottolineava di più la positività della fede, l'essere conoscenza e luce per la nostra intelligenza, che non la sua oscurità rispetto a noi uomini, che restiamo abbagliati dal fuoco di luce infinita del mistero di Dio. Le sue riflessioni e i suoi ammonimenti sono assai lontani da quell'atteggiamento intellettuale che vuole vedere nell'obbedienza della fede l'umiliazione dello spirito umano, quasi la somma perfezione dell'umano conoscere fosse il fare da sé. Al contrario, «la fede, sotto la guida dello Spirito, ci introduce ad una visione retta ed esatta del mistero di Dio e del mistero dell'uomo; del *mistero di Dio operante nella storia dell'uomo*. Nessuno meglio del cristiano ha l'accesso alla verità completa sull'uomo, perché Cristo "rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso"²» (omelia 15.10.1986).

¹ Questo corsivo e i successivi nelle citazioni sono dei testi originali. Le omelie e i discorsi sono tutti pubblicati su «Romana», Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, nei fascicoli del secondo semestre di ogni anno; è da lì che citeremo indicando nel testo la data dell'omelia o discorso.

² GIOVANNI PAOLO II, Litt. enc. *Redemptor hominis*, 4.3.1979, n. 10.

Poiché la fede è innanzi tutto conoscenza, il teologo trova in essa la spinta a progredire nell'approfondimento del suo oggetto di studio. «Approfondite la verità rivelata insegnata dal Magistero della Chiesa senza timore, fino a dove vi concede lo Spirito divino; rendete fruttuoso questo continuo soffiare del Paraclito sugli uomini, attraverso lo studio, l'insegnamento e la ricerca» (omelia 15.10.1986). La crescita della conoscenza va dunque di pari passo con la crescita della vitalità della fede: «il mio augurio è che nelle vostre Facoltà non solo si insegni e si studi con l'obiettivo di nutrire l'intelligenza con insegnamenti sempre fedeli al Magistero della Chiesa, ma che soprattutto ci sia una crescita nella fede viva, e cioè nella "fede operante per la carità"³» (omelia 23.10.1989).

La fede, perché possa crescere, va alimentata col cibo adatto. La crescita, come la sua prima radicazione, è opera dello Spirito divino, il quale, però, non agisce senza la nostra corrispondenza. «Il vostro servizio alla Verità di cui è depositaria la Chiesa intera⁴, vi richiederà di lavorare col rigore metodologico proprio delle diverse discipline di cui vi occupate. Però, al di sopra di questa preoccupazione, ci si aspetta da voi — è l'intero Popolo di Dio che lo aspetta — la docilità allo Spirito di Verità; lo Spirito che garantisce con la sua presenza continua la fedele trasmissione della Verità di Gesù proprio attraverso coloro che sono stati costituiti Pastori e Maestri⁵, ai quali "è (...) affidato il compito di conservare, esporre e diffondere la Parola di Dio, della quale sono servitori"⁶. Docilità allo Spirito di Verità significa, pertanto, non solo docilità ai suggerimenti dati ai nostri cuori dallo Spirito che abita in noi, ma anche docilità al Magistero vivo della Chiesa, "il solo interprete autentico della Parola di Dio, scritta o trasmessa"⁷» (omelia 5.11.1990).

Tutti noi professori dell'Ateneo Romano della Santa Croce, in questo primo decennio della sua esistenza, siamo stati testimoni della convinta e appassionata fedeltà del nostro primo Gran Cancelliere al Magistero della Chiesa. E questo non come qualcosa di singolare,

³ Gal 5, 6.

⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 12.

⁵ Cfr. Ef 4,11.

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24.5.1990, n. 14; cfr. *ibid.* nn. 13-20.

⁷ *Ibid.*, n. 13.

quasi fosse caratteristico di una spiritualità rivolta a una cerchia ristretta di cristiani, bensì come traduzione personale di una qualità specifica della Chiesa in forza del suo essere e della sua missione. «Questa missione la spinge a conservare, diffondere e trasmettere il deposito della fede, però non come semplice custode di qualcosa di estraneo ma con lo zelo e la passione di chi possiede, ricevuto da Dio, un potenziale capace di trasformare il mondo. «La Chiesa è in Cristo come un sacramento»⁸; è Cristo stesso fra gli uomini» (omelia 15.10.1986). Mons. del Portillo voleva proprio trasmettere a tutti noi questa sicurezza di fede che distingue la Chiesa: «Il mondo attuale ha bisogno di maestri convinti, sicuri nel comportamento e nell'insegnamento, maestri che siano *fortes in fide*⁹, forti nella fede perché la loro luce e la loro fortezza proviene dal Signore» (omelia 23.10.1989).

In questa prospettiva gli insegnamenti del Magistero sono logicamente ricevuti come luce e non come limite, come arricchimento spirituale e non come mutilazione dell'intelligenza. «La vostra accettazione dei contenuti del Magistero sarà sempre, come disse il Servo di Dio Josemaría Escrivá de Balaguer, un'adesione religiosa, umile, interna ed efficace»¹⁰: li accoglierete cioè con piena libertà e responsabilità, sapendo mettere a frutto tutte le risorse dell'intelligenza e della volontà per servire e diffondere la fede. In questo modo vi innesterete nella perenne tradizione della Chiesa» (omelia 15.10.1985).

La teologia non è in primo luogo scienza di qualcosa ma scienza di Qualcuno, e questa sua caratteristica deve determinare il modo di realizzarvi il desiderio ininterrotto di approfondimento peculiare del lavoro scientifico. «Poiché, nel nostro caso, si tratta dello studio delle scienze sacre, il vero progresso non si può limitare a un mero sapere *qualcosa* di più, ma consiste soprattutto nel saperne di più di *Qualcuno*: con un sapere che non è soltanto teorico, limitato all'intelletto speculativo, ma che coinvolge tutta la persona, in modo tale da muoverne la volontà a gustare, ad assaporare (*sapere*), per mezzo della contemplazione, la Verità, la Bontà e la Bellezza di Dio» (di-

⁸ Cost. dog. *Lumen gentium*, n. 1.

⁹ 1 Pt 5,9.

¹⁰ MONS. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Istruzione*, maggio 1935 - 14-IX-1950, n. 84.

scorso 14.11.1990). È un'attività guidata dalla fede resa viva dall'amore, in esatta corrispondenza al suo oggetto e alla sua fonte, partecipazione alla Verità e all'Amore di Dio. «Lo Spirito Santo, che è Spirito di Verità, è anche Amore, l'Amore increato del Padre e del Figlio, il quale procede eternamente da Essi. Come una partecipazione a questa divina intimità, *l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*¹¹. Per questo la teologia ha come una duplice origine: l'impulso proprio della Verità, che tende a comunicarsi, e il dinamismo dell'amore» (omelia 5.11.1990).

Mons. Alvaro del Portillo ne trae le giuste conseguenze: prima di tutte, che le scienze sacre devono condurre all'incontro personale con Dio, incontro contemplativo. «Un loro studio freddo e distaccato sarebbe un controsenso, giacché per loro stessa indole queste scienze sacre devono indirizzare ad un incontro personale con Dio, suscitando in chi le insegna o le studia uno stimolo a contemplare le realtà divine. La componente spirituale è come una dimensione interna di queste discipline» (omelia 17.10.1988).

Lo studio sfocia nell'orazione. «Una teologia che non aiutasse ad andare a fondo nella fede pratica, che non conducesse al *sine intermissione orate*¹², può essere un discorso di parole su Dio, ma non sarà mai un vero discorso attorno al Dio vivo che è Amore» (omelia 23.10.1989). Qui si innesta un concetto vissuto di orazione, che mons. del Portillo apprese direttamente dal beato Josemaría, fondatore dell'Opus Dei: l'orazione come dialogo personale, intimo. «In ogni caso i professori e gli studenti sanno che non si trovano davanti ad una verità impersonale e fredda, ma davanti a Dio stesso, che si avvicina loro attraverso la Parola rivelata, e che vuole intraprendere un dialogo personale nel quale mostra all'uomo un barlume del suo essere» (discorso 25.11.1987).

Il dialogo orante è pervaso dalla coscienza profonda e gustosa di sapersi figlio di Dio: «il cristiano che, illuminato dallo Spirito Santo, è consapevole della sua filiazione divina, sa che Dio non è un mero oggetto di studio. Tra lui e Dio c'è una reale relazione in virtù della quale lo studio di tali scienze è permeato dallo stesso amore e dallo stesso interesse che ha un figlio nel conoscere ciò che riguarda

¹¹ Rm 5,5.

suo padre. In questo modo nell'arduo sforzo quotidiano si finisce per gustare la conoscenza di un Padre e sperimentare sempre il suo conforto» (omelia 21.10.1991).

Giungiamo in questo modo al tema più ricorrente nelle omelie e nei discorsi rivolti dal nostro primo Gran Cancelliere alla nostra comunità accademica: l'unità di vita. Egli faceva risalire la sua centralità programmatica al fondatore dell'Opus Dei, il beato Josemaría. «Il suo sogno di stabilire a Roma un Centro come questo nasceva dalla sua preoccupazione per la formazione dei fedeli, e in particolar modo dei sacerdoti, essendo quella preoccupazione protesa verso l'unità di vita come orizzonte e meta» (discorso 6.11.1989). Tale unità trova traduzione concreta nel lavoro delle facoltà ecclesastiche; essa è «contraddistinta dall'integrazione armonica nella propria persona degli insegnamenti e delle scoperte che arricchiscono ogni giorno la propria esistenza. L'unità di vita porta a non disgiungere il lavoro dalla contemplazione, né la vita interiore dall'apostolato; a conciliare lo svolgimento di una seria ricerca scientifica con una fede personale e vissuta» (omelia 15.10.1985).

Il primo versante dell'unità di vita è quello dell'integrazione tra la vita di orazione e il lavoro di studio e ricerca. Un'espressione particolarmente indovinata del beato Josemaría, citata nell'omelia del 5.11.1990, compendia le qualità che sotto questo profilo sono chiamati ad avere sia professori che studenti e, più in generale, i cristiani: «Pietà di bambini e dottrina sicura di teologi»¹³. La prima di queste due qualità è la naturale conseguenza della coscienza di essere figli di Dio: «La vita d'orazione e di penitenza e la consapevolezza della nostra filiazione divina, ci trasformano in cristiani di profonda pietà, simili a bambini davanti a Dio»¹⁴.

La crescita nella conoscenza teologica deve essere accompagnata dalla crescita della vita spirituale e ciò determina la giusta strada personale che ogni studente deve percorrere nel suo itinerario formativo. «Carissimi, il periodo degli studi è periodo di chiarrezze intellettuali, ma è anche periodo per crescere nella vita di fede. Sarebbe un ben triste risultato se la formazione intellettuale an-

¹² 1 Ts 5,17.

¹³ È *Gesù che passa*, 5ª ed., Ares, Milano 1982, n. 10.

¹⁴ *Ibidem*.

dasse a discapito della vita di pietà e dello zelo apostolico. Il vostro lavoro esige anche uno sforzo per crescere nella vita spirituale» (omelia 23.10.1989). Il consiglio non restava a livello generico, ma diventava concreto. «A voi, studenti, chiedo che, insieme all'impegno serio nello studio, vi sforziate di migliorare la vostra vita di orazione. La teologia si studia bene quando la materia di studio diventa materia di orazione» (omelia 17.10.1988). È un invito a inserirsi nella grande tradizione dei migliori maestri delle scienze sacre. «Non a caso i più grandi maestri della teologia sono stati anche grandi santi: in loro troviamo sempre uniti lo studio e la vita di pietà» (omelia 21.10.1991).

L'esigenza di unità di vita deve poi ispirare il progetto formativo nel suo insieme. Essa «richiede che vi sia un'intima connessione fra i vari aspetti della formazione: spirituale, dottrinale e nei valori umani. La formazione accademica d'indole dottrinale non può portare dei frutti di vera santità ed apostolato cristiano se non va accompagnata e in qualche modo animata dalle altre componenti, a cominciare dalla formazione spirituale» (discorso 6.11.1989).

Queste ultime parole ci introducono in un altro versante dell'unità di vita, quello che mantiene collegati il lavoro di studio e ricerca con la sua proiezione apostolica. «La conoscenza di Dio e della Chiesa che si acquista con lo studio e la riflessione deve manifestarsi nella continua azione apostolica, rivolta ad ogni uomo. Portate quindi a tutti la chiamata ad essere figli di Dio in Cristo e confermate la vostra parola con l'esempio» (omelia 21.10.1991). Tale conformità tra verità annunciata e verità vissuta viene proposta ai docenti come guida precisa del loro lavoro. «In voi professori *l'unità di vita* deve tradursi nel fatto che insegnate non solo con la parola, ma dapprima e soprattutto con l'esempio, sulle orme del Signore che *coepit facere et docere*, cominciò a fare — questo per primo, l'esempio! — e ad insegnare» (omelia 15.10.1985).

Si tratta, dunque, di rendere effettiva nel vissuto quotidiano la dimensione di servizio, essenziale al lavoro teologico, che non può restare appannaggio esclusivo dell'esperto in questa scienza. In realtà con questo servizio egli non fa altro che compiere ciò a cui è già tenuto in quanto cristiano: «nella vita di ogni credente la familiarità con il mistero di Dio non può esaurirsi in una sterile soddisfazione personale, ma è destinata, di per sé, a manifestarsi agli altri,

favorendo l'azione del Paraclito nella mente e nei cuori di tutti gli uomini affinché essi possano, insieme a noi, chiamare Dio col nome di Padre» (omelia 21.10.1991).

L'unità di vita non è una conquista umana, frutto della pianificazione delle proprie attività e dell'impegno volonteroso per assoggettarsi ad essa, è piuttosto un dono dello Spirito divino elargito a chi si rende docile alla sua azione santificatrice. «Per trarre profitto alla scuola della conoscenza e dell'amore di Dio, è indispensabile un atteggiamento di ascolto e di docilità al Paraclito» (omelia 5.11.1987).

L'esortazione alla confidenza con lo Spirito Santo era ricorrente nelle omelie delle Messe in occasione dell'apertura dell'anno accademico, e ciò come esigenza derivante dalla natura stessa del lavoro teologico. «La consapevolezza del fatto che è Dio stesso l'oggetto del vostro studio deve portarvi a un rapporto più intenso, più familiare con lo Spirito Santo. Per mezzo di Lui — abbiamo detto nell'orazione colletta —, il Padre guida tutti i credenti alla conoscenza della verità; e dopo la sua venuta, nel giorno di Pentecoste, ebbe inizio l'espansione missionaria della Chiesa che da allora non si è mai interrotta, sempre sotto la Sua guida e il Suo impulso. Conoscenza della verità e slancio apostolico sono quindi due delle principali realtà, frutto dell'amore, che l'azione dello Spirito Santo suscita nei credenti» (omelia 21.10.1991).

Tra i doni dello Spirito Santo specialmente inestimabili per i cultori delle scienze sacre, mons. del Portillo annoverava in primo luogo il dono di sapienza. «Con il nostro sforzo quotidiano per diventare anime di orazione, per mantenere un dialogo continuo con Dio lungo la giornata, creiamo l'ambiente propizio perché lo Spirito Santo possa infondere nella nostra anima questa conoscenza cui fa riferimento San Paolo, quando dice: *non cessiamo di pregare per voi e di chiedere che abbiate una piena conoscenza della sua volontà, con ogni sapienza e intelligenza spirituale*¹⁵. Si tratta del dono di sapienza, scienza dei santi, che si ottiene con l'orazione, la contemplazione, mediante l'effusione del Paraclito nell'anima» (omelia 17.10.1988). E assieme alla sapienza un altro dono, quello di timore, «che imprime nell'anima un rispetto adorante per la Parola e i

¹⁵ Col. 1,9.

Misteri divini» (omelia 5.11.1987). Entrambi i doni «costituiscono, per così dire, le coordinate entro cui dovete muovervi per penetrare con più frutto nelle insondabili ricchezze di Dio» (*ibidem*).

Un terzo dono particolarmente sottolineato, senza che venga nominato, è quello di pietà, che conduce alla sentita coscienza della filiazione divina. «L'intimità con il divino Paraclito vi farà giungere ad una più profonda consapevolezza della filiazione divina e quindi alla convinzione che Dio Padre si conosce soltanto divenendo figlio. Da parte nostra vi è sempre il dovere di non frapporre ostacoli all'azione dello Spirito Santo che ci configura con Cristo, il Figlio Unigenito del Padre, mediante la santificazione e la giustizia¹⁶. Ci troviamo veramente dinanzi a un grande mistero; un mistero nel quale siamo protagonisti. Meditate frequentemente questa realtà: se lo stesso Spirito, il vincolo di amore tra il Padre e il Figlio abita in noi, allora siamo veramente figli di Dio e siamo uniti a Cristo, viviamo in Cristo, siamo un altro Cristo¹⁷, lo stesso Cristo¹⁸. Pertanto siamo chiamati a trattare e conoscere Dio con la fiducia di un figlio, con l'abbandono di un figlio che è sicuro dell'Amore Misericordioso del Padre» (omelia 21.10.1991).

Potremmo evidenziare altri indirizzi proposti da mons. Alvaro del Portillo per la nostra attività accademica, ma riteniamo che quelli che abbiamo qui raccolto costituiscano una preziosa sorgente di ispirazione per coloro che in un modo o nell'altro coltivano la scienza teologica; e offrirli ai lettori di *Annales theologici* ci è parso il miglior modo di renderli partecipi della nostra grata memoria verso il primo Gran Cancelliere dell'Ateneo Romano della Santa Croce.

La Redazione

¹⁶ Cfr. S. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Isaiam*, 4, 2: PG 70, 936.

¹⁷ Cfr. S. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi* 21 (*Mistagogica* 3, 1): PG 33, 1088.

¹⁸ Cfr. J. ESCHIVÀ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, nn. 120, 135-138.

DISPONIBILITÀ E SERVIZIO

Un breve sguardo all'opera canonica, teologica ed ecclesiale di mons. Alvaro del Portillo

José Luis ILLANES

Sommario: I. *Dalla collaborazione nei dicasteri della Curia romana alla partecipazione ai lavori del Concilio Vaticano II.* - II. *L'applicazione del Concilio e la dottrina sul laicato ed il sacerdozio.* - III. *Un ampio eccetera.*

Nella lettera che Giovanni Paolo II scrisse a mons. del Portillo in occasione del suo 80° compleanno — che ebbe luogo l'11 marzo scorso —, il Papa, accanto ad altre frasi di augurio e di lode, volle menzionare i suoi lunghi anni di servizio alla Chiesa. Con parole molto simili si espresse, alcune settimane dopo, nel telegramma di condoglianze inviato a motivo della sua scomparsa. In entrambe i casi, il Romano Pontefice alludeva al lavoro svolto da Alvaro del Portillo come immediato ed intimo collaboratore di mons. Josemaría Escrivá e, in seguito, come Prelato dell'Opus Dei; ma anche, allo stesso tempo, ai molti altri e svariati compiti che si era trovato a disimpegnare durante la prolungata permanenza romana. In ricordo di questo aspetto dell'attività sacerdotale ed intellettuale di mons. Alvaro del Portillo vogliono essere dedicate le seguenti pagine.

I. Dalla collaborazione nei dicasteri della Curia romana alla partecipazione ai lavori del Concilio Vaticano II

Nel maggio del 1943, Alvaro del Portillo viaggiò per la prima volta a Roma, con il fine di portare avanti alcune pratiche, volte a

spianare la strada affinché l'Opus Dei potesse ottenere un'approvazione canonica di diritto pontificio che rendesse possibile quella diffusione universale alla quale, per il suo stesso spirito, aspirava. Il 4 giugno fu ricevuto in udienza da Pio XII. Ebbe inoltre incontri con diverse personalità, tra le quali anche mons. Giovanni Battista Montini, in quel momento Sostituto della Segreteria di Stato ed uno dei primi che, nella Roma di quegli anni, colse la rilevanza apostolica ed ecclesiale del messaggio che l'Opus Dei portava con sé.

Quando realizzò questo primo viaggio in Italia, Alvaro del Portillo era ancora laico, sebbene già da qualche tempo avesse risposto affermativamente alla domanda del fondatore dell'Opus Dei circa la disponibilità a diventare uno dei primi sacerdoti di cui l'Opera aveva bisogno per un adeguato sviluppo del suo apostolato. Il 25 giugno del 1944, infatti, completata la preparazione teologica e canonica necessaria, ricevette l'ordinazione presbiterale. Ormai sacerdote, nel 1946, fece un secondo viaggio a Roma, che di fatto si convertì in un trasferimento, poiché a partire da tale data egli fissò la sua residenza nella Città Eterna.

Questo secondo viaggio, come già il precedente, era stato sollecitato dall'esigenza di dare un impulso al processo di approvazione pontificia dell'Opus Dei. Arrivato a Roma, questa seconda volta, don Alvaro del Portillo si rese conto che proprio in quei momenti si stavano sviluppando, in alcuni organismi vaticani, una serie di studi orientati a stabilire le possibilità di approvazione per diverse realtà apparse da poco nella vita della Chiesa e che non trovavano un facile inquadramento all'interno della legislazione allora vigente. Le caratteristiche che presentavano molti di quei fenomeni pastorali erano tali da distinguerli nettamente dall'Opus Dei; ciononostante, la possibilità di una modifica della legislazione canonica suscitava le speranze di poter raggiungere una soluzione che, sebbene non fosse pienamente adeguata, permettesse comunque di avanzare nell'*iter* giuridico dell'Opera. In tali circostanze anche don Josemaría Escrivá si trasferì a Roma e, contando sulla stretta collaborazione di don Alvaro, iniziò un'ampia serie di incontri e colloqui, che lo posero in contatto con nuove personalità ecclesiastiche, tra le quali alcuni insigni canonisti.

Già prima, alla fine degli anni trenta, Alvaro del Portillo, allo stesso tempo in cui terminava i corsi di ingegneria, precedentemente interrotti a causa della guerra civile spagnola, per suggerimento di

don Josemaría e con il fine di completare la formazione tecnica con quella umanistica, aveva intrapreso gli studi in Lettere e Filosofia con specializzazione in Storia, ottenendo nel 1944, con il massimo dei voti, il dottorato con una tesi su *Descubrimientos y exploraciones en la costas de California*. Adesso, l'arrivo a Roma e la problematica nella quale si vide coinvolto lo condussero a nuovi studi, questa volta teologico-canonici, che culminarono, nel 1948, con il dottorato in Diritto Canonico presso l'Angelicum, o Università Pontificia di San Tommaso.

Nel frattempo, come risultato dei suddetti lavori avviati in quegli anni da alcuni dicasteri pontifici e volti ad esplorare nuovi cammini giuridici nella Chiesa, si ebbe la promulgazione da parte di Pio XII, il 2 febbraio 1947, della Costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia*, con cui si creava la figura degli Istituti Secolari. La coscienza sia della novità che comportava questa figura sia delle tensioni e difficoltà d'interpretazione alle quali essa era destinata inevitabilmente ad essere esposta, a causa della diversità di situazioni che aspirava a comprendere, resero consigliabile la creazione di una commissione — ascritta alla Congregazione dei Religiosi — incaricata specificatamente degli Istituti Secolari e, pertanto, con il compito di vigilare sull'applicazione della Costituzione appena promulgata. Don Alvaro del Portillo venne incluso fra i suoi membri, iniziando così la sua collaborazione con gli organismi vaticani.

In una recente dichiarazione, il Cardinale Tarancón, ricordando i momenti nei quali aveva lavorato insieme a mons. del Portillo in occasione del Concilio Vaticano II e di alcune delle commissioni sorte per la posteriore applicazione delle decisioni conciliari, evocava la sua intelligenza, la sua abilità per mettere a fuoco le questioni, la sua affabilità. Queste qualità distinsero effettivamente Alvaro del Portillo, facendo di lui una persona particolarmente adeguata per i compiti di carattere intellettuale e per il lavoro di *équipe*. Non risulta pertanto sorprendente il fatto che, una volta iniziata la sua collaborazione presso i dicasteri pontifici, egli si vedesse chiamato a nuovi incarichi e funzioni, sia durante il pontificato di Pio XII — il quale, nel 1954, lo nominò consultore della Congregazione dei Religiosi —, sia, ancor più, con Giovanni XXIII, che, nel 1959, lo nominò consultore della Congregazione del Concilio e, nel 1960, qualificatore dell'allora Sant'Offizio.

Il pontificato di Giovanni XXIII è importante per molte ragioni, ma soprattutto per la decisione di convocare il Concilio Vaticano II, con lo scopo di dare un impulso alla vita della Chiesa, in modo che essa potesse attraversare, non certamente senza pericoli, però sì con la coscienza di missione, la complessa congiuntura contemporanea. All'impresa fu chiamato a partecipare, fin dal primo momento, don Alvaro del Portillo. Il suo nome si trova fra quelli dei primi cento periti nominati da Giovanni XXIII nel 1962, affinché cooperasse con la loro scienza ai lavori conciliari. Già prima, durante le tappe antipreparatoria e preparatoria, don Alvaro aveva avuto occasione di contribuire alla elaborazione dei materiali sui quali avrebbero lavorato i Padri conciliari, collaborando di fatto in diverse commissioni. Una particolare menzione merita l'attività da lui svolta nel seno della Congregazione del Concilio, ove si costituì una commissione — di cui fu nominato presidente —, incaricata di riunire e sistematizzare proposte, criteri e riflessioni in relazione all'apostolato dei laici, attività che culminò con un'ampia informazione che occupa più di 60 pagine dei volumi che raccolgono gli atti della fase preparatoria.

Iniziato il Concilio e costituitesi le commissioni cui venne affidato il compito di elaborare i documenti che sarebbero stati poi sottoposti all'approvazione dell'assemblea conciliare, don Alvaro del Portillo collaborò, come consultore, a varie di esse — quelle dei Vescovi, della Dottrina della Fede ... — e soprattutto ad una, la Commissione per la Disciplina del Clero e del Popolo cristiano, di cui fu nominato segretario. A quest'ultima commissione toccò concretamente l'incarico di preparare quello che sarebbe stato alla fine il Decreto *Presbyterorum Ordinis*, circa il ministero e la vita dei presbiteri. Il *Presbyterorum Ordinis* fu tra i documenti di elaborazione più lunga e laboriosa: sin dalla fase preparatoria del Concilio si redasseero alcuni schemi, che poi furono oggetto di diverse rielaborazioni, in seguito agli orientamenti dell'assemblea e ai criteri, circa l'impostazione e l'estensione dei documenti, che si andarono a poco a poco stabilendo. Fu necessaria la perseveranza, la dedicazione e la disponibilità della commissione — e, al suo interno e non in misura indifferente, la serenità e il saper fare del suo segretario — perché il 7 dicembre del 1965, vigilia della chiusura del Concilio, il Decreto si potesse promulgare. L'attesa, per altro, valse la pena: permise, infatti,

che il *Presbyterorum Ordinis* potesse beneficiare a fondo dei risultati già raggiunti nella *Lumen gentium*, così da configurarsi come uno dei documenti che più contribuirono a sviluppare la dottrina di quella Costituzione conciliare.

Non appena cominciato il Concilio, Giovanni XXIII decise di avviare un'altra importante iniziativa, distinta, in quanto alla sua natura, dall'attività conciliare, ma allo stesso tempo con essa convergente ai fini del rinnovamento ecclesiale: la riforma del Codice di diritto canonico. Nel marzo del 1963, il Papa costituì una commissione cui incaricò la suddetta impresa. Dopo alcuni studi preliminari, nel novembre di quello stesso anno, i Cardinali che componevano la commissione decisero di postergare l'inizio effettivo dei lavori, in attesa che terminasse il Concilio, affinché il nuovo Codice potesse adattarsi alle sue conclusioni. Alcuni mesi prima, nel frattempo, era morto Giovanni XXIII e gli era succeduto Paolo VI. Il nuovo Romano Pontefice stabilì di confermare e, anzi, di dare un rinnovato impulso alla decisione di procedere alla riforma del Codice e, nell'aprile del 1964, diede un altro mandato alla commissione, completando la sua composizione mediante la designazione sia di nuovi membri sia di un corpo di consultori formato da esperti in materie canoniche e teologiche. Tra questi consultori si trovava anche don Alvaro del Portillo, il quale, fin da questo momento e, soprattutto, a partire dal 1965, allorché la commissione intraprese la sua attività in modo più continuativo, collaborò intensamente ai suoi lavori, facendo parte di varie delle sottocommissioni che vennero costituite.

II. L'applicazione del Concilio e la dottrina sul laicato ed il sacerdozio

Durante quegli anni, concretamente nel 1969, don Alvaro pubblicò una delle sue opere più conosciute: *Laiici e fedeli nella Chiesa*. In questo studio, Alvaro del Portillo aspira a dar ragione di una realtà che, come membro dell'Opus Dei, portava ben messa nel cuore — il valore soprannaturale della condizione del comune cristiano, cioè, del laico, secondo la terminologia tecnica — e sulla quale, negli anni in cui aveva lavorato nelle commissioni conciliari, aveva potuto riflettere con particolare attenzione: l'affermazione del carattere attivo di ogni condizione cristiana. Nella Chiesa non vi sono, da una

parte, persone dotate di missione e, quindi, altre chiamate semplicemente ad accogliere o a ricevere quanto i primi fanno o, tutt'al più, destinate ad eseguire o a obbedire. Tutti i cristiani, assolutamente tutti, sono fedeli, cioè, uomini e donne che hanno ricevuto il dono della fede e del battesimo e, con ciò, la chiamata a continuare la missione di Cristo. E fra questi fedeli, alcuni — anzi, la maggioranza —, i laici, sono chiamati a continuare tale missione proprio nel mondo, vivendo con libertà e con coerenza cristiana la loro condizione di cittadini comuni, santificando la vita ordinaria e il lavoro professionale.

La distinzione tra i concetti di “fedele” — *fidelis* o *christifidelis*, in latino — e di “laico”, presente nei testi conciliari, viene ripresa ed esaminata da Alvaro del Portillo, con il fine di far evidenziare con profondità i presupposti teologici dai quali quella distinzione dipende e, conseguentemente, per poter così sviluppare adeguatamente le implicazioni ivi contenute. Prendendo le mosse, infatti, da questa chiarificazione concettuale e terminologica, Alvaro del Portillo analizza dettagliatamente le funzioni, i diritti e i doveri che comportano entrambe le condizioni — quella comune di fedele e quella specifica di laico — delineando così i loro rispettivi statuti giuridici. *Laici e fedeli nella Chiesa* costituisce, senza dubbio, uno degli apporti più lucidi, a partire dalla prospettiva del diritto canonico, per l'applicazione della dottrina, proclamata nel Concilio, circa la partecipazione di tutti i cristiani alla missione di Cristo e della Chiesa.

Della vocazione e della missione laicali don Alvaro continuò ad occuparsi durante tutto il resto della sua vita, come ne sono testimonianza i suoi scritti, conferenze ed omelie e, più in generale, l'intera sua attività. In questo contesto, sebbene in realtà lo trascenda, converrà tuttavia far riferimento ad un'altra delle istituzioni sorte con il proposito di applicare il Concilio: il Sinodo dei Vescovi, creato da Paolo VI nel 1965 come organo di riunione periodica che contribuisse a potenziare la comunione fra la sede romana e le chiese locali. Negli anni successivi alla sua creazione, il Sinodo, attraverso le varie assemblee svoltesi, andò sempre più consolidandosi ed acquisendo la propria esatta personalità. Nel 1983, Giovanni Paolo II nominò mons. Alvaro del Portillo membro della Segreteria del Sinodo, compito con il quale — come ha testimoniato mons. Schotte, Segre-

tario generale del Sinodo — ebbe a manifestare, ancora una volta, “la sua sollecitudine in favore della Chiesa” ed il suo spirito di piena collaborazione.

Durante l'assemblea del Sinodo dedicato, nell'autunno del 1983, a “Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa”, vi partecipò come perito. Fu nuovamente presente al Sinodo del 1987 su “Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo”, questa volta come Padre sinodale, per nomina pontificia. In questa assemblea sinodale anch'io ebbi l'onore di collaborare come facente parte del corpo dei periti; posso pertanto dare una testimonianza diretta dell'interesse sollevato dagli interventi di don Alvaro, al quale il suo itinerario personale e la sua condizione di Prelato dell'Opus Dei attribuivano una singolare autorità su quanto concernesse la condizione e la missione laicali. Le idee che egli espose, sia nelle sessioni plenarie sia in quelle del gruppo linguistico o *circulus minor* di cui fece parte, ebbero una ripercussione positiva in alcune delle proposizioni sinodali di cui posteriormente si fece eco l'Esortazione apostolica *Christifideles laici* ai numeri 15 e 17, cruciali per la comprensione teologica e pastorale della vocazione laicale.

Un altro tema di cui Alvaro del Portillo si è occupato in maniera continuativa, con apporti di singolare rilievo, è quello della teologia del sacerdozio, specialmente per quel che si riferisce alla vita ed alla spiritualità presbiterali. Già prima della celebrazione del Concilio, dedicò al tema uno scritto — *Formación humana del sacerdote* — in cui sottolineava l'importanza di promuovere, nell'ambito della formazione sacerdotale, la connessione fra le virtù cristiane e le virtù umane. Dopo la conclusione del Concilio, diverse pubblicazioni ed entità, ben coscienti dell'importante ruolo svolto da don Alvaro del Portillo nella elaborazione del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, si rivolsero a lui, richiedendogli articoli e collaborazioni. La raccolta di questi interventi diede luogo, nel 1969, ad un'altra delle sue opere, *Consacrazione e missione del sacerdote*, che costituisce un punto di riferimento imprescindibile per l'interpretazione del suddetto decreto conciliare.

Come già riguardo ai laici, anche rispetto ai sacerdoti Alvaro del Portillo continuò ad offrire ulteriori riflessioni con scritti ed omelie. E così pure fu chiamato a partecipare, sempre come membro di designazione pontificia, all'assemblea del Sinodo dei Vescovi

che si tenne nell'ottobre del 1990 su "La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali"; ebbe così opportunità di collaborare ai diversi lavori che diedero origine alla posteriore Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*. In relazione a questa assemblea del Sinodo, vorrei menzionare un altro fatto del quale potei nuovamente essere testimone diretto, questa volta in quanto Decano della Facoltà di Teologia della Università di Navarra. Come in altre occasioni precedenti, la Facoltà aveva organizzato, nella primavera del 1990, e come contributo per la già annunciata assemblea del Sinodo, un simposio internazionale dedicato al tema di cui posteriormente si sarebbero occupati i Padri sinodali. Per la conferenza conclusiva invitammo don Alvaro, che accettò. Nel frattempo, però, ebbe luogo la promulgazione da parte della Congregazione per le Cause dei Santi del decreto sulla eroicità delle virtù di mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Di fronte a questo fatto, don Alvaro decise di impostare il tema da noi propostogli, *Sacerdotes para una nueva evangelización*, in modo tale che nelle sue parole si intrecciassero le riflessioni sui compiti evangelizzatori cui è chiamata la Chiesa con la testimonianza sulla figura e la dottrina del fondatore dell'Opus Dei, in quanto esempio di vita sacerdotale. Questa conferenza, che fu ascoltata con interesse e logica emozione, dato il suo contesto storico, da parte di tutti gli assistenti, rimase poi raccolta negli atti.

III. Un ampio eccetera

L'elenco dei temi di cui si occupò don Alvaro del Portillo potrebbe continuare: sia in scritti scientifici, sia in omelie, allocuzioni e conferenze, egli ha infatti affrontato questioni molto diverse, dalla dinamicità delle strutture pastorali alla collegialità episcopale, dalle associazioni sacerdotali alla teologia morale. Potrebbe seguire anche l'enumerazione dei vari incarichi ecclesiali che svolse, dal momento che fu chiamato a collaborare in molti altri settori della curia romana: nel 1964, Paolo VI lo nominò giudice della Congregazione del Santo Uffizio, della quale, come si è detto, era già qualificatore dal 1960 e di cui, in seguito alla sua riforma e cambio del nome in Congregazione per la Dottrina della Fede, fu nominato consultore nel 1966; Paolo VI lo nominò inoltre, sempre nel 1966, consultore della Commissione postconciliare *De episcopis et dioecesium regimine* e

della Congregazione per il Clero; Giovanni Paolo II, infine, oltre agli incarichi segnalati, gli affidò anche, nel 1982, la funzione di consultore della Congregazione per le Cause dei Santi.

Cercare non tanto di analizzare, ma anche semplicemente di descrivere tutto l'insieme di queste attività esigerebbe uno spazio che allungherebbe di molto queste pagine; senza poi dimenticare, d'altra parte, che, per conoscere a fondo gran parte del lavoro realizzato da don Alvaro del Portillo, sarà necessario che passino gli anni e risulti possibile investigare negli archivi delle commissioni del Concilio e dei dicasteri vaticani e così poter esaminare i frutti del suo lavoro. Le pagine che precedono, tuttavia, pur offrendo solo una rapida panoramica, mettono già in evidenza come, lungo tutta la sua vita, mons. Alvaro del Portillo svolse un profondo lavoro intellettuale e disimpegnò un'amplissima gamma di occupazioni e di responsabilità che, unite alla sua partecipazione allo sviluppo e al governo dell'Opus Dei, fanno sì che egli sia, senza dubbio alcuno, una delle figure più rilevanti nella storia della Chiesa contemporanea.

E tutto ciò rimanendo semplicemente don Alvaro, cioè, un sacerdote che, in una Roma nella quale non mancano occasioni per ottenere menzioni onorifiche, non cercò per sé onore alcuno: quando ottenne un titolo, quello di Monsignore, con il quale lo si designò durante gli ultimi anni della sua vita, fu come conseguenza della sua nomina, nel 1982, a Prelato dell'Opus Dei e della sua posteriore ordinazione episcopale nel 1991, cioè, non per ragioni di onore, ma di ufficio. Nel sottolineare questa considerazione, lasciamo il tono descrittivo ed analitico in cui si situa tutto il resto del presente scritto; non ci sembra che sia fuori luogo farlo, dal momento che la realtà cui ci siamo appena riferiti dice molto dello spirito di servizio, del senso ecclesiale e dell'amore alla Chiesa che caratterizzarono in ogni momento questo cristiano, sacerdote e vescovo esemplare che fu Alvaro del Portillo.

Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Apartado 170
E-31080 PAMPLONA
España

Pagina bianca

«L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA NELLA CHIESA», UN DOCUMENTO DELLA PCB

Miguel Angel TÁBET

Sommario: I. *Quale «apertura di spirito» richiede l'esegesi biblica cattolica?*: 1. Una prima lettura del documento: a) Il perché di un nuovo documento sulla Bibbia; b) Presentazione sintetica della valutazione critica del documento della PCB circa i metodi e gli approcci. 2. Un tentativo di comprensione dei presupposti del documento della PCB: a) L'ispirazione biblica, Parola eterna incarnata nella parola umana; b) La dimensione critico-teologica del «senso letterale»; c) La «precomprensione» di fede nella lettura e studio della Bibbia - II. *L'efficacia universale della Parola biblica*: 1. Attualizzazione ed inculturazione. 2. L'attualizzazione della Bibbia nella Chiesa. - III. *Conclusioni*.

Nelle parole rivolte da Giovanni Paolo II ai membri della PCB (Pontificia Commissione Biblica), il 23 aprile 1993¹, in occasione della presentazione del documento elaborato da questa commissione per commemorare il centenario dell'enc. *Providentissimus Deus* (18.XI.1893) ed il cinquantenario della *Divino afflante Spiritu* (30.IX.1943), firmato con data 15 aprile 1993² e intitolato *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*³, il santo Padre, oltre ad indicare

¹ Il discorso porta come titolo nell'originale francese *100^{re} de «Providentissimus Deus» et 50^{re} de «Divino afflante Spiritu»*. L'originale francese, con la traduzione italiana pubblicata nell'OR 25 aprile 1993, pp. 8-9, si può trovare in EB 1239-1258.

² Fu reso pubblico però il 18 novembre, anniversario dell'enc. *Providentissimus Deus*, una volta finite le traduzioni in alcune delle principali lingue.

³ Noi utilizzeremo la traduzione italiana pubblicata dalla Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993. Traduzione di Carlo Valentino. Per maggiore chiarezza, abbiamo sostituito con la maiuscola quando si trattava di Tradizione divina, Chiesa cattolica e Vangeli. Per designare il documento della PCB utilizzeranno la sigla IBCh.

come tratto notevole di esso «*il suo equilibrio e la sua moderazione*» (n.14)⁴, segnalava due caratteristiche che particolarmente lo distinguevano: «*l'apertura di spirito*» con il quale era stato concepito, in modo tale che «i metodi, gli approcci e le letture adoperati oggi nell'esegesi sono esaminati e, malgrado alcune riserve a volte gravi che è necessario esprimere, si ammette, in quasi tutti, la presenza di elementi validi per un'interpretazione integrale del testo» (n.13); e «l'accento posto in questo documento sul fatto che *la Parola biblica attiva si rivolge universalmente, nel tempo e nello spazio, a tutta l'umanità*» (n. 15). Noi cercheremo di intravedere nel nostro studio il significato inerente a queste due idee espresse da Giovanni Paolo II; idee che prenderemo come chiavi di lettura del documento della PCB; documento non magisteriale, come è noto, però di indubbia rilevanza scientifica ed ecclesiale⁵.

In questo senso il nostro studio sarà diviso fondamentalmente in due parti, che cercheranno di rispondere alle seguenti domande: I. Quale «apertura di spirito» ha animato il documento della PCB — e quale ne è il fondamento — perché meriti di essere messa in risalto in un discorso pontificio e, dunque, perché in un certo qual modo venga proposta come paradigma dell'agire dell'esegesi biblica cattolica?; II. Qual è poi l'originalità, o almeno la forza singolare, dell'accento posto nel documento della PCB sulla universalità della Parola biblica? Anche se lo studio di queste due parti risulterà diseguale in estensione, tuttavia abbiamo voluto mantenere lo schema indicato per essere più fedeli alle peculiarità dello stesso documento della PCB, il quale, infatti, dedica molto più spazio alla questione dei metodi che non al tema implicato nella seconda domanda⁶.

⁴ Tutte i corsivi dentro le virgolette appartengono al documento citato.

⁵ Come spiega il card. J. Ratzinger nella sua Prefazione, «nella nuova conformazione che le è stata data in seguito al Vaticano II, la Pontificia Commissione Biblica non è un organo del Magistero, bensì una commissione di esperti che, consapevoli della loro responsabilità scientifica ed ecclesiale in quanto esegeti cattolici, prendono posizione su problemi essenziali d'interpretazione della Scrittura e sanno d'averne per questo la fiducia del Magistero. Così è stato elaborato il presente documento». (p. 22). Il card. Ratzinger si riferisce al «*Motu proprio*» di Paolo VI *Sedula cura* del 27.VI.1971.

⁶ Preceduto da una Prefazione del card. J. Ratzinger (pp. 21-23), il documento contiene un'Introduzione (pp. 25-29) e quattro parti, intitolate: «Metodi e approcci per l'interpretazione» (pp. 30-65); «Questioni di ermeneutica» (pp. 66-77); «Dimensioni caratteristiche dell'interpretazione cattolica» (pp. 78-103) e «Interpretazione della Bibbia nella vita della Chiesa» (pp. 104-118). Seguono infine le Conclusioni (pp. 119-121).

I. Quale «apertura di spirito» richiede l'esegesi biblica cattolica?

Per poter enucleare accuratamente i presupposti fondamentali che a nostro avviso animano lo spirito di questo nuovo documento sulla Bibbia, di cui parleremo in I,2, incominceremo il nostro lavoro con una introduzione (I,1) articolata in due punti, rivolti rispettivamente a segnalare il perché di questo nuovo documento ed a presentare succintamente la valutazione che l'IBCh fa dei diversi metodi ed approcci. Quest'introduzione, che ha le caratteristiche di una prima lettura del documento, va soprattutto indirizzata ad un lettore meno informato; serve, però, come cornice di tutto il nostro lavoro e come preparazione immediata dell'analisi dei presupposti fondamentali del documento.

1. Una prima lettura del documento

a) Il perché di un nuovo documento sulla Bibbia

Come si delinea nella Prefazione, firmata dal card. Ratzinger, la pubblicazione di un documento della PCB sui temi biblici, che affronti con grande ampiezza la questione dei metodi ed approcci d'interpretazione, scaturisce inizialmente da due fattori: la situazione in cui si è venuto a trovare il metodo storico-critico dopo il lungo dibattito suscitato in questo secolo circa la sua utilità e la sua giusta configurazione, «un dibattito che non è concluso finora in nessun modo» (p. 21), e l'allargamento della «gamma metodologica degli studi esegetici... in un modo che non era prevedibile trent'anni fa» (p. 22). Infatti, soltanto trent'anni fa, ancora all'epoca del Concilio Vaticano II, le questioni che attiravano fondamentalmente l'attenzione degli esegeti cattolici sulla questione ermeneutica riguardavano quasi esclusivamente l'applicabilità del metodo storico-critico e le riflessioni teoretiche sulla problematica nata attorno ad esso. Perciò proprio su queste tematiche, come è noto, si incentrò il documento della PCB sulla verità storica dei Vangeli, *Sancta Mater Ecclesia* (21.IV.1964), documento che voleva fare ugualmente il punto sulle condizioni dell'esegesi contemporanea, indicando agli esegeti le vie da percorrere per una sempre migliore comprensione dei Vangeli e della loro storicità. L'istr. *Sancta Mater Ecclesia* esortava gli stu-

diosi perché nel loro sforzo «di mettere in piena luce la perenne verità e l'autorità dei Vangeli, seguendo fedelmente le norme dell'ermeneutica razionale e cattolica», fossero solerti «nel servirsi dei nuovi mezzi dell'esegesi, specialmente di quelli offerti dal metodo storico universalmente considerato»⁷. Non sembra ci possano essere dubbi sul fatto che l'istruzione facesse riferimento all'uso della teoria dei generi letterari, nonché alla critica letteraria ed in maniera particolare al metodo della storia delle forme⁸. Nessuna allusione c'era ad altri metodi ed approcci esegetici.

Da allora il panorama è cambiato profondamente⁹. Nel campo dell'esegesi biblica sono sorti negli ultimi decenni numerosi problemi e apparsi diversi campi di ricerca: «nuovi metodi e nuovi approcci vengono proposti, dallo strutturalismo all'esegesi materialista, psicanalitica e liberazionista. Da un altro lato ugualmente, nuovi tentativi sono in corso; mirano a trarre profitto, di nuovo, dai metodi dell'esegesi patristica e a proporre nuove forme d'interpretazione spirituale della Scrittura» (p. 22). Davanti a questa situazione, e cosciente anche di un altro problema non meno grave, cioè la critica che molti cristiani fanno all'esegesi scientifica, giudicandola non necessaria o insufficiente dal punto di vista della fede, o considerando «che non c'è alcun vantaggio nel sottoporre i testi biblici alle esigenze dei metodi scientifici, ma che, al contrario, vi si perde molto» (p. 27), la PCB ha voluto assumersi il compito di «cercare di definire

⁷ EB 646.

⁸ EB 647. Cfr. L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 aprile 1964*, RivBibIt 13 (1965) 255-287 (in particolare pp. 264-270). Gli studi sull'Istruzione della PCB sulla verità dei Vangeli, *Sancta Mater Ecclesia*, sono numerosi. Molti di essi vengono elencati nella nota 1 del suddetto articolo di Randellini.

⁹ Si pensi, per es., che l'analisi della linguistica strutturale applicato all'esegesi biblica odierna, uno dei metodi più diffusi almeno in alcune aree geografiche, ebbe uno sviluppo a partire dagli anni '70. Una breve storia della nascita dei metodi e della loro natura si può trovare nel recente articolo di J. CABA, *Métodos exegeticos en el estudio actual del Nuevo Testamento*, Greg 73 (1992) 611-669. Cfr. anche H. HÖPFI, *Critique Biblique* DBS 2 (1974) 175-239; J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 19-39; G. SEGALLA, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1985; R. LAURENTIN, *Come riconciliare l'esegesi e la fede*, Queriniana, Brescia 1986; A.M. ARTOLA-J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*, Inst. San Jerónimo-Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989, pp. 281-312. Per la conoscenza del aspetto funzionale di alcuni di questi metodi, cfr. W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg i.B. 1987. In questo volume si può trovare un'ampia bibliografia.

una posizione di esegesi cattolica nella situazione attuale» (p. 22), tentando di presentare «una visione d'insieme, ben fondata, del panorama dei metodi attuali», e di offrire, «a chi lo chiede, un orientamento circa le possibilità e i limiti di queste vie» (p. 22). In questo senso è un documento unico nel suo genere, sia per l'ampiezza della tematica che ha voluto affrontare¹⁰, e non meno per l'impegno scientifico assunto di fondare bene la sua visione d'insieme, cioè di stabilire i presupposti teologico-critici più validi che possano servire di orientamento nelle attuali circostanze dell'esegesi. Affermazioni che implicano già di per sé un'apertura al nuovo, in un modo però sereno, senza perdere l'essenziale.

b) Presentazione sintetica della valutazione del documento della PCB circa i metodi e gli approcci

È soprattutto nella prima parte del documento dove si tratta della questione dei diversi «metodi e approcci per l'interpretazione»¹¹, come si legge nel titolo a cui essa fa capo. Concretamente, oltre il metodo storico-critico, vengono presi in considerazione: i nuovi metodi di analisi letteraria (analisi retorica, analisi narrativa e analisi semiotica), gli approcci basati sulla tradizione (approccio canonico, approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, e attraverso la storia degli effetti del testo), approccio attraverso le scienze umane (sociologico, antropologico, psicologico e analitico), approcci contestuali (liberazionista e femminista), ed infine quello che si riferisce alla lettura fondamentalista. Non sembra

¹⁰ È vero che non sono mai mancati in questi ultimi anni le pubblicazioni di molti esegeti sui metodi e approcci d'interpretazione, non però godendo dell'autorità che porta con sé un organo teologico-consultivo come la PCB. Fra di essi merita di essere menzionato l'ancora recente libro curato da I. DE LA POTTERIE, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, il quale però si concentra sulla conflittualità teologico-esegetica e sulla lettura della Scrittura nello Spirito, non soffermandosi, tranne nel caso del metodo storico-critico, sulla valutazione concreta dei diversi metodi e approcci. D'altra parte, nessun documento recente del Magistero della Chiesa cattolica ha affrontato codesta tematica. Anche gli altri documenti della PCB, come «De sacra Scriptura et christologia» (1984) e «Unité et diversité dans l'Église» (15.IV.1988) riguardano molto indirettamente il tema svolto in questo documento.

¹¹ Come viene precisato nella nota 1 (cfr. p. 29), per «metodo» esegetico si intende «un insieme di procedimenti scientifici in opera per spiegare i testi»; per «approccio», una «ricerca orientata secondo un punto di vista particolare» (p. 29).

che nessuno dei più importanti metodi ed approcci attuali manchi all'appello, benché qualcuno potrebbe notare la mancanza di un riferimento alla lettura storico-politica o a quella derivante dall'empirismo logico. La prima si affronta però nella sua formulazione concreta incarnata dalla teologia della liberazione (approccio liberazionista); la seconda, dal momento che ha condotto all'interpretazione secolare del messaggio biblico-cristiano e poi alla rilettura secolarizzata del nietzschiano «Dio è morto», diventando un'ermeneutica radicalmente atea, si è autoesclusa dal dialogo con la trascendenza del messaggio cristiano. Comunque sia, però, il documento della PCB si è volutamente limitato a esaminare soltanto «quei metodi che possono contribuire efficacemente a valorizzare tutte le ricchezze contenute nei testi biblici» (p. 28).

Nel fare la sua esposizione, l'IBCh fornisce dati riguardanti la storia di ognuno di questi metodi ed approcci, descrive la loro natura e ne mostra i principi fondamentali, per passare poi alla considerazione dei pregi e dei limiti. Noi non entreremo nella presentazione storico-descrittiva. Presenteremo piuttosto semplicemente, e per un lettore meno informato — come abbiamo detto —, la valutazione che il documento offre sui metodi ed approcci come primo passo per capire il significato delle parole di Giovanni Paolo II citate all'inizio. Per facilitare la lettura, seguiremo l'ordine del documento.

— *Il metodo storico-critico*. Come si sa, questo metodo ha preso come compito «di mettere in luce, in modo soprattutto diacronico, il senso espresso dagli autori e redattori» (p. 36). In questa prospettiva — segnala l'IBCh — «ha avuto il risultato di aprire un nuovo accesso alla Bibbia». Ha mostrato infatti la peculiarità dei libri e la peculiarità del processo di composizione, cioè che la Bibbia «è una collezione di scritti che, il più delle volte, soprattutto per l'Antico Testamento, non sono creazione di un unico autore, ma hanno avuto una lunga preistoria, inestricabilmente legata alla storia di Israele o a quella della Chiesa primitiva» (pp. 34-35). Dunque ha creato «la coscienza chiara delle condizioni storiche concrete e diverse nelle quali la Parola di Dio si è radicata», facendo comprendere il dinamismo storico che anima la Sacra Scrittura e manifestando la sua ricca complessità (cfr. p. 36).

Se questo è stato il merito principale di questo metodo — risultato che non può non formare già parte integrante dell'esegesi bi-

blica — l'IBCh non tralascia di segnalare quei «certi limiti» che ha rivelato la sua utilizzazione classica (cfr. p. 35)¹², uno — per così dire — esterno al metodo stesso, ed un altro intrinseco ad esso. L'analisi va in definitiva a favore del metodo e dell'esegesi biblica nel suo insieme. Viene dunque indicato, da una parte, che «ai suoi inizi, faceva volutamente astrazione dalla fede e talvolta addirittura vi si opponeva» (p. 35). Il metodo però — si aggiunge — «non implica per sé alcun *a priori*. Se il suo uso è accompagnato da tali *a priori*, ciò non è dovuto al metodo in se stesso, ma a opzioni ermeneutiche che orientano l'interpretazione e possono essere tendenziose» (p. 34). Per es., recentemente, è stato adoperato da una tendenza esegetica che lo ha indirizzato «nel senso di un'insistenza predominante sulla forma del testo con minore attenzione al suo contenuto» (p. 35)¹³.

D'altra parte, tuttavia, puntualizza il documento, pur purificato di qualsiasi *a priori* teologico o filosofico, il metodo storico-critico «rivela certi limiti, poiché si restringe alla ricerca del senso del testo biblico nelle circostanze storiche della sua produzione e non si interessa alle altre potenzialità di significato che si sono manifestate nel corso delle epoche posteriori della rivelazione biblica e della storia della Chiesa» (p. 35). Perciò, «qualunque sia la sua validità, il metodo storico-critico non può avere la pretesa di essere sufficiente per tutto. Esso lascia necessariamente nell'ombra numerosi aspetti degli scritti che studia» (p. 36). Con l'aiuto di altri metodi ed approcci, invece, e nella prospettiva sottolineata dell'ermeneutica moderna, cioè, «l'impossibilità di interpretare un testo senza partire di una "precomprensione" di un genere o dell'altro» (p. 78) — che nel caso della

¹² Erano già stati accuratamente segnalati nell'ist. *Sancta Mater Ecclesia* del 21.IV.1964; documento che faceva notare che ove convenisse era lecito all'esegeta esaminare gli eventuali elementi positivi offerti dal metodo della storia delle forme, per servirsene debitamente per una più profonda intelligenza dei Vangeli; lo doveva fare però «con cautela perché spesso il suddetto metodo è connesso con principi filosofici e teologici da non ammettersi, i quali viziano non raramente sia il metodo stesso, sia le conclusioni in materia letteraria». A continuazione spiegava quali erano questi difetti (cfr. EB 647).

¹³ Le difficoltà comunque di purificazione totale del metodo non sfuggono agli esegeti. Esse sono state esaminate con particolare profondità dal card. Ratzinger, che ha proclamato la necessità dell'autocritica del metodo storico-critico sul paradigma metodologico di Martin Dibelius e Rudolph Bultmann come unica via da percorrere per purificare completamente il metodo (cfr. *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in I. DE LA POTTERIE (ed), *L'esegesi cristiana oggi...*, pp. 93-125).

Scrittura è una precomprensione «che unisce strettamente la moderna cultura scientifica e la tradizione religiosa proveniente da Israele e dalla comunità cristiana primitiva» (p. 78) — con questo aiuto, dicevamo, il metodo storico-critico «apre al lettore moderno l'accesso al significato del testo della Bibbia, così come l'abbiamo» (p. 36).

— *I nuovi metodi di analisi letteraria* (analisi retorica, analisi narrativa e analisi semiotica). Questi metodi vengono a completare l'uno o l'altro aspetto del metodo precedente. Così, le «analisi retoriche, per l'arricchimento che apportano allo studio critico dei testi, meritano molta stima, soprattutto nei loro approfondimenti recenti. Essi rimediano a una negligenza durata a lungo e fanno scoprire o mettono maggiormente in luce prospettive originali» (p. 38). La retorica moderna (arte di comporre discorsi persuasivi), per es., andando al di là del semplice inventario delle figure stilistiche, degli artifici oratori e dei tipi di discorsi, attira l'attenzione sulla capacità persuasiva e convincente del linguaggio, sul carattere di messaggio dotato di una funzione di comunicazione, sul dinamismo dell'argomentazione, sulla strategia retorica, ecc. Applicata alla Bibbia, «cerca di penetrare nel cuore del linguaggio della rivelazione in quanto linguaggio religioso persuasivo e valutare il suo impatto nel contesto sociale della comunicazione» (p. 38). L'analisi narrativa (che studia il modo in cui la storia viene raccontata così da coinvolgere il lettore nel mondo del racconto) presenta anche un'evidente utilità, perché, corrispondendo alla natura narrativa di un gran numero di testi biblici, «può contribuire a facilitare il passaggio, spesso difficile, dal senso del testo nel suo contesto storico — così come il metodo storico-critico cerca di definirlo — al senso che ha per il lettore di oggi» (p. 41). Analogamente, l'analisi semiotica, dapprima chiamata col termine generico di strutturalismo, «attirando maggiormente l'attenzione sul fatto che ogni testo biblico è un tutto coerente, che obbedisce a meccanismi linguistici precisi», «contribuisce alla nostra comprensione della Bibbia, Parola di Dio espressa in linguaggio umano».

Bisogna capire però i loro limiti — avverte l'IBCh —, alcuni più generali, come è il fatto che si tratta di metodi sincronici, che non possono pretendere di costituire un metodo indipendente; altri più specifici. Per quello che riguarda l'analisi retorica, il suo utilizzo deve essere molto ben differenziato, in modo che possa rispondere

correttamente, fra gli altri, ai seguenti tipi di interrogativi: «gli autori di questi testi appartenevano agli ambienti più colti? Fino a che punto hanno seguito le regole della retorica per comporre i loro scritti? Quale retorica è più pertinente per l'analisi di un determinato scritto: quella greco-latina o quella semitica? Non si rischia forse di attribuire a certi testi biblici una struttura retorica troppo elaborata?» (p. 39). Riguardo all'analisi narrativa, si richiede ad essa che non si limiti ad applicare ai testi biblici «modelli prestabiliti, ma deve piuttosto sforzarsi di corrispondere alla loro specificità» (p. 41); d'altra parte, deve «guardarsi da una possibile tendenza a escludere ogni elaborazione dottrinale dei dati contenuti nei racconti della Bibbia» (p. 42); e, soprattutto, deve rendersi conto «che non è possibile considerare l'efficacia esistenziale soggettiva della Parola di Dio trasmessa narrativamente come un criterio sufficiente della verità della sua comprensione» (p. 42). Sull'analisi semiotica, si deve affermare che può essere utilizzata «solo a condizione che si separi questo metodo di analisi da alcuni presupposti sviluppati nella filosofia strutturalista, cioè la negazione dei soggetti e del riferimento extratestuale. La Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che ci rivolge oggi attraverso autori umani. L'approccio semiotico dev'essere aperto alla storia: dapprima a quella degli autori dei testi, e poi a quella dei loro autori e dei loro lettori. Grande è il rischio, in quelli che utilizzano l'analisi semiotica, di fermarsi a uno studio formale del contenuto e di non cogliere il messaggio dei testi» (p. 44).

— Gli *approcci basati sulla Tradizione* si caratterizzano in confronto ai metodi precedenti perché concedono «una maggiore attenzione all'unità interna dei testi studiati». Essi infatti considerano la Bibbia non «come una collezione di testi privi di qualsiasi relazione tra loro, ma come un insieme di testimonianze di una stessa grande Tradizione» (p. 45). Gli approcci esaminati nell'IBCh sono, rispettivamente, il cosiddetto «approccio canonico», l'approccio mediante il «ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche», e l'approccio attraverso la «storia degli effetti del testo». Il primo, «partendo dalla constatazione che il metodo storico-critico incontra talvolta delle difficoltà a raggiungere, nelle sue conclusioni, il livello teologico... intende portare proprio al compito teologico dell'interpretazione, partendo dalla cornice esplicita della fede: la Bibbia nel suo insieme.

Per fare ciò interpreta ogni testo biblico alla luce del canone delle Scritture, cioè della Bibbia ricevuta come norma di fede da una comunità di credenti. Cerca di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo» (p. 45). In definitiva questo approccio ha avuto il merito di reagire «contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico» e di mettere in rilievo che «la Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuta come regola della propria fede» (p. 46). Rispetto all'«approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche» (pp. 47-49), è indubitabile la sua utilità se si tiene in conto che il giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli che precedette l'era cristiana è stato l'ambiente in cui assunse la forma finale l'Antico Testamento e anche l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della Chiesa nascente; inoltre i vari procedimenti esegetici praticati dal giudaismo delle diverse tendenze non sono estranei ai libri della Bibbia, soprattutto dell'AT. Infine, «l'approccio attraverso la storia degli effetti del testo», nell'analizzare i rapporti tra il testo e i suoi lettori, non può che trarre beneficio all'esegesi biblica, giacché permette di scoprire meglio tutte le dimensioni di significato di suddetti testi; per es., risulta molto utile illuminare il significato di una pericope mostrando la sua fecondità nel corso della storia della Chiesa (cfr. p. 50).

Anche in questi approcci si trovano dei limiti. Sull'«approccio canonico», più problematico è il modo come affronta la tematica J.A. Sanders, perché sorgono molte domande quando si tratta di definire il «processo canonico», o lo sviluppo progressivo della Scrittura, per adottare come regola d'interpretazione proprio il processo d'interpretazione che ha portato alla formazione del canone (cfr. pp. 46-47). Circa la maniera come B.S. Childs ha centrato il suo studio, interessandosi nella forma canonica finale (libro o collezione) accettata dalla comunità, bisogna non perdere di vista non soltanto i complessi rapporti tra il canone ebraico ed il canone cristiano, ma soprattutto il fatto che «la Chiesa legge l'Antico Testamento alla luce dell'evento pasquale, — morte e risurrezione del Cristo Gesù —, che apporta una radicale novità e dà, con un'autorità sovrana, un senso decisivo e definitivo alle Scritture» (p. 47), cioè in definitiva non si può dimenticare la centralità di Cristo nell'interpretazione del

canone. Sull'«approccio attraverso il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche», si richiede che il suo uso venga fatto con discernimento, soprattutto perché «è fondamentale diverso il contesto d'insieme delle due comunità, ebraica e cristiana: in forme molto varie, la religione ebraica definisce un popolo e una pratica di vita a partire da uno scritto rivelato e da una tradizione orale, mentre a radunare la comunità cristiana è la fede nel signore Gesù, morto, risorto e ora vivo, Messia e Figlio di Dio. Questi due punti di partenza creano, per l'interpretazione delle Scritture, due contesti che, nonostante molti contatti e similitudini, sono radicalmente diversi» (p. 49). Riguardo alla «storia degli effetti del testo», il discernimento non può mancare, perché «la storia attesta anche l'esistenza di correnti interpretative tendenziose e false, dagli effetti nefasti, che hanno portato, per esempio, all'antisemitismo o ad altre discriminazioni razziali o ad illusioni millenaristiche. Si vede allora come questo approccio non può essere una disciplina autonoma, ma richiede un discernimento. Occorre guardarsi dal privilegiare l'uno o l'altro momento della storia degli effetti di un testo per farne l'unica regola della sua interpretazione» (p. 50).

— Le *scienze umane* possono e devono contribuire a una migliore comprensione di certi aspetti dei testi dal momento che la Parola di Dio «ha posto le sue radici nella vita di gruppi umani (cfr. Sir 24,12) e si è aperta una strada attraverso i condizionamenti psicologici delle diverse persone che hanno composto gli scritti biblici» (p. 51). L'IBCh fa riferimento soprattutto alla sociologia, l'antropologia e la psicologia, importanti perché i testi sacri «sono legati da un rapporto di reciproca relazione alle società nelle quali hanno origine» (p. 51) e, dunque, lo studio del comportamento sociale e degli aspetti economici e istituzionali, di cui si interessa la sociologia, e l'analisi degli aspetti che si riflettono nella lingua, nell'arte, nella religione, nei vestiti, negli ornamenti, nelle feste e di tutto ciò che concerne l'etnografia, di cui si occupa l'antropologia culturale, non possono non interessare l'esegesi biblica, come interessano ugualmente le esperienze di vita e le regole di comportamento di cui si occupano la psicologia e la psicanalisi. Questo studio addirittura sembra contribuire più efficacemente alla comprensione di alcuni aspetti dei testi — in genere e dei biblici in particolare — che non i tentativi puramente letterari di ricostruzione di un testo primitivo (cfr. p. 52).

Fermo restando ciò, l'IBCh segnala che «è opportuno tuttavia notare che esistono varie scuole, con notevoli divergenze sulla natura stessa di queste scienze» (p. 51). Inoltre, ci sono dei «rischi» (p. 52) che questi diversi approcci possono far correre all'esegesi. Accanto a quelli che sorgono dalle difficoltà di poter applicare i metodi di queste diverse scienze ad ambienti storici che appartengono ad un passato lontano, o dal fatto che i testi biblici ed extrabiblici non forniscono sempre una sufficiente documentazione per dare una visione d'insieme della società dell'epoca (cfr. p. 52), si deve tener conto che questi approcci, come altri approcci particolari, sono incapaci in se stessi «di rendere conto dei contributi specifici della Rivelazione», motivo di cui si deve essere consapevoli al momento di valutare la portata dei loro risultati (cfr. p. 54). Più in particolare, «il metodo sociologico tende ad accordare più attenzione agli aspetti economici e istituzionali dell'esistenza umana che alle sue dimensioni personali e religiose» (p. 53); e per quello che si riferisce alla relazione tra esegesi e psicologia o psicanalisi, questo dialogo «deve evidentemente essere critico e rispettare le frontiere di ogni disciplina. In ogni caso, una psicologia o una psicanalisi che fosse atea sarebbe incapace di rendere conto dei dati della fede. Psicologia e psicanalisi, utili per precisare l'estensione della responsabilità umana, non devono eliminare la realtà del peccato e della salvezza. Bisogna d'altra parte guardarsi dal confondere religiosità spontanea e rivelazione biblica o dal dimenticare il carattere storico del messaggio della Bibbia, che assicura ad esso valore di evento unico» (p. 56).

— Degli *approcci contestuali*, l'IBCh ne esamina due: l'approccio liberazionista e l'approccio femminista, perché sono quelli che hanno attualmente attirato particolarmente l'attenzione ai nostri giorni (cfr. p. 57). Gli approcci contestuali si caratterizzano perché dipendono dalla mentalità e dalle preoccupazioni dei lettori. L'IBCh non trascura gli elementi positivi dell'uno e dell'altro approccio, benché sia difficile discernere se esista propriamente una teologia della liberazione e definirne i metodi, così come, dall'altra parte, perché esistono diverse ermeneutiche bibliche femministe con approcci molto differenti. «La teologia della liberazione comprende elementi il cui valore è indiscusso: il senso profondo della presenza di Dio che salva; l'insistenza sulla dimensione comunitaria della fede; l'urgenza di una prassi liberatrice radicata nella giustizia e nel-

l'amore; una rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze. Viene così sottolineata la piena attualità del testo ispirato» (pp. 58-59). L'approccio femminista ha dato anche contributi positivi: «le donne hanno preso così una parte attiva nella ricerca esegetica; sono riuscite a percepire, spesso meglio degli uomini, la presenza, il significato e il ruolo della donna nella Bibbia, nella storia delle origini cristiane e nella Chiesa. L'orizzonte culturale moderno, grazie alla sua più grande attenzione alla dignità della donna e al suo ruolo nella società e nella Chiesa, fa sì che si pongano al testo biblico nuovi interrogativi, occasioni di nuove scoperte. La sensibilità femminile porta a svelare e a correggere alcune interpretazioni correnti, che erano tendenziose e miravano a giustificare il dominio dell'uomo sulla donna» (p. 61).

In genere, le difficoltà che possono presentare gli approcci contestuali provengono dal fatto che accordano nella lettura dei testi «un'attenzione privilegiata ad alcuni aspetti e, senza nemmeno rendersene conto, ne trascurano altri» (p. 57). I rischi che ha comportato la lettura liberazionista della Bibbia — nel momento attuale della sua evoluzione — procedono da tre fronti: il primo, proprio dalla lettura eventualmente parziale dei testi biblici, concentrata su testi narrativi e profetici che illuminano situazioni di oppressione e ispirano una prassi che tende a un cambiamento sociale, «non prestando altrettanta attenzione ad altri testi della Bibbia» (p. 59); secondo, per alcune correnti, l'essersi lasciate portare da un'analisi della realtà «ispirata a dottrine materialiste» (p. 59), leggendo la Bibbia in questa cornice; infine, «sotto la spinta di enormi problemi sociali, l'accento è stato messo di più su un'escatologia terrena, talvolta a detrimento della dimensione escatologica trascendente della Scrittura» (p. 59). Riguardo all'approccio femminista, nella misura in cui «si basa su un partito preso, corre il rischio di interpretare i testi biblici in modo tendenzioso e quindi impugnabili. Per provare le sue tesi deve ricorrere spesso, in mancanza di meglio, ad argomenti *ex silentio*. Questi, com'è noto, sono poco attendibili e non possono mai essere sufficienti a stabilire solidamente una conclusione. D'altra parte, il tentativo fatto per ricostruire, grazie a labili indizi individuati nei testi, una situazione storica che si ritiene questi stessi testi abbiano voluto nascondere, non corrisponde più a un lavoro di esegesi propriamente

detto, poiché porta al rifiuto del contenuto dei testi ispirati per preferire loro una ricostruzione ipotetica diversa» (p. 62).

— Infine, viene considerata la *lettura fondamentalista* (cfr. pp. 62-65). Il giudizio che da l'IBCh è pesantemente negativo su molti aspetti. Secondo l'IBCh, il fondamentalismo ha ragione nell'«insistere sull'ispirazione divina della Bibbia, sull'inerranza della Parola di Dio e sulle altre verità bibliche incluse nei cinque punti fondamentali¹⁴», aspetti propri anche dell'esegesi cattolica. Non però nel «suo modo di presentare queste verità», radicato «in una ideologia che non è biblica» (p. 63), la quale si potrebbe sintetizzare affermando che suddetta ideologia «esige una adesione ferma e sicura ad atteggiamenti dottrinali rigidi e impone, come fonte unica d'insegnamento riguardo alla vita cristiana e alla salvezza, una lettura della Bibbia che rifiuti ogni tipo di atteggiamento o ricerca critici» (p. 63). In altre parole, la lettura fondamentalista viene caratterizzata: perché «rifiuta di ammettere che la Parola di Dio ispirata è stata espressa in linguaggio umano ed è stata redatta, sotto l'ispirazione divina, da autori umani le cui capacità e risorse erano limitate» (p. 64); il suo concetto d'ispirazione è quello del «dettato parola per parola dallo Spirito» e «non arriva a riconoscere che la Parola di Dio è stata formulata in un linguaggio e una fraseologia condizionati da una data epoca» (p. 64); per questo stesso motivo «non accorda nessuna attenzione alle forme letterarie e ai modi umani di pensare presenti nei testi biblici» (p. 64); spesso «storicizza ciò che non aveva alcuna pretesa di storicità»; frequentemente è legato a una determinata traduzione, antica o moderna; non tiene conto dei tre momenti della composizione dei Vangeli; la sua visione della Bibbia impedisce una concezione più aperta dei rapporti tra cultura e fede; si attacca al principio della «sola Scriptura», con la conseguente separazione fra Bibbia e Tradizione guidata dallo Spirito; dimentica la relazione fra Bibbia e Chiesa, presentandosi come una forma d'interpretazione privata, la quale non riconosce che la Chiesa è fondata sulla Bibbia e attinge la sua vita e la sua ispirazione dalle Scritture. In definitiva,

¹⁴ Si tratta dei cinque punti definiti dagli esegeti protestanti conservatori nel Congresso Biblico Americano tenutosi a Niagara (New York) nel 1895. Questi sono: l'inerranza verbale della S. Scrittura, la verità sulla divinità di Cristo, la sua nascita verginale, la dottrina dell'espiazione vicaria e la risurrezione corporale in occasione della seconda venuta di Gesù.

l'errore di questa corrente ermeneutica è stato basilariamente quello di considerare che «interpretazione letterale» vuol dire «interpretazione primaria, letteralista», che escluderebbe «ogni sforzo di comprensione della Bibbia che tenga conto della sua crescita nel corso della storia e del suo sviluppo» (pp. 62-63).

2. *Un tentativo di comprensione dei presupposti del documento della PCB*

Considerando i dati precedenti, facciamo adesso una riflessione sugli elementi fondamentali di valutazione che si trovano nel documento della PCB e che sorreggono in profondità la sua analisi sui metodi e sugli approcci esegetici. A noi sembra che possiamo individuare particolarmente tre: in primo luogo, e soprattutto, una determinata intelligenza dell'ispirazione biblica — nonché della Bibbia, *in facto esse* — come Parola eterna incarnata nella parola umana, che rende possibile valorizzare la realtà umana della Scrittura (cfr. p. 119); quindi, la nozione assunta di «senso letterale», la quale, situata nell'ambito esegetico-critico, non è meno aperta alla dimensione trascendente della Bibbia; in terzo luogo, una precisa comprensione dell'ermeneutica scritturistica che, in dialogo con l'ermeneutica filosofica moderna, postula da parte sua il bisogno di una precomprensione di fede, evitando così la separazione fra esegesi e attualizzazione, caratteristica del pensiero del positivismo storico, per rendere possibile per il contrario una vera incorporazione dello studio critico storico-letterario in un modello d'interpretazione più ampio, capace di attualizzare il messaggio dei testi in vista del nutrimento della vita spirituale dei cristiani.

a) L'ispirazione biblica, Parola eterna incarnata nella parola umana¹⁵

Quello che in primo luogo si scopre dietro quell'«apertura di spirito» sul modo di affrontare una tematica così complessa come è

¹⁵ L'uso della categoria di «incarnazione» per descrivere analogicamente il processo dell'ispirazione, già utilizzato dalla *Divino afflante Spiritu* (EB 559) e ripreso quasi letteralmente dalla DV 13, è stato fortemente messo in rilievo da Giovanni Paolo II nel suo discorso 100^o de «*Providentissimus Deus*» et 50^o de «*Divino afflante Spiritu*». Il contenuto della seconda parte porta il significativo titolo: «Armonia fra l'esegesi cattolica e il mistero

l'interpretazione biblica — tale da permettere un'impostazione positiva, che però non diventi ingenua —, è la consapevolezza che la Scrittura è un libro «come» gli altri, benché non «uguale» agli altri; un libro sì umano, pur pienamente divino; in modo tale che Parola di Dio e linguaggio umano si armonizzano perfettamente senza perdere, né l'una né l'altro, le proprie peculiarità. Divina e umana è dunque la Sacra Scrittura. Da lì la possibilità di un avvicinamento umano realizzato nel più profondo rispetto della sua dimensione divina. Questo suppone un concetto preciso d'ispirazione biblica. È vero che questo documento della PCB non ha voluto sviluppare una teologia dell'ispirazione, come afferma esplicitamente (cfr. p. 28). Nonostante ciò, non si può negare che una determinata comprensione di quel processo divino-umano si fa presente nelle sue pagine; comprensione in cui sono entrati gli elementi caratteristici del concetto d'ispirazione in modo da offrire, nella sua articolazione, la capacità di giudizio e di valutazione della metodologia esegetica contemporanea.

Non può non esserci un'apertura di spirito quando si cerca di far valere tutti i diritti di Dio-autore e tutti i diritti dell'uomo-autore, i quali, se bene intesi, non possono non confluire nel riconoscimento del fatto che «la Parola di Dio si è espressa nell'opera di autori umani. Pensiero e parole sono nello stesso tempo di Dio e dell'uomo, così che tutto nella Bibbia proviene contemporaneamente da Dio e dall'autore ispirato» (p. 100). Su questo concetto esplicitamente affermato dall'IBCh, e dovuto — mi sembra — al suo tentativo di discernimento critico degli elementi validi dei metodi ed approcci razionali (i quali, per loro natura, vanno alla sola ricerca di cosa gli agiografi hanno realmente inteso significare), il documento della PCB ha posto speciale enfasi — e questo ci sembra molto importante per la comprensione delle caratteristiche dello stesso documento — sul fatto «che la Parola di Dio ispirata è stata espressa in linguaggio umano ed è stata redatta, sotto l'ispirazione divina, da autori umani le cui capacità e risorse erano limitate» (p. 64). È in questa ottica che principalmente si è voluto situare l'IBCh; ottica

dell'incarnazione» (EB 1245-1252). Il documento della PCB, non interessandosi direttamente della teologia dell'ispirazione, non sviluppa tutte le possibilità di questa analogia, ma contiene, come indicheremo a continuazione, talune interessanti osservazioni.

che, in definitiva, corrisponde al primo principio generale dell'ermeneutica stabilito dalla DV 12, di cui è un'ulteriore riflessione. Cioè, il documento della PCB — a nostro avviso — ha voluto fondare la sua riflessione critica sulla metodologia esegetica moderna, non tanto sui criteri dogmatici derivanti dal principio esegetico di «lettura nello Spirito», ma sui criteri — ugualmente validi e criticamente più incalzanti davanti a prospettive che si muovono al livello della ragione — sorti dal fatto che «Dio nella Scrittura ha parlato agli uomini alla maniera umana». Principio questo anche teologico, evidentemente, dal momento che fa appello alla supremazia divina, ma che implica delle conseguenze immediate nell'ambito dell'esegesi scientifica, a cui si orientano i metodi e gli approcci esegetici¹⁶.

Perciò, se l'origine divina della Bibbia è stata esplicitamente invocata qua e là, in diverse pagine del documento, come principio fondamentale dell'esegesi, riportando il lettore alla dimensione trascendente del testo sacro, non lo è stata meno l'idea che *Dio ispirò, restando sempre inviolata la sua santità e la sua verità, un lavoro veramente umano*¹⁷. L'esegesi cattolica — si afferma — «riconosce che uno degli aspetti dei testi biblici è di essere opera di autori umani, che si sono serviti delle proprie capacità e degli strumenti che il loro tempo e il loro ambiente mettevano a loro disposizione» (p. 78); da un'altra angolazione, si asserisce analogamente che «per parlare agli uomini e alle donne, fin dal tempo dell'Antico Testamento, Dio ha sfruttato tutte le possibilità del linguaggio umano, ma nello stesso tempo ha dovuto sottomettere la sua Parola a tutti i condizionamen-

¹⁶ La DV 12, come si sa, stabilisce due principi generali da cui fa derivare diversi criteri. Il primo afferma: «Dio nella Sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana». L'altro, non meno importante, riceve questa formulazione: «La Sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con cui fu scritta». Quest'altro principio è la fonte da cui sorgono i criteri teologici specifici d'interpretazione biblica: il contenuto e l'unità della Sacra Scrittura, la Tradizione viva della Chiesa e l'analogia della fede. Dal primo principio generale scaturiscono, invece, i criteri incentrati più direttamente nella ricerca dell'intenzionalità umana dell'agiografo, la quale, evidentemente, costituisce almeno parte dell'intenzionalità divina, secondo lo stesso redazione della DV 12, primo paragrafo. Su questa nota tematica si può vedere per es. A. GRILMEIER, *L'ispirazione divina e l'interpretazione della Sacra Scrittura*, in AA. VV. *Commento alla Costituzione Dogmatica sulla divina Rivelazione*, Massimo, Milano, 1966, pp. 140-146; e il più recente commento di L. ALONSO SCHÖKEL-A.M. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la Historia. Comentario Temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Deusto-Mensajero, Bilbao 1991, pp. 385-417.

¹⁷ Cfr. DV 13.

ti di questo linguaggio» (p. 119). Idea questa — certamente centrale nel nostro documento —, che ci sembra abbia forgiato la consapevolezza che nessuno sforzo scientificamente valido, orientato al raggiungimento dell'intenzionalità dell'agiografo, e dunque a quella di Dio, può essere considerato estraneo all'esegesi biblica. In questo contesto si fa palese la ragione per cui il Magistero della Chiesa, interessato al progresso della scienza biblica, abbia accolto «con gioia»¹⁸ la tessitura di un documento di questo genere, in cui lo sguardo si rivolge a tutto ciò che l'intelligenza umana ha prodotto finora per indagare scientificamente la realtà e, in particolare, per esaminare il senso originario dei testi e mostrarne la vitalità per il momento presente, proponendone gli elementi validi perché conformi alla ragione. Risulta anche palese il motivo della pesante critica che il documento rivolge al fondamentalismo, qualificato «suicidio del pensiero» (p. 65), proprio perché suddetta lettura, se da una parte afferma l'esigenza di un'interpretazione letterale della Bibbia in tutti i suoi dettagli, questa interpretazione la fa radicare in una ideologia non biblica, contraria alla stessa ragione: la innalza infatti sul postulato della «sola Scriptura» — con la conseguente separazione fra Bibbia e Tradizione guidata dallo Spirito, che si sviluppa in modo autentico in unione con la Scrittura in seno alla comunità di fede (cfr. p. 65) —, e su un concetto di «interpretazione letterale» che esclude ogni sforzo di comprensione che accolga nel suo interno la maniera umano-storica in cui Dio ha parlato agli uomini (cfr. p. 62). In senso opposto a questa mentalità, l'IBCh proclama che «il vero rispetto per la Scrittura ispirata esige che si compiano tutti gli sforzi necessari perché si possa cogliere bene il suo significato» (p. 119); e concretizzando il suo atteggiamento, afferma fin dall'inizio, quando incomincia l'analisi del metodo storico-critico, che «poiché la Sacra Scrittura, in quanto "Parola di Dio in linguaggio umano", è stata composta da autori umani in tutte le sue parti e in tutte le sue fonti, la sua giusta comprensione non solo ammette come legittima, ma richiede l'utilizzazione di questo metodo» (p. 30). È in funzione di questo criterio, dunque, che il metodo storico-critico viene rivalutato: «la natura stessa dei testi biblici esige che, per interpretarli, si

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, 100^o de «*Providentissimus Deus*» et 50^o de «*Divino afflante Spiritu*», n.1: EB 1239

continui a usare il *metodo storico-critico*, almeno nelle sue operazioni principali. La Bibbia, infatti, non si presenta come una rivelazione diretta di verità atemporali, bensì come l'attestazione scritta di una serie di interventi attraverso i quali Dio si rivela nella storia umana. Diversamente da molte dottrine sacre di altre religioni, il messaggio biblico è solidamente radicato nella storia. Ne consegue che gli scritti biblici non possono essere compresi correttamente senza un esame del loro condizionamento storico» (pp. 119-120).

Siccome però nel conoscere la realtà l'uomo può sbagliare, sia perché, racchiuso nel proprio mondo mentale lo assume come se fosse il tutto, senza cogliere a volte i diversi aspetti dei problemi (per es., quando riduce la verità alla sua sola dimensione storica o alla sola dimensione sincronica), sia perché si può lasciare trascinare da *a priori* che, ostacolando la retta conoscenza, impediscono di attingere la realtà così come è, risulta logico che l'IBCh, proprio in funzione della sua comprensione integrale dell'ispirazione, incentrata sul fatto che «la Parola eterna si è incarnata in un momento preciso della storia, in un ambiente sociale e culturale ben determinato» (p. 119), sia stata mossa a manifestare anche gli elementi negativi dei metodi e degli approcci. Questi, all'impedire o all'ostacolare lo svolgersi delle stesse istanze metodologiche nel loro rapporto con le altre istanze o in conformità con i diritti della realtà oggettiva, non possono non finire per perdere addirittura la più alta condizione che possiedono i testi sacri. Se esaminiamo infatti le valutazioni che fa l'IBCh, ci rendiamo conto che vi si trovano osservazioni che cercano di mostrare quali siano i limiti dei metodi ed approcci, e quali le vie da evitare, proprio perché non soddisfano sufficientemente un adeguato avvicinamento alla totalità del mistero racchiuso nella Parola eterna incarnata nei testi: il privilegiare smisuratamente uno dei due aspetti, il diacronico o il sincronico (il processo storico di formazione o la sola formulazione definitiva) disinteressandosi delle possibilità dell'altro (cfr. p. 35; 39; 59; 62); lasciarsi guidare da *a priori* contrari alla ragione o alla fede, come avvenne nel caso del metodo storico-critico nella sua formulazione originaria (cfr. p. 34), o accade nell'analisi semiotica, troppo vincolata alla filosofia strutturalista riluttante di qualsiasi riferimento a soggetti e a realtà extratestuali, come per es. l'intenzione dell'autore (cfr. p. 44); applicare modelli prestabiliti senza guardare sufficientemente la specificità del dato biblico (cfr. p.

41); mancare di una proporzionata differenziazione nell'esame del proprio oggetto di studio (cfr. p. 39); lasciarsi portare dal soggettivismo che tende a privilegiare arbitrariamente alcuni aspetti dei libri sacri, dimenticandone altri (cfr. p. 59), o alcuni momenti del contesto storico ecclesiale (cfr. p. 50); applicare indebitamente metodi ed approcci a realtà diverse da quelle attinenti alla loro natura (cfr. p. 53); accordare più attenzione agli aspetti economici, istituzionali, psicologici, antropologici che alla dimensione personale e religiosa dei testi (cfr. p. 53); ecc. È nel superamento di queste deficienze — diversamente vincolate ai diversi metodi ed approcci —, attraverso una definizione più esatta della loro portata, che questi metodi ed approcci possono trovare una maggiore efficacia nell'esegesi biblica.

Conviene sottolineare che se è vero che il documento della PCB si sia mostrato principalmente interessato, nel formulare i suoi giudizi, della «maniera umana» (DV 12) con cui Dio ha parlato nella Sacra Scrittura, non è tuttavia venuta meno la consapevolezza che *l'ispirazione biblica è una azione originaria della trascendenza divina*. Perciò, per un più completo discernimento, ha anche accennato, in diversi momenti, ai limiti intrinseci presenti nei metodi ed approcci, sia perché essi non possono attingere di per sé il soprannaturale, sia perché risultano insufficienti, da soli, a cogliere l'essenza del piano salvifico di Dio incentrato in Cristo. Già nella sua Prefazione il card. Ratzinger asseverava che, per la sua stessa natura di metodo «profano», il metodo storico-critico poteva comportare una perdita del significato dei testi. La ricerca del senso originario, infatti, può «confinare la Parola esclusivamente nel passato, di modo che la sua portata presente non è più percepita. Il risultato può essere che soltanto la dimensione umana della Parola appaia reale; il vero autore, Dio, sfugge alle prese di un metodo che è stato elaborato in vista della comprensione di realtà umane» (p. 21). La parola biblica, certamente, «ha la sua origine in un passato che è reale, ma non soltanto in un passato: viene anche dall'eternità di Dio» (p. 23). Più avanti, lo stesso documento, nel considerare come l'analisi semiotica enumera fra i suoi presupposti la negazione dei soggetti e dei riferimenti extratestuali, dunque la relazione autore-libro, riafferma che non si può perdere di vista che «la Bibbia è una Parola sul reale, che Dio ha pronunciato in una storia, e che si rivolge oggi attraverso autori umani» (p. 44). Un aspetto positivo che presenta appunto «l'ap-

proccio canonico» è stato quello di considerare, «contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico», che «la Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuta come regola della propria fede... Un libro diventa biblico solo alla luce dell'intero canone» (p. 46); perciò nella sua interpretazione ha cercato «di situare ogni testo all'interno dell'unico disegno di Dio, allo scopo di arrivare a un'attualizzazione della Scrittura per il nostro tempo» (p. 45). Anche per questo l'IBCh indica come elemento di valore indiscusso dell'approccio liberazionista, nonostante i suoi gravi limiti, l'aver segnalato la necessità di una «rilettura della Bibbia che cerca di fare della Parola di Dio la luce e il nutrimento del popolo di Dio in mezzo alle sue lotte e alle sue speranze» (pp. 58-59). Analogamente afferma che il fondamentalismo ha ragione quando «insiste sull'ispirazione divina della Bibbia, sull'inerranza della Parola di Dio e sulle altre verità bibliche incluse nei cinque punti fondamentali» (p. 63).

Non è dunque la questione del modo come vengono denominati questo o quell'altro procedimento metodologico, ma la loro conformità al dato di ragione e di fede, cioè la loro attenzione all'origine divina e umana della Bibbia, ovvero — con le parole dell'IBCh — il modo come è stato preso «sul serio il realismo dell'incarnazione»¹⁹, quello che ha orientato in ogni momento l'analisi dei diversi metodi ed approcci, garantendo una giusta e moderata valutazione, incline a cogliere la verità dove essa si trovi. Ci troviamo dunque davanti ad una presa di coscienza dell'importanza di una teologia dell'ispirazione per poter orientarci senza inciampo nella problematica esegetica biblica moderna.

b) La dimensione critico-teologica del «senso letterale»

Non c'è dubbio che dalla più corretta percezione del concetto di «senso letterale» prende inizio la via giusta verso la comprensione dei testi sacri. Alla sua luce ogni metodo e ogni approccio può capire le proprie possibilità (fin dove cioè possa arrivare nell'interpretazione del testo sacro) e le sue carenze (dove debba lasciare il posto ad altre istanze). Sembra sia stato proprio questa la prospettiva che

¹⁹ *Ib.*, n.7: EB 1246.

ha illuminato il documento della PCB nell'affrontare la questione ermeneutica nella sua generalità, come si intravede dalla Prefazione del card. Ratzinger: «Su questo sfondo [del panorama dei metodi attuali], il documento considera la questione del senso della Scrittura: in che modo è possibile riconoscere tale senso, in cui si compenetrano la parola umana e la parola divina, la singolarità dell'evento storico e la costante validità della parola eterna, contemporanea di ciascuna epoca» (pp. 22-23).

Nella sua esposizione, l'IBCh si è mossa su di un piano alquanto diverso dal CCC²⁰ e, per certi aspetti, più vicino all'enc. *Divino afflante Spiritu*²¹. Ciò trova la sua spiegazione — a nostro avviso — nell'ottica propria del documento già segnalata: il suo tentativo di intavolare un dialogo con lo studio scientifico della Bibbia, in modo tale da assumerlo, in maniera criticamente valida, nella prospettiva più ampia dell'esegesi biblica cattolica. L'IBCh avanza infatti, senza perdere la propria prospettiva, guardando alla nozione di senso biblico così come lo concepisce l'esegesi storico-critica, con le correzioni apportate dalle scienze del linguaggio e dalle ermeneutiche filosofiche (cfr. pp. 70-71). L'esegesi storico-critica «ha adottato, più o meno apertamente, la tesi dell'unicità di significato, secondo la quale un testo non può avere simultaneamente diversi significati. Tutto lo sforzo dell'esegesi storico-critica è quello di definire "il" significato preciso di un dato testo biblico nelle circostanze in cui fu composto» (pp. 70-71)²². Questa tesi «si scontra con le conclusioni delle scienze del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche, che affermano la polisemia dei testi scritti» (p. 71)²³.

²⁰ Utilizzeranno questa sigla per designare il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

²¹ Cfr. EB 550-551; 558; 598; 613.

²² Bisogna tenere conto, per far giustizia alla storia, che anche l'esegesi medievale, per es. di san Tommaso, ammise il principio per cui «auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum» (*Qdlb.* 7, q. 6, a. 14, ob. 5), distinse però fra il «sensus proprius» o «sensus principalis», d'una parte, ed il «sensus litteralis», d'altra; cioè fra il «senso inteso dall'autore sacro», e quello «più ampio e ramificato inteso dall'autore principale, Dio» (cfr. il recente studio di M. AILLET, *Lire la Bible avec s. Thomas*, Studia Friburgensia, nouvelle série 80, Fribourg, 1993, pp. 102-148). L'esegesi storico-critica limitò il senso letterale biblico soltanto al primo, perché l'unico raggiungibile con i metodi razionali, escludendo della nozione di senso letterale qualsiasi altro livello di profondità.

²³ Da un altro punto di vista, le scienze del linguaggio e la filosofia ermeneutica hanno recuperato un dato patristico importante, formulato soprattutto da sant'Agostino, il cui influsso si fece sentire nell'esegesi medievale. L'esegesi agostiniana, come quella tommasia-

In questo contesto esegetico-culturale, il «senso letterale» viene definito dall'IBCh come «quello espresso direttamente dagli autori umani ispirati» (p. 71), il quale però, «essendo frutto dell'ispirazione», «è voluto anche da Dio, autore principale» (pp. 71-72)²⁴. Non

na, concepisce però la polisemia in funzione dell'ispirazione divina, cioè del fatto che la Scrittura ha Dio come autore principale (cfr. *Ibidem*, pp. 106-119). Così afferma san Tommaso: «Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam expositores sacrae Scripturae exponantur vel discernantur» (*Qdlib.* 7, q. 6, a; 14, ad 5). Uno studio del tema in sant'Agostino, in C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Eunsá, Pamplona 1979, pp. 132-138.

²⁴ Nel CCC 115-116 — ci sembra di capire —, la nozione di «senso letterale» abbraccia, accanto a questo primo livello di ricerca, anche una realtà più ampia, nella linea di sant'Agostino e san Tommaso. In suddetto concetto di senso letterale sono compresi infatti quegli strati di contenuto biblico non espressi direttamente dagli agiografi, ma sì voluti da Dio, e che l'IBCh relega al «senso pieno» (cfr. pp. 76-77). Il CCC offre invece quest'altra definizione di senso letterale: «quello significato dalle parole della Scrittura e trovato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione». Il fatto che (i) si colleghi il «senso letterale» alle «parole della Scrittura» e non all'intenzionalità dell'agiografo, (ii) che nel contesto del Catechismo «retta esegesi» non voglia dire esclusivamente esegesi critica ma l'esegesi che prende inoltre e soprattutto in considerazione la «lettura nello Spirito» (cfr. n. 111), e (iii) che l'esposizione della dottrina dei sensi biblici segua la dottrina classica dei quattro sensi con riferimento a san Tommaso, favorisce questa nostra interpretazione. Si può aggiungere che è significativo che il CCC non faccia menzione del «senso pieno», sul quale non ha potuto fare a meno di riferirsi l'IBCh. Questo modo in cui l'IBCh propone la dottrina dei sensi biblici corrisponde piuttosto, in parte, nel suo atteggiamento, a quella dell'enc. *Divino afflante Spiritu*, caratterizzata anch'essa dalla sua preoccupazione per far rientrare lo studio scientifico della Bibbia nello statuto dell'esegesi cattolica. La suddetta enciclica però — a nostro avviso — situa il chiamato senso pieno dentro il senso letterale quando afferma che nella esposizione del senso letterale, i commentatori, «non perdendo di vista che si tratta della parola di Dio ispirata, della quale da Dio stesso fu affidata alla Chiesa la custodia e l'interpretazione, con non minore diligenza terranno conto delle spiegazioni e dichiarazioni del Magistero ecclesiastico, come pure delle esposizioni dei santi Padri, e anche dell'«analogia della fede»» (EB 550-551). Questo brano ebbe un grande influsso nella redazione della DV 12. Riguardo alla DV, è noto come questa cost. dogm. non volle definire la questione sull'esistenza del senso pieno; seguì però il testo della *Divino afflante Spiritu* nel segnalare che «per scoprire con esattezza il senso dei testi sacri, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva Tradizione della Chiesa e dell'analogia della fede» (DV 12). L'IBCh si fa eco piuttosto della polemica che aprì l'esegesi critica moderna sulla nozione di senso letterale. Questa, infatti, come accenna lo stesso documento della PCB, sviluppò una definizione di senso letterale che sottolineava esclusivamente o quasi la paternità dell'agiografo e, in conseguenza, restringeva la antica definizione di senso letterale soltanto al senso delle parole secondo l'intenzione dell'autore umano, escludendo della definizione dunque gli altri livelli di contenuto delle parole dovuti alla più alta azione dell'autore principale, Dio. Lo sviluppo di questo concetto di senso letterale fece nascere a sua volta nell'esegesi cattolica, sul finire del secolo

manca una precisa segnalazione all'azione ispiratrice divina, che permette che il testo biblico sia sentito nella sua universalità, al di là dei confini storici in cui nacque; si è preferito però limitare la nozione di senso letterale al primo strato di ricerca in cui il contenuto intenzionale divino si identifica col contenuto intenzionale umano. Suddetta definizione — precisa perciò l'IBCh — si oppone, da una parte, al senso «letteralistico» che propugnano i fondamentalisti, che riduce l'esegesi ad una traduzione del testo parola a parola, senza considerare la possibilità del carattere metaforico delle parole e dei testi²⁵, e senza discernere convenientemente i generi letterari dei racconti, che vengono identificati necessariamente con il solo genere storico (cfr. p. 71); dall'altra parte, si oppone anche alla nozione dell'esegesi storico-critica, troppo riduttiva, la quale «ha avuto troppo spesso la tendenza a limitare il senso dei testi, collegandolo esclusivamente a precise circostanze storiche» (p. 72). La nozione che offre l'IBCh, in cui l'influsso divino appare come fattore essenziale, è più corrispondente alla natura divino-umana dei libri sacri, nonché ai dati della scienza del linguaggio e delle ermeneutiche filosofiche, e si fa perciò orientativa della possibilità degli sforzi dei diversi metodi ed approcci dell'esegesi. Essa viene caratterizzata nel seguente modo:

— «lo si discerne grazie a un'analisi precisa del testo, situato nel suo contesto letterario e storico»; utilizzando dunque «tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche» (cfr. p. 72). È il richiamo al rispetto delle parole del testo sacro e al riconoscimento dell'esistenza di veri autori umani, che agirono nell'uso delle proprie capacità. In questo discernimento tutte le istanze metodologiche trovano il loro posto;

— non sempre è unico, come afferma l'esegesi storico-critica, e questo per un doppio motivo: sia perché «un autore umano può voler riferirsi nello stesso tempo a più livelli di realtà» (p. 72), come ca-

scorso, come per reazione intrinseca, benché indirettamente, una nuova nozione che in qualche maniera veniva a riempire il vuoto che si era creato colla riduzione segnalata della nozione di senso letterale: il «sensus plenior», come finì per denominarlo il P. A. Fernández nel 1925, nella prima edizione del suo trattato sull'ermeneutica biblica (*Institutiones Biblicae scholis accommodatae*, v. I, Roma 1925, n. 79).

²⁵ Cioè, il senso letterale non è sempre quello che risulta dal significato immediato delle parole, come quando si afferma: «abbiate la cintura ai fianchi» (Lc 12,35), ma a volte corrisponde all'uso metaforico dei termini, per esempio: «abbiate un atteggiamento di disponibilità». Gli esempi sono stati presi dallo stesso documento (p. 71).

pita nella poesia, cosa che non disdegna l'ispirazione biblica²⁶; sia perché «l'ispirazione divina può guidare l'espressione in modo da produrre un'ambivalenza», come fu nel caso di Caifa (Gv 11,50), la cui espressione esprimeva allo stesso tempo un «calcolo politico immorale e una rivelazione divina» (p. 72). Il contesto chiarirebbe suddetti casi. In questo modo l'IBCh si libera di un concetto archeologico di senso letterale, che chiuderebbe il passo all'intenzionalità polivalente di Dio come autore principale²⁷, cosa di cui parla a continuazione;

— «Il senso letterale è, fin dall'inizio, aperto a sviluppi ulteriori, che si producono grazie a "riletture" in contesti nuovi» (p. 73), e questo per l'innata capacità dei testi, sottolineata da correnti ermeneutiche moderne — capacità «effettiva specialmente nel caso dei testi biblici, riconosciuti come Parola di Dio» (p. 73)²⁸ —, di essere collocati in nuove circostanze che lo illuminano in modi diversi, agguagliando al suo significato nuove determinazioni;

— «non ne consegue che è possibile attribuire a un testo biblico qualsiasi significato, interpretandolo in modo soggettivo» (p. 73): al contrario, «è necessario respingere come inautentica ogni interpretazione che fosse eterogenea rispetto al senso espresso dagli autori umani nel loro scritto» (p. 73)²⁹. Indubbiamente, ammettere dei

²⁶ Il testo dell'IBCh segnala anche «l'aspetto dinamico» di cui godono alcuni testi; per es. nel caso dei salmi reali, «parlando del re, il salmista evocava al tempo stesso un'istituzione reale e una visione ideale della monarchia, conforme al disegno di Dio». Da lì che «il senso dei salmi regali non deve essere strettamente limitato alle circostanze storiche della loro produzione» (p. 72).

²⁷ Risulta evidente che la polisemia di cui parla sant'Agostino e san Tommaso, perché attenta all'origine divina della Scrittura, è più densa di contenuto. Essa include nel senso letterale tutta la ricchezza che, conforme alla verità e al rispetto delle parole ispirate, si possa dedurre del testo biblico. Se ci situiamo però, come fa l'IBCh, nel primo strato del senso letterale, cioè quello che ha voluto esprimere direttamente l'agiografo (*sensus auctoris sacri*), allora ci sembra di poter dire che l'antica e la nuova concezione della polisemia coincidono.

²⁸ Infatti, al dato offerto dalle correnti ermeneutiche moderne, e che valgono per qualsiasi testo, l'esegesi cattolica aggiunge un altro motivo dell'apertura del senso letterale a sviluppi posteriori: il fatto che Dio, come autore principale dei libri sacri, ha parlato con le stesse parole rivelate a tutti gli uomini di tutti i tempi, e ha ispirato gli agiografi perché mostrassero la ricchezza contenuta nei testi ispirati precedenti. Su questo parleremo più avanti, nella seconda parte del nostro lavoro.

²⁹ Nell'esegesi di san Tommaso, questo concetto di «non eterogeneità» si esprime con l'espressione «*salva litterae circumstantia*» (*De Pot.* 4, a. 1, c), cioè perché una determi-

significati eterogenei «equivarrebbe a togliere al messaggio biblico le sue radici, che sono la Parola di Dio comunicata storicamente», e aprirebbe «la porta a un soggettivismo incontrollabile» (p. 73). Si tratta di una difesa dell'esegesi scientifica e di un rifiuto dell'arbitrarietà del soggettivismo;

— non si deve però «prendere “eterogeneo” nel senso stretto, contrario a ogni possibilità di compimento superiore» (p. 73). Non è da considerarsi eterogeneo, per es., il cambiamento di significato che l'illuminazione dell'evento pasquale, morte e risurrezione di Gesù, fissando un contesto storico radicalmente nuovo, fa subire ad alcuni testi antichi. I testi riguardanti la profezia di Natan — esemplifica l'IBCh —, che annunziano un trono stabile per sempre ad un figlio di Davide (2 Sam 7,12-13; 1 Cr 17,11-14), benché nelle circostanze in cui nacquero dovevano essere considerati delle iperboli, invece «devono ora essere presi alla lettera». Nell'eterogeneità che una mentalità storicista riterrà esistente nell'esempio suddetto — segnala il documento —, quelli che sono invece aperti all'aspetto dinamico dei testi non possono non riconoscere «una continuità profonda e nello stesso tempo il passaggio a un livello differente: il Cristo regna per sempre, ma non sul trono terreno di Davide» (p. 74)³⁰.

nata interpretazione appartenga al testo sacro è necessario che le parole del testo vengano rispettate, in sé e nel contesto in cui si trovano.

³⁰ L'IBCh, seguendo una terminologia frequente ai nostri giorni, chiama «senso spirituale» questo prolungamento del senso letterale. Non è certamente la definizione classica che, elaborata nell'esegesi patristica e medievale (cfr. *S. Th.*, I, q. 1, a. 10, c; *Qdlib.* 7, q. 6, aa. 14-16), si trova in diversi documenti del Magistero della Chiesa (cfr. EB 112; 524; 552, ecc.); e che ha fatto anche sua il CCC. Infatti, almeno da Sant'Agostino in poi (cfr. *De Doctrina Christiana*, 1-3), e già molto prima, la differenza fra senso letterale e spirituale si era fondata sulla distinzione fra «res» e «verba»: senso letterale è il significato delle parole; senso spirituale, il significato delle realtà e degli avvenimenti significati a sua volta dalle parole. Il senso spirituale a sua volta veniva suddiviso in allegorico o tipico, morale o tropologico, e anagogico, secondo il suo riferimento a Cristo, alla Chiesa e ai suoi membri, o alla vita futura (cfr. M. AILLET, *Lire la Bible...*, pp. 57-86). Da lì che si parlasse della divisione tripartita o quadripartita dei sensi biblici. Il CCC, rifacendosi a quest'«antica tradizione», come indica all'inizio della sua esposizione sui sensi biblici, spiega che «data l'unità del disegno di Dio, non soltanto il testo della Scrittura, ma anche le realtà e gli avvenimenti di cui parla possono essere dei segni» (n. 117), e raccoglie anche la divisione classica del senso spirituale in allegorico, morale e anagogico (cfr. n. 117). Nell'esegesi critica moderna regna invece una grande incertezza terminologica e concettuale sulla classificazione dei sensi biblici, ed è stata messa in crisi la distinzione fra «res» et «verba». Comunque sia, a noi sembra che, in riferimento al contesto culturale in cui è stato redatto il documento della PCB, che ha pre-

Proprio la definizione di «senso letterale» adottata dall'IBCh spiega perché venga affrontato più avanti la questione del «senso pieno» (pp. 76-77), il quale viene descritto come «un senso più profondo del testo, voluto da Dio, ma non chiaramente espresso dall'autore umano». La sua esistenza si scopre «quando viene studiato alla luce di altri testi biblici che lo utilizzano o nel suo rapporto con lo sviluppo interno della rivelazione». Il suo fondamento «è il fatto che lo Spirito Santo, autore principale della Bibbia, può guidare l'autore umano nella scelta delle sue espressioni in modo tale che queste esprimano una verità di cui egli non percepisce tutta la profondità», la quale viene «rivelata in modo più completo nel corso del tempo, grazie, da una parte, a ulteriori realizzazioni divine che manifestano meglio la portata dei testi, e grazie, anche, d'altra parte, all'inserimento dei testi nel canone delle Scritture. In questo modo viene creato un nuovo contesto, che fa apparire delle potenzialità di significato che il contesto primitivo lasciava nell'ombra»³¹. Si tratta dunque di una dimensione che va molto al di là delle possibilità delle sole ricerche umane, benché approcci come quelli basati sulla tradizione, in particolare l'approccio canonico, possano offrire elementi di grande validità.

Finiamo con un'ultima considerazione. Risulta evidente che la dottrina sul senso letterale e sul senso pieno, nonché sul senso spirituale (cfr. pp. 73-75), che troviamo nel documento della PCB, pur

sente appunto la problematica dell'esegesi critica moderna, si è presa una definizione del «senso spirituale» che va più sulla scia di quell'altra distinzione — che procede parallelamente alla divisione tripartita o quadripartita dei sensi biblici dei Padri, e che si rifà già a Origene, come spiega H. DE LUBAC nel suo fondamentale studio, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier, Paris 1950 — fra «senso storico» (senso corporale) e «nutrimento spirituale» nascosto in esso; e che afferma con san Girolamo che nel cercare il senso della Scrittura si deve «penetrare più a fondo, per scorgervi il senso divino, così come si cerca l'oro nel seno della terra, il nocciolo sotto la scorza, il frutto che si nasconde sotto il riccio della castagna» (cfr. EB 485-486). L'IBCh, dunque, considera il senso spirituale come il contenuto più profondo del senso letterale, quando è letta la Scrittura alla luce del più ampio contesto aperto dal Nuovo Testamento: ossia come «il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta» (p.74). Risulta così che si possa affermare che «non c'è necessariamente distinzione tra questi due sensi», letterale e spirituale (p. 74); e che, «in definitiva, si potrebbe considerare il "senso pieno" come un altro modo di designare il senso spirituale di un testo biblico» (p. 76).

³¹ Già abbiamo segnalato il modo come il tema viene affrontato nel CCC, come pure nell'esegesi agostiniana e tommasiana.

situata in un contesto storico determinato, nasce da una visione di fede, che dall'alto guarda il suo oggetto, ed è aperta alla trascendenza, godendo della possibilità di stabilire una vera relazione fra esegesi e teologia, in modo tale che lo «studio della Sacra Pagina sia come l'anima della Sacra Teologia» (DV 24). Infatti, suddetti concetti implicano un'analisi del testo che tenga conto dell'azione dello Spirito Santo sui libri sacri e riconosca la centralità del mistero di Cristo nel contesto biblico. Il rifiuto di prendere il concetto di «eterogeneo» nel senso stretto, contrario a ogni possibilità di compimento superiore (cfr. p. 73), e l'ammissione che l'illuminazione dell'evento pasquale, morte e risurrezione di Gesù, fissando un contesto storico radicalmente nuovo rischiarerà i testi antichi, facendogli subire un cambiamento di significato (cfr. p. 73), nonché la caratterizzazione del senso spirituale e pieno, e dello stesso senso letterale, sono significativi a questo riguardo. Essi in definitiva puntano ad un concetto di esegesi che, prendendo come compito primario il significato dei testi biblici nel loro contesto proprio — cioè nel contesto letterario e storico particolare, e poi in quello canonico —, adempia anche al compito di mettere in luce il senso teologico dei testi quando essi abbiano una portata di questa natura (cfr. p. 102). Perciò «una relazione di continuità è così resa possibile tra l'esegesi e la riflessione teologica posteriore», benché il punto di vista non sia lo stesso perché «il compito dell'esegeta è fondamentalmente storico e descrittivo e si limita all'interpretazione della Bibbia» (p. 102). Affermazione quest'ultima che non esclude indubbiamente che l'esegeta debba «anche spiegare la portata cristologica, canonica ed ecclesiale degli scritti biblici» nel caso opportuno (cfr. pp. 94; 100). In definitiva, esegesi e teologia si coinvolgono mutuamente. Da un punto di vista diciamo negativo, l'esegesi può aiutare la teologia a evitare due estremi: «il dualismo, che separa completamente una verità dottrinale dalla sua espressione linguistica, considerata priva d'importanza» (p. 100); ed il fondamentalismo, «che, confondendo l'umano col divino, considera come verità rivelata anche gli aspetti contingenti delle espressioni umane» (p. 100). Da un punto di vista positivo: «nel lavoro d'interpretazione, gli esegeti cattolici non devono mai dimenticare che ciò che interpretano è la *Parola di Dio*. Il loro compito non finisce una volta che hanno distinto le fonti, definito le forme o spiegato i procedimenti letterari. Lo scopo del loro lavoro è raggiun-

to solo quando hanno chiarito il significato del testo biblico come Parola attuale di Dio» (p. 94).

c) La «precomprensione» di fede nella lettura e studio della Bibbia

La possibilità di una lettura asettica dei testi sacri, come veniva affermata dal positivismo storico, è stata radicalmente contestata dalla ermeneutica filosofica contemporanea, «che ha messo in evidenza l'implicazione della soggettività nella conoscenza, specialmente nella conoscenza storica» (p. 66), cioè di quella certa comprensione del mondo che ognuno porta con sé. Il «positivismo storico e la tentazione di applicare allo studio della Bibbia i criteri di oggettività utilizzati nelle scienze naturali» risultano superati³². Oggi a nessuno è più possibile ignorare il bisogno di una teoria ermeneutica (una teoria dell'interpretazione) «che permetta di incorporare i metodi di critica letteraria e storica in un modello di interpretazione più ampia» (p. 68). Concetti come «precomprensione» e «rapporto vitale» dell'interprete con il testo (Bultmann), «tradizione» — intesa come insieme di dati storici e culturali che costituiscono il nostro contesto vitale, il nostro orizzonte di comprensione —, «fusione degli orizzonti», e «appartenenza» (Gadamer), «distanziamento» e «attualizzazione» (Ricoeur), sono categorie filosofiche, messe in rilievo della moderna ermeneutica filosofica, su cui deve contare qualsiasi esegesi (analisi di testi) per essere completata (cfr. p. 68). In particolare — come lo fa presente il documento della PCB — la precomprensione (*Vorverständnis*), cioè i presupposti che guidano la comprensione di un testo, è necessaria perché senza di essa non è possibile la sua interpretazione (cfr. pp. 66-67; 78). Essa inoltre è fondata su un rapporto vitale (*Lebenverhältnis*) fra l'interprete e il messaggio del testo.

Stabilito ciò, sorge la domanda che ci interessa: come devono venir utilizzate queste prospettive e nozioni nell'esegesi cattolica moderna, la quale considera che la «conoscenza biblica non deve fermarsi al linguaggio», ma raggiungere «la realtà di cui parla il te-

³² Definitivamente da quando W. Dilthey (1833-1911), sulla scia di F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), stabilì una più chiara distinzione fra «scienze della natura» (*Naturwissenschaften*) e «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*). Le prime seguirebbero il metodo della «spiegazione» (*erklären*, spiegare); le seconde quello della comprensione (*verstehen*, comprendere).

sto», un linguaggio «di cui non ci cessa di scoprire le ricchezze di significato, un linguaggio che ha di mira una realtà trascendente e che, nello stesso tempo, rende la persona conscia della dimensione profonda del suo essere» (p. 68)?

Perché il messaggio della Bibbia, «Parola di Dio per tutte le epoche che si succedono nella storia» (p. 68), diventi veramente efficace³³ — risponde in definitiva l'IBCh, inserendosi nel contesto culturale suddetto considerato —, ciò che è importante è seguire quella teoria ermeneutica che «renda possibile una corretta comprensione della realtà profonda di cui parla la Scrittura e una sua espressione che abbia significato per l'uomo di oggi» (p. 69). Non tutte sono valide: «alcune teorie ermeneutiche sono inadeguate per interpretare la Scrittura. Per esempio, l'interpretazione esistenziale di Bultmann porta a racchiudere il messaggio cristiano nei limiti di una filosofia particolare. Inoltre, in virtù dei presupposti che sono alla base di questa ermeneutica, il messaggio religioso della Bibbia è svuotato in gran parte della sua realtà oggettiva (a causa di una eccessiva "demitizzazione") e tende a subordinarsi a un messaggio antropologico» (p. 69). L'ermeneutica biblica ha dunque le proprie esigenze. Benché partecipi dell'ermeneutica generale di ogni testo letterario e storico, «è al contempo un caso unico di questa ermeneutica. I suoi caratteri specifici le vengono dal suo oggetto» (p. 70). Affermazione centrale nel nostro discorso³⁴. Ci troviamo dunque davanti ad un'er-

³³ Questo vuol dire, fra altro — come va spiegando l'IBCh con il linguaggio dell'ermeneutica filosofica (cfr. pp. 68-69) — che venga superata «la distanza» tra il tempo degli autori e dei primi destinatari dei testi biblici e la nostra epoca, in modo di far «emergere il significato» dei testi per l'oggi della vita dei cristiani e la loro situazione, essendo «fedeli all'intenzionalità dei testi biblici», ciò che implica collegare «la realtà di fede che essi esprimono» con «l'esperienza credente del nostro mondo», come ha fatto sempre la «tradizione ecclesiale» ad incominciare dai Padri della Chiesa. Inoltre, si deve tener conto che la «giusta conoscenza del testo biblico è accessibile solo a colui che ha un'affinità vissuta con ciò di cui parla il testo». Il soggettivismo viene evitato se l'attualizzazione si fonda «sullo studio del testo» e facendo in modo che «i presupposti di lettura siano costantemente verificati sul testo».

³⁴ La distinzione fra ermeneutica sacra ed ermeneutica profana, che fino all'epoca dell'illuminismo sembrava ovvia, fu allora capovolta in modo radicale. Sorse così l'ermeneutica filosofica intesa come scienza generale dell'interpretazione, con la pretesa di studiare il fenomeno dell'interpretazione in se stesso e di elaborare i canoni ermeneutici fondamentali applicabili a tutte le discipline nelle quali sorge il problema dell'interpretazione. Il documento della PCB, nel suo interessamento per i risultati dell'ermeneutica filosofica, non ha

meneutica specifica, «un caso unico», e questo perché il suo oggetto, la Bibbia, non è un fenomeno meramente umano, al quale basti applicare i criteri comuni sufficienti per qualsiasi altro testo. Il racconto biblico dunque «non può essere compreso pienamente dalla sola ragione. La sua interpretazione dev'essere guidata da alcuni presupposti particolari, quali la fede vissuta in comunità ecclesiale e la luce dello Spirito. Con la crescita della vita nello Spirito cresce anche, nel lettore, la comprensione delle realtà di cui parla il testo biblico» (p. 70).

Sorta in una comunità di fede, nella precomprensione biblica devono incidere la fede e la ragione; per essere più esatti, in essa si devono unire «strettamente la moderna cultura scientifica e la tradizione religiosa proveniente da Israele e dalla comunità cristiana primitiva» (p. 78). L'esegesi cattolica ha bisogno dunque di immergersi nella Tradizione biblica e nella Tradizione della Chiesa, cosicché riesca a trovarsi «in continuità con il dinamismo ermeneutico che si manifesta all'interno stesso della Bibbia e che si prolunga poi nella vita della Chiesa» (p. 78). Queste affermazioni dell'IBCh non sembrano allontanarsi dal principio della «lettura nello Spirito» invocato dal Vaticano II (DV 12), che implica il bisogno d'interpretare i testi sacri in modo tale che si badi «al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenendo debito conto della viva Tradizione della Chiesa e dell'analogia della fede» (DV 12). Il merito specifico del documento della PCB si trova — a mio avviso — nell'aver concepito il significato di suddetto principio della DV guardando, da una parte, le istanze dell'ermeneutica filosofica moderna; dall'altra, il processo storico di formazione della Bibbia e la sua recettività nella Chiesa. La formula infatti della «lettura nello Spirito» viene delineata secondo i canoni della dinamicità interna del processo di tradizione, sia biblica che ecclesiale.

In primo luogo, il riferimento «al contenuto e all'unità della Scrittura» viene trattato dal documento della PCB laddove si parla

potuto fare a meno che segnalare la peculiarità dell'ermeneutica biblica nell'ambito ecclesiale di comprensione. Di fatto, benché l'ermeneutica biblica possa avvantaggiarsi di molti dei risultati dell'ermeneutica filosofica — le sue valutazioni sulla nozione di comprensione e di precomprensione, l'attenzione prestata al linguaggio umano nei suoi aspetti sincronici e diacronici, il ricupero dell'esperienza come elemento dell'interpretazione —, è una scienza sacra con una propria specificità, in cui i suoi principi non provengono della sola ragione, ma dalla *ratio fide illustrata*.

dell'«interpretazione nella Tradizione biblica», con i suoi processi di «riletture» e di «rapporti tra Antico e Nuovo Testamento», concludendo che già la stessa «Bibbia contiene numerose indicazioni e suggerimenti sull'arte di interpretarla» (p. 83). Tali indicazioni e suggerimenti insegnano in genere che, accanto a consensi esistenti sui punti essenziali — che devono perdurare nella comunità ecclesiale —, ci deve essere una «creatività» nell'«affrontare le questioni nuove, per rispondervi partendo dalla Bibbia», rimanendo l'esegeta cosciente che «nessuna interpretazione particolare può esaurire il significato dell'insieme, che è una sinfonia a più voci» (p. 84).

Dal momento però che la «Tradizione biblica» ha avuto la sua continuità nella «Tradizione della Chiesa», ne consegue, in secondo luogo, che l'interpretazione della Scrittura deve anche immergersi in questa Tradizione ecclesiale, nella sua pluralità e nella sua unità di fede (cfr. p. 84). Elemento fondamentale che la definisce è la coscienza che ha la Chiesa «di essere aiutata dallo Spirito Santo nella sua comprensione e interpretazione della Scrittura» (p. 85); consapevolezza che ebbero i primi discepoli di Gesù, «e così anche la Chiesa continua il suo cammino, sostenuta dalla promessa del Cristo» (p. 85). Grazie a questa guida e alla luce della Tradizione vivente, la Chiesa, dapprima, identificò gli scritti che dovevano essere considerati canonici, definendo «la sua stessa identità, cosicché le Scritture sono ormai uno specchio nel quale la Chiesa può costantemente riscoprire la sua identità e verificare, secolo dopo secolo, il modo in cui essa risponde continuamente al Vangelo e dispone se stessa a esserne lo strumento di trasmissione» (p. 87)³⁵. Lo stesso Spirito Santo, inoltre, non ha cessato di offrire «ugualmente alla Chiesa un'assistenza continua per l'interpretazione dei suoi iscritti ispirati» (p. 87), agendo in modo diverso secondo i diversi membri che la compongono. Il documento della PCB si sofferma a considerare il ruolo che hanno avuto e continuano ad avere i Padri della Chiesa; e la competenza specifica dei diversi membri della comunità ecclesiale, soggetti attivi della Tradizione ecclesiale:

— «Nella corrente della grande Tradizione — afferma l'IBCh —, il contributo particolare dell'esegesi patristica consiste in questo: essa ha tratto dall'insieme della Scrittura gli orientamenti di base

³⁵ Questo documento costituisce anche una riflessione, benché breve, sulla dottrina del canone, indicando elementi essenziali nella sua formazione.

che hanno dato forma alla tradizione dottrinale della Chiesa e ha fornito un ricco insegnamento teologico per l'istruzione e il nutrimento spirituale dei fedeli» (p. 87). Perciò, nonostante i loro limiti, i Padri, «insegnano a leggere teologicamente la Bibbia in seno a una Tradizione vivente con un autentico spirito cristiano»³⁶;

— «In quanto date alla Chiesa» (p. 89), le Scritture sono tuttavia «il tesoro comune di tutto il corpo dei credenti» (p. 89), i quali hanno fatto un uso più marcato di esse in certe epoche della storia ecclesiastica. Perciò anche «tutti i membri della Chiesa hanno un ruolo nell'interpretazione delle Scritture» (p. 90), diverso a seconda dei propri doni e delle funzioni nel seno della Chiesa, cioè in conformità con la rispettiva missione sia di vescovi, di sacerdoti o diaconi, di ministri della Parola, o di quella che corrisponde ai semplici cristiani, i quali anche individualmente ricevono lo Spirito «cosicché i loro cuori possano diventare "ardenti"» (p. 91). Fra tutti questi si trovano coloro che «manifestano una particolare capacità di contribuire alla costruzione del Corpo di Cristo per la loro competenza nell'interpretazione della Scrittura» (p. 92). Ruolo particolare spetta al Magistero della Chiesa, perché «in ultima istanza, è il Magistero ad avere il compito di garantire l'autenticità dell'interpre-

³⁶ Il documento della PCB offre molti spunti di riflessione sull'esegesi patristica e dà di essa una caratterizzazione che qui non possiamo sviluppare. Segnala, d'una parte, i suoi pregi. I Padri, infatti, «che hanno avuto un ruolo particolare nel processo di formazione del canone, hanno similmente un ruolo fondatore in rapporto alla Tradizione vivente che accompagna senza interruzione e guida la lettura e l'interpretazione che la Chiesa fa delle Scritture». Inoltre, l'esegesi patristica offre un «contributo sempre utile» per «l'esperienza di Chiesa che esprime». D'altra parte, si indica come motivi liturgici, apologetici, pastorali, portarono a che l'esegesi patristica fosse sempre di natura teologica, pastorale e teologale, a servizio della comunità e dei singoli credenti, più interessata all'aspetto dottrinale che attenta allo sviluppo storico della rivelazione, benché ci fossero delle eccezioni. Viene anche sottolineato come i Padri considerarono innanzitutto la Bibbia come Parola di Dio ed il Libro di Dio, opera unica di un autore unico, senza ridurre però gli autori umani al ruolo di meri strumenti passivi. Interessante è anche l'osservazione sulla peculiarità della esegesi allegorica dei Padri, che non è identificabile al fenomeno dell'adattamento al metodo allegorico usato dagli autori pagani e che soltanto molto raramente venne annullata la literalità e la storicità dei testi. Il documento della PCB segnala anche chiaramente alcuni dei limiti dell'esegesi patristica, concretamente l'uso dell'interpretazione allegorica, che potrebbe rischiare di «disorientare l'uomo moderno». Le considerazioni dell'IBCh sui Padri trovano un utile complemento nell'ep. ap. *Patres Ecclesiae* del 9.I.1980 di Giovanni Paolo II: AAS 72 (1980) 5-6; cfr. anche l'Istr. *Inspectis diebus* sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, 10.XI.1989: EV 11, 2831-2897.

tazione e di indicare, se il caso lo richiede, che l'una o l'altra interpretazione particolare è incompatibile con l'autenticità del Vangelo» (p. 93). Dunque, «la comunità credente è effettivamente il contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici. La fede e lo Spirito Santo arricchiscono in essa l'esegesi; l'autorità ecclesiale, esercitata a servizio della comunità, deve vegliare che l'interpretazione resti fedele alla grande Tradizione che ha prodotto i testi» (p. 46).

C'è però un altro aspetto da considerare nella precomprensione dei testi biblici, e che si vincola più specificatamente a quello che la DV e il CCC denominano «l'analogia della fede»: «la coesione delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto divino»³⁷. Il documento della PCB tratta questo argomento, senza adoperare una speciale terminologia, quando spiega la relazione fra teologia ed esegesi, e concretamente sotto il titolo «Teologia e precomprensione dei testi biblici» (p. 99). Infatti, data la caratteristica del lavoro esegetico, interessato al testo biblico nell'insieme del suo contenuto, l'esegesi è «essa stessa una disciplina teologica, "fides quaerens intellectum"», per cui «intrattiene con le altre discipline teologiche relazioni strette e complesse» (p. 98). Perciò, la teologia sistematica e morale non può non avere «un influsso sulla precomprensione con la quale gli esegeti affrontano i testi biblici» (p. 98). La più completa descrizione di questo fatto sembra la seguente: «Quando affrontano i testi biblici, gli esegeti hanno necessariamente una precomprensione. Nel caso dell'esegesi cattolica, si tratta di una precomprensione basata su certezza di fede: la Bibbia è un testo ispirato da Dio e affidato alla Chiesa per suscitare la fede e guidare la vita cristiana. Queste certezze di fede non arrivano agli esegeti allo stato bruto, ma dopo essere state elaborate nella comunità ecclesiale dalla riflessione teologica. Gli esegeti sono quindi orientati nella loro ricerca dalla riflessione dei teologi dogmatici sull'ispirazione della Scrittura e sulla funzione di questa nella vita ecclesiale» (p. 99). Indubbiamente il documento della PCB non lascia di segnalare l'influsso che, in senso contrario, l'esegesi apporta agli altri settori della scienza teologica, in particolare per quello che si riferisce al chiarimento della teologia dell'ispirazione scritturistica e dell'interpretazione ecclesiale della Bibbia.

³⁷ CCC 114.

II. L'efficacia universale della Parola biblica

Entriamo adesso nel secondo punto del nostro studio. Si tratta in definitiva dell'enfasi posta dal documento della PCB sul fatto che la Chiesa «non considera la Bibbia semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini; l'accoglie come Parola di Dio che si rivolge ad essa, e al mondo intero, nel tempo presente» (p. 104). L'IBCh parla di «convinzione di fede» (p. 104). Convinzione dalla quale deriva, da una parte, un modo di concepire i testi sacri, così da doversi affermare che «l'interpretazione della Bibbia, anche se compito particolare degli esegeti non è tuttavia loro monopolio, poiché essa comporta nella Chiesa, degli aspetti che vanno al di là dell'analisi scientifica dei testi» (p. 104). Su questo già abbiamo parlato a lungo, essendo proprio questa preoccupazione il motivo — direi principale — per cui il documento della PCB inserisce la questione ermeneutica nella problematica sui metodi ed approcci biblici, e asserisce che «non si può ignorare una teoria ermeneutica che permetta di incorporare i metodi di critica letteraria e storica in un modello di interpretazione più ampia»: è necessaria infatti perché «si tratta di superare la distanza tra il tempo degli autori e dei primi destinatari dei testi biblici e la nostra epoca contemporanea, in modo da attualizzare correttamente il messaggio dei testi per nutrire la vita di fede dei cristiani» (p. 68).

Dall'altra parte, dalla suddetta convinzione di fede nell'universalità della Parola biblica sorgono alcune tematiche che ricevono in questo documento una singolare trattazione, che raramente riscontriamo, in una maniera così articolatamente e accuratamente sviluppata, in altri testi con più o meno autorevolezza³⁸: sono quelle che si riferiscono all'attualizzazione del messaggio biblico, alla sua inculturazione, e al modo in cui devono venir utilizzati i testi ispirati nella liturgia, nella *lectio divina*, nel ministero pastorale e nel movimento ecumenico (cfr. p. 104). Su questo ci soffermeremo.

³⁸ Alcuni testi da menzionare sono, PAOLO VI, adh. apost. *Evangelii nuntiandi*, 8.XII.1975: EV 5,1588-1716; GIOVANNI PAOLO II, Litt. enc. *Redemptoris missio*, 7.XII.1990: EV 12,547-732 ed il documento della Commissione Teologica Internazionale, del 8.X.1988, *Fede e inculturazione*: EV 11,1347-1424.

1. Attualizzazione ed inculturazione

I concetti di attualizzazione e inculturazione del testo biblico³⁹ trovarono nel loro momento posto nella DV, specialmente nel cap. VI, che ha come titolo definitivo «De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae»⁴⁰. Tutto il capitolo è dedicato, infatti, alla Scrittura nella vita della Chiesa, secondo i vari aspetti che vi assume. Il testo conciliare insiste sul valore immutabile e sempre attuale dei libri sacri. Abbiamo due testi fondamentali. Il primo afferma: «l'economia della salvezza, preannunciata, narrata e spiegata dai sacri autori si trova esposta, come vera parola di Dio, nei libri dell'Antico Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne: "Infatti tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza" (Rom 15,4)» (DV 14). L'altro testo, che appare nella DV 21, dedicato appunto alla «Sacra Scrittura nella vita della Chiesa», segnala: «insieme con la Sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato le divine Scritture e le considera come la regola suprema della propria fede; esse infatti, essendo ispirate da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso, e fan-

³⁹ Sul tema sono ancora di grande attualità gli studi di F. DREYFUS, pubblicati recentemente in italiano in F. REFOULÉ-F. DREYFUS, *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 1993, 2v (col. «Sussidi biblici» 38-39).

⁴⁰ Sul rapporto tra esegesi e attualizzazione così come si delinea nella DV, vid. U. VANNI, *Esegesi e attualizzazione alla luce della «Dei Verbum»*, in R. LATOURELLE (cur.), *Vaticano II. Bilancio & prospettive. Venticinque anni dopo (1962/1987)*, Cittadella, Assisi 1987, I, pp. 308-323. Nella nota 1 si trova un'essenziale bibliografia. Conclusioni di Vanni sono: (i) nella prospettiva della DV, «la Scrittura tende ad animare tutta la vita nella Chiesa, penetrando dal di dentro i vari aspetti. Riesce a farlo accompagnata dalla mediazione dello studio. Ed è allo studio in vista di questa attualizzazione che l'esegeta dà il suo contributo specifico» (p. 317); (ii) il rapporto tra esegesi ed attualizzazione le suppone complete, si realizza in una continuità di vita tra le due, garantita e suscitata dallo Spirito, al punto da determinare una specie di influsso di causalità reciproca» (p. 320); e (iii) «l'accoglienza esplicita che fa la DV di alcuni elementi del metodo storico-critico, da una parte; la dimensione pneumatologica dell'esegesi che, l'abbiamo visto, si riferisce in modo particolare proprio all'insieme, dall'altra, e soprattutto la continuità con l'attualizzazione fanno pensare che il metodo esegetico suggerito dalla DV, inglobando elementi validi sia di quello storico-critico che di quello strutturale, tende a superarli tutti e due. Si intravede una concezione metodologica più ampia e articolata, che sappia valorizzare in pieno anche sul piano metodologico l'apporto del vissuto, dell'attualizzazione» (p. 323).

no risuonare, nelle parole dei profeti e degli apostoli, la voce dello Spirito Santo». Questo secondo brano mette maggiormente in rilievo il carattere normativo della Parola scritta rivelata. Se il primo, infatti, sottolinea principalmente l'aspetto dinamico della Bibbia, segnalando il valore di attualità dell'AT — *a fortiori* del NT — perché «vera parola di Dio», contemporaneo dunque ad ogni generazione; il secondo insiste sull'aspetto di stabilità, accennando al fatto che l'applicazione della verità contenuta nei libri sacri si fa non mediante una trasformazione della dottrina rivelata, ma in modo che si conservi integra e immutabile la Parola di Dio scritta. Se la Bibbia dunque è un messaggio destinato ad avere attualità ed applicazione in ogni epoca, per ogni uomo o comunità di uomini, questa validità non significa relativizzare il suo messaggio, come se esso potesse sostanzialmente cambiare attraverso i tempi o per circostanze mutevoli. La sua capacità di adeguarsi ad ogni uomo e situazione si verifica, al contrario, in una simultanea riconduzione degli uomini alla verità eterna ed immutabile che insegnano i suoi testi. La sua dottrina non cessa mai di essere la stessa verità rivelata da Dio per tutti gli uomini. Perciò continua la DV 21 un po' più avanti: «nella parola di Dio poi 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».

In questo contesto, quello che a noi sembra sia stato specialmente messo in rilievo dall'IBCh è l'osservazione per cui dal fatto che tutto nella Bibbia proviene da Dio e dall'autore ispirato «non ne consegue, tuttavia, che Dio abbia dato un valore assoluto al condizionamento storico del suo messaggio. Questo è suscettibile di essere interpretato e attualizzato, cioè di essere staccato, almeno parzialmente, dal suo condizionamento storico passato per essere trapiantato nel condizionamento storico presente» (p. 100). Si tratta dunque di una riflessione sul carattere storico della rivelazione nonché sul perché dell'esegesi nell'attualizzazione della Sacra Scrittura; riflessione che puntualizza un'analogia affermazione della DV 23: «Bisogna che gli esegeti cattolici, poi, e gli altri cultori della Sacra Teologia, collaborando con zelo, si impegnino, sotto la vigilanza del Sacro Magistero, a studiare e spiegare, con mezzi adatti le divine Lettere, in modo che il più gran numero possibile di ministri della divina parola possano offrire con frutto al popolo di Dio l'alimento del-

le Scritture, che illumini la mente, corrobori le volontà, accenda i cuori degli uomini all'amore di Dio». Se il testo della DV sottolinea una continuità tra il lavoro proprio dell'esegesi e quello dei ministri della parola di Dio, l'IBCh spiega il compito dell'esegeta nell'attualizzazione. Realizzare in ogni epoca questa missione è una sfida che sempre avrà davanti a sé l'esegesi e in genere tutta la teologia. Nel nostro documento la questione dell'attualizzazione dei testi biblici viene svolta con maggiore articolazione e più ampiezza che non nella DV anche su altri aspetti. Prendiamo le idee essenziali.

L'IBCh stabilisce cinque principi fondamentali riguardo all'attualizzazione, che definiscono la sua portata teologica e le sue caratteristiche: (i) essa è *possibile*, «perché il testo biblico, per la sua pienezza di significato, ha valore per tutte le epoche e tutte le culture... Il messaggio biblico può al tempo stesso relativizzare e fecondare i sistemi di valori e le norme di comportamento di ogni generazione» (pp. 104-105); (ii) è *necessaria*, «perché, anche se il loro messaggio ha valore duraturo, i testi della Bibbia sono redatti in funzione di circostanze passate e in un linguaggio condizionato da epoche diverse... Ciò presuppone uno sforzo ermeneutico che miri a discernere attraverso il condizionamento storico i punti essenziali del messaggio» (p. 105); (iii) *deve guardare al dinamismo della Bibbia*, ossia «deve costantemente tener conto dei complessi rapporti che esistono, nella Bibbia cristiana, tra il Nuovo Testamento e l'Antico, per il fatto che il Nuovo si presenta al tempo stesso come compimento e superamento dell'Antico» (p. 105); (iv) *si realizza grazie al dinamismo della Tradizione vivente*: «nell'attualizzazione la Tradizione adempie un doppio ruolo: procura, da una parte, una protezione contro le interpretazioni aberranti e assicura, dall'altra, la trasmissione del dinamismo originale»; (v) *l'«attualizzazione non significa dunque manipolazione dei testi»*: non si tratta di proiettare sugli scritti biblici opinioni o ideologie nuove; si tratta di «ricercare con sincerità la luce che essi contengono per il tempo presente» (p. 105), evitando dunque letture tendenziose, o letture basate su principio teorici che sono in disaccordo con gli orientamenti fondamentali della Bibbia (il razionalismo, il materialismo ateo), o letture orientate in senso contrario alla giustizia e alla carità evangelica, perché fondano per es. la segregazione razziale, l'antisemitismo, il sessismo, ecc. (cfr. p. 107).

Se l'attualizzazione viene concepita dall'IBCh come capacità

inerente allo stesso testo sacro, in quanto Parola di Dio, di «conservare la sua fecondità anche attraverso i mutamenti dei tempi» (p. 108), l'*inculturazione* sorge da un convincimento analogo riguardo alla diversità dei luoghi, cioè come possibilità di radicamento del messaggio biblico nei terreni più diversi: «Il fondamento teologico dell'inculturazione è la convinzione di fede che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi nelle altre culture, in modo di raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono» (p. 108). Questa propagazione — segnala l'IBCh —, si è effettuata fin dall'inizio sia in Oriente come in Occidente, e grazie ad essa il cristianesimo si è diffuso per tutte le nazioni. La troviamo attestata già nella stessa Bibbia. Così, il Nuovo Testamento, scritto in greco, traspose «nella cultura giudaico-ellenistica il messaggio palestinese di Gesù, manifestando con ciò una chiara volontà di superare i limiti di un ambiente culturale unico» (cfr. p. 109). Opere di inculturazione sono state le traduzioni della Bibbia nelle diverse lingue, le quali comportano sempre un cambiamento del contesto culturale; come anche e soprattutto è stata la formazione di culture locali cristiane, estese a tutte le dimensioni dell'esistenza: preghiera, lavoro, vita sociale, costumi, legislazione, scienza, arte, pensiero, ecc. (cfr. p. 109).

Un altro aspetto che specifica il documento della PCB, è il *compito dei diversi membri della Chiesa — per i diversi carismi che posseggono — nell'interpretazione, attualizzazione e inculturazione dei testi sacri*. I vescovi — si afferma — «in quanto successori degli apostoli, sono i primi testimoni e garanti della tradizione vivente nella quale le Scritture sono interpretate in ogni epoca» (p. 90); in quanto collaboratori dei vescovi i sacerdoti, a loro volta, «sono dotati di un carisma particolare per l'interpretazione della Scrittura, quando, trasmettendo, non le loro idee personali, ma la parola di Dio, applicano la verità eterna del Vangelo alle circostanze concrete della vita» (p. 90); e compito dei sacerdoti e dei diaconi, «soprattutto quando amministrano i sacramenti, mettere in luce l'unità che Parola e Sacramento formano nel mistero della Chiesa» (pp. 90-91); i ministri della Parola «hanno come compito principale non semplicemente quello di fornire un insegnamento, ma di aiutare i fedeli a comprendere e discernere ciò che la Parola di Dio dice nei loro cuori quando ascoltano e meditano le Scritture» (p. 91); lo Spirito è an-

che dato certamente ai cristiani individualmente «quando pregano e fanno uno studio orante delle Scritture nel contesto della loro vita personale», benché «questo genere di lettura, conviene notarlo, non è mai completamente privato, perché il credente legge e interpreta sempre la Scrittura nella fede della Chiesa e porta poi alla comunità il frutto della sua lettura, allo scopo di arricchire la fede comune» (p. 91). In questo contesto caratterizzante, il compito dell'esegeta risulta molteplice (cfr. p. 93). Ha infatti un «compito scientifico», che «mette l'esegeta cattolico in rapporto con i suoi colleghi non cattolici e con molti settori della ricerca scientifica», cosa che comprende un lavoro di ricerca e di insegnamento; però suo compito è non meno un «compito di Chiesa, perché consiste nello studiare e spiegare la Sacra Scrittura in modo da metterne tutta la ricchezza a disposizione dei pastori e dei fedeli» (p. 95). Perciò: «in tutta la diversità dei suoi compiti, l'esegeta cattolico non ha altro scopo che il servizio della Parola di Dio. La sua ambizione non è quella di sostituire ai testi biblici i risultati del suo lavoro, sia che si tratti della ricostruzione di documenti antichi usati dagli autori ispirati oppure della presentazione moderne delle ultime conclusioni della scienza esegetica. Al contrario, la sua ambizione è di mettere in luce gli stessi testi biblici, aiutando ad apprezzarli meglio e di comprenderli con sempre maggior esattezza storica e profondità spirituale» (p. 98).

2. *L'attualizzazione della Bibbia nella Chiesa*

Nel trattare dell'uso della Bibbia nella Chiesa, l'IBCh, senza voler proporre idee sostanzialmente nuove, sviluppa quelle presenti in testi come la cost. *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II, facendo inoltre una sintesi sostanziale e applicandola a fenomeni come l'ecumenismo. Il documento della PCB segnala particolarmente come la Parola di Dio incarnata nella Bibbia è e può essere attualizzata singolarmente nei diversi momenti della vita ecclesiale. La pienezza della parola di Dio fa sì che essa copra tutta la vita ecclesiale nelle sue più diverse manifestazioni.

In primo luogo nella liturgia. «In linea di massima, la liturgia⁴¹,

⁴¹ Riguardo alla relazione Liturgia-Bibbia, è stata particolarmente la cost. del Vaticano II, *Sacrosanctum concilium*, ad stabilire la dottrina fondamentale (cfr. EB 636-643). Sul tema cfr. anche il decreto e le premesse dell'*Ordo lectionum missae*, del 21.I.1981: EB 775-901.

e specialmente la liturgia sacramentale, di cui la celebrazione eucaristica è il vertice, realizza l'attualizzazione perfetta dei testi biblici, perché ne situa la proclamazione in seno alla comunità dei credenti riuniti intorno a Cristo per avvicinarsi a Dio. Cristo è allora "presente nella sua Parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura" (SC 7). Il testo scritto diventa così nuovamente parola viva» (pp. 110-111). Letture, omelia e liturgia della Parola compiono, nella celebrazione eucaristica, ognuna a suo modo questa missione di attualizzare la Parola di Dio. Così, «i tre cicli di letture delle messe dominicali accordano un posto privilegiato ai Vangeli, in modo da mettere ben in evidenza il mistero del Cristo come principio della nostra salvezza. Mettendo regolarmente un testo dell'Antico Testamento in rapporto con il testo del Vangelo, questo ciclo suggerisce spesso per l'interpretazione scritturistica le vie della tipologia. Questa, si sa, non è la sola lettura possibile» (p. 111).

La *lectio divina* compie analogamente questa funzione attualizzante dal momento che «si sviluppa sotto lo stimolo dello Spirito in meditazione, preghiera e contemplazione» (p. 112) con lo scopo di «suscitare e alimentare "un amore effettivo e costante" per la Sacra Scrittura, fonte di vita interiore e di fecondità apostolica⁴², di favorire anche una migliore comprensione della liturgia e di assicurare alla Bibbia un posto più importante negli studi teologici e nella preghiera» (pp. 112-113). Le tre situazioni principali del *ministero pastorale*, catechesi, predicazione e apostolato biblico contribuiscono ugualmente a quest'attualizzazione⁴³. La catechesi, che deve avere come fonte primaria la Sacra Scrittura spiegata nel contesto della Tradizione, ha come uno degli scopi «quello di introdurre a una retta comprensione della Bibbia e alla sua lettura fruttuosa, che permetta di scoprire la verità divina che essa contiene e che susciti una risposta, la più generosa possibile, al messaggio che Dio rivolge attraverso la sua Parola all'umanità» (p. 114). Ugualmente la predicazione⁴⁴ «deve trarre dai testi antichi un nutrimento spirituale adatto ai bisogni attuali della comunità cristiana» (p. 114). Nella spiegazione che viene data dei testi biblici nel corso dell'omelia — spiega l'IBCh — conviene «mettere in luce i contributi principali di questi

⁴² Cfr. EB 591 e 567.

⁴³ Cfr. SC 638.

⁴⁴ Cfr. EB 86-90; 439a-r; 487; 638; 655; 716-718; 1252.

testi, quelli che sono i più illuminanti per la fede e i più stimolanti per il progresso della vita cristiana, comunitaria o personale. Presentando questi contributi, bisogna fare opera di attualizzazione e di inculturazione... A questo scopo sono necessari validi principi ermeneutici. Una mancanza di preparazione in questo campo ha come conseguenza la tentazione a rinunciare ad approfondire le letture bibliche e che ci si limiti a moraleggiare o a parlare di questioni attuali, senza illuminarle con la luce della Parola di Dio» (p. 115). Infine, *l'apostolato biblico* «ha l'obiettivo di far conoscere la Bibbia come Parola di Dio e fonte di vita» (p. 115). I mezzi che utilizza sono, fra gli altri, favorire la traduzione della Bibbia nelle lingue più diverse e la diffusione di queste traduzioni; suscitare e sostenere le più diverse iniziative (conferenze sulla Bibbia, settimane bibliche, ecc.), propagare attivamente la conoscenza della Bibbia attraverso i mezzi di comunicazione, ecc. (cfr. p. 116).

Un posto particolare corrisponde al fenomeno dell'ecumenismo⁴⁵, che se «in quanto movimento specifico e organizzato, è relativamente recente, l'idea dell'unità del popolo di Dio, che questo movimento si propone di restaurare, è profondamente radicata nella Scrittura» (p. 116). Ecumenismo e Bibbia si trovano in profondo rapporto, sia «perché la maggior parte dei problemi che affronta il dialogo ecumenico ha un rapporto con l'interpretazione dei testi biblici» (p. 117), sia perché alcuni temi sono di ordine strettamente biblici: la lista dei libri canonici, alcuni problemi ermeneutici, ecc. (cfr. p. 117). «Poiché la Bibbia è la base comune della regola di fede, l'impegno ecumenico comporta, per tutti i cristiani, un pressante appello a rileggere i testi ispirati, nella docilità allo Spirito Santo, nella carità, nella sincerità e nell'umiltà, a meditare questi testi e a viverli, in modo da giungere alla conversione del cuore e alla santità di vita, che, insieme alla preghiera per l'unità dei cristiani, sono l'anima di tutto il movimento ecumenico» (pp. 117-118).

III. Conclusioni

Alla fine del nostro studio ci sembra di poter affermare, come prima conclusione, che l'evidente «apertura di spirito» presente in questo documento, nel valutare i metodi, gli approcci e le letture

⁴⁵ Su ecumenismo e Bibbia: cfr. EB 764s; 1041-1092.

adoperate nell'esegesi odierna, come segnalava Giovanni Paolo II, ha indubbiamente le sue radici soprattutto nel modo in cui è stato percepito — benché non tematizzato — il mistero dell'ispirazione divina come Parola eterna incarnata nella parola umana. È quest'analogia con il mistero dell'incarnazione, individuata e sviluppata posteriormente nel discorso pontificio durante la presentazione del documento, quello che sembra abbia orientato la realizzazione del programma prestabilito dall'IBCh, cioè di «considerare seriamente i diversi aspetti della situazione attuale in materia d'interpretazione biblica, essere attenti alle critiche, alle proteste e alle aspirazioni che al riguardo vengono espresse, valutare le possibilità aperte dai nuovi metodi ed approcci e cercare, infine, di precisare l'orientamento che meglio corrisponde alla missione dell'esegesi nella Chiesa cattolica» (p. 28). In questo contesto, in cui si manifesta un impegno per sviluppare uno stretto dialogo con le vie dell'esegesi critica contemporanea, la prospettiva che però ha interessato particolarmente il documento, direi più in profondità che a livello di superficie, come vera chiave d'intelligibilità, non sembra si trovi tanto in quella dimensione del mistero dell'ispirazione corrispondente alla contemplazione della «Parola eterna» (cfr. p. 28). Il suo atteggiamento — non meno importante — è stato piuttosto incentrato nel ponderare attentamente il significato ermeneutico contenuto nel termine «incarnazione», ossia la «debolezza» del lavoro divino-umano nella composizione dei testi sacri. Il discorso che l'IBCh ha portato avanti si è realizzato — a nostro avviso — con lo sguardo indirizzato alle *condizioni umane* in cui venne a trovarsi la Parola di Dio per il fatto di essersi incarnata nella parola dell'uomo, tema sul quale possono apportare molti elementi i metodi razionali, interessati al fenomeno umano. Il documento ha cercato dunque di esaminare il contributo di quei metodi ed approcci capaci di contribuire alla comprensione dei testi proprio in seguito alla loro «debolezza», ossia al fatto di essere vincolati ad un tempo storico determinato e scritti in un linguaggio veramente umano (cfr. p. 28). Lo stesso documento segnala infatti, come fondamento della sua prima conclusione (il compito indispensabile dell'esegesi biblica nella Chiesa e nel mondo), che siccome «la Parola eterna si è incarnata in un momento preciso della storia, in un ambiente sociale e culturale ben determinato», «chi desidera ascoltarla deve umilmente cercarla là dove essa si è resa per-

cettibile, accettando il necessario aiuto del sapere umano... Il vero rispetto per la Scrittura ispirata esige che si compiano tutti gli sforzi necessari perché si possa cogliere bene il suo significato» (p. 119). Perciò, non può sconcertare il lungo capitolo dedicato alla questione dei metodi ed approcci. Neanche dovrebbe inquietare il teologo che ci siano tante possibilità di approccio, perché tutte sono incamminate allo stesso fine: chiarire la «maniera umana» in cui venne a presentarsi la Parola eterna di Dio, per poter meglio cogliere attraverso la maniera umana la realtà divina che essa racchiude, che è quello a cui siamo orientati in ultima istanza.

È dunque in definitiva il mistero della «debolezza» della Scrittura, concepito in base all'analogia fra «incarnazione» e «ispirazione» — a mio parere — la grande chiave interpretativa di questo documento. Perciò sarebbe impoverire il suo contenuto se venisse considerato semplicemente una discussione sui metodi ed approcci razionali dell'esegesi. Va molto al di là. Ha voluto spiegare anzitutto le esigenze di fede e ragione che comporta l'interpretazione dei testi sacri dal momento che l'ispirazione implica un fatto d'incarnazione della Parola eterna di Dio nella parola umana. Perciò risultano logici i limiti che lo stesso documento si è imposto, dal momento che esso non ha voluto «prendere posizione su tutte le questioni che riguardano la Bibbia» (p. 28).

Da un altro punto di vista si potrebbe affermare che il documento della PCB ha protrato le sue considerazioni più su un'esegesi ascendente che non su di una discendente, più sulla linea che va verso la comprensione dell'intenzione dell'agiografo per risalire all'intenzione divina, che su quella che va direttamente — sempre a partire del testo sacro — alla ricerca dell'intenzione divina per discendere all'intenzionalità umana. Questo mi sembra un altro aspetto da sottolineare. Intenzionalità divina e intenzionalità dell'agiografo non hanno potuto contraddirsi né opporsi: si compenetrarono perfettamente e si mossero verso una stessa direzione. La DV 12 lo precisa molto bene quando, nel parlare dell'interpretazione del testo sacro, unisce, mediante la congiunzione copulativa «e», «quello che gli agiografi hanno inteso significare» con quello che «a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». Si indica così che il contenuto intenzionale dell'agiografo, se non si identifica, senz'altro appartiene al contenuto intenzionale divino. Perciò i criteri teologici riguardano-

ti la lettura nello Spirito, enunciati nella DV 12, risultano certamente molto a proposito per «scoprire con esattezza il senso dei testi sacri». È altrettanto vero però che scoprendo o avvicinandoci all'intenzione degli agiografi, con l'uso dei metodi ed approcci razionali, finché è loro possibile, scopriamo o ci avviciniamo anche all'intenzionalità divina. Il documento della PCB ha voluto dare speciale risalto a questo secondo aspetto, e ciò sembra molto logico data la natura del documento. Non ha dimenticato comunque l'altra prospettiva.

Infatti, trattandosi della *Parola eterna incarnata*, il documento della PCB, nonostante la logica importanza riconosciuta al metodo storico-critico, per il suo slancio verso la ricerca dell'intenzionalità umana, ha rifiutato la tentazione di ridurre l'esegesi cattolica a quest'analisi, anche qualora venga accompagnata dagli altri metodi ed approcci razionali. La teoria proposta dei sensi biblici, con tutte le sue peculiarità, è una chiara manifestazione di ciò, perché senza trascurare l'importanza del senso letterale filologico è rimasta aperta alla trascendenza del testo sacro. Inoltre e soprattutto, l'IBCh ha messo in rilievo la necessità di conservare la «identità di *disciplina teologica*» dell'esegesi» (p. 119), il cui «scopo principale è l'approfondimento della fede» (p. 119). Lo ha fatto, è vero, non all'interno del discorso proprio della dogmatica o della teologia fondamentale; si però all'interno del discorso della *fides quaerens intellectum*. Cioè, prendendo spunto dai dati dell'ermeneutica filosofica moderna, e con l'intelligenza di cosa sia il dato biblico, il documento ha notato che la «precomprensione» di fede vissuta nella comunità ecclesiale, e la luce dello Spirito, è quella che in definitiva deve guidare l'organizzazione dell'insieme del compito esegetico verso lo scopo principale: «L'esegesi cattolica non ha il diritto di somigliare a un corso d'acqua che si perde nelle sabbie di un'analisi ipercritica. Adempie nella Chiesa e nel mondo, una funzione vitale: quella di contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata» (p. 120).

In questo modo il documento ha potuto ristabilire dei buoni rapporti fra l'esegesi e la teologia, nonché con la pastorale e con la vita ecclesiale. Ha così messo in risalto — come segnalava Giovanni Paolo II — il fatto che la Scrittura ispirata si rivolge «*universalmente, nel tempo e nello spazio*, a tutta l'umanità» (p. 15). L'esegesi cat-

tolica in questo modo, in stretta connessione con le altre discipline teologiche e col lavoro pastorale, deve partecipare alla missione di attualizzazione ed inculturazione del messaggio evangelico, cosciente del fatto che la Chiesa — asserisce l'IBCh —, «non considera la Bibbia semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini: l'accoglie come Parola di Dio che si rivolge ad essa, e al mondo intero, nel tempo presente» (p. 104).

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

TELEOLOGÍA MUNDANA DE LA VIDA MORAL

Antonio RUIZ-RETEGUI

El capítulo primero de la encíclica *Veritatis Splendor* es un comentario al pasaje del Evangelio que narra el encuentro del Señor con el joven rico. Este comentario es a la vez lo que da el marco a toda la encíclica. No se trata de una simple introducción para ir situando el tema: se trata de una auténtica presentación sintética de los fundamentos de la moral cristiana, de modo que los desarrollos, comentarios y aclaraciones de los otros dos capítulos encuentran su situación propia en referencia a ese primer capítulo. Son como desarrollos más detallados de lo que ya se ha dicho en sustancia en ese primer capítulo.

El hecho de que para hacer una presentación sintética de la moral se haya hecho referencia a ese pasaje es muy significativo. En efecto, el diálogo entre el Señor y el joven rico comienza con una pregunta de éste que se refiere a la vida eterna. El que esta pregunta sea la que da lugar a la enseñanza fundamental sobre la moral significa que la moral queda orientada como la norma de la acción humana en orden a un fin: alcanzar la vida eterna. De esta manera Juan Pablo II sitúa toda la enseñanza moral bajo la perspectiva de un fin. La moral es la norma de la actuación del hombre para que pueda alcanzar un fin determinado. El fundamento de la moral cristiana es, pues, un fundamento teleológico.

Esto es muy importante, aunque enseguida se verá que ese fundamento no permita deducir funcionalmente la moral. Es decir,

la moral que se sigue de ese enfoque no es una moral deducida por una razón instrumental. Esta característica de la moral (el no ser un conjunto de normas de actuación deducidas por una razón instrumental) ha sido uno de los puntos más estudiados y, de diversos modos, debatidos por la reflexión moral moderna, tanto filosófica como teológica. Y ciertamente es muy importante poner de manifiesto y defender que la exigencia moral no es una exigencia hipotética, como sería la deducida por una razón instrumental, sino una exigencia absoluta.

Pero el riesgo ha sido que, por subrayar la exigencia absoluta, se ha difuminado en el horizonte de la reflexión cuál es la finalidad de la acción moral. Se ha dejado de poner de relieve «qué es lo que está en juego» en el aspecto de la acción humana que es regulada por la norma moral. Este oscurecimiento del fin es muy peligroso, porque una norma absoluta de comportamiento que no se juega nada es lo que se ha denominado un *tabú*. En efecto un *tabú* es una cierta norma de conducta, que ordena o prohíbe algo de un modo absoluto, pero que si se viola, *no pasa nada*.

Por eso es absolutamente necesario que la ciencia moral explique qué es lo que se protege con las normas que establece. Por supuesto, si pretende afirmar que las normas tienen una fuerza de exigencia absoluta, deberá establecer con gran cuidado qué relación existe entre esas normas de actuación y el fin al que conducen, pues sólo perfilando muy bien este aspecto podrá mantener los dos extremos: ser una norma absoluta y, a la vez, recibir su fuerza exigitiva de la orientación al fin. Es decir, hay que establecer con claridad cómo una norma puede recibir su fuerza de la orientación a un fin, sin quedar por ello reducida a una exigencia hipotética.

Así es la moral cristiana, y por eso el Papa comienza su exposición sintética situando la perspectiva de la consecución del fin: alcanzar la vida eterna. Ciertamente, el Papa no se detiene en la encíclica a hacer un estudio detallado de en qué consista la vida eterna. Más bien puede decirse que, a este respecto, la encíclica, en su necesaria brevedad, es más bien escueta. En efecto, la expresión «vida eterna», de entrada, parece que remite a algo que es trascendente, de la otra vida, que se alcanza sólo después de la muerte. Pero el Papa evita desde el principio esa manera de entender la «vida eterna». En efecto, de ella dice Juan Pablo II que

«se realiza en toda su perfección sólo después de la muerte, pero, desde la fe, se convierte ya desde ahora en luz de la verdad, fuente de sentido para la vida, incipiente participación de una plenitud en el seguimiento de Cristo» (n. 12).

Si se tratase exclusivamente de jugarse la vida eterna en el sentido sólo trascendente, es decir, si lo que estuviera en juego fuera exclusivamente la felicidad después de la muerte, se entendería que en la actuación del hombre que regula la moral no hay en juego nada de esta vida. Esto es obviamente falso. En efecto, aunque lo más importante que nos jugamos con nuestra actuación es la bienaventuranza trascendente, el comportamiento de acuerdo con las exigencia morales tiene también un importante efecto en este mundo: su resultado es la vida «honrada» que se presenta a nuestra mirada también como una vida deseable, bella. Es lo que los griegos llamaron *kalokagathía* (bondad bella).

De esa manera aparecen dos componentes que están como incluidos en aquello por lo que pregunta el joven rico: por una parte, está la felicidad trascendente, y por otra, está la parte correspondiente a aquello a lo que se alude con la expresión «ya desde ahora». La cuestión ahora será determinar en qué consiste esa «parte» de la vida eterna que corresponde a esta vida, saber si tiene la condición de fin respecto al actuar moral y, en caso afirmativo, qué tipo de fin es, es decir, qué tipo de fundamentación dará a la moral y qué relación tiene ese «componente terreno» con la vida eterna trascendente.

El Papa no analiza en detalle estos aspectos de la moral fundamental, pero al señalarlos explícitamente está dando un enfoque a la presentación de la moral que la sitúa en una perspectiva, a la vez trascendente y terrena, que obliga a plantearse la vieja cuestión de los dos fines del hombre: el terrestre y el trascendente. Alguna vez estos dos fines se han caracterizado como natural y sobrenatural respectivamente, pero me parece que esa identificación no es buena, porque las razones para distinguir un fin último terrestre y un fin último trascendente son igualmente válidas tanto en el planteamiento puramente racional como en el planteamiento propiamente teológico.

El fin o el objetivo terrestre o inmanente es lo que está en juego en esta vida. Es aquello a lo que tiende la naturaleza humana en su

sentido teleológico. En efecto, el fin de la vida eterna trascendente no es «producido» por los actos del hombre en esta vida: es un objetivo que se recibe, en cierto modo, como regalo, respecto del cual el hombre con su actuar no puede ser eficiente. El Papa, en la encíclica, evita precisar la relación entre los actos de esta vida y la vida eterna trascendente: dice que están relacionados, que los actos morales conducen a la vida eterna, etc., pero sí subraya que para la persona «el “cumplimiento” puede lograrse sólo como un don de Dios» (n. 11). La tradición cristiana dice que es algo que al hombre le será dado por Dios, que es el único que puede causar esa situación de felicidad cumplida en el hombre¹. Pero el actuar humano sí es eficiente respecto del propio hacerse del hombre, pues su operación es también un *agere* que revierte sobre él y lo configura. Por esto se dice que la libertad no decide solamente sobre los cursos de acción que se siguen, o sobre los valores que se realizan, o sobre las cosas que se eligen, sino también, y sobre todo, sobre la misma persona que es la que se va configurando con su propia vida.

Se puede hablar de fin humano terrestre porque las potencias del hombre están orientadas a sus actos propios con los que alcanzan sus objetos propios que, de esta manera, tienen el carácter de fines. Por esto se puede decir que cuando un hombre está sano, tiene trabajo y familia, ha podido acceder a la cultura, tiene formación y buena posición en la sociedad, y amigos a su lado, está en una situación de cumplimiento, mientras que si es ignorante, está solo y abandonado, está enfermo y es pobre, y además está amargado y descreído, se encuentra en una situación de miseria, de infelicidad, de existencia fallida. El fin humano terrestre se refiere a la realización de las potencias humanas en su propio orden de operación, es decir en la situación en que puede actuar, o sea, este mundo: en este sentido decimos que el hombre tiene una teleología mundana, propia de este mundo.

Esto significa que las potencias tienen un fin, y no son simplemente como las posibilidades técnicas de una máquina, porque son las potencias de una naturaleza, la cual es un principio de teleología. Esa naturaleza tiene una forma sustancial que es

¹ Cf. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* I-II, q. 5, a. 5, ad 1^{um}.

principio de unidad del sujeto de esas potencias. Y además esa forma es el alma espiritual. De una máquina no se dice que se haya frustrado por el hecho de que nadie le haya sacado todas las posibilidades de explotación. Es el alma la que hace que las potencias sean potencias de una naturaleza teleológica, y no de una máquina neutra. Pero el alma es el espíritu creado directamente por Dios que por esto mismo es llamada y apertura a Dios mismo directamente². De manera que el alma es al mismo tiempo aquello en lo que se expresa que la persona tiene un fin trascendente, y aquello que hace que la naturaleza del hombre tenga también una teleología terrestre.

De este modo se puede afirmar que la dirección a Dios, que está impresa en la espiritualidad del alma, se expresa también en la corporalidad o en la condición mundana del hombre, en la teleología inmanente de su naturaleza. Esto es de gran importancia para la concepción cristiana de uno de los temas más espinosos de la ascética: la rectitud de intención. El hombre no es un espíritu puro que esté siempre en tensión explícita a Dios; en ese caso podría decidir sobre su destino en un instante, como los ángeles. Tampoco debe entenderse la inclinación propia de las potencias naturales como opuesta o pugnando con la dirección a Dios, ni siquiera como independiente de esa dirección, sino como la manifestación de la apertura a Dios, que es el alma, en la potencias de las que es la forma. La ordenación a Dios no se expresa sólo explícitamente sino también implícitamente en la teleología impresa en cada una de las potencias. Por eso la intención humana es recta no solamente cuando se dirige explícitamente a Dios, no sólo cuando se propone directamente dar gloria a Dios, sino también cuando reconoce atentamente la ordenación inscrita en la naturaleza teleológica de las cosas, la respeta y la ayuda a su cumplimiento. Ciertamente tras el desorden introducido por el pecado original la inclinación de las potencias ya no es manifestación exclusiva de la llamada de Dios, sino que es debilitamiento de esa llamada originaria por el desorden del pecado. Por esto, en la visión cristiana, la lucha ascética no tiene como objetivo anular las inclinaciones de la vitalidad natural del hombre, para que la voluntad pueda dirigir las potencias inferiores

² Cf. *Quodlib.* X, q. 8, a. un. in c.

como un mecánico gobierna su máquina, sino purificar sus potencias para que puedan desplegar plenamente la inclinación que llevan inscritas por designio original de Dios.

E inversamente, no se puede dar gloria a Dios si no es respetando el orden que inscribe la teleología natural de las naturalezas y las potencias. Por esto la finalidad de dar gloria a Dios no constituye un expediente para manipular, en nombre de Dios, las personas y las cosas, sino más bien una protección respecto del peligro de un dominio desordenado del hombre sobre el hombre. Una muestra expresiva de esta realidad está en la insistencia de la Iglesia en referirse a la Ley Natural, y resistirse a adoptar la terminología de los que pretenden sustituir la Ley «Natural» por la Ley «Racional». La inseparabilidad de la gloria de Dios con el respeto a la naturaleza teleológica puede expresarse también diciendo que el primer deber moral que tenemos respecto de los demás es procurar su felicidad, no su santidad; es decir, debemos confiar en que la ordenación de las personas a la santidad se encuentra expresada en la tensión teleológica de su naturaleza, en sus inclinaciones y facilidades naturales; y que existe el riesgo de buscar de tal manera el fin trascendente de las personas que se las dañe por inconsideración de su fin inmanente. De hecho una característica de todos los santos es que, habiendo hecho que los hombres eleven la mirada a su destino eterno, al mismo tiempo, e inseparablemente, han sido personas profundamente «humanas», capaces de inmensa comprensión, solícitos por las necesidades «naturales» de las personas, y generosos en la práctica de las obras de misericordia; es decir, han sido hombres que acogieron a la vez los contenidos trascendente y mundano de la teleología del hombre.

El doble aspecto del alma como espíritu llamado directamente a Dios y como forma de una naturaleza teleológica, es lo que da a la visión cristiana de la moralidad un carácter peculiar: por una parte afirma que el fundamento de la moralidad radica en la ordenación del hombre a Dios, es decir, da a la moral un fundamento teleológico; pero, por otra parte, concibe el fin de tal forma que no puede fundamentar funcionalísticamente la moral. El fin del hombre en la enseñanza cristiana es tal que sólo puede alcanzarse por actos que se determinan desde otra instancia: la adecuación con la teleología de la naturaleza. Con otras palabras, el fin trascendente

sólo se alcanza si se alcanza el fin terrestre. (Ciertamente aquí habría que advertir que la consecución del fin terrestre a que nos referimos, es una consecución sustancial de lo que es el núcleo del fin terrestre: el Buen Ladrón, a pesar de morir ajusticiado tras una vida de delincuencia, alcanzó en esencia el fin terrestre, la suya fue una vida que «acabó bien», pues cada acto reinterpreta toda la vida pasada, y sus últimos actos fueron de extraordinaria gallardía, y de gran densidad de nobleza humana). De otra forma aún, la teleología del hombre, por no ser un espíritu puro, aunque es primaria y fundamentalmente una finalidad trascendente, se expresa, esa misma y única finalidad, en unas inclinaciones de la naturaleza mundana del hombre, que son las que marcan su teleología en este mundo. Esta realidad es la que permite hablar de un fin último terrestre.

Es por esto por lo que los tratados de ética, también los cristianos, e incluso algunos tratados de teología moral, omiten la referencia a la felicidad trascendente y suelen considerar la reflexión ética como el estudio de la acción humana en un aspecto determinado por su exigencia absoluta y no tanto por la finalidad que se trate de conseguir. Y en caso de tratar de la finalidad, se dice que la ética o la moral es el estudio de la acción humana en orden a garantizar que se alcance la vida lograda, o la felicidad, o la *eudaimonía*, o cualquier otro nombre que se le quiera dar al fin terrestre.

Pero no suele hablarse de fin último terrestre. La razón de ese silencio puede deberse a que si se utiliza esta expresión, será necesario incluir en los tratados de ética un estudio de ese fin, el cual es un tanto problemático.

En efecto, cuando se trata de establecer con precisión cuál es el fin terreno del hombre, nos encontramos la dificultad de establecer un fin para una vida que necesariamente acaba en el fracaso de la muerte. ¿Cómo puede hablarse de un fin último de la vida humana terrena cuando es seguro que la vida humana terrena de todos nosotros terminará con el fracaso de la muerte, quizá tras un vejez en progresiva decadencia, quizá cayendo en una demencia senil,...? Incluso para el que muere en el momento cumbre de su vida, ¿cómo puede hablarse de fin, con lo que ese término implica de cumplimiento, de plenitud, de acabamiento, de felicidad?

Por esto los tratados clásicos que trataban del «fin último terreno» se limitaban a enumerar la serie de bienes que deberían encontrarse en ese supuesto fin último, y el orden en que debían estar, pero difícilmente situaban esa felicidad en el tiempo de un modo realista. Porque, ¿cuándo y cómo se debe dar ese cúmulo de bienes para que pueda decirse que el fin último terreno se ha cumplido? ¿Cuánto debe durar? ¿Debe reconocerse que, aunque durante cierto tiempo se alcance esa situación de felicidad por la presencia simultánea de todos los bienes descritos, después la situación decae? Pero, ¿es verdadera felicidad la que prevé el decaimiento sucesivo? ¿Puede hablarse realmente de felicidad en un ser que terminará inexorablemente en el deterioro y en el horror de la muerte? ¿No sería más razonable y más auténtico reconocer esa condición trágica, y renunciar realísticamente a la idea de un cumplimiento definitivo?

Ciertamente la cuestión no es nada sencilla, pero una cosa es clara: para hacer un tratamiento medianamente adecuado del fin terrestre se requiere una consideración de la vida humana, no como situaciones aisladas sino como la «unidad diacrónica de una historia»: en efecto, los bienes que se requieren para la felicidad terrestre, no son simples componentes de un estado instantáneo, sino el cumplimiento de la teleología natural; y esta teleología tiende a cosas diversas según las edades y épocas de la vida. Pero, al considerar a la persona en las distintas fases de su desarrollo físico, se plantea una nueva cuestión: ¿realmente se puede considerar como una unidad la historia de la vida de una persona que es también un individuo de una especie? ¿No será necesario tener en cuenta la persona como mero elemento de la especie y, por tanto, como un momento de la corriente de la vida que trascurre con nacimiento, crecimiento, reproducción, decaimiento y muerte? Es decir, ¿bajo qué condiciones se puede hablar de la vida humana como una unidad realmente distinta de la vida de la especie?, o ¿por qué es diferente el caso del hombre respecto del caso de los demás animales que, como enseña la tradición, son «para la especie»?

Supuesto que podamos considerar la vida de cada persona como una unidad, aún habrá que dar cuenta de los aspectos de su existencia como elemento de la especie. Es decir, aunque se imponga el aspecto de unidad de la vida de cada persona, el aspecto

«derrotado» —el de la persona como animal elemento de la cadena de la vida— no por eso ha desaparecido. Por tanto deberá ser acogido o tenido en cuenta de alguna manera, porque de algún modo se reflejará en la realidad. Ha sido ese reflejo el que ha permitido filosofías como la de Nietzsche o la de Foucault.

Una vez reconocido que efectivamente la vida humana es una unidad, y habiendo ya establecido cuáles son las condiciones de posibilidad de esa unidad, es necesario estudiar de qué manera esas condiciones de posibilidad de la unidad gravitan sobre la propia vida haciendo que cada acto personal no sea un acontecimiento aislado sino un momento en la unidad de una vida que, por esto mismo, recibe su consistencia y su profundidad de esa unión con lo pasado y con lo porvenir. Esta condición de posibilidad es la espiritualidad del alma-forma del cuerpo material y temporal. Esto es lo que da la perspectiva bajo la que el estudio de los actos de esa vida será legítimo; en concreto, se tratará de ver de qué manera la condición espiritual del hombre, al justificar la unidad articulada de su vida, condiciona la recta concepción de esa misma vida. Este condicionamiento puede ser, por ejemplo, del tipo del que da una clave para cualificar la importancia de los actos que configuran esa vida, y determinar así qué actos cuentan y qué actos no cuentan tanto.

A partir de esas condiciones se puede proceder a buscar las claves para determinar qué actos son los que constituyen el nervio de la vida, como su esqueleto, es decir, los actos más determinantes que nos permiten entender «qué es lo que ha pasado» en esa vida. Lógicamente habrá que tener en cuenta que los actos humanos constituyen una vida de tal modo que cuando cada acto tiene lugar se está al final de la vida, es decir, la vida que va siendo vivida es siempre un todo, y no algo a medio hacer; como el cuerpo humano que crece y se desarrolla siendo siempre un cuerpo completo. Por esto no se trata únicamente de la colección de los actos aislados sino de su sucesión temporal, y de la influencia que cada acto tiene como reinterpretación de toda la historia anterior, y como dador de sentido al todo. Esto es lo que hace tan misteriosa y tan difícil de juzgar una vida que va decayendo progresivamente. Y quizá también por esto en la enseñanza tradicional de la Iglesia, al hablar del Juicio y de la valoración cristiana de la vida, se oscilaba entre el

actualismo de decir que lo que importa es sólo el estado de gracia en el instante final, por una parte, y, por otra parte, se decía que en el juicio se pesarán las obras buenas en un platillo de la balanza y las obras malas en el otro platillo.

Pero si el fin terrestre es la vida cumplida y ésta tiene el carácter de una historia, entonces se trata de un fin al que tendemos no como a algo externo que se debe «conseguir» sino más bien como una historia que hay que «componer». La vida cumplida nunca debe ser un objetivo buscado directamente.

Lo que el hombre debe buscar explícitamente en su actuación es el objeto concreto de sus potencias operativas, según la ordenación natural de que hemos hablado. El peligro aquí sería tratar de escribir *a priori* la historia de la propia vida según los propios gustos o los propios ideales, y luego, intentar adecuar la realidad a ese «guión». Pero eso es imposible porque la vida humana no puede equipararse al desarrollo de los planes de un proyecto; en ella cada momento es una llamada a la libertad, es decir, cada momento es un inicio imprevisible. Además la vida de cada persona es esencialmente convivencia, una vida cuya textura fundamental es la relación con otras personas que son también libres, imprevisibles.

La sabiduría que se requiere para desplegar acertadamente la propia vida es una sabiduría práctica, que permita saber moverse dentro del curso de la acción resistiendo a la tentación de planificar la propia vida desde una posición teórica y abstracta. Saber moverse dentro del curso de la vida implica sobre todo tener un conocimiento de las personas y cosas que se tratan. Es el conocimiento de esa verdad, de la verdad de las cosas y de las personas, el que permite hacerles justicia porque es un conocimiento que incluye como parte fundamental, no sólo las determinaciones formales, abstractas y universales, ni tampoco solamente la teleología de la naturaleza específica, sino también plenamente, el conocimiento de la teleología personal.

De esta manera aparece claro que el conjunto de mandamientos en los que se expresa la teleología humana no sea más que la refracción del doble precepto de la caridad, como señala el Papa en la encíclica (n. 13). En efecto, el reconocimiento de Dios, reclama de nuestra libertad adoración (1º mandamiento), resistencia

a tratar de manipularlo con la magia o cualquier otro tipo de uso del santo nombre de Dios que pretenda ser una forma de dominio sobre Él (2° mandamiento), y reclama también reconocimiento en el ámbito de nuestra existencia plural (3° mandamiento). El reconocimiento de la realidad personal de nuestro prójimo se expresa en respeto e inviolabilidad de la persona en su condición corporal, como cuerpo vivo (5° mandamiento); en su condición de cuerpo vivo no determinado biológicamente y que por tanto necesita dar su impronta a la naturaleza gobernándola para que le sirva (7° y 10° mandamientos); en su condición de cuerpo que se reproduce a través de una donación personal peculiar a través de la dotación corporal propia de la sexualidad (6° y 9° mandamientos); en su condición de ser en el que la naturaleza y la historia se coimplican de forma que, para ser lo que es por naturaleza, la persona necesita de la cultura, de la historia, de los mayores (4° mandamiento); y, por último, en su condición de persona humana, es decir, de ser capaz de diálogo personal, de amistad, y, por tanto, de fama, de buen nombre (8° mandamiento).

Luego hay que ver cuál es la relación que existe entre esta presunta vida cumplida, que es el efecto propio e inmediato de las acciones humanas, y la bienaventuranza eterna, que está de alguna manera relacionada con esas acciones pero que no es efecto propio de ellas, sino dada gratuitamente por Dios. Aquí hay que perfilar las cosas con sumo cuidado, pues fácilmente se puede caer en un voluntarismo divino, si no se reconoce la relación intrínseca de la vida lograda —cuando es verdaderamente lograda a la luz de lo que hemos dicho sobre las condiciones de posibilidad de la unidad diacrónica de la vida de la persona— y la bienaventuranza o vida eterna que sólo Dios puede conceder.

El conocimiento de la finalidad última definitiva y fundamental del hombre en la comunión con Dios, es lo que permite entender también de qué modo esa relación queda involucrada en los actos de objetos directamente horizontales del hombre, es decir, de qué modo los actos mundanos son susceptibles de cualificación moral. Ciertamente el cúmulo de actos que tienen lugar en una vida se puede juzgar desde criterios muy diversos, y desde esos diversos criterios se puede describir una misma vida de formas muy diferentes. Se trata de advertir cuál de esas descripciones

corresponde a la realidad, cuál de esas descripciones expresa realmente «lo que ha pasado», y no se limita a enumerar detalles anecdóticos, o más o menos interesantes según los baremos valorativos del momento.

El componente fundamental de los actos humanos para la constitución de la vida es el aspecto de relación con Dios, o implícitamente, de relación con lo absoluto que se da en cada acto propiamente humano. Es esta relación la que alcanza el núcleo esencial de la existencia humana, y es esta misma relación la que fundamenta tanto la continuidad de la existencia humana a través de la barrera de la muerte, como, a la vez, la permanencia de los hechos que definen la persona singular. En efecto, la continuidad del sujeto humano por encima de la descomposición de la muerte, se debe a las propiedades sustanciales del alma espiritual, pero primaria y fundamentalmente, a la relación con Dios que esa espiritualidad implica. Es decir, al hablar de la inmortalidad que es natural al espíritu, nuestra mirada no debe detenerse en el aspecto sustancial, de ser-en-sí, de ese espíritu; debe llegar a reconocer que ser espiritual significa ser creado por una llamada a la comunión personal con Dios y que, por tanto, un ser espiritual es un ser que se encuentra radicalmente en una situación dialógica, aceptada o rechazada, con Dios. Como decían los Padres de la Iglesia, la inmortalidad que corresponde al hombre es una inmortalidad «dialogada»³. Así como la permanencia de Pedro sobre las aguas no se debía a su capacidad propia, sino al vínculo establecido con la mirada del Señor; así también el hombre se mantiene en el ser aún cuando su cuerpo se deshace por la llamada de Dios, que nunca decae. Cuando Pedro apartó su mirada de la mirada del Señor, que era su vínculo de comunión, de apoyo, se hundía en las aguas turbulentas, es decir, en el caos, es decir, en el no-*unum*, es decir en el no-ser, es decir, en la nada; de modo análogo, cuando el hombre se niega a aceptar la relación con Dios, su vida cae en el pecado, que no es la pura nada porque la llamada de Dios no se retira nunca, pero es ser negado, frustración radical. El infierno no es una inmortalidad neutral llena de ingredientes desagradables, sino vida negada, justo lo contrario de la vida eterna: muerte eterna.

³ Cf. SAN GREGORIO DE NISA, *Or.* 6, *De Beatitudinibus*, PG 44, 1263-66; cf. también, J. RATZINGER, *Escatología*, §5.IV.3-4, Barcelona 1980, 144-150.

Así alcanzamos un criterio para establecer la consistencia real que configura una vida. Esto quiere decir que, aunque puedan darse diversas explicaciones, todas ellas más o menos convincentes, de la historia de una vida, la realidad fundamental es sólo una. Y esa única es la que da solidez a las otras explicaciones, también verdaderas, pero en niveles más superficiales. Esto no es un impulso a dar juicios sumarios *per summa capita*, sino una advertencia de que todos los hechos de nuestra vida humana reciben su consistencia de la comunión con Dios. En el fondo esto es lo mismo que se dice cuando para encontrar consistencia a las historias personales detenemos nuestra mirada en lo que hay en ellas de comunión, de grandeza, de valores involucrados. No es que los criterios culturales, científicos, económicos, médicos o de cualquier otro tipo, sean falsos. Sencillamente alcanzan sólo un *logos* muy superficial de la realidad.

De todo esto que hemos dicho, se deduce que la ordenación a Dios tiene un aspecto trascendente y un aspecto inmanente. Y, debemos añadir, esto es válido tanto en el orden real de economía sobrenatural cristiana, como en el potencial orden natural. La ordenación a Dios, aunque implique una relación trascendente, se expresa en esta vida. A esto corresponde la praxis perenne de la Iglesia de presentar a sus hijos las vidas de los santos como una muestra de vidas verdaderamente cumplidas como hijos de Dios. No es que los santos acumulen su patrimonio sólo en el cielo. Las obras buenas no son como boletos arbitrarios que dan derecho a una recompensa celeste, pero que potencialmente se podrían anular. El fundamento que podemos tener para alcanzar la gloria que Dios nos dará amorosa y gratuitamente no es un título convencional o arbitrario, tampoco es algo distinto de nuestra propia vida. Es la misma vida que hemos vivido, en lo que tiene de comunión con Dios.

Por esto, la ordenación a Dios se traduce, dada la peculiar constitución del hombre como ser mundano, en ordenación a la vida cumplida, en realización propia en este mundo y con los propios actos, y, por tanto, esa ordenación a Dios es también el fundamento de las exigencias absolutas de las interpelaciones morales.

Desde esta perspectiva la ética natural y la moral cristiana

pueden establecer un diálogo verdadero. Este diálogo sería sencillamente imposible si la moral se autocomprendiese y, en consecuencia, se presentase, o bien como las normas de la actuación humana en orden a lograr un fin que resulta fuera de la perspectiva de la reflexión humana, o bien como una serie de normas de fuerza exigitiva pretendidamente absoluta que no se podrían distinguir de una serie de *tabúes*. Por esto la enseñanza moral de la Iglesia debe saber a dónde conduce, a saber, al cielo pero a través de la vida realmente cumplida; y por eso mismo al advertir de los peligros que supone apartarse de la rectitud moral no debe presentar sólo el riesgo de la condenación eterna, sino también, aunque realmente sea mucho menos importante, debe presentar el riesgo de caer en una situación de vida fracasada, frustrada, de una vida que no vale la pena vivir, una vida insoportable, despreciable⁴.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 ROMA

⁴ Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, 1005; *Camino*, 783.

LA STRUTTURA DEL MERCATO FINANZIARIO INTERNAZIONALE: PROBLEMI ETICI.

Hernán FITTE – Vincenzo LAUS

Sommario: *Premessa - I. Il mercato finanziario internazionale e gli strumenti finanziari:* 1. Le innovazioni nelle concessioni di credito. 2. Il fenomeno della «securitisation». 3. L'operatività delle sale di cambio - *II. Dove va l'economia. Ruolo della finanza:* 1. La nuova «lex mercatoria». 2. Le caratteristiche della finanza capitalistica e alcuni problemi urgenti. - *III. Etica e finanza internazionale:* 1. Orientamenti forniti dalla Scrittura e dal magistero attuale. 2. Indicazioni etiche per le decisioni nelle operazioni finanziarie. - *IV. Sintesi e conclusioni.*

Premessa

Il sistema finanziario internazionale è tra le componenti più attive ed incisive dell'economia mondiale. I movimenti, le decisioni, gli obiettivi si ripercuotono sulla vita di regioni e popolazioni anche lontane. Negli ultimi anni la finanza internazionale è andata sviluppando tecniche che ne rivelano il ruolo crescente. Alcuni episodi, come nell'87, in occasione del crollo delle borse mondiali, e le conseguenze sui risparmiatori e gli operatori stessi, sono risultati con tutta evidenza anche al grosso pubblico. Anche in questi mesi notizie di gruppi societari, in Italia ed all'estero, che hanno manovrato con imprudenza strumenti finanziari a livello internazionale, hanno posto problemi etici ai quali l'operatore è chiamato, nella coscienza, a rispondere. Questo studio parte dall'analisi dei principali strumenti a disposizione dell'operatore finanziario, continua con il tentativo di confrontare quanto finora emerso in teologia morale nello specifico campo, e per ultimo delinea alcuni indirizzi che possano aiutare

al comportamento etico degli operatori nelle situazioni concrete del loro lavoro professionale¹.

In effetti se in questi anni gli studi sono andati sviluppandosi e non mancano pubblicazioni che esaminano l'orizzonte complessivo dei rapporti etica ed economia, lo specifico settore finanziario risulta alquanto tralasciato a causa di certo della recente evoluzione degli strumenti e dei mercati, ed anche del particolare linguaggio richiesto a chi deve muoversi *on the boundary*, sulla linea di confine. «Confine», frontiera, di certo intesi non come separazione, ma come campi — quello della teologia e della finanza — distinti ed insieme, di confronto e mediazione. Procediamo dunque all'individuazione degli strumenti e nuovi titoli che rendono possibili le connotazioni dell'attuale mercato.

I. Il mercato finanziario internazionale e gli strumenti finanziari

L'economia del mondo odierno è caratterizzata da una interdipendenza di cause ed effetti, originati da fatti economici, ripercuotenti su mercati anche lontani e coinvolgenti uomini, il più delle volte distanti, tra loro senza conoscenza o apparente connessione. Questa evidenziazione del fenomeno economico, trova — in particolare — l'aspetto più tipico con il cosiddetto «mercato finanziario internazionale». Con questo termine è da intendere un «mercato esente da controlli di autorità monetarie nazionali ed in particolare non direttamente sottoposto alle decisioni dettate da interessi nazio-

¹ Come introduzione più generale all'argomento si può vedere PH. LAURENT, *Per un'etica dei mercati finanziari*, in «La Civiltà Cattolica» 3374 (1991-I) 136-151; E. BOTTIGLIERI, *Banche (e intermediari finanziari non bancari)*, in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990; P. PELUFFO, *Nuovi aspetti del capitalismo: i grandi mercati finanziari*, in «Cultura e libri» 71 (agosto-settembre 1991) 55-60; G. CARLI, *Il disordine nel tempio della finanza internazionale*, in *Danaro e coscienza cristiana*, Atti del Convegno di Bologna, 10-11 aprile 1987, Dehoniane, Bologna 1987; U. ALETTI, *Mercato finanziario e responsabilità morali degli operatori*, in *ibidem*; PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Social and Ethical aspects of Economics*, Vatican City 1992; J. MEJÍA *Per uno sviluppo economico centrato sulla persona umana*, in «L'Osservatore Romano» 25-26 gennaio 1993, p. 7; ID., *Lo sviluppo e gli organismi finanziari internazionali*, in «La Società» (1993/4) 371-379. Una trattazione meno attuale, ma che può aiutare al giudizio morale di alcune situazioni in A. PEINADOR NAVARRO, *Tratado de moral profesional*, BAC, Madrid 1962, nn. 1028-1054.

nali»². La particolare rilevanza che è andato assumendo dalla fine dell'ultima guerra, è conseguenza della stessa evoluzione del commercio internazionale e della «teoria del vantaggio comparato»³. Sta il fatto, però, che l'evoluzione profonda del sistema economico internazionale di questi anni, ha agito ed interagisce, come non mai, in quattro modi diversi: con la creazione di nuovi titoli; con la proposta di nuove forme contrattuali; con la istituzione di nuovi mercati; e con la nascita di nuovi intermediari.

La parziale mancanza di controlli da parte delle autorità monetarie dei singoli paesi ha comportato la creazione e la sperimentazione di nuove forme di raccolta e di impiego di risorse finanziarie.

Il termine di mercato finanziario internazionale è andato trasformandosi in sinonimo di «euromercato». La moderna attività finanziaria internazionale, caratterizzata dalle eurovalute (in particolare dall'eurodollaro), è comunemente fatta risalire al trasferimento dagli Stati Uniti all'Inghilterra e ad altri paesi dell'Europa occidentale dei depositi in dollari di proprietà dell'Unione sovietica, di altri paesi dell'est europeo e della Cina⁴. Questo trasferimento ha avuto luogo in seguito alla guerra di Corea quando i paesi comunisti avevano bisogno di disponibilità valutarie in dollari ma, nel contempo, temevano un sequestro da parte del governo degli Stati Uniti. Le disponibilità così costituite presso banche non americane sono state utilizzate nella concessione di prestiti sovente in dollari⁵.

² G. SZEGŐ - F. PARIS - G. ZAMBRUNO, *Mercati finanziari e attività bancaria internazionale*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 13.

³ P. SAMUELSON, *Economia*, Utet, Torino 1977, 9a. ediz, pp. 918-927.

⁴ Eurovaluta è il «denaro depositato da società e governi nazionali in banche fuori del proprio paese. Le banche sono dette "euro-banche". I termini *eurocurrency* ed *eurobanche* non significano necessariamente che le valute o le banche siano europee, anche se spesso è così. Infatti, dollari depositati in una banca inglese o lire italiane depositate in una banca giapponese sono considerate "eurovalute". L'eurodollaro è solo una delle eurovalute, anche se è la più usata» (J. DOWNES - J.E. GOODMAN, *Eurovaluta*, in *Dictionary of Finance and Investment Terms*, Barron's, New York 1987.)

⁵ Si assiste, in tal modo, al cosiddetto fenomeno della deregolamentazione che si data a fine degli anni '70, con l'introduzione di meccanismi di mercato che lasciavano la piena libertà operativa finanziaria ed imprenditoriale in un sistema di pura concorrenza. Ad essere interessati per primo sono stati settori quali quello degli idrocarburi, i trasporti aerei, le telecomunicazioni. Gli effetti hanno prodotto cadute di tariffe dal 30 al 50%. La deregolamentazione si è estesa al settore bancario. La decisione più nota è stata l'abolizione della "Regolamentazione Q" negli Stati Uniti, che dal 1933 fissava un plafond ai tassi d'interesse. La deregolamentazione provocò un altro fenomeno; quello della "disintermediazione" (cfr.

La nuova finanza — intesa quale possibilità di utilizzare mercati internazionali o euromercati — porta applicazioni che possono distinguersi in tre campi: il settore degli impieghi (*loans, credit facilities*); il settore mobiliare (*bonds, securities, notes*); il settore dei cambi (*money market, forex, new financial instruments*). Detti comparti caratterizzano oggi l'attività finanziaria internazionale, in particolare quella bancaria che, per la sua globalità, li comprende tutti. Non a caso, negli ultimi anni, prima le banche americane, poi le banche europee e giapponesi, hanno sviluppato strutture operative quali il *capital market* con un'attività che spazia in vari campi, utilizzando tecniche moderne e sofisticate.

1. Le innovazioni nelle concessioni di credito

Tra le tipologie di interventi creditizi introdotte e sviluppate si citano:

- a) prestiti sindacati (in *pool*);
- b) *Multiple Option Facilities*;
- c) *Leveraged buy-out*;
- d) *Management buy-out*;
- e) *Back up facility*;
- f) NIF, RUF, etc⁶.

Detti interventi realizzano meccanismi rispondenti ad esigenze di un mercato dei capitali, ove è possibile accedere a fonti alternative di finanziamento presso banche ed istituzioni finanziarie di diversi paesi ad economia sviluppata. Di seguito si vanno ad esaminare le caratteristiche delle più frequenti forme di interventi creditizi, utilizzate negli ultimi anni.

a) Prestiti sindacati

Il prestito sindacato è il «credito concesso da più banche, consorziate a tal fine, di cui una assume la funzione e i compiti di capo-

AA.VV., *Les nouveaux instruments financiers, la pratique bancaire des marchés*, La Revue Banque, Paris 1988, p. 4).

⁶ La dizione è prevalentemente in inglese ed in tal modo tali tipi di interventi sono conosciuti sul mercato finanziario internazionale, per cui una traduzione finirebbe per perdere l'effettivo significato. Per una sintetica definizione dei termini, cfr. F. CESARI, *Dizionario di economia e finanza*, Utet, Torino 1988.

fila»⁷. Partecipare al mercato dei prestiti sindacati consente alle eurobanche di impegnarsi nella attività di intermediazione tipica, che genera un reddito correlato alla dimensione dello *spread* e all'ammontare della partecipazione assunta nel prestito e/o di offrire un servizio — quello di organizzare e gestire il prestito — per il quale il cliente corrisponde una commissione⁸.

Una euro-banca può assolvere tre compiti in un sindacato:

- 1) gestire il prestito senza parteciparvi;
- 2) gestire il prestito e parteciparvi;
- 3) limitarsi alla partecipazione al prestito.

Sono le *merchant bank*⁹ e le *investment banks*¹⁰ ad offrire il primo servizio. Esse svolgono la funzione di organizzare e gestire il prestito senza però assumere alcun rischio con la partecipazione in quota del prestito che pongono in sindacazione. In termine tecnico si dice che avviene il *loan packaging* cioè "l'impacchettamento", l'"imballaggio" dei prestiti.

Il servizio sub 2) è effettuato dalle banche cosiddette a "funzione mista": con la loro gestione diretta esse assumono una forza contrattuale di rilievo nel sindacato delle banche. In questo caso le banche possono assumere ruolo di *lead*, impegnandosi a fornire l'intero ammontare del finanziamento alle condizioni e nei termini concordati. Le banche *lead manager* vendono quote sul mercato ed in caso di non riuscita della sottoscrizione, sono tenute ad onorare l'impegno assunto, assumendo — per intero o per la quota non sottoscritta — la debitoria. In altra situazione una *lead bank* si impegna a fornire solo una parte del finanziamento e tenta di collocare la rimanente quota presso altri intermediari, finanziari o bancari. L'impe-

⁷ F. PICCHI, *Prestito sindacato*, in *Dizionario economico e commerciale*, Zanichelli, Bologna 1991⁴.

⁸ Cfr. P. DE SURY, *Le Euro-banche e i prestiti sindacati in eurovalute*, Giuffrè, Milano 1983, p. 64.

⁹ Istituzioni finanziarie tipiche del sistema bancario inglese. Sorte per facilitare il commercio con l'estero, oggi estendono la loro attività a qualsiasi ramo dell'attività bancaria e finanziaria «e in particolare alla compravendita di valuta estera, all'emissione di prestiti a lungo termine a favore di governi e istituzioni straniere, all'emissione e collocamento di prestiti obbligazionari e al finanziamento del commercio internazionale» (F. PICCHI, *Merchant bank*, in *op. cit.*).

¹⁰ Banche specializzate nei prestiti a lungo termine per investimento in beni capitali, generalmente attraverso l'acquisizione di azioni delle società in cui investono.

gno assunto è limitato ad una quota determinata e non si estende a tutto l'ammontare del finanziamento.

L'altro caso previsto, sub 3), — nel quale la banca si limita a partecipare al prestito con una quota di rischio — vede impegnata le eurobanche svolgenti attività di *commercial banking*. È in questo caso una posizione passiva che comunque consente di ampliare il portafoglio crediti specie ad una *commercial bank* che per dimensioni o specifica specializzazione non ritiene di assumere gli impegni organizzativi del prestito.

Il mercato delle sindacazioni è stato molto attivo, in particolare negli anni antecedenti alla recessione americana degli inizi degli anni '90. Nel decennio scorso le banche degli Stati Uniti, onde anche pervenire al rispetto dell'indice di espansione degli impieghi, originarono un attivo mercato di cessione di quote dei prestiti. Filiali di banche europee, al fine di sviluppare le cifre di bilancio e fruire di utili, parteciparono attivamente alla sottoscrizione di prestiti in favore di *corporations* americane. La partecipazione può avvenire su base silenziosa (*silent participation*), ossia la partecipazione al finanziamento è su base esclusiva di trattative tra la banca cedente e la banca cessionaria senza alcuna notifica al prestatore (*borrower*) che resta estraneo all'accordo intercorso tra le due banche.

b) Le *Multiple Option Facility* (MOF)

Le facilitazioni a opzioni multiple, più conosciute sotto la denominazione di "MOF" rappresentano una forma elaborata di "euro-facilitazione"¹¹. Questo termine generico di euro-facilitazione raggruppa i differenti tipi di crediti sindacati a carattere internazionale. Così ad esempio, agli euro-crediti classici consententi per un'impresa di ottenere presso un sindacato di banche una linea di credito confermata su una durata di 5-7 anni, si sono andate sostituendo le *euromotes issuance facility*. Con esse, l'imprenditore emette direttamente sul mercato dei titoli a breve termine senza far ricorso al credito bancario per cassa. L'emissione, tuttavia, s'iscrive nel quadro di un programma a medio termine dove le banche intervengono

¹¹ Cfr. N. GAUTHIER, *Les nouveaux marchés financiers et leur instruments-Sources de profits pour les entreprises*, Publiunion, Paris 1987, p. 123.

per garantire la liquidità nel caso che il mercato non assorba i titoli emessi dall'imprenditore; esse in effetti vengono ad assumere un ruolo di riserva. L'intervento finanziario subentra solo se il mercato — per qualsiasi ragione — non dovesse rispondere all'offerta. È evidente comunque che le banche pongono in essere un affidamento in favore del *borrower* fin dal momento dell'impegno di garanzia della liquidità: l'affidamento nasce quale linea di credito "non per cassa" o "di firma", con possibilità però di registrare applicazioni e diventare facilitazione «per cassa»¹².

Una MOF è un impegno di un gruppo di banche (costituite in «sindacato») a consentire a una società un'apertura di credito:

- per un ammontare definito;
- per una durata da 3 a 7 anni;
- a delle condizioni determinate;

- con la possibilità per il prenditore del credito di ricorrere ad un vantaggio di forme tecniche di affidamento, definite in sede di concessione della linea di credito.

La MOF costituisce una garanzia per la società affidata di ottenere all'occorrenza i fondi necessari, e ciò a prescindere dal contesto finanziario. Ovviamente le condizioni di affidabilità del *borrower* devono essere mantenute nel periodo di durata della facilitazione, e l'istituto finanziatore se ne garantisce inserendo nell'accordo di finanziamento (*agreement*) particolari clausole (*covenants*) che vanno dal mantenimento di particolari «ratios» di bilancio nel tempo, all'impegno di non alienare beni della società, etc.

c) Il *Leveraged buy-out* (LBO)

Le nuove modalità di finanziamento si estendono ad interventi connessi a *leveraged o management buy out*.

Con il termine *leveraged buy out* si intende l'acquisto di una «azienda riducendo a minimo l'esborso di capitale di rischio, e fa-

¹² Il credito di firma è in sostanza il credito concesso dalla banca per un suo impegno di dare o fare qualcosa, al verificarsi di un evento. I crediti di firma sono negoziati per scopi molteplici. Classica forma di credito di firma è la fideiussione bancaria. Sul tema cfr. T. BIANCHI, *I fidi bancari*, Utet, Torino 1972¹, pp. 305-333. Dal fatto che la forma di accompagnamento non prevede a priori un esborso di cassa sono detti "crediti non per cassa".

cendo ampio ricorso a finanziamenti ottenibili sulla base del valore patrimoniale delle attività della società da acquistare. Il flusso dei redditi che verrà successivamente generato dalla gestione aziendale servirà a rimborsare i debiti contratti»¹³. Il *leveraged buy-out* è in sostanza l'acquisizione di una società usando fondi ricevuti a prestito¹⁴.

Le aziende da acquisire devono avere le seguenti caratteristiche: 1) essere capitalizzate, e quindi avere un grado di indebitamento poco elevato, giacché è proprio sulla capacità di indebitamento dell'azienda che si intende intervenire; 2) essere in possibilità di produrre buoni e stabili flussi di cassa, onde permettere il rimborso dei debiti che si intende contrarre; 3) non aver bisogno di notevoli investimenti nel breve/medio termine, al fine di contenere l'esposizione finanziaria; 4) fare affidamento su un giro di affari stabile tale che venga garantito un flusso di ricavi che, peraltro, non comporti con un eventuale ampliamento del fatturato, maggior fabbisogno finanziario che aggravi l'indice di indebitamento¹⁵.

L'operazione di *leveraged buy-out* si distingue in due forme, a secondo delle forme prospettiche di rimborso della debitoria assunta per il LBO: a) *ASSET - BASED FINANCE*, letteralmente «finanziamento basato sui beni di proprietà»: per finanziare l'operazione ci si basa sulla disponibilità di liquidare le attività non ritenute indispensabili. È il caso, ad esempio, dell'alienazione dei cespiti immobili che vengono ceduti e subito dopo ripresi in leasing; b) *CASH FLOW*, si punta sull'aumento della redditività per compensare il costo finanziario dell'operazione.

Le tecniche nel LBO sono quelle dell'*asset for cash*, acquistando solo le attività collegate all'affare che interessa, che diventano garanzia per i finanziamenti, e quella del *cash merger*, consistente nel costituire una società «acquirente» con la struttura finanziaria ritenuta adeguata per dar corso all'operazione.

¹³ M. GABRIELLI - S. DE BRUNO, *Capire la finanza. Guida pratica agli strumenti finanziari*, Sole 24 ore, Milano 1987, p. 229.

¹⁴ J. DOWNES - J.E. GOODMAN, *Leveraged buy out*, in *op. cit.*, p. 209.

¹⁵ Cfr. M. GABRIELLI - S. DE BRUNO, *op. cit.*, p. 229.

d) Il *Management buy-out* (MBO)

Il *Management buy-out* «è una forma particolare di *leveraged buy-out* e si ha quando dei manager vogliono mettersi in proprio, ma non dispongono di risorse finanziarie sufficienti per acquistare una società, sia questa l'azienda in cui lavorano o meno. I dirigenti di azienda organizzati in team, con esperienze integrate e guidati da un leader, costituiscono i naturali acquirenti in operazioni di *leveraged buy-out* aventi per oggetto piccole o medie aziende»¹⁶.

Il *management buy-out* offre quali vantaggi di essere strumento di rilancio e sviluppo delle imprese, stimola l'emergenza di capacità imprenditoriali, consente buoni ritorni sul capitale investito in caso di successo delle operazioni. Ma tra gli svantaggi sono da menzionare il fatto che operazioni di MBO, come quelle di LBO, non danno solitamente i loro frutti a brevissimo tempo e che sono operazioni ad alto rischio. Esse peraltro possono mettere in moto processi di *profiteer* o «pescicanismo» subdoli e complessi.

Il mercato internazionale è stato molto attivo, in particolare negli anni antecedenti alla recessione degli anni '90, nell'elaborare forme creditizie in appoggio a gruppi industriali e commerciali, per operazioni di acquisizioni o, più in generale, per operazioni di finanziamento. Una delle operazioni più rilevanti fu l'acquisizione, mediante LBO, della RJR Nabisco da parte del gruppo Kholberg-Kravis Roberts.

L'ondata di acquisizioni che alla fine degli anni '80 scosse il mercato americano sancì l'istituzionalizzazione delle operazioni di LBO come uno tra i più sofisticati strumenti per finanziare il trasferimento di proprietà di una società quotata. La contesa accesasi intorno al controllo della Nabisco, conglomerata della alimentazione e del tabacco, valutata oltre 20,6 miliardi di dollari, mise in evidenza come nessuna società potesse sentirsi al riparo di possibili scalate azionarie. D'altra parte, la crescente mole di debito necessaria per finanziare l'acquisizione di società di dimensioni sempre maggiori comporta la capacità di generare flussi di cassa crescenti e comunque idonei a ripagare nel giro di qualche anno (4-6 anni) il debito assunto attraverso l'operazione di LBO.

¹⁶ *Ibidem*, p. 230.

c) *Back-up facilities*

Le *back-up facilities*, nelle varie distinzioni¹⁷, sono facilitazioni a sostegno di operazioni effettuate dal *borrower* (prenditore) sul mercato mobiliare garantendo di assorbire i titoli, o a fornire anticipazioni, qualora i titoli stessi non siano assorbiti dal mercato ad un costo inferiore al tetto concordato¹⁸.

In pratica: 1) L'emittente colloca con l'intermediazione di uno o più agenti, che possono essere banche o società finanziarie, titoli a breve — spesso certificati di deposito quando l'emittente è una banca¹⁹ —, oppure *notes* — quasi cambiali quando l'emittente è un'azienda —, o ancora buoni del tesoro — quando l'emittente è uno Stato —, con scadenza che va generalmente da 1 a 6 mesi. Il tasso d'interesse è prefissato, legato al *Libor*²⁰ corrispondente alla relativa scadenza, e tale da non eccedere un tetto, sempre rispetto al *Libor*, predeterminato. Questi titoli possono essere venduti alla pari e quindi con interessi pagabili al momento del rimborso, oppure essere scontati per poi essere ripagati alla pari. 2) Viene formato un gruppo di banche o di istituti finanziari, il quale si impegna, durante un periodo che può andare fino a 15 anni, ad assorbire i titoli a breve o in certi casi a fornire anticipazioni, qualora i titoli stessi non siano stati assorbiti dal mercato ad un costo inferiore al tetto concordato.

Fino a questo punto abbiamo analizzato le innovazioni nelle concessioni di credito.

¹⁷ Sono, la RUF: revolving underwriting facility; NIF: note issuance facility; SNIF: short-term note issuance facility; BONUS: borrower option noted and underwriting stand-by; GRUF: global revolving underwriting facility; TRUF: transferable revolving underwriting facility; CRUF: collateralised revolving under writing facility; ENUF: euro-notes underwriting facility.

¹⁸ G. FRANZI, *Ascesa e declino delle «back-up facilities»*, in «Bancaria» (Rivista dell'Associazione Bancaria Italiana), novembre 1986, p. 65.

¹⁹ È emesso da una banca quando riceve da un cliente fondi in deposito per un periodo di tempo indefinito. Trattandosi quindi di *time deposit* e non di *demand deposit*, la banca è autorizzata a riconoscere al cliente un interesse sulla somma depositata (Cfr. F. PICCHI, *op. cit.*, pp. 146-147.).

²⁰ Il *libor* è il «tasso interbancario londinese» vigente sulla piazza di Londra per depositi in eurodollari generalmente a 6 mesi. Si fa riferimento a questo tasso nelle operazioni internazionali e in quelle a tasso fluttuante.

2. Il fenomeno della «securitisation».

È il fenomeno, sviluppatosi a metà degli anni '80, di tramutare in modo professionale debiti aziendali in titoli vendibili sul mercato dei capitali. Il termine deriva dall'inglese *securities*, cioè titoli, valori mobiliari, ed è un termine generico per indicare collettivamente qualsiasi tipo di valori mobiliari a reddito fisso o a reddito variabile, ipoteche, fedi di deposito e qualsiasi altro documento che dia al suo portatore il diritto di proprietà su beni non in possesso. Pure avendo un significato molto ampio, il termine *securities* viene solitamente usato per indicare qualsiasi titolo oggetto di negoziazione²¹.

L'euromercato degli anni '60 originò l'euroobbligazione, «una obbligazione emessa da un ente con sede legale in uno stato, nei mercati finanziari di un secondo stato, nella valuta di un terzo»²². Le euroobbligazioni si differenziano dalle obbligazioni estere. Queste ultime sono obbligazioni emesse da un ente con sede legale in uno stato nei mercati finanziari di uno stato diverso, ma nella valuta dello stato in cui si colloca l'obbligazione²³.

Per rispondere appieno alle esigenze degli investitori, in un mercato di fluttuazione dei tassi, il mercato sviluppò anche le cosiddette *floating rate notes* o *floating rate bonds*. Nel linguaggio finanziario, vengono indicate con questo termine tutte le obbligazioni indicizzate il cui tasso di interesse varia col variare delle condizioni di mercato e dell'andamento dei tassi di interesse correnti. Il tasso di interesse su tali obbligazioni viene stabilito, come livello minimo e massimo, all'atto dell'emissione, ma è suscettibile di adeguamenti in più o meno durante tutta la durata del prestito, in maniera da soddisfare tanto l'investitore quanto l'emittente. Questi adeguamenti, che si riferiscono a periodi ben individuati, vengono decisi alcuni giorni prima dell'inizio di tali periodi, della durata di tre o sei mesi, in fun-

²¹ F. PICCHI, *op. cit.*, p. 922. Cfr. R.S. WURMAN - A. SIEGEL - K.M. MORRIS, *The Wall Street Journal, guide to understanding money markets*, Access Press Publication, New York 1990.

²² G. SZEGŐ - F. PARIS - G. ZAMBRUNO, *op. cit.*, p. 36.

²³ Ad esempio, nel caso dell'emissione ENEL del 1963 si aveva la seguente situazione: 1) paese d'appartenenza dell'emittente: Italia; 2) paese in cui ha luogo l'emissione: Gran Bretagna; 3) valuta dell'emissione: dollaro USA.

zione dell'andamento dei tassi di interesse sul mercato a breve termine nel corso del periodo immediatamente precedente²⁴.

Il mercato delle *floating rate notes* (FRN) si è sviluppato passando da 5 emissioni per un totale di 300 milioni di dollari nel 1970 a 188 per un totale di 32 miliardi di dollari nel 1984²⁵. Flessioni nelle emissioni si sono registrate con la crisi borsistica dell'87 e soprattutto nel periodo recessivo dell'economia americana dei primi anni '90. Le FRN restano tuttavia punto di riferimento importante per gli investitori anche bancari: esse rappresentano una cospicua fonte di impiego nei bilanci delle filiali estere (americane, inglesi, Hong Konghesi) di banche internazionali.

Dal 1985 si è sviluppato il settore delle *eurocommercial papers*. Questi titoli di debito con durata di uno, tre o sei mesi sono in genere emessi in dollari, di solito a valore facciale di un milione di dollari. Ci sono state emissioni anche in ECU (valuta della comunità economica europea) e sterline. La *commercial paper* o «carta commerciale» indica, in sostanza, il titolo proveniente dal credito scaturente dal regolamento di rapporti commerciali e che ha alla base un credito effettivo²⁶.

Il mercato internazionale dei titoli è caratterizzato da emissioni in varie valute: eurodollari, dollari canadesi, franchi francesi, sterline, lire («eurolire»²⁷), yen, franchi svizzeri, marchi tedeschi etc. Nel 1981 sono state varate le emissioni in ECU, che sono state caratterizzate da forte sviluppo, e che ha permesso all'ECU di diventare, nel 1983, la terza valuta per volume emesso sull'euromercato dopo il dollaro USA ed il marco tedesco.

A metà degli anni '80, in particolare, si svilupparono i cosiddetti *garbage bonds* (letteralmente «titoli spazzatura»), o *junk bonds*, titoli emessi da società in difficoltà o comunque di difficile collocazione sui mercati tradizionali. I *garbage bonds* avevano quotazioni, molto al di sotto del valore nominale (20-30 max 50%) permettendo alla società emittente di acquisire comunque fondi dal mercato ed all'investitore di realizzare, attendendo tempi opportuni semmai con la stabilizzazione gestionale della società emittente il titolo, un margine di utile riveniente da una migliore valutazione del *bond*. Ovviam-

²⁴ F. PICCHI, *op. cit.*, p. 374.

²⁵ G. SZEGÓ - F. PARIS - G. ZAMBRUNO, *op. cit.*, p. 37.

²⁶ *Ibidem*, p. 47.

²⁷ La prima emissione di obbligazioni in eurolire è avvenuta nell'ottobre del 1985 da parte della Banca Europea per gli investimenti.

mente per le quotazioni ci si serviva di un mercato parallelo, non ufficiale. Il fenomeno acquisì dimensioni crescenti e trovò un arresto con la crisi borsistica dell'87 che mise in evidenza la follia di una speculazione posta in essere da *yuppies* alla ricerca sovente di facili provvigioni di intermediazione. Sta il fatto che al di là di forme spinte, quali i *garbage bonds*, la securitisation ebbe negli anni '80 grande sviluppo: le società preferivano «cartolizzare» i loro debiti affinché venissero sottoscritti da terzi, piuttosto che ricorrere all'indebitamento bancario. Il sostegno del ceto bancario era semmai richiesto per le *back-up facilities*, le facilitazioni che assicuravano comunque la copertura finanziaria, in caso di non completa sottoscrizione.

Il mercato mobiliare internazionale, in sostanza, è stato caratterizzato in questi anni, da notevoli innovazioni tecniche ma è stato anche scosso da particolari comportamenti degli operatori finanziari.

3. *L'operatività delle sale cambi*

Il mercato è stato caratterizzato, nel corso degli anni '80, da una estrema volatilità nei tassi di cambio e di interesse. Le cause vanno ricercate sia nella economia «reale» — la grande inflazione ed i cambiamenti nei rapporti economici tra i paesi occidentali e i paesi OPEC — sia nell'economia «finanziaria» che, con la globalizzazione dei mercati e il fenomeno della «securitisation», ha creato la necessità, sia negli operatori economici, sia negli intermediari finanziari, di avere a disposizione strumenti in grado di proteggere dai rischi generati dall'instabilità del mercato. La risposta fornita dagli operatori finanziari a questa situazione di instabilità è stata la nascita di nuovi strumenti finanziari quali *options*, *futures*, *swap*, *FRA*, etc. Si trattava — come evidenziato dagli stessi cambisti — di «gestire l'instabilità»²⁸. La crescita dei nuovi strumenti, chiamati altresì «prodotti derivativi», in quanto derivano dagli strumenti tradizionali, è stata sostenuta e incentivata dalle banche stesse che hanno visto nelle attività di *capital market* una fonte alternativa di profitto.

²⁸ Cfr. FOREX CLUB ITALIANO - ARTHUR ANDERSEN CONSULTING, *Guida ai nuovi strumenti di tesoreria*, 1991. Per l'attività tradizionale in sala di cambi si rimanda ai testi di S. ALBONICO, *Il rischio di cambio e la sua copertura*, Ed. Banco Lariano, 1983; R. CIMINELLO, *Le operazioni in cambio*, Buffetti, Roma 1983; P. ENZING, *La teoria dinamica del cambio a termine*, Ed. Cassa di risparmio delle province lombarde, Milano 1970.

a) *L'interest rate swap* ed il *currency swap*

L'interest rate swap è un accordo in base al quale due controparti si scambiano periodicamente dei flussi di pagamento, che vengono calcolati applicando a un capitale nominale un tasso di interesse il cui livello o parametro di indicizzazione viene stabilito al momento della stipulazione²⁹.

Esistono due principali categorie di *swap*: i *swap* su tassi di interesse, e i *swap* su valute. Quest'ultimo tipo di *swap* è noto nella pratica finanziaria come *currency swap*, che è un contratto *swap* dove lo scambio dei flussi di pagamento avviene sulla base di due differenti divise. Più in particolare l'accordo si articola, nella forma più classica di *swap*, in tre fasi distintive: uno scambio iniziale di capitali espressi in due divise; lo scambio di un flusso di pagamenti periodico, ancorati ad un tasso di interesse fisso o variabile; e la restituzione, alla scadenza finale dell'accordo, dei capitali inizialmente scambiati³⁰.

Le operazioni di *interest rate swap* e di *currency swap*, si inquadrano nell'ambito della categoria di operazioni *swap* che in senso generale hanno lo scopo di effettuare investimenti a breve sull'estero — tramite scambio — per: 1) investire disponibilità a breve lucrando un rendimento maggiore; 2) addivenire alla copertura di rischi (su interessi, valuta etc.), in questo caso si parla di *hedging*; 3) porre in essere operazioni di mero carattere speculativo.

Le differenti finalità degli *swaps*, hanno portato alcune banche

²⁹ Cfr. M. STIGUM, *The Money Market*, Dow Jones - Irwin, Illinois 1990, pp. 50-52; A. SARDI, *Les instruments financiers à terme*, Afiges, Paris 1990.

³⁰ Per comprendere bene la genesi delle operazioni di *swap* su valute, più correntemente utilizzate, occorre partire dall'operazione di cambio a termine. Questa è operazione diffusa per la copertura dei rischi nella negoziazione di valute estere, perché comporta l'impegno irrevocabile di acquistare o di vendere ad una certa data, o durante un certo periodo di tempo, un determinato importo in valuta estera ad un cambio fissato al momento della conclusione. A differenza dell'operazione a pronti (*spot*), nell'operazione a termine (*forward*), la conclusione e l'adempimento (vale a dire la consegna e il pagamento) hanno luogo in date diverse. Come le operazioni a pronti anche quelle a termine nelle principali monete si fanno per telefono o per via telematica, e di solito la durata massima è di 12 mesi, anche se per le monete più importanti, sono ammessi periodi fino a 5 anni. Le durate maggiormente negoziate sono comunque quelle a uno, tre, sei mesi. (Cfr. M. SPALLINO, *I currency swap*, in «Gazzetta valutaria e del commercio internazionale» 16 (1989) 933-935). Sull'argomento, anche S. DECOVNY, *Swaps*, Woodhead-Faulkner, Hertfordshire 1992.

centrali — come la *Banque de France* — a sancire precise norme in materia di contabilizzazione, ponendo sotto controllo operazioni meramente speculative³¹.

b) Il *Forward rate agreement* (FRA)

Un *forward* (o *future*) *rate agreement* (FRA) è un contratto in base al quale due controparti si accordano su di un tasso di interesse fisso da applicare ad un capitale convenzionale per un periodo futuro di durata specifica. Lo scopo principale di questo tipo di contratti è quella di «fissare» un tasso di interesse per un periodo futuro, proteggendosi da un rischio di tasso.

Le componenti fondamentali sono: 1) il tasso di interesse del contratto (*contract rate*) ossia il tasso che viene pattuito dalle parti alla stipulazione; 2) il capitale di riferimento (*contract amount*) ossia il capitale convenzionale sul quale viene calcolato l'interesse. Tale capitale non viene mai scambiato; 3) il tasso di interesse di liquidazione. Questo tasso è normalmente il *Libor*; 4) la data di liquidazione del contratto (*settlement date*), nella quale il contratto viene liquidato e avviene il trasferimento del differenziale tra tasso del contratto e tasso di liquidazione; 5) la data di scadenza del deposito (*maturity date*) ossia la data nella quale scade idealmente il deposito nominale. Il periodo tra la data di liquidazione e la data di scadenza (*contract period*) rappresenta la durata del deposito nominale; 6) l'importo di liquidazione (*settlement amount*), ossia l'importo che le due parti si scambiano alla data di liquidazione, che è pari al differenziale dei due tassi applicato al capitale nominale.

In sostanza il FRA, o tasso di interesse garantito, è uno strumento che permette di assicurare il tasso di interesse di un prestito o di un investimento futuro ad una data e per una durata stabilita ed un importo determinato³². Diversamente da una operazione a termine, non è che una operazione di garanzia non accompagnata da un impegno di prestare o di ricevere. L'effetto contrattuale, prodotto

³¹ A. SARDI, *op. cit.*, pp. 118-125.

³² Cfr. AA. VV., *Les nouveaux instruments financiers. La pratique des marchés*, Ed. La Revue Banque, Paris 1988, p. 188. Sulla gestione del rischio d'interesse cfr. D.M. HOWE, *A Guide to Managing Interest-rate risk*, New York Institute of Finance, New York 1992.

dal FRA, è di corrispondere, da parte della controparte perdente, una differenza d'interessi.

È sorto agli inizi degli anni '80. A metà di questi anni si è sviluppato prevalentemente sulla piazza di Londra, un mercato interbancario sufficientemente liquido. Nei primi anni '90 il *turnover* giornaliero dei FRA — espresso in capitale nominale — era stimato in circa quattro miliardi di dollari, 500 milioni di marchi e 500 milioni di sterline, le tre divise maggiormente negoziate sul mercato. Le scadenze quotate vanno dal mese ai 2 anni³³.

Il FRA può essere utilizzato da un intermediario finanziario con quattro finalità: 1) Intermediazione. Si tratta di fornire un servizio di brokeraggio alla clientela; 2) Arbitraggio. Il mercato dei FRA è un mercato parallelo a quello degli eurodepositi, dove è possibile effettuare arbitraggi tra il tasso FRA ed il tasso a termine; 3) Speculazione. Con l'acquisto e la vendita di FRA è possibile creare posizioni di rischio sull'andamento del tasso di interesse nella divisa oggetto del contratto, analogamente a qualsiasi strumento a termine; 4) Copertura rischi. Il FRA permette di fissare un tasso di interesse per un periodo futuro.

c) Le *Financial futures. Options*

La necessità di un mercato *futures* sorse allorché operatori in materie prime intesero proteggersi dagli effetti di improvvise fluttuazioni nei prezzi. Dapprima si sviluppò il mercato di beni agricoli soggetti a fluttuazioni sensibili a causa delle variazioni nella produzione, mentre i prezzi dei metalli oscillano in funzione della domanda legata all'attività industriale.

Il *futures* è un contratto che impegna a ricevere o consegnare una determinata quantità di una merce o attività finanziaria ad un prezzo prefissato e ad una data futura o in un periodo di tempo futuro. Il *financial futures* è un contratto che impegna a comprare o vendere uno strumento finanziario ad una data futura prefissata, trattato in Borsa regolamentare. Il suo prezzo viene fissato mediante una trattazione alle grida nelle Borse di Chicago, Londra, Parigi. Può essere principalmente utilizzato per due finalità: copertura del

³³ Cfr. FOREX CLUB ITALIANO - ARTHUR ANDERSEN CONSULTING, *op. cit.*, p. 3.

rischio (*hedging*), o speculazione (*trading*). Il *currency futures* è un *financial futures* avente come oggetto la compravendita di divisa³⁴.

L'*option* è un contratto che conferisce il diritto di comperare o vendere una determinata quantità di merce ad un prezzo prefissato per una data futura o in un periodo di tempo futuro. I contratti *options* hanno creato circostanze di scandali e frodi, anche a causa di inadeguati controlli³⁵.

L'analisi dei principali strumenti innovativi del mercato internazionale dei capitali ha portato a scorgere alcuni particolari atteggiamenti nell'operatività dell'attività finanziaria, oggetto del presente studio diretto all'esame degli aspetti morali. È da considerare innanzitutto, a completamento del panorama delle operazioni del mercato finanziario internazionale, che molteplici sono le forme tecniche che, per modalità di chiarezza espositiva, sono state raggruppate secondo i comparti operativi tradizionalmente interessati nelle istituzioni bancarie: crediti, titoli, e sala cambi³⁶.

II. Dove va l'economia. Ruolo della Finanza

1. La nuova «*lex mercatoria*»

È stato considerato da qualche autore che la smithiana «ricchezza delle nazioni», al centro della riflessione economica per oltre due secoli, è un'idea che si va progressivamente svuotando di senso³⁷. Le nazioni infatti tendono ad impoverirsi, mentre le ricchezze

³⁴ C.W. SMIKHSON, *A building block approach to financial engineering. An introduction to forward, futures, swaps and options*, Midlend Corporate Finance Journal (Winter 1987). Anche M.B. HORAT, *Financial Futures e opzioni*, Edizioni Il sole 24 ore, Milano 1992.

³⁵ Cfr. MORGAN FUTURES, *Options on eurodollar futures*, 1990; FIRST INTERSTATE BANK, *Over-the-counter options on U.S. Treasury Securities*, 1986. I due sono quaderni informativi preparati per la clientela.

³⁶ Il mercato in effetti è andato sviluppando tecniche particolari, atti a sopperire le esigenze di una clientela internazionale sofisticata. Si pensi ad esempio ai servizi offerti dalla *Société de Banque Suisse* (SBS). (Cfr. C. BANDYK, *Flessibilità e potenziale di utile senza costi supplementari. Nuovi strumenti SBS per proteggersi in campo monetario*, in «Il mese economico e finanziario» (novembre 1987) 22-23.

³⁷ Cfr. F. GALGANO, *Le istituzioni della società post-industriale*, in F. GALGANO - S. CASSESE - G. TREMONTI - T. TREU, *Nazioni senza ricchezza, ricchezze senza nazione*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 27.

tendono ad acquisire sempre più i connotati di «apolide». Gli Stati nazionali si frazionano e si moltiplicano, là dove i mercati manifestano l'opposta propensione ad espandersi in ambito mondiale. Ne deriva un diverso ruolo degli Stati stessi che perdono il controllo della ricchezza. Si sviluppa nel contempo una aggregazione non politica e transnazionale delle forze economiche. Nasce la «nuova legge dei mercati», basata su un proprio sistema di valori. È la nuova «lex mercatoria» o *ius mercatorum* che, come il diritto dei mercanti medioevali, è così chiamata non solo perché regola i rapporti mercantili, ma anche e soprattutto perché viene ad essere un diritto creato dai mercanti³⁸. L'antica «lex mercatoria» precedette l'avvento dello Stato moderno, la nuova «lex mercatoria» opera in un contesto di Stati diversi ma svolge la funzione di superamento della discontinuità giuridica. Il grande capitale finanziario non è più nazionale, ma multinazionale, è apolide. C'è da prevedere — continua l'autore in modo parenetico — che in futuro «scale di valori consolidati saranno travolte; altre scale di valori prenderanno il loro posto. Parleremo sempre meno della Costituzione; sempre più di *international business law*. Varrà ben poco l'appello ai principi costituzionali; ci faremo forti, semmai, delle dichiarazioni universali dei diritti dell'uomo. Le leggi anti-trust nazionali, e forse anche il regolamento comunitario sulle concentrazioni, ci appariranno un ruggito del topo; reclameranno piuttosto — ma ne avremo la forza? — l'attuazione di un progetto già oggi in corso di elaborazione al Palazzo di vetro, invocheremo all'ONU il codice di comportamento delle multinazionali»³⁹.

Uno dei caratteri del capitale internazionale è la diversificazione settoriale. Un tempo il grande capitale era concentrato in un settore dell'industria o del commercio o dei servizi. Si trattava di capitale industriale, o commerciale, o bancario. Oggi il capitale internazionale si indirizza a molteplici settori, tra i più svariati, costituendo la caratteristica della multinazionale o anche del cosiddetto «gruppo»⁴⁰. Proprio nelle grandi conglomerate è possibile individuare

³⁸ *Ibidem*, p. 37.

³⁹ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁰ Le autorità di vigilanza vanno ponendo grande attenzione ai fini della politica degli impieghi, e per diversi altri aspetti, al c.d. «gruppo». Si tratta talvolta di definire — in un sistema di società ad incastro — le aziende del gruppo che spesso operano in paesi diversi,

l'essenza della moderna economia come l'*economia della finanza*.

Se si esaminano i bilanci delle grandi multinazionali si vede il ruolo determinante delle attività finanziarie nella formazione del reddito. Oggi la finanza non è soltanto complementare all'attività industriale⁴¹. Mettiamo un esempio tratto del saggio di Galgano: se si considera l'organizzazione delle grandi imprese automobilistiche europee, si osserva che la società che produce automobili, che si indica con (B), è controllata da una holding (A) che controlla anche società finanziarie (C), di distribuzione (D), di servizi quali compagnie di assicurazioni (E). La società B, di produzione, non vende direttamente sul mercato esterno, ma vende alla società di distribuzione D. Nei libri contabili della società B risulterà che tutte le macchine prodotte sono state vendute: in effetti a livello di «gruppo» le macchine sono state vendute alla controllata D. È questa a collocare le auto sul mercato. La maggior parte delle auto vendute da D, e da questa acquistata da B per contanti, sono rivendute sul mercato con pagamento «a rate», con dilazioni nel tempo fino a 2/3 anni. Il rischio di insolvenza, per insoluti che dovessero verificarsi con la vendita rateale, viene coperto dalla società venditrice D, con assicurazione contratta con la società E. Il tutto — come si osserva — è avvenuto nell'ambito del gruppo. C'è da chiedersi come si realizza l'utile. Esso è prodotto dalla finanziaria C. Questa riceve le liquidità dalla società venditrice B e le investe in remunerative operazioni finanziarie. La conclusione può apparire paradossale: i profitti del gruppo, ossia quelli contabilizzati nel bilancio della holding A, non si realizzano con la produzione delle autovetture — essa è una condizione necessaria ma non sufficiente — bensì attraverso operazioni finanziarie. Il profitto del gruppo è sostanzialmente legato agli investimenti finanziari. In tal modo la società di finanza pone in essere tecniche che operano quali moltiplicatori di potere economico. Ne può derivare il cosiddetto «effetto telescopio»: con quota limitata di ricchezza si può espandere il proprio potere economico su un raggio più vasto⁴².

ponendo in essere opportuni sistemi di rilevazione delle operazioni che assicurino il controllo e la trasparenza.

⁴¹ F. GALGANO, *op. cit.*, p. 18.

⁴² L'esempio è tratto dal citato saggio di F. GALGANO, che aggiunge «se il signore A ha il 100% del capitale della società B, che a sua volta ha il 51% della società C, che a sua volta ha il 51% della società D, anche se in termini di *equity* la sua partecipazione in D è so-

Non vogliamo fino a questo punto fare nessun commento valutativo; vogliamo soltanto evidenziare il modo come funziona la parte più importante della grande economia mondiale.

2. *Le caratteristiche della finanza capitalistica e alcuni problemi urgenti*

a) Il rischio di alcuni atteggiamenti

L'uomo di finanza trae profitto dalla vendita di merce: valori mobiliari sui mercati finanziari, merci nelle Borse commerciali. Il problema per lui è innanzitutto quello di sapere dove cercare il denaro necessario per acquistare. Ci sono tre modalità per procurarsi denaro: 1) l'autofinanziamento; 2) l'indebitamento; 3) l'aumento di capitale. Obiettivo del finanziere senza scrupoli è di cercare la modalità che consenta di far fortuna rapidamente (*make rich quick*). Nelle pagine precedenti si è parlato di *leveraged buy-out*.

Qui ai fini dello studio del problema, si può ricordare la spregiudicatezza operativa di Fred Joseph, Presidente della Drexel Burnham Lambert. Le sue soluzioni faranno «epoca nella storia economica e finanziaria»⁴³. La strategia finanziaria di Fred Joseph — che si può assumere ad esempio di una certa spregiudicatezza finanziaria — può riassumersi come segue. Per prima cosa si individua un'impresa fortemente sottocapitalizzata, ovvero con quotazione di borsa considerata molto al di sotto del valore delle attività. Quindi si comincia a sviluppare una campagna di stampa. Pubblicizzata l'azienda, il finanziere dà un prestito diretto, anch'esso ad alto tasso, attraverso il quale porta all'attenzione del mercato degli investitori, che egli opera al fianco dell'azienda da finanziare. È l'effetto «leva» che si intende conseguire: il tutto poggia sugli alti tassi, su certe manovre pubblicitarie, su manifestazioni che in buona sostanza tendono più all'apparire che all'essere. È il ricorso a ciò che Michel Albert chiama «la finanza e la gloria» che, in questo sistema, formano una coppia indissolubile.

lo del 26,01%, egli non riscuoterà che il 26% degli utili, essendo il resto destinato agli azionisti esterni di D e di C, ma nominerà gli amministratori di B e di C e per loro tramite, disporrà della maggioranza dei voti nell'assemblea di D» (pp. 19-20).

⁴³ M. ALBERT, *Capitalismo contro capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 73.

È il preferire il gioco del momento piuttosto che la realizzazione di un sistema aziendale produttivo e valido che miri ad una reale crescita della quale se ne giovi la forza occupazione ed il Paese. La manovra è condotta invece con la logica del tornaconto immediato, avvalendosi anche di artifici contabili, gonfiamenti di valori, il tutto forse anche con l'aiuto di consulenti ed auditori che dovrebbero più seriamente vagliare situazioni e contabilità. Il danaro che copre la differenza tra il valore reale dell'azienda e il valore creato con l'ingegneria finanziaria dovrà trovarsi da qualche parte e in qualche momento (grandi e piccoli risparmiatori, alti tassi d'interesse per coprire grandi rischi, etc.).

Wall Street, il centro finanziario di New York, può allora apparire — come osservò Felix Rohatyn della Lazard Frères — peggiore di Hollywood, la città dell'effimero, il trionfo dell'apparenza, la costruzione del finto. Ma se ciò può servire ad Hollywood per la creatività cinematografica, Wall Street ed altri centri finanziari non possono privilegiare il caduco, l'apparenza, senza guardare a riflessi sulla comunità e sul prossimo.

L'economista americano Galbraith ha ravvisato una costante nelle crisi finanziarie, almeno degli ultimi 300 anni⁴⁴. Individui ed istituzioni sono attirati dalla straordinaria soddisfazione che deriva da una accumulazione improvvisa di ricchezza: l'euforia è protetta e sostenuta per volontà di coloro che la innescano per giustificare le circostanze che li stanno arricchendo. Il «castello di carta», creato dagli yuppies negli anni '80, determinò il crollo della Borsa di Wall Street, nell'ottobre del 1987. Ancora oggi si avvertono i pesanti sintomi dell'indebitamento derivante dall'esercizio della leva finanziaria, la recessione su alcuni settori, il trauma dei fallimenti e della disoccupazione. Vi sono strascichi — come osserva Galbraith — delle perdite provocate a individui e a fondi pensione dalle *junk bonds*. Insomma, gli artifici finanziari, le ingegnerie disinvolute e senza scrupoli hanno avuto il loro effetto di ritorno, una reazione boomerang; all'euforia yuppistica è subentrata la depressione economica con riflessi su vasti stati della popolazione e danni al risparmio ed all'occupazione. In molti casi questo gioca sulla libertà della parti, e molti degli effetti cadono sull'intero sistema. Il fenomeno definito di «glo-

⁴⁴ J.K. GALBRAITH, *Breve storia dell'euforia finanziaria*, Rizzoli, Milano 1991.

balizzazione finanziaria», che rappresenta una rivoluzione economica, ripropone l'antico dualismo tra benefici e costi della crescita⁴⁵.

b) Le possibilità e gli spazi di applicazione

Fino a questo punto abbiamo presentato un panorama piuttosto negativo. Un settore in cui è possibile un atteggiamento che si può qualificare non-imprenditoriale. Si deve dire però che non per questo, in sé, il mercato finanziario internazionale si può qualificare come uno strumento immorale⁴⁶. Anzi, esso porta in sé possibilità grandi di cui si intuiscono gli ampi spazi di applicazione. Esprime, nel contempo, una esigenza: non è più possibile oggi risolvere i problemi di casa propria, senza coinvolgere anche chi è fuori della porta di casa. La finanza esprime che il mondo economico moderno è sempre più una unità di operazioni economiche, ma d'altra parte lascia ben capire che quel mondo è molto lontano da configurare una unità di trattative ed intenti. Il problema del debito internazionale dei paesi in via di sviluppo è simbolo di detto squilibrio⁴⁷,

Il sistema finanziario-bancario che aveva fatto affidamento sul cosiddetto «rischio Paese» che coincideva con il «rischio sovrano» (*sovereign risk*) perché a nome del governo o di enti o banche statali e pertanto considerato a rischio praticamente «zero», si trovò a dover fronteggiare richieste di ristrutturazione di debitorie di Paesi in difficoltà con problemi per i bilanci aziendali gravati da crediti in pratica non facilmente esigibili. La reazione dei finanziatori fu che ad entusiastici piani di sostegno subentrò una completa diffidenza nell'assunzione di rischi verso istituzioni e governi di paesi in via di sviluppo, lasciando semmai spazi ad interventi solo allorquando fossero intervenute garanzie di entità governative del proprio paese o di paesi ad economia forte (SACE in Italia e simili in Francia, Regno Unito etc)⁴⁸.

⁴⁵ A. QUADRIO CURZIO, *Profitto e crescita economica*, in *Denaro e coscienza cristiana*, op. cit., p. 187.

⁴⁶ Sul ruolo positivo e necessario del mercato finanziario internazionale si può vedere l'articolo di PH. LAURENT, *Per un'etica dei mercati finanziari*, op. cit.

⁴⁷ C. DEL VALLE, *La deuda externa de America Latina. Relaciones Norte-Sur, perspectiva ética*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, p. 53.

⁴⁸ Circa gli aspetti morali della situazione cfr. A. FONSECA, *La riduzione del debito internazionale*, in «La Civiltà Cattolica» 3379 (1991) 16-29; J. MULLER, *La dimensione etica*

Alla Conferenza mondiale di Rio su ambiente e sviluppo si è nuovamente constatato che la povertà, l'indebitamento ed il degrado ambientale nei Paesi del terzo Mondo rappresentano un circolo vizioso che non può essere ignorato dall'esigenza di salvaguardare beni naturali in paesi del terzo mondo. Il problema è chiaramente comprensibile: per riuscire a coprire i debiti, gli Stati dell'America latina promuovono l'economia d'esportazione, ma i loro beni più preziosi — richiesti dai paesi industrializzati — sono appunto rappresentati dalle loro risorse naturali e in particolare dalla foresta tropicale. Lo strumento finanziario dei *Debt-for-Nature Swaps* cerca di ridurre l'eccessivo indebitamento di questi paesi, mettendo nel contempo a disposizione fondi a favore di progetti di difesa ambientale⁴⁹. Il punto di partenza del *Debt-for-Nature Swaps* (scambio tra debiti e ambiente) consiste nel fatto che i crediti concessi ai paesi del Terzo Mondo sono negoziati sui mercati internazionali con notevoli sconti, fino all'85%, a causa dell'elevato rischio Paese. Le organizzazioni ambientali internazionali, come il World Wildlife Fund hanno la possibilità di acquistare questi crediti a prezzi favorevoli, offrendoli quindi alle nazioni debentrici in cambio di approvazioni per provvedimenti a tutela dell'ambiente. Anche alcune banche internazionali hanno deciso di mettere questi crediti a disposizione delle organizzazioni che si occupano della protezione della natura. Una volta ottenuto il consenso dei governi nazionali, il debito estero sarà assunto dall'istituto di emissione dello Stato in questione e messo a disposizione di un'organizzazione ambientale locale, ad un importo nominale nella moneta del paese, per progetti concordati in precedenza. I *Debt-for-Nature Swaps* hanno già trovato impiego in molti paesi dell'America latina, come Brasile, Bolivia, Costa Rica, Ecuador, Messico. I fondi sono utilizzati, oltre che per progetti concreti volti a salvare le foreste tropicali, anche per programmi di educazione ambientale e per progetti di sviluppo a lungo termine. Sono stati impiegati anche in paesi asiatici ed africani e la loro applicazione potrebbe interessare anche paesi dell'est europeo.

del debito internazionale, in «La Civiltà Cattolica» 3386 (1991) 138-151; PH. LAURENT, *A che punto è l'indebitamento internazionale?*, in «La Civiltà Cattolica» 3431 (1993) 428-442.

⁴⁹ O. SCHMID - SCHONBEIN, *Debt-for-nature swaps*, in «Il mese economico e finanziario» (settembre 1992).

Il prodotto interno lordo (PIL) pro capite dell'India è di soli 360 dollari, e quello della Nigeria di 278. Paesi dell'Africa sahariana e subsahariana, del Sud e del Sudest asiatico, presentano un PIL medio procapite ancora più basso. È stato osservato che allo squilibrio della distribuzione della ricchezza corrispondono tassi diversi di mortalità infantile, di vita media e di istruzione. Dopo quasi cinquant'anni di crescita economica senza precedenti, il mondo si avvia a varcare la soglia del XXI secolo con più di un miliardo di persone che vivono in condizioni di povertà, una cifra già di per sé impressionante, cui si aggiunge il fatto che si riferisce esclusivamente a quanti cercano di tirare avanti con meno di 370 dollari l'anno. In altre parole, la crescita economica non include i miliardi di esseri umani residenti in paesi in cui PIL procapite appare già più soddisfacente — 750 dollari l'anno — o addirittura confortevole — 1000 dollari — come il Botswana o il Guatemala, ma certamente inadeguati per i criteri del "Primo mondo".

A rendere più forte gli squilibri sono concorsi politiche di multinazionali, orientate ad un riciclaggio di risorse ed investimenti verso il «triangolo» dei paesi ricchi: Nord America, Europa, Giappone. D'altro canto la finanza internazionale, giovandosi della liberalizzazione dei movimenti, ha prodotto il sempre crescente sganciamento dei movimenti di capitale dal commercio di prodotti e servizi. Le transazioni in valuta estera finiscono per riflettere non l'acquisizione da parte di una società di merci straniera, o un investimento in impianti oltre confine, bensì la pura e semplice speculazione su una particolare divisa o su altri strumenti finanziari.

Alla fine degli anni Ottanta, oltre il 90 per cento delle operazioni finanziarie in valuta aveva ben poco a che vedere con lo scambio commerciale o con gli investimenti di capitale. Nel suo saggio sulle prospettive del XXI secolo Paul Kennedy si è chiesto cos'hanno a che fare tali questioni finanziarie con il processo di preparazione agli anni 2000 e con i più ampi problemi che la nostra società universale dovrà affrontare. A prima vista, potrebbe sembrare che le strategie di investimento degli esperti economici di una società multinazionale e le quotidiane manovre degli speculatori di Tokyo abbiano poco in comune con i problemi che affliggono un produttore di arachidi dell'Africa occidentale o un operaio di una miniera della Malaysia. Se ciò fosse vero, significherebbe che l'attuale e già ampio

divario tra ricchi e poveri del mondo va sempre più ampliandosi; come potrà allora, una cultura aziendale, transnazionale e tecnologicamente sofisticata, non legata ad alcun governo e non raggiungibile da regolamentazioni locali, coesistere con le affamate e deluse masse presenti in una popolazione mondiale di 8 o 10 miliardi di individui?⁵⁰.

Sta il fatto che in una situazione di profonda instabilità finanziaria ripercussioni sul sistema economico internazionale si risentono sui prezzi all'ingrosso di prodotti base dei paesi in via di sviluppo, quali caffè, cacao e minerali, come si ricava dalle lezioni della Storia economica, come constatato per gli anni trenta ed in occasione delle crisi petrolifere. In sostanza quanto accade in America latina può anche non aver influenza sull'andamento di Wall Street, ma, viceversa, le decisioni di Wall Street hanno serie conseguenze sulle economie dei paesi in via di sviluppo.

III. Etica e Finanza Internazionale

1. *Orientamenti forniti dalla Scrittura e dal magistero attuale*

C'è il pericolo, quando si affrontano i temi concernenti la finanza internazionale alla luce della morale, di ripetere il disprezzo di Schopenhauer che quando vide i ritratti dei banchieri Függer esclamò: «dai vostri volti capisco perché Dio non vi ama». Al di là dell'episodio, che forse anche contiene qualche verità nella mentalità popolare, tuttavia, considerando la dottrina al riguardo dell'operatore finanziario, come per qualsiasi altra professione e mestiere, non si può che concordare con l'osservazione di R. Schnackenburg. Questi ha osservato come quasi tutte le professioni al tempo di Gesù si possono rinvenire nei racconti evangelici: mercanti e commercianti, costruttori e operai, pubblicani e soldati, re e ministri, giudici e medici, fittavoli, agricoltori e pastori. «Su nessuna mai cade un giudizio di valore; Gesù non rivolge loro una predicazione sulla professione e non sviluppa nessuna particolare etica professionale»⁵¹. L'ac-

⁵⁰ Cfr. P. KENNEDY, *Verso il XXI secolo*, Garzanti, Milano 1993.

⁵¹ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, I: Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, p. 171.

cettazione di tutte le professioni oneste da parte di Gesù è un fatto indiscutibile. Tanto è vero che tra i suoi discepoli c'era anche un «uomo del settore delle finanze»: Matteo.

Gesù «è povero nella sua vita errabonda (cfr. Lc 9,58 par.), non ha denaro con sé (cfr. Mc 12,15 par.; Mt 17,24) ed esige dai discepoli più stretti la rinuncia ad ogni bene (cfr. Mc 10,28 par.). Tuttavia si fa soccorrere da donne benestanti (Lc 8,2 ss.) e accetta senza esitazione l'invito a banchetti (Mc 14,3 par.; Lc 7,36; cfr. Mc 2,15 par.). Di buon grado accetta l'ospitalità dei fratelli e sorelle di Betania (Lc 10,38-42)»⁵². Si può affermare che riguardo alla ricchezza e al possesso Gesù ha un atteggiamento libero e distaccato: lui non ha niente, ma non condanna a priori a chi ne ha.

In molti testi della Scrittura si parla della ricchezza con lo scopo principale di segnalare la vanità che implica mettere in essa le speranze dell'uomo⁵³. In alcuni testi del Vangelo si trovano altri riferimenti che hanno lo scopo di prevenire contro il pericolo dell'attaccamento alla ricchezza e al potere, perché «nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a mammona» (Mt 6,24/Lc 16,13). Secondo lo Schnackenburg «tale detto, che si ricollega alla figura dello schiavo domestico, impone all'uomo un aut-aut. Il termine qui usato per "ricchezza" è quello aramaico, poi passato al greco come prestito, che significa propriamente "sostanza", ma nel protogiudaismo, soprattutto nei targumin, assume l'accezione negativa di sostanza acquistata con l'ingiustizia»⁵⁴. Non è il denaro in sé che viene condannato; è l'atteggiamento egoistico verso gli altri, il modo immorale di ottenerlo, la chiusura verso il prossimo.

Aggiunge Gesù che «difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli» (Mt 19,23). Ma quale ricchezza viene respinta?; quale povertà viene esigita? chi sono i destinatari della benedizione del Maestro, «beati voi, poveri, perché vostro è il regno di Dio» (Lc 6,20)?

⁵² *Ibidem*, 174.

⁵³ Cfr. Sal 39,7; 49,1 ss.; 52,9; Pv 10,2; 11,4,28; 15,16; 18,11; 22,16; 23,4; 28,11; 30,8; Qo 5,9,12; 6,2; Sir 5,1,8; 10,8; 11,18; 14,3; 31,3; Is 2,7; Ger 17,3,11; 22,13; Ez 7,19; Sof 1,18. Cfr. anche il libro del profeta Amos.

⁵⁴ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, I: Da Gesù alla chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, p. 175.

Appare chiaro «che i poveri di cui si parla presentano un atteggiamento morale che li rende idonei a entrare nel regno di Dio. Una considerazione meramente economica, materiale è estranea già al giudaismo; un povero che sia empio non avrà mai parte, in virtù della sua sola povertà, all'eterno futuro. Luca, e sicuramente Gesù, si situano nella tradizione giudaica che esalta i poveri timorati di Dio»⁵⁵. Il Cristo non maledice il denaro né condanna i ricchi in base alla loro situazione sociale, ma sottolinea la difficoltà per essi di entrare nel regno di Dio. La ricchezza, il denaro, il suo commercio, non sono un male in sé, ma un pericolo se vengono considerati — tanto nella teoria come nella vita pratica —, come un fine.

La professione del finanziere è compatibile con la legge morale se il suo lavoro è indirizzato al bene comune⁵⁶. Ma siccome il rischio di dimenticare questo principio è sempre latente, la Chiesa ha recentemente ricordato che «in materia economica il rispetto della dignità umana esige la pratica della virtù della *temperanza*, per moderare l'attaccamento ai beni di questo mondo; della virtù della *giustizia*, per rispettare i diritti del prossimo e dargli ciò che gli è dovuto; e della *solidarietà*, seguendo la regola aurea e secondo la liberalità del Signore, il quale “da ricco che era, si è fatto povero” per noi, perché noi diventassimo “ricchi per mezzo della sua povertà” (2 Cor 8,9)»⁵⁷.

Cosciente dell'importanza del problema e «davanti a tante questioni, la Chiesa fa uno sforzo di riflessione per rispondere, nell'ambito che le è proprio, all'attesa degli uomini. Se oggi i problemi appaiono inediti per la loro ampiezza e per la loro urgenza, è forse l'uomo incapace di risolverli? Con tutta la sua dinamica l'insegnamento sociale della Chiesa accompagna gli uomini nella loro ricerca»⁵⁸. Scrive Ph. Laurent che «i principi della dottrina sociale della Chiesa cui richiamarsi, in campo tanto specialistico e attuale come quello dei mercati finanziari, sono piuttosto generali. È lasciato un

⁵⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli economisti e imprenditori riuniti a Boltrop (Germania)*, 2-V-87, in AAS 80 (1988) 311-318; ID., *Discorso agli imprenditori argentini*, Buenos Aires 11-IV-87, in «L'Osservatore Romano» 10-V-87, pp. 10-11; ID., *Esortazione Apostolica Christifideles laici*, 42.

⁵⁷ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 2407 (Si cita CCC).

⁵⁸ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 42.

ampio spazio alla creatività etica dei professionisti cristiani degli ambienti finanziari»⁵⁹.

Essendo la finanza internazionale un «problema nuovo», è soltanto a partire degli anni '60 che troviamo i primi riferimenti magisteriali sull'argomento. Il Concilio Vaticano II nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, del 1965, afferma che «lo sviluppo economico deve rimanere sotto il controllo dell'uomo e non si deve abbandonare all'arbitrio di pochi uomini o gruppi che abbiano in mano un eccessivo potere economico, né della sola comunità politica, né di alcune più potenti nazioni. Conviene al contrario, che il maggior numero possibile di uomini, a tutti i livelli e, quando si tratta dei rapporti internazionali, tutte le nazioni possano partecipare attivamente al suo orientamento»⁶⁰. Importante quanto detto sugli investimenti che «devono contribuire ad assicurare possibilità di lavoro e reddito sufficiente tanto alla popolazione attiva di oggi quanto a quella futura (...). Si abbiano inoltre sempre presenti le urgenti necessità delle nazioni o regioni economicamente meno sviluppate»⁶¹.

Si noti il dovere di contribuire al lavoro e di evitare danni alla «popolazione» futura: è un principio che sarà importante ricordare nella definizione di un'etica finanziaria, ove spesso il conseguimento di benefici di bilancio, di momento, — a vantaggio dell'immagine personale — trascura totalmente i diritti delle generazioni presenti e future. Quanto alla moneta «ci si guardi dal danneggiare il bene della propria nazione e delle altre. Si provveda inoltre affinché coloro che sono economicamente deboli, non soffrano ingiusto danno dai mutamenti di valore della moneta»⁶².

Nel magistero più recente troviamo indicazioni più concrete per il mondo della finanza. Giovanni Paolo II ha fatto vedere che «ci sono attività lucrative che vengono risanate (...) Penso alle deviazioni e agli abusi di molte manipolazioni finanziarie»⁶³. Poco tempo dopo, nella enciclica *Centesimus annus* va oltre al risanamento delle deviazioni quando afferma che «anche la scelta di investire

⁵⁹ PH. LAURENT, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 65.

⁶¹ *Ibidem*, 70.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Comitato Direttivo dell'Uniapac*, 3, Città del Vaticano, 9-III-1991. Originale in francese.

in un luogo piuttosto che in un altro, è sempre una *scelta morale e culturale*»⁶⁴. Sono orientamenti che possono servire tanto per il problema macroeconomico del debito internazionale, come per guidare il comportamento del singolo operatore finanziario.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica, nel capitolo sulla giustizia e la solidarietà tra le nazioni, si riferisce alle cause che danno alla questione sociale una dimensione mondiale, ed esorta che «a sistemi finanziari abusivi se non usurari (...) si deve sostituire uno sforzo comune per mobilitare le risorse verso obiettivi di sviluppo morale, culturale ed economico, “ridefinendo le priorità e le scale di valori” (*Centesimus annus*, 35)»⁶⁵. Aggiunge inoltre che occorre «riformare le istituzioni economiche e finanziarie internazionali perché possano promuovere rapporti equi con i paesi meno sviluppati (*Sollicitudo rei socialis*, 16)»⁶⁶.

2. Indicazioni etiche per le decisioni nelle operazioni finanziarie

Come detto innanzi, Sacra Scrittura e insegnamento del Magistero mettono in luce categorie valide per la finanza internazionale fornendo spunti generici per concetti, quali «giustizia», «ricchezza», «povertà», «temperanza», «solidarietà», cardini per un'etica cristiana pur sviluppati nella considerazione di un mondo economico rivolto alla produzione ed alla distribuzione piuttosto che all'aspetto finanziario. In effetti c'è da considerare che il grande sviluppo della finanza internazionale è fenomeno recente: tra gli anni '80 e '90, all'incirca in un ventennio, si è assistito ad un complesso di fattori innovativi che hanno portato ad un gruppo ristretto di nazioni, ed all'interno di queste nazioni gruppi ristretti di operatori finanziari, a gestire una massa enorme di capitali, svolgendo azioni condizionanti l'economia e la vita di grande massa di gente, anche distante, che finisce per subire decisioni assunte a Wall Street, a New York, o nella City londinese.

Si pensino alle manovre valutarie originate dalle speculazioni sui cambi, alla politica di prestiti al terzo mondo, alle decisioni di

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Centesimus annus*, 36. Il sottolineato appartiene all'originale.

⁶⁵ CCC, 2438.

⁶⁶ CCC, 2440.

multinazionali tendenti a porre in essere operazioni sulle divise, di cui si è fatto menzione, a copertura di perdite o alla ricerca di utili da ascrivere in bilancio. Lo strumento finanziario, se utilizzato senza criterio etico, può finire per servire a realizzare o favorire giochi di mero potere e concretizzarsi in confusione e commistione tra debiti e crediti, perdite ed utili, passività e sopravvenienze, utilizzando semmai le cosiddette società *off-shore*, slegate da ogni controllo giuridico e fiscale. Tutto ponendo in essere una grande mistificazione. Operazioni possono essere presentate come normali attività finanziarie infragruppo finendo semmai a travasare ricchezza, senza alcuna garanzia di recupero.

In effetti l'evoluzione apportata dalla nuova finanza appare aver inciso su modelli ed usi tale da far risultare, per alcuni aspetti, necessari di aggiornamento tradizionali schemi di etica economica e della teologia morale applicate all'economia. Non si tratta infatti di solo analizzare il rapporto etico-sociale di un'economia che potremmo chiamare pre-finanza sviluppata, poggiante cioè sul mero schema produttore-lavoratore, che si trascina dalla rivoluzione industriale, e da cui originano i temi di manuale di «etica ed economia» quali il «lavoro», il «giusto salario», la «proprietà privata». Occorre prendere atto che l'attuale fase economica che pone sull'altare quale vitello d'oro in modo sfrenato l'utile, il profitto, il primeggiare ed il raggiungere posizioni gigantesche con le operazioni di ingegneria finanziaria, porta in sé situazioni «falsificate» e «falsificanti».

In sostanza l'aspetto più tipico dell'immoralità in campo economico dell'epoca moderna, che altera come su detto precedenti schemi, è l'insensibilità e l'indifferenza verso l'altro in nome di un interesse consumistico e competitivo che non si preoccupa di danneggiare anche chi è molto vicino, solo al fine di conseguire un esclusivo interesse in ambito molto ristretto, individuale o di gruppo. È compatibile questo atteggiamento con l'insegnamento della parabola del buon samaritano (cfr. Lc 10,29-33); o sarebbe piuttosto imitare il comportamento di Caino: «sono forse il guardiano di mio fratello?» (Gen 4, 9)?.

Lo scenario economico-finanziario presenta oggi situazioni complesse. Banche centrali, istituti di categoria, associazioni professionali emanano appositi «codici etici» che rivelano la necessità di richiamo alla morale, ad una legge di correttezza e di serio operare.

Ma proprio questa fissazione di norme rivela l'esigenza di cogliere le radici dell'etica nel campo economico-finanziario. Cosa è giusto? Perché? La legge economica non mira all'utile? Quando si può dire che sono creati meccanismi perversi? L'etica cristiana aiuta a trovare la risposta, indicando la fonte stessa da cui origina il richiamo della norma morale, che non è confinata a schemi di puro giuridicismo e legalismo, ma alla figura del Cristo, rivelatore del Padre, che con il Suo Vangelo chiama gli uomini che si dicono cristiani ad un comportamento conforme alla loro fede⁶⁷.

Vogliamo tuttavia fare riferimento a comportamenti concreti. Se la discussione si limita ai principi, — il che può risultare un esercizio affascinante perché permette di fare grandi discorsi —, e non sbocca in indicazioni vicine alla realtà, non sarà possibile superare il divorzio sistematico tra fede e vita quotidiana. Tocca ai teologi aiutare a trovare nella riflessione scientifica «l'aspetto dinamico che fa risaltare la risposta, che l'uomo deve dare all'appello divino nel processo della sua crescita nell'amore, nell'ambito di una comunità salvifica»⁶⁸. Accanto a coloro che operano per scelte di alto profilo (rapporto Nord-Sud, indebitamento del terzo mondo, piani di investimenti nei Paesi in via di sviluppo etc.), ci sono operatori chiamati a svolgere quotidiane operazioni nelle sale cambi, negli uffici crediti, in comparti diversi in cui vengono messi in moto processi di intermediazione ed investimento. Per essi indichiamo concretamente:

— Nella finanza, il comportamento morale è di vivere la propria professionalità con «responsabilità»⁶⁹, quale risposta all'appartenenza al Corpo mistico di Cristo, mirando alla realizzazione del Regno pur nell'apparente contraddizione di operare in «strutture» di questo mondo. Responsabilità che viene esercitata principalmente attraverso la solidarietà, «che non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la *determinazione ferma e perseverante* di impegnarsi per il *bene comune*: ossia per il bene di tutti e di cia-

⁶⁷ In questo senso cfr. il Capitolo III dell'Enciclica *Veritatis splendor*: «Perché non venga resa vana la Croce di Cristo» (I Cor 1, 17). *Il bene morale per la vita della Chiesa e del mondo*.

⁶⁸ S. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22 febbraio 1976), n. 100, citato nella Enciclica *Veritatis splendor*, 111.

⁶⁹ Cfr. R. SIMON, *Ethique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993.

scuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti*⁷⁰. Alla luce di quanto abbiamo studiato nella prima e seconda parte di questo articolo, le conseguenze immediate dell'impegno per esercitarsi in questa virtù sembrano evidenti. La morale cristiana, oltrepassando le stesse norme di diritto positivo degli ordinamenti giuridici, richiama l'impegno divino a non trascurare di valutare i segni dei tempi (Lc 12,54-57) distraendosi per la realizzazione di microprogetti propri e tralasciando di condividere la responsabilità della crescita comunitaria. Atteggiamento di *determinazione ferma e costante* che si manifesta «come affermazione dell'inviolabilità dell'ordine morale»⁷¹, senza cercare situazioni di compromesso.

— Si scopre decisivo tenere nell'opportuna considerazione la virtù della *prudenza*, riscoprendone il significato semantico. Prudente, secondo l'etimo medioevale, è il *providens* «colui che guarda lontano, che scruta il non ancora, che discerne l'azione da porre per ricordare il fine e l'immediato. Prevedere e provvedere è compito e responsabilità per ogni persona che consente di essere provvidenza per sé e per gli altri»⁷². Nell'attuale situazione del mercato vi sono stati casi di *offerte pubbliche di acquisto* (OPA) in modo non trasparente, così come *l'insider trading* (operazioni vantaggiose in base a informazione riservata ottenuta grazie alla posizione professionale che si occupa), la corruzione, e il riciclaggio di fondi di origine criminosa⁷³. L'operatore cristiano non può essere in alcun modo promotore o partecipe di iniziative che sono frutti di strutture del male.

— La virtù della prudenza porta il gestore di denaro altrui al rispetto del sacrificio e del lavoro che riviene nell'acquisizione di quel denaro determinando scelte di investimento oculate e giuste, facendo porre in essere il corretto meccanismo, proprio della funzione creditizia, di moltiplicatore della ricchezza. Il contrario è indirizzare gli investimenti in modo spregiudicato, con conseguimento di risul-

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 38. Il sottolineato appartiene all'originale. Si veda anche CCC, nn. 1939-1942.

⁷¹ È significativo l'appello dell'Enciclica *Veritatis splendor*, nn. 90-94: *Il martirio, esaltazione della santità della legge di Dio*.

⁷² D. MONGILLO, *Prudenza*, in *Dizionario di teologia morale*, op. cit., p. 1049. E nel CCC: «La prudenza è virtù che dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo» (n. 1806).

⁷³ Questi problemi concreti sono stati trattati da PH. LAURENT, in op. cit., pp. 147-150.

tati non duraturi, svolgendo un'attività che finisce per divenire complice di ingiustizia.

— Le decisioni prese in modo individuale sono più rischiose a quelle prese in modo collegiale. L'operatore prudente dovrebbe cercare di prendere le decisioni importanti dopo aver sentito il parere di altri specialisti o colleghi.

— Non possono essere condivise le decisioni finanziarie prese soltanto e sempre con il metro unico del maggior profitto possibile⁷⁴.

— È dovere di ognuno agire con onestà, obiettività e diligenza, in piena lealtà verso l'istituzione a cui si appartiene; in nessun caso contravvenendo alla legge morale rendendosi partecipi di attività illecite ed irregolari.

— Vanno per questo favorite azioni di controllo sull'attività, ed è comportamento morale accettare e collaborare per ogni verifica (ispettori interni ed esterni, colleghi sindacali, etc.) rivolta ad appurare la correttezza dell'operato,

— Sono da considerare atti moralmente illeciti quegli atti posti in essere onde conseguire un artificioso guadagno, danneggiando o anche nella prospettiva di danneggiare terzi attraverso operazioni quali: occultamento di perdite, gonfiamenti di bilancio, conseguimento di utili in maniera non corretta, nell'intento di distrarre l'attenzione di terzi (azionisti, organi di controllo etc.) e rafforzare «immagini» sostanzialmente false della situazione aziendale che finiscono per essere finalizzate a posizioni di potere ed a guadagni illeciti⁷⁵.

— Per quanto riguarda gli investimenti, la preoccupazione per il bene comune conduce, nella misura del possibile, a investire il capitale in attività che contribuiscono al bene comune in un modo più diretto. Perciò si deve valutare in coscienza la reale necessità di rica-

⁷⁴ Parlando dell'azienda la *Centesimus annus* afferma: «La Chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento dell'azienda (...) Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine ed insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella loro dignità» (n. 35). Cfr. anche CCC, 1723, 2113, 2424, 2432. Nel caso concreto delle operazioni finanziarie è necessario distinguere tra le operazioni che si decidono in vista della protezione dal rischio, da quelle operazioni soltanto speculative.

⁷⁵ «L'ottavo comandamento proibisce di falsare la verità nelle relazioni con gli altri (...)» (CCC, 2464).

vare *sempre* il *massimo beneficio* in *tutte* le operazioni che si fanno: ci saranno casi in cui si possa sacrificare parte di un beneficio non *necessario* per il normale andamento dell'impresa o dell'investimento per andare in aiuto di attività di grande portata morale (scuole, iniziative culturali, ecc.), o con effetti sull'occupazione. Ciò senza contravvenire alle regole di economia⁷⁶.

— Di solito gli investimenti di capitale cercano un giusto e ragionevole indice di rentabilità. In questi casi, risulta evidente che la moralità di un investimento dipende anche della qualifica morale dell'attività che svolge l'impresa in cui vengono fatti i suddetti investimenti. Oggi non è facile sapere dove vanno a finire i soldi investiti. Si può affermare però che è sempre immorale orientare direttamente investimenti a imprese con attività esclusivamente o principalmente immorali (imprese che fabbricano o commercializzano prodotti immorali, che violano sistematicamente la dignità fisica o morale dei lavoratori, che adoperano mezzi illeciti nella commercializzazione dei loro prodotti). Il piccolo risparmiatore non ha la possibilità di conoscere la destinazione dei suoi investimenti, ma l'operatore è in condizione di agire secondo questo criterio morale.

IV. Sintesi e conclusioni

Lo studio ha portato ad individuare due salienti configurazioni per quanto riguarda l'atteggiamento morale.

Un primo aspetto — diremmo di macroeconomia — investe le responsabilità per una finanza internazionale, che se ispirata all'etica cristiana, deve mirare ad utilizzare lo strumento finanziario per conseguire l'armonico sviluppo su base mondiale. La sfida per la finanza internazionale diventa questione di sviluppo dell'intero pianeta, per un'armonica crescita economica, e quindi anche socio-politica per gli anni a venire⁷⁷. I governi dei paesi con difficoltà devono però

⁷⁶ «Il desiderio smoderato del denaro non manca di produrre i suoi effetti perversi. È una delle cause dei numerosi conflitti che turbano l'ordine sociale (...)» (CCC, 2424). Cfr. inoltre S. MOSSO, *Bene comune, struttura di peccato, solidarietà. Categorie centrali del magistero sociale della Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica» 3414 (1992-III) 362 ss.

⁷⁷ «Varie cause, di natura religiosa, politica, economica e finanziaria danno oggi "alla questione sociale ... una dimensione mondiale" (SRS, 9). Tra le nazioni, le cui politiche sono già interdipendenti, è necessaria la solidarietà. E questa diventa indispensabile allorché

avere in considerazione che i capitali vanno dove c'è stabilità, sicurezza, e trasparenza nelle leggi.

L'altro aspetto emerso dallo studio, potremmo definirlo di «micro-economia» concerne aspetti morali per un operatore finanziario inserito in istituzioni, banche, imprese industriali e commerciali che pone in essere interventi sul mercato internazionale dei capitali.

Abbiamo inteso fare il punto sul campo finanziario pervenendo ad individuare, oltre al normale funzionamento del mercato, le linee di condotta perverse delle quali la stessa terminologia corrente indica finalità e metodi: *corporate warlords* (signori della guerra), *dealmaker* (esperto in colpi), *shark watcher* (avvistatore di squali) etc. Lo studio, condotto sulle suddette linee, non può esaurire la vasta tematica connessa ai problemi, e intende soltanto porre all'attenzione il ruolo dell'attività finanziaria internazionale che può adempiere alla realizzazione del disegno di Dio per la fratellanza e la salvezza. Perviene anche ad una consapevolezza: gli aspetti finanziari del mercato internazionale dei capitali sarà un capitolo nuovo che la Teologia morale e la dottrina sociale della Chiesa sono chiamate a sviluppare negli anni futuri. Con l'Enciclica *Centesimus annus*, la Chiesa ha voluto dire che è passato il tempo in cui sembrava diffidare della libertà in campo economico; sempre che oggi questa libertà sia inquadrata in un solido contesto giuridico ed etico che la metta al servizio della libertà umana integrale (cfr. n. 42).

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

si tratta di bloccare "i meccanismi perversi" che ostacolano lo sviluppo dei paesi meno progrediti (ibid, 17; 45). A sistemi finanziari abusivi se non usurai (CA, 35), a relazioni commerciali inique tra le nazioni (...)» (CCC, 2438). E «(...) Occorre anche *reformare le istituzioni* economiche e finanziarie internazionali perché possano promuovere rapporti equi con i paesi meno sviluppati (SRS, 16).» (CCC, 2440)

Pagina bianca

INCULTURAZIONE DELLA FEDE E MODERNITÀ NELLE CONCLUSIONI DI SANTO DOMINGO¹

Mariano FAZIO

Sommario: I. *L'inculturazione della fede in una prospettiva cristiana* - II *L'inculturazione della fede nella prima evangelizzazione dell'America* - III. *L'inculturazione della fede nella Modernità*

I. L'inculturazione della fede in una prospettiva cristiana

Il problema della diversità culturale e della cosiddetta «tentazione etnocentrica» occupano un posto di rilievo nel dibattito antropologico contemporaneo. Sperimentiamo facilmente l'esistenza di una diversità di culture: nel mondo attuale convivono diverse spiegazioni vitali — cosmovisioni o *Weltanschauungen* — dei problemi più fondamentali dell'esistenza umana: da dove veniamo?, chi siamo?, dove andiamo?

Siccome l'uomo è per natura un essere culturale — è inserito in una tradizione culturale che gli fornisce delle risposte alle domande formulate sopra —, esiste la propensione a valutare ogni cultura diversa secondo l'ottica e i canoni della propria tradizione culturale. C'è, in altre parole, una tendenza naturale all'*etnocentrismo*: considerare la propria cultura come la più alta o, in un certo senso, come la cultura *normale*, e analizzare le altre secondo la propria posizione

¹ Relazione tenuta nella Giornata di studio sulle conclusioni di Santo Domingo, organizzata dalla Facoltà di Teologia dell'Ateneo Romano della Santa Croce il 19 novembre 1993.

vitale. Così, ad esempio, la tradizione illuminista considera *primitiva* ogni cosmovisione culturale che non si adegui completamente alla razionalità intesa come ragione astratta, scientifica e progressiva, destinata ad eliminare le tenebre del pensiero teologico e metafisico dei secoli precedenti.

Dietro al dibattito antropologico tra la mera accettazione della diversità culturale come un dato di fatto, e la tendenza etnocentrica, c'è un problema teorico più decisivo: se sia possibile trovare dei criteri oggettivi di valutazione di una cultura, per cui si possa affermare la superiorità delle conquiste dell'una o dell'altra tradizione. In altre parole, o esistono dei valori assoluti su cui è possibile fondare una cultura oggettivamente superiore, o, nel caso che questi valori assoluti non esistano, si deve assolutizzare il relativismo culturale che sostiene la radicale equivalenza di ogni manifestazione culturale.

La risposta a tale questione si illumina diversamente, a seconda che venga trattata dal punto di vista antropologico, etico o teologico. Alcuni antropologi contemporanei sostengono la possibilità di trovare dei valori oggettivi che servano da parametri per comparare le culture. Considerando la cultura come uno strumento umano, le culture sono migliori o peggiori a seconda del grado in cui appoggiano le abilità umane innate, man mano che queste sorgono.

In sede etica, la risposta al dibattito sull'accettazione acritica della diversità di culture e la tentazione etnocentrica, dipende dal concetto che si ha di persona umana, della sua origine e del suo fine, giacché, secondo Alasdair MacIntyre², le tradizioni etiche sono condizionate nei loro stessi punti di partenza da un insieme di convinzioni primarie, che funzionano a mo' di credenze primordiali. La risposta della tradizione agostiniano-tomista, ad esempio, coincide solo in parte con quella riportata prima: la cultura che promuova lo sviluppo integrale della persona umana, con la sua apertura metafisica alla trascendenza, sarà oggettivamente superiore a delle forme culturali che impediscono o ostacolano la realizzazione dell'uomo nella sua ricerca della verità e del bene.

La risposta teologica, che si realizza a partire dalla luce della fede, è chiara e non si oppone alla tradizione filosofica prima citata, ma la assume e la eleva all'ordine soprannaturale. Da un lato si affer-

² A. MACINTYRE, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*, Massimo, Milano 1993, pp. 274-300.

ma la legittimità della diversità di culture. Dall'altro, si offre un parametro oggettivo per valutare — e, di conseguenza, correggere o promuovere — ogni manifestazione culturale.

Nel documento conclusivo della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano, che si struttura intorno a tre nuclei tematici chiave — la nuova evangelizzazione, la promozione umana e la cultura cristiana — il problema dell'inculturazione della fede occupa un posto di rilievo. Si parte dal fatto che in Latinoamerica esistono varie culture: nell'immenso sub-continente convivono culture indigene, afroamericane e meticce (cfr. n. 243)³. Questa realtà pluriculturale non impedisce di affermare che «l'America Latina è profondamente segnata dalla cultura occidentale; la memoria, la coscienza e il progetto di questa sono sempre presenti nello stile di vita comune dominante fra noi» (n. 252).

Il Documento di Santo Domingo, che ha voluto fare un'opzione preferenziale per la Persona di Gesù Cristo, non esita a indicare che «Gesù Cristo è la misura di ogni cultura e di ogni opera umana» (n. 13). È così perché «creati a immagine di Dio, abbiamo in Cristo, Verbo incarnato, pienezza dell'uomo, la misura della nostra condotta morale» (n. 231).

Nel testo citato si pongono le basi dell'inculturazione della fede. I fondamenti teorici di tale inculturazione si allontanano tanto dal relativismo culturale quanto dall'etnocentrismo. Il valore assoluto che, dalla prospettiva della Rivelazione, serve a valutare le culture, è Cristo. In ogni cultura ci sono elementi buoni, che favoriscono la piena realizzazione dell'uomo, ed elementi cattivi, conseguenza del peccato, che vanno purificati. Un'efficace inculturazione della fede non solo rispetterà gli elementi validi di ogni tradizione culturale, ma li porterà alla loro pienezza, e allo stesso tempo redimerà tale tradizione dagli elementi dannosi, che impediscono la realizzazione dell'autentica vocazione dell'uomo.

Il Documento di Santo Domingo non propone nessun modello umano come valore ultimo di misura da applicare alla diversità culturale latinoamericana. Presenta Cristo, colui che è ieri, oggi e sem-

³ Abbiamo utilizzato la seguente edizione del Documento: *Santo Domingo. Episcopato Latinoamericano, IV conferenza generale*, Edizioni Dehoniane («Documenti Santa Sede», 17) Bologna 1992.

pre. Le analisi storiche sulle conquiste dell'inculturazione della fede ottenute durante la prima evangelizzazione sono condotte in base alla *cristianizzazione* delle culture indigene, e non in base alla loro *occidentalizzazione*. A loro volta, le sfide poste dalla modernità, secondo i vescovi latinoamericani, devono essere affrontate avendo come criterio ultimo di valore il Verbo Incarnato e la sua dottrina divinamente efficace.

Le analisi storiche che seguono, pertanto, devono leggersi alla luce di questa opzione del Documento di Santo Domingo, che viene espressa in modo efficace nel numero 13: «Sappiamo che, in virtù dell'Incarnazione, Cristo si è unito in certo modo a ogni uomo (cfr. *Gaudium et spes* 22). Egli è la perfetta rivelazione dell'uomo all'uomo e colui che gli svela la sua altissima vocazione (cfr. *ib.*). Gesù Cristo penetra nel cuore dell'umanità e invita tutte le culture a lasciarsi condurre dal suo spirito verso la pienezza, elevando in esse ciò che è buono e purificando ciò che si presenta segnato dal peccato. Ogni evangelizzazione deve essere, pertanto, inculturazione del Vangelo. In questo modo ogni cultura può arrivare a essere cristiana, vale a dire a fare riferimento a Cristo e ispirarsi a Lui e al suo messaggio (cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso alla II Assemblea della CAL*, 14-6-1991, 4)».

II. L'inculturazione della fede nella prima evangelizzazione dell'America

In occasione del V centenario della scoperta dell'America c'è stato un proliferare di studi storici e di valutazioni globali sulla prima evangelizzazione dell'America. Oltre a giudizi basati su un'accurata analisi dei documenti, non sono mancati gli apprezzamenti sostenuti più che da criteri propri della scienza storica e dall'analogia della fede — non dobbiamo dimenticare che la Storia della Chiesa è una disciplina teologica, e non solo meramente storica, e come tale deve essere illuminata dalla fede e a partire dalla fede —, da posizioni ideologiche di diverso segno.

Sul tema che ci occupa — l'inculturazione della fede — esiste una corrente ermeneutica che accusa gli evangelizzatori del XVI secolo di aver adottato un atteggiamento *etnocentrico*: i cristiani europei — e in particolare i missionari — presentarono *una* delle versio-

ni del Cristianesimo, quella occidentale latina, che tentò di annullare gli elementi propri della religiosità e della cultura indigena. Su questa linea si muove Leonardo Boff, che nel 1992 affermava: «In America Latina, più che evangelizzazione c'è stata un'espansione del sistema ecclesiastico e bellico. Si trapiantò in America Latina lo stile della Chiesa, di diocesi e di parrocchie, di santi, di feste, di costumi che si impiantarono ed estesero là (...) Qui, in Occidente, si è generato questo tipo di cristianesimo che è romano-cattolico. Perché in America Latina non abbiamo lo stesso diritto di creare un cristianesimo latinoamericano?»⁴.

Parallelamente, gli sforzi compiuti dai missionari per impiantare la nuova fede avrebbero prodotto come conseguenza inevitabile la distruzione delle religioni autoctone e il crollo, pertanto, dei sistemi di valori delle cosmovisioni indigene. L'evangelizzazione sarebbe equivalente a un *etnocidio*, e il Cristianesimo dovrebbe essere rifiutato dalle nazioni indigene come elemento estraneo alla propria identità e tradizione culturale.

Questa posizione teorica evidenzia una concezione esageratamente statica delle culture: esse esistono sempre in una tradizione che, in quanto tale, è un flusso continuo di elementi storici, che ammette l'arricchimento del flusso principale grazie agli affluenti che provengono da altre tradizioni. E da un punto di vista teologico, abbiamo già visto come il Documento di Santo Domingo affermi che ogni cultura troverà la sua pienezza nella misura in cui si identifichi con Cristo e col suo messaggio di salvezza⁵.

Come viene analizzata la prima evangelizzazione dell'America nel Documento di Santo Domingo? Innanzitutto, il processo di diffusione della fede è visto in una prospettiva provvidenzialista: «Nel contemplare, con uno sguardo di fede, la croce di Cristo impiantata in questo continente cinque secoli fa, comprendiamo che fu Lui, Si-

⁴ L. BOFF, *Cómo celebrar el quinto centenario. Presencia del Evangelio en quinientos años de América Latina*, in «Cristianisme i Justícia» 44 (1992) 14.

⁵ A questo riguardo, Giovanni Paolo II afferma nella sua enciclica *Veritatis splendor*: «Non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura. Del resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo "qualcosa" è precisamente la natura dell'uomo: proprio questa natura è la misura della cultura ed è la condizione perché l'uomo non sia prigioniero di nessuna delle sue culture, ma affermi la sua dignità personale nel vivere conformemente alla verità profonda del suo essere» (n. 53).

gnore della storia, a estendere l'annuncio della salvezza a dimensioni inaspettate. Crebbe così la famiglia di Dio e si moltiplicò "per gloria di Dio il numero di coloro che rendono grazie" (cfr. 2 Cor 4,15; cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso inaugurale*, 12-10-1992, n. 3). Dio si scelse un nuovo popolo tra gli abitanti di queste terre, i quali, sebbene sconosciuti al vecchio mondo, erano ben "conosciuti da Dio dall'inizio dei tempi e da Lui abbracciati per sempre con quella paternità rivelata dal Figlio nella pienezza dei tempi" (*Discorso inaugurale*, n. 3)» (n. 2).

Lungi dall'iniziare la loro analisi storica in una prospettiva meramente umana, i vescovi della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano si pongono su un piano soprannaturale, che contempla Dio come Signore della storia. Secondo il Documento, l'evangelizzazione fu opera di tutti i settori della Chiesa, «un'opera comune di tutto il popolo di Dio, vescovi, sacerdoti, religiosi, religiose e fedeli laici. Tra questi ultimi occorre segnalare pure la collaborazione degli stessi indigeni battezzati, ai quali si aggiunsero, con il passare del tempo, catechisti afroamericani» (n. 19).

Fu un'evangelizzazione realizzata tra luci ed ombre: luci offerte dalla corrispondenza alla grazia di Dio — «quella prima evangelizzazione ebbe i suoi strumenti privilegiati in uomini e donne di vita santa» (n. 19) — e ombre prodotte dai peccati personali, che causarono «le sofferenze enormi inflitte agli abitanti di questo continente durante l'epoca della conquista e della colonizzazione. Bisogna riconoscere in tutta sincerità gli abusi commessi, dovuti alla mancanza d'amore da parte di quelle persone che non seppero vedere negli indigeni dei fratelli, figli dello stesso Dio Padre (Giovanni Paolo II, *Messaggio agli indigeni*, n. 2)». Ombre alle quali si unisce l'onta del traffico degli schiavi, che manifesta «la mancanza di rispetto verso la vita, l'identità personale e familiare e le etnie» (n.20).

Queste ombre innegabili, che appaiono quando si indagano anche solo superficialmente i documenti dei secoli XVI e XVII⁶, non impedirono il realizzarsi di una vera evangelizzazione. Il Documento di Santo Domingo lo dice senza ambiguità: «Parlare di nuova evangelizzazione significa riconoscere che ne è esistita una antica o prima. Sarebbe improprio parlare di nuova evangelizzazione di tribù o

⁶ Cfr., in questo senso, il mio lavoro, M. FAZIO, 1492... *Once aventuras en América*, BAESA, Buenos Aires 1992.

di popoli che non abbiano mai ricevuto il Vangelo. In America Latina ci si può esprimere in questo modo, poiché da 500 anni qui si è compiuta una prima evangelizzazione. Parlare di nuova evangelizzazione non significa che quella precedente sia stata nulla, infruttuosa o non duratura. Significa che oggi ci sono sfide nuove, nuove richieste che si presentano ai cristiani e alle quali è urgente rispondere. (...) Parlare di nuova evangelizzazione non vuol dire rievangelizzare. In America Latina non si tratta di prescindere dalla prima evangelizzazione, ma piuttosto di partire dai ricchi e abbondanti valori che essa ha lasciato per approfondirli e completarli correggendo le precedenti carenze» (n. 24).

Nel Documento di Santo Domingo, la valutazione globale della prima evangelizzazione è chiaramente positiva. L'analisi inizia in una prospettiva soprannaturale, contemplando l'azione di Dio nella storia, e mette in risalto la corrispondenza degli strumenti umani a questi piani di Dio. Corrispondenza che a volte arrivò fino al grado di santità eroica. Il frutto dell'evangelizzazione è l'effettiva cristianizzazione del continente. Ciononostante, come in ogni opera in cui intervengono gli uomini, questa prima evangelizzazione non fu perfetta, e accanto alle *ombre* del peccato si rilevano le *precedenti carenze* che la nuova evangelizzazione cercherà di superare.

Quel che è chiaro è che in America, secondo i vescovi riuniti a Santo Domingo, c'è stata un'autentica prima evangelizzazione. Che atteggiamento adottò questa prima evangelizzazione rispetto alle culture indigene, così diverse dalla cultura occidentale dalla quale provenivano i portatori della Parola di Dio? Secondo Santo Domingo, come frutto della prima evangelizzazione, dell'incontro del cattolicesimo iberico con le culture iberoamericane, ebbe luogo «un processo peculiare di meticciato, che sebbene abbia presentato aspetti conflittuali, mette in evidenza sia le radici cattoliche sia la singolare identità del continente. Il suddetto processo di meticciato, percepibile anche in molteplici forme di religiosità popolare e di arte meticcica, è congiunzione dell'eterno cristiano con quanto è peculiare dell'America, e sin dalla prima ora si estese in lungo e in largo per il continente» (n. 18).

Il Documento afferma che nelle culture aborigene precolombiane si trovavano «dei semi del Verbo», manifestazioni della presenza provvidente e salvifica di Dio. Questi aspetti positivi — aper-

tura all'azione di Dio, apprezzamento della vita come qualcosa di sacro, stima della famiglia, della solidarietà e del lavoro in comune, credenza in una vita ultraterrena, ecc. — erano uniti ad altri aspetti che avevano bisogno di purificazione. Gli evangelizzatori seppero riconoscere gli elementi positivi di queste culture, così che la storia ci mostra «che fu compiuta una valida, feconda e ammirevole opera evangelizzatrice (Giovanni Paolo II, *Discorso inaugurale*, n. 4)» (n. 18) attraverso la quale la verità su Dio e sull'uomo si aprì strada in America. Il Documento specifica, tuttavia, che ci sono stati «evangelizzatori non sempre in grado di riconoscere quei valori» (n. 17).

Come è logico, il Documento di Santo Domingo non vuole compiere un lavoro di ricerca storica, e fa leva sull'analisi del presente per indicare un cammino per la nuova evangelizzazione futura. Ciononostante, l'analisi storica che realizza, basandosi in gran parte sui concetti utilizzati da Giovanni Paolo II nei suoi discorsi, è sufficiente ad offrire una visione molto diversa da quella presentata dalle linee ermeneutiche che indicano nell'*etnocentrismo* l'atteggiamento di fondo degli evangelizzatori, e che in definitiva propongono un modello identificabile con il relativismo culturale. Santo Domingo afferma che la fede si inculturò nel XVI secolo in delle culture che, come ogni opera umana, accanto a valori positivi che facilitavano la piena realizzazione della vocazione dell'uomo, possedevano anche elementi che occorreva purificare.

Se consultassimo l'ampia bibliografia storica sull'inculturazione della fede nella prima evangelizzazione americana⁷ — cosa che ora

⁷ Cfr. AA. VV., *La huella de España en América. Descubrimiento y fundación de los Reinos de Indias (1475-1560)*, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Madrid, Madrid 1988 (DFRI); *Descubrimiento y fundación de los reinos ultramarinos*, vol. VII della *Historia General de España y América*, Rialp, Madrid 1982 (HGEA); P. BORGES MORÁN, *La época de la reforma cisneriana*, in HGEA 198-219; *La Iglesia y la evangelización*, in HGEA 645-660; *La primera etapa de la evangelización de América*, in DFRI 145-164; *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1960; *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid 1987; P. CASTAÑEDA DELGADO, *La justificación de la Conquista. 1492- 1520*, in DFRI 89-95; M. FAZIO, *Descubrimiento de América: derecho natural y pensamiento utópico*, in «Acta Philosophica» 2 (1992) 215-232; *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía*, in *Actas del Simposio Internacional sobre la Historia de la Evangelización de América*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 609-621; 1492... *Once aventuras en América*, BAESA, Buenos Aires 1992; A. DELA HERA, *El sentido misional del descubrimiento*, in DFRI 165-177; *La polémica intelectual del Nuevo Mundo: la defensa del indio*, in DFRI 325-

non facciamo per mancanza di spazio e perché non è questo il tema specifico di questa esposizione, che vorrebbe limitarsi al Documento di Santo Domingo — osserveremmo come gli evangelizzatori seppero approfittare dei «semi del Verbo» per rendere più comprensibile la nuova fede. Verrebbero in luce anche i tentativi sinceri di comprendere la psicologia aborigena, di servirsi di espressioni artistiche e delle lingue degli indigeni affinché il Cristianesimo si presentasse alle anime degli indios come qualcosa di non completamente estraneo alla loro identità, anzi, come la realizzazione delle più profonde aspirazioni dei loro cuori. Allo stesso tempo, gli sforzi per purificare i costumi contrari al diritto naturale e l'esposizione della rivelazione di Dio come Padre amoroso, e non più come un potere arbitrario che si serve delle forze scatenate della natura per imporre la propria cieca volontà, realizzarono un processo di autentica *personalizzazione* del mondo indigeno, in cui si manifesta quel che afferma il Documento di Santo Domingo, citando la *Gaudium et spes*: «Cristo è la perfetta rivelazione dell'uomo all'uomo».

III. L'inculturazione della fede nella Modernità

L'attuale congiuntura culturale presenta nuove sfide per un'autentica inculturazione del Vangelo. La cosmovisione della modernità è molto diversa da quella del XVI secolo in Europa e da quella delle culture indigene. Nuove circostanze pongono nuovi interrogativi e richiedono nuove risposte. Ma la novità delle risposte della Chiesa riguarda più la forma che il contenuto: il mondo contemporaneo — e in particolare il mondo latinoamericano — esige un'evangelizzazione «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione» (n. 28), ma sempre fedele a «Gesù Cristo, Vangelo del Padre, il quale annunciò con gesti e parole che Dio è misericordioso con tutte le sue creature, che ama l'uomo di un amore senza limiti e che ha voluto entrare nella sua storia per mezzo di Gesù Cristo, morto e risorto per noi, per liberarci dal peccato e da tutte le sue conseguenze e per renderci partecipi della sua vita divina» (n. 27).

337; F. MORALES PADRÓN, *Armas espirituales y colaboracionismo indigena en la conquista*, in DFRI 205-218; L. PEREÑA, *La polémica intelectual sobre la conquista*, in DFRI 313-324; J. SARANYANA, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991.

Quali sono gli aspetti che definiscono il mondo moderno che deve essere evangelizzato? Come affermavamo sopra, ogni cultura presenta degli aspetti positivi, che facilitano il compimento del fine ultimo dell'uomo, ed elementi che richiedono una purificazione. Nel caso delle tradizioni culturali proprie della modernità, bisogna evidenziare la loro origine cristiana: la modernità nasce in un mondo occidentale segnato da secoli di vita cristiana. In tal modo, la modernità si trova in una situazione diversa dall'antichità classica o dalle stesse culture indigene, dove era possibile trovare dei *semi del Verbo*, cioè quegli elementi che preparano il terreno per l'arrivo della piena manifestazione della Verità in Cristo. Nel caso della modernità, Cristo è già stato annunciato, e pertanto «l'inculturazione del Vangelo è un processo che suppone il riconoscimento dei valori evangelici mantenutisi più o meno puri nella cultura odierna e il riconoscimento dei nuovi valori che coincidono col messaggio di Cristo» (n. 230).

D'altra parte, gli elementi negativi della modernità si presentano nel Documento di Santo Domingo come una perdita dei valori cristiani che vivificavano la cultura occidentale. Per questo, l'inculturazione del Vangelo attualmente «ha per scopo l'incorporazione di valori evangelici che sono assenti dalla cultura, o perché oscuratisi, o perché hanno finito per scomparire» (*ibidem*).

Da quanto detto finora deriva una serie di conseguenze importanti per stabilire quale sia il giudizio di valore dei vescovi della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano sulla cultura moderna. In primo luogo, si riconosce nella modernità l'esistenza di valori cristiani e persino la possibilità che essa abbia apportato una luce maggiore per scoprire conseguenze del messaggio di Cristo che non erano state avvertite fino ad oggi: di qui il riferimento ai *nuovi valori che coincidono con il messaggio di Cristo*. In secondo luogo, i vescovi accettano come un tratto caratteristico della modernità la scristianizzazione, che si concreta nell'oscuramento o nella perdita di alcuni valori cristiani tradizionali.

Ammettendo la possibilità di trovare nuovi valori che potenzino il messaggio cristiano, i vescovi latinoamericani si allontanano dalla tentazione del tradizionalismo, che vede nel passato medioevale europeo — nella *Christianitas* — il modello dell'incarnazione del messaggio cristiano in una società determinata. Verificando un pro-

cesso di scristianizzazione crescente, si allontanano anche dalla tentazione del progressismo, che vede in tutto ciò che è nuovo qualcosa di meglio rispetto a quanto ricevuto dalla tradizione storica. Concretamente, al momento di elencare gli elementi definitivi della modernità, i vescovi latinoamericani trovano valori e antivalori che si mescolano, e finiscono per configurare la modernità come una cultura profondamente ambivalente: «Caratterizzano la cultura moderna: la centralità dell'uomo; i valori della personalizzazione, della dimensione sociale e della convivenza; l'assolutizzazione della ragione, le cui conquiste hanno soddisfatto molti dei bisogni dell'uomo, mentre gli hanno dato autonomia di fronte alla natura, che egli domina, di fronte alla storia, di cui si assume la costruzione, e persino di fronte a Dio, di cui l'uomo si disinteressa o che relega nella coscienza personale, privilegiando in modo esclusivo l'ordine temporale» (n. 252).

Centralità dell'uomo e riconoscimento del ruolo svolto dalla soggettività vanno di pari passo. La modernità è una cultura della soggettività, che non deve necessariamente identificarsi con il soggettivismo. Nell'ambito della soggettività, la formazione della coscienza occupa un posto privilegiato. Il documento di Santo Domingo esprime chiaramente la necessità di una retta formazione della coscienza per poter offrire una risposta morale convincente alle posizioni etiche relativiste o soggettiviste che pullulano nell'ambiente latinoamericano contemporaneo.

I vescovi latinoamericani, al momento di definire le sfide pastorali poste da questi atteggiamenti morali, fanno una diagnosi realistica della confusione regnante: si denuncia un «crescente scollamento etico-morale, in particolare la deformazione della coscienza, l'etica permissiva e una sensibile diminuzione del senso del peccato» (n. 232). In campo economico e politico è facile osservare una corruzione generalizzata (cfr. n. 233). La *cultura di morte* si manifesta nella «mentalità e i comportamenti contro la vita mediante campagne antinataliste, di manipolazione genetica, a favore dell'abominevole delitto dell'aborto e dell'eutanasia» (n. 234), come espressioni di un «progressivo deteriorarsi della dignità della persona umana» (n. 235). Infine, anticipando gli insegnamenti di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*, i vescovi dell'Episcopato Latinoamericano avvertono che una caratteristica della cultura predomnan-

te è l'introduzione «come norma di moralità della cosiddetta *etica civile o urbana*, sulla base di un consenso minimo di tutti alla cultura dominante, senza bisogno di rispettare la morale naturale e le norme cristiane. Si osserva una *morale di situazione*, secondo la quale una cosa che di per sé è male smetterebbe di esserlo in base alle persone, alle circostanze e agli interessi che sono in gioco» (n. 236).

Di fronte a questo panorama di confusione morale — che, ripetiamo, non significa una condanna in blocco della modernità da parte dei vescovi riuniti a Santo Domingo, ma gli aspetti più evidenti di quei valori evangelici che «sono assenti dalla cultura, o perché oscuratisi, o perché hanno finito per scomparire» (n. 230) — si propongono delle linee pastorali che mirano al nucleo stesso della problematica dell'attuale contesto culturale. Tra i vari rimedi proposti, il primo è il seguente: «Lavorare alla formazione cristiana delle coscienze e recuperare i valori smarriti della morale cristiana. Tornare a prendere coscienza del peccato (del peccato originale e dei peccati personali) e della grazia di Dio come forza che ci permette di seguire la nostra coscienza cristiana. Risvegliare in tutti l'esperienza dell'amore che lo Spirito Santo infonde nei cuori, come forza di tutta la morale cristiana» (n. 237).

La IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano prende così le distanze da ogni tentazione utopistica: il cammino per un maggiore riconoscimento della dignità della persona umana non è il cambiamento delle strutture sociali. Il necessario cambiamento nelle strutture si verificherà quando cambierà il cuore di ogni uomo. Per questo, nella nuova evangelizzazione si privilegiano i mezzi che conducono alla *metanoia*, alla conversione personale: la formazione delle coscienze, soprattutto a partire dal sacramento della penitenza.

Il documento di Santo Domingo si riferisce in vari punti all'importanza che assume in questi momenti la pratica fruttuosa della confessione sacramentale. La perdita del senso del peccato, conseguenza dell'affermazione dell'autonomia totale dell'uomo, ha fatto sì che diminuisca la pratica del sacramento della riconciliazione (cfr. n. 232). Tra le linee pastorali che bisogna seguire, i vescovi sottolineano che «occorre incoraggiare e facilitare l'accesso al sacramento della riconciliazione» (n. 240). Nelle prime pagine del documento, si indica che «occorre annunciare Gesù in maniera tale che l'incontro con lui porti al riconoscimento del peccato nella propria vita e alla

conversione, in una esperienza profonda della grazia dello Spirito ricevuta nel battesimo e nella confermazione. Questo presuppone una rivalutazione del sacramento della penitenza, la cui pastorale dovrebbe estendersi alla direzione spirituale per coloro che mostrano una maturità sufficiente per trarne giovamento» (n. 46; cfr. n. 151 e 225).

Siamo arrivati al termine delle nostre riflessioni. Il Documento di Santo Domingo, in piena unione con il magistero di Giovanni Paolo II, costituisce uno strumento sommamente valido per realizzare la Nuova Evangelizzazione. Per quel che si riferisce al tema specifico, di cui abbiamo almeno tentato di fare uno schizzo, i vescovi dell'Episcopato Latinoamericano non esitano a presentare Cristo come il modello su cui si devono misurare tutte le culture: Gesù Cristo *ieri*, quello della prima evangelizzazione, che elevò umanamente e soprannaturalmente i popoli indigeni; Gesù Cristo *oggi*, per portare a pienezza la modernità latinoamericana, rafforzando la cultura della vita e purificandola dalle manifestazioni della cultura della morte; Gesù Cristo *sempre*, poiché, con parole del Santo Padre, la speranza nella salvezza ha un solido fondamento: «Beata America che hai ricevuto l'annuncio della salvezza e hai creduto nelle "parole del Signore"! La fede è la tua felicità, la fonte della tua gioia. Beati voi, uomini e donne dell'America Latina, adulti e giovani, che avete conosciuto il Redentore! Insieme a tutta la chiesa, e con Maria, voi potete dire che il Signore "ha guardato l'umiltà della sua serva" (Lc 1,48). Beati voi, poveri della terra, perché è giunto a voi il regno di Dio!» (Giovanni Paolo II, *Discorso inaugurale*, n. 31).

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza S. Apollinare, 49
00186 ROMA

Pagina bianca

CULTURA SCIENTIFICA
E RIVELAZIONE CRISTIANA*
Orientamenti per un dialogo fra scienza e fede
dopo Galileo

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: I. Nuove opportunità di dialogo - II. Come garantire un vero dialogo - III. Richieste interdisciplinari delle scienze fisiche - IV. La cosmologia: scienza della totalità o sapere aperto? - V. Rivelazione cristiana e autonomia delle scienze - VI. Dialogicità della creazione e aree di senso - VII. Attività scientifica, attività della persona - VIII. Il Logos cristiano: dalla passione per la verità all'unità nella verità - IX. Nel cuore del dialogo: la persona, fonte di senso.

Riprendendo un'immagine già cara ai Padri della Chiesa, Galileo considerava la Natura, al pari della Scrittura, come un *libro* il cui autore era il medesimo Dio Creatore¹. Ciononostante, proprio in seguito al *caso* che porta il nome dello scienziato pisano, il dialogo fra gli studiosi di questi due libri segnò una battuta d'arresto, e conobbe poi un periodo così difficile da caratterizzare un'intera epoca. Oggi, tanto nella cultura scientifica come in quella umanistica, assistiamo a dei mutamenti che sembrano reclamare nuovamente la necessità di un colloquio fruttuoso, *dopo Galileo*, fra scienza e fede. In questo intervento esamineremo brevemente quali aspetti della cultu-

* Una versione parziale di questo contributo è in corso di stampa sul volume *Dopo Galileo, Scienza e Fede: un nuovo dialogo*, a cura del card. P. Poupard, Piemme, Casale Monferato 1995.

¹ Cfr. *Lettera a P. Benedetto Castelli*, 21.XII.1613, in *Opere di Galileo Galilei*, ed. Nazionale, a cura di A. Favaro, Giunti Barbera, Firenze 1929-1939, vol. V, pp. 282-285; *Il Saggiatore*, *ibid.*, vol. VI, p. 232; *Lettera ad Elia Diodati*, 15.I.1633, *ibid.*, vol. XV, p. 25.

ra scientifica paiono fornire spunti per tale dialogo e come si collochi, in questo dialogo, lo specifico contributo offerto dalla Rivelazione cristiana.

I. Nuove opportunità di dialogo

Esiste oggi una grave dicotomia, avvertita da più parti, fra una *cultura dei mezzi* forte ed una *cultura dei fini* debole². Ad un controllo tecnologico sempre più perfezionato ed efficiente, corrisponde una progressiva scomparsa delle certezze e dei valori che devono regolare l'operare umano nell'impiego di quei mezzi. Questa *debolezza della libertà*, favorita in larga parte dall'affermarsi di nuove correnti di pensiero che hanno coinvolto l'intera cultura ed il costume, viene oggi comunemente chiamata *crisi di senso*. Molti si propongono di superare la dicotomia fra mezzi e fini impiegando un'etica di tipo convenzionale, fondata su criteri unicamente pragmatici, mentre altri cercano di narcotizzarla difendendo un pluralismo morale intenzionalmente scollegato dal problema dei fini ultimi dell'agire e dai suoi risvolti esistenziali. Tali soluzioni restano però insoddisfacenti: se ne lamentano le conseguenze sociali negative, se ne riconosce il tragitto obbligato verso il pessimismo nichilista, si avverte il disagio di una cultura frammentata, incapace di approdare verso una qualche unità del sapere, si cercano in definitiva nuove risorse capaci di fornire un *supplemento di senso*³.

Dal canto suo la cultura scientifica, alla quale ci riferiremo qui in modo più specifico, riscopre un forte interesse per l'interdisciplinarietà, accedendo con naturalezza sempre maggiore a sintesi di tipo filosofico. Ricompaiono nella sua analisi alcune *domande ultime*, quelle sull'origine dell'universo, sul motivo della sua bellezza, sul ruolo dell'uomo nel cosmo, sul senso del tutto. Domande che una

² Cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983; J. LADRIERE, *I rischi della razionalità*, SEI, Torino 1978; J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, LEV, Città del Vaticano 1990.

³ L'espressione è di P. BISOGNO, *Le attese della cultura scientifica nei confronti della teologia*, in *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo*, Massimo, Milano 1989, pp. 31-43. Per un'approfondimento sul tema si vedano le lucide analisi di A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988 e *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Massimo, Milano 1993.

certa filosofia post-moderna ha declassato fino a questionarne la legittimità, paiono ritrovare vigore nella riflessione degli scienziati, favorite dall'enorme estensione di orizzonti della cosmologia e da una crescita di coerenza nelle formulazioni della fisica teorica, ambedue senza precedenti nella storia della scienza.

Tuttavia, mentre segnala l'esistenza di domande ultime e totalizzanti, la scienza resta esposta alla tentazione di darne una risposta con i soli metodi della sua indagine empirica. Sebbene non venga più proposta quale soluzione capace di appagare ogni aspirazione di sviluppo e di benessere — come sostenuto in passato dal mito dell'*eterno progresso* e dal *materialismo scientifico* —, la cultura tecnico-scientifica continua ad esercitare un forte influsso sul pensiero contemporaneo. Mediata dalla divulgazione dei *mass media* e da una certa filosofia orfana di certezze, essa viene spesso utilizzata da quest'ultima come chiave ermeneutica di interpretazione di tutto il reale. Ciò conduce inevitabilmente ad un *riduzionismo* sia cosmologico che, soprattutto, antropologico, giudicato inadeguato dagli stessi scienziati, perché desideroso di sintesi totalizzanti ma incapace di realizzarle in modo soddisfacente⁴.

Nell'attuale situazione culturale è dunque contenuto l'implicito appello ad un dibattito con la fede⁵, e questo nasce da due fatti concreti. In primo luogo, la Rivelazione cristiana è depositaria di un preciso *progetto di uomo* e la cultura odierna sa che molte delle incoerenze che hanno condotto all'attuale crisi di senso hanno alla loro base un problema antropologico irrisolto. In secondo luogo, la Rivelazione possiede già le *risposte ultime* a quelle domande sull'origine del tutto, sul ruolo dell'uomo nel cosmo, sull'origine della vita e sul senso dell'intera creazione, che la ricerca scientifica oggi segnala, discute, affronta. La Chiesa stessa le ricorda apertamente al mondo e le ripresenta ai suoi fedeli con tutta la solennità della sua liturgia eucaristica: «Tu solo sei buono e fonte della vita, e hai dato origine all'universo, per effondere il tuo amore su tutte le creature (...). A

⁴ Cfr. J.D. BARROW, *Theories of Everything. The Quest for Ultimate Explanations*, Oxford Univ. Press, Oxford 1991; J. ECCLES, D. ROBINSON, *La meraviglia di essere uomo*, Armando, Roma 1985.

⁵ Cfr. *Scienza e Fede*, a cura di P. Poupard, Piemme, Casale Monferrato 1986; J. POLKINGHORNE, *Scienza e fede*, Mondadori, Milano 1987; G. TANZELLA-NITTI, *Questions in Science and Religious Belief*, Pachart, Tucson 1992.

tua immagine hai formato l'uomo, alle sue mani operose hai affidato l'universo perché nell'obbedienza a te, suo creatore, esercitasse il dominio su tutto il creato»⁶.

Fra scienza e fede esistono oggettive opportunità di dialogo anche a motivo di un certo mutamento nella visione scientifica del mondo, operatosi principalmente nella seconda metà del XX secolo. Queste opportunità si manifestano oggi sotto forma di *aperture* del sapere scientifico verso altre forme di sapere, sia sotto il profilo epistemologico che sotto quello antropologico; ne sono chiara testimonianza la grande quantità di letteratura interdisciplinare prodotta negli ultimi anni ed il crescente interesse rivolto a convegni che riuniscono scienziati, filosofi e teologi⁷. Sono vari i fattori che favoriscono il dibattito in campo epistemologico: una maggiore consapevolezza della scienza riguardo l'insufficienza del determinismo deduttivo e circa l'incompletezza formale di alcuni suoi strumenti logico-matematici, le esigenze di analisi interdisciplinari congiunte su discipline affini, le esigenze di unificazione riscontrate nella fisica teorica, la discussione sullo statuto epistemico delle leggi naturali sorta dall'interno della fisica, la scoperta della straordinaria sintonia esistente fra struttura del cosmo e condizioni necessarie alla vita, la nuova sensibilità per i metodi olistici, per i criteri di simmetria e di bellezza matematica, il persistere dello stupore per l'intellegibilità stessa dell'universo⁸.

⁶ *Messale Romano*, Preghiera Eucaristica IV; cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 10; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 27-35; 279-289.

⁷ Sarebbe qui impossibile offrire sufficienti indicazioni di questa estesa attività interdisciplinare che si realizza sotto forma di pubblicazioni monografiche, articoli e convegni. Oltre ai numerosi Colloqui interdisciplinari organizzati dalla Pontificia Accademia delle Scienze, fra le attività più significative nel campo delle scienze fisiche segnaliamo a titolo di esempio: le conferenze biennali del Centro Studi Interdisciplinari presso la Specola Vaticana con il ciclo di studi *Divine Action in Scientific Perspective*, le *Conferences on Philosophy and Cosmology* di Venezia, le attività e le pubblicazioni della European Society for the Study of Science and Theology, i gruppi operanti alla Notre Dame University, Notre Dame (Indiana) e al Center for Theology and the Natural Sciences, Berkeley (California).

⁸ Fra le opere di scienziati intente a segnalare tale esigenze interdisciplinari, cfr.: H. MARGENAU, *Il miracolo dell'esistenza*, Armando, Roma 1987; J.D. BARROW, F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford Univ. Press, Oxford 1986; *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne, eds., Vatican Observatory and Notre Dame Univ. Press, Notre Dame 1988; J.D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo*, Adelphi, Milano 1991; T. E. I. ARECCHI, *I simboli e la*

Nuove opportunità di dialogo dirigono l'attenzione anche sul terreno antropologico. Gli scienziati rivolgono maggiore interesse al ruolo dell'induzione e della creatività nella ricerca, e al loro legame con le altre esperienze del ricercatore⁹; si segnala, in ogni processo conoscitivo, la percezione di una *personale opzione per la verità*¹⁰; si riconosce che le domande ultime sul mondo e sull'uomo — anche quando prendono le mosse dalla conoscenza razionale del cosmo — coinvolgono la sfera religioso-esistenziale: l'indagine su *ciò che il mondo è* viene sempre più legata alla domanda su *ciò che il mondo significa*¹¹.

II. Come garantire un vero dialogo

L'esistenza di queste nuove opportunità non è sufficiente, da sola, ad assicurare che il dialogo fra scienza e fede sia oggi più fruttuoso che in passato. Perché esso sia caratteristico di una nuova epoca, appunto *dopo Galileo*, molti vogliono essere certi che quegli elementi, sia metodologici che culturali, allora responsabili di aver ostacolato o compromesso il dialogo, siano ora scomparsi o comunque risolti.

È opinione frequente, giudicata con interesse in alcuni ambienti, ritenere che scienza e fede entrino meglio in dialogo quando rispondono a due richieste. La prima, riprendendo gli spunti forniti dalle analisi di Popper e di Kuhn, è che una scienza come quella odierna, cosciente dei propri limiti e della sua provvisorietà, perplessa circa la sua capacità di accedere alla verità delle cose e certa solo della loro falsificabilità, si troverebbe nelle migliori condizioni per aprirsi alle certezze recateci dalla Rivelazione. La seconda suggerirebbe che una teologia meno legata al dogma, perché cosciente della infinita distanza che la separa da Dio, oggetto del suo studio, più attenta ad una concezione della verità normata sull'evoluzione della storia e del vissuto, o perfino rinunciataria circa la sua pretesa

realtà, Jaca Book, Milano 1990; *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, R.J. Russell, N. Murphy, C.J. Isham eds., Vatican Observatory 1993.

⁹ Cfr. M. POLANYI, *La conoscenza inespressa*, Armando, Roma 1979; T.F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, LEV, Città del Vaticano 1992.

¹⁰ Cfr. M. POLANYI, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990.

¹¹ Cfr. H. MARGENAU, *Il miracolo dell'esistenza*, cit.; J.D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo*, cit.; G.F. ELLIS, *The universe: Cradle of our Existence*, Bowerdan Press, London 1992.

di dare risposte ultime sul mondo e sull'uomo, sarebbe per tutto questo una teologia più disponibile al dialogo e più credibile nei confronti della scienza.

Riteniamo che la strada indicata da queste due visioni della scienza e della teologia, sebbene possa sembrare facilmente percorribile ed addirittura attraente, non sia del tutto corretta. Per dialogare, occorre prima di tutto saper essere se stessi, riconoscere cioè la propria specificità e la specificità dell'altro. La scienza sa essere maggiormente se stessa quando è consapevole di poter legittimamente attingere alla verità, quando si accorge che le sue basi radicano nel realismo e non nello scetticismo o nel continuo cambiamento di paradigmi culturali o ideologici. Prescindendo dalle sue conseguenze sul piano tecnologico e poi etico, una concezione puramente funzionalista della scienza non potrebbe più offrire spunti di convergenza stabili in un dialogo con la teologia e con la fede. La teologia, dal canto suo, per dialogare in modo significativo con la scienza, non ha bisogno di ridimensionare il suo contenuto dogmatico, né di consegnarlo alle sorti di un'evoluzione ermeneutica sempre aperta allo sviluppo della storia. La sua specificità sta nell'offrire quel *supplemento di senso* di cui la fede è depositaria, e la cui origine sta solo nella condiscendenza di Dio.

A compromettere maggiormente il dialogo all'epoca di Galileo non furono né il rifiuto dello scienziato pisano ad una visione provvisoria della cosmologia, né la difesa dogmatica dei suoi avversari. Accettare il sistema eliocentrico solo *ex suppositione* da parte del primo, oppure ridimensionare sbrigativamente l'istanza di verità delle Scritture da parte dei secondi, avrebbe certamente evitato conseguenze spiacevoli immediate, ma avrebbe alla lunga indebolito le basi future di un vero dialogo. Il principale fattore che ostacolò un rapporto proficuo fra le parti in causa fu soprattutto non aver compreso cosa volesse dire *autonomia*. La teologia non comprese che era giunto il momento di staccare la fede da una specifica cosmologia scientifica, perché le discipline particolari stavano gradualmente organizzando la propria metodologia e non erano più chiamate a servire la teologia in modo strumentale, come scienze subordinate¹². Lo

¹² L'errore della teologia fu prima sotto il profilo dell'autonomia e poi sotto quello dell'esegesi. La discussione della maggior parte degli specialisti, così come le dichiarazioni ed i commenti del Magistero della Chiesa, convergono su questa conclusione. In rapporto a

stesso Galileo non parve favorire questo processo quando invitava ancora i teologi a cercare nelle Scritture i motivi per dimostrare o confutare una certa conclusione scientifica¹³. La responsabilità di questo errore, e le relative conseguenze storiche, furono certamente maggiori per la teologia di quanto non lo furono per la scienza, proprio perché il metodo teologico agli inizi del XVII secolo era già consolidato, mentre quello scientifico stava appena mettendo i suoi primi passi.

Se a caratterizzare il caso Galileo fu dunque un difetto di autonomia, le garanzie per un nuovo dialogo vanno cercate nella difesa di questo concetto e non incitando le parti in confronto a confessare la propria debolezza gnoseologica. Le domande che dovremmo porci dovrebbero essere pertanto le seguenti: come può la Rivelazione cristiana entrare in dialogo con quelle aperture epistemologiche (richieste di interdisciplinarietà) ed antropologiche (richieste di senso) mostrate oggi dalla cultura scientifica, senza compromettere l'autonomia delle scienze? Ed in particolare: come può conservarsi la legittima autonomia metodologica fra scienze e teologia quando il dialogo si sposta sul terreno dei fini e del significato?

Cercheremo di dare una risposta a queste due domande, concentrandoci su due tesi. La prima è che il messaggio della Rivelazio-

Galileo, il riferimento più significativo all'autonomia è certamente il noto n. 36 della *Gaudium et spes*, più volte ripreso con certa relazione allo scienziato pisano: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorsi alla Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma, 10.XI.1979 (in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1979/2, pp. 1107-1114) e Roma, 31.X.1992 (in «L'Osservatore Romano», 1.XI.1992), *Discorso a studenti e professori dell'Università di Pisa*, Pisa, 24.IX.1989 (in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1989/2, pp. 645-650); sul concetto di autonomia cfr. anche il testo di *Gaudium et spes*, nn. 57 e 59.

La possibilità di un'analisi esegetica più pertinente, sebbene opportunamente richiesta da Galileo e tecnicamente disponibile ai teologi fin dai tempi di san Girolamo e sant'Agostino, non fu praticata perché non vi era ancora la maturità per scorporare la cosmologia fisica dalla visione religioso-culturale del mondo. A questo stato di cose fanno esplicito riferimento le conclusioni della Commissione di studio per l'esame del Caso Galileo presentate a Giovanni Paolo II dal Card. Paul Poupard: «C'est dans cette conjoncture historique-culturelle, bien éloignée de notre temps, que le jugs de Galilée, incapables de dissocier la foi d'une cosmologie millenaire, crurent, bien à tort, que l'adoption de la révolution copernicienne, par ailleurs non encore définitivement prouvée, était de nature à ébranler la tradition catholique, et qu'il était de leur devoir d'en prohiber l'enseignement» (in «L'Osservatore Romano», 1.XI.1992, p. 9).

¹³ Cfr. *Lettera a Maria Cristina di Lorena*, in *Opere di Galileo Galilei, cit.*, vol. V, p. 327.

ne non pone in pericolo l'autonomia delle scienze: in esso si interpreta la sfera dell'essere — sulla quale la scienza è implicitamente fondata — alla luce della auto-comunicazione personale di Dio, alla luce del dono, come fonte di intellegibilità e di senso. In secondo luogo, il tema del dialogo fra scienza e fede non è solo questione epistemologica ma, soprattutto, antropologica: è solo approdando su questo terreno che l'interdisciplinarietà trova il suo vero fondamento e la necessità del dialogo mostra tutta la sua rilevanza.

III. Richieste interdisciplinari delle scienze fisiche

Nel suo *Dialogo sui Massimi Sistemi*, circa l'eventualità che la scienza potesse offrire una visione esaustiva di tutta la realtà, Galileo faceva dire a Sagredo: «Non è effetto alcuno in natura, per minimo che sia, all'intera cognizion del quale possano arrivare i più speculativi ingegni. Questa così vana presunzione di intendere il tutto non può aver principio da altro se non dal non aver inteso mai nulla...»¹⁴. Ritenere che la natura si presenti come un sistema *aperto*, non pienamente formalizzabile con gli strumenti fisico-matematici delle scienze naturali, e che la scienza, per la stessa validità della sua analisi razionale, debba poggiarsi su un sistema gnoseologico ad essa più generale — cioè non ricavabile deduttivamente dalla sua indagine empirica — è stata una convinzione condivisa da molti scienziati, da Galileo fino ad oggi.

Dal punto di vista matematico, l'incompletezza logico-formale di ogni sistema assiomatico-deduttivo venne già messa in luce da Pascal, segnalata da Newton e Cauchy, e poi mostrata in modo rigoroso nei noti teoremi di Gödel (1931). Dal punto di vista fisico, tale incompletezza ha un certo parallelo nel superamento del meccanicismo determinista. Già preannunciato da Maxwell e Poincaré, tale superamento è tradizionalmente associato al nome di Heisenberg ed

¹⁴ *Dialogo sui Massimi Sistemi*, in *Opere di Galileo Galilei*, cit., vol. VII, p. 127. La convinzione di Galileo circa l'impossibilità di affidare alla nuova scienza una visione *globale* del mondo è ben testimoniata dal suo scetticismo verso le richieste del filosofo Tommaso Campanella: cfr. M. VIGANO, *Galileo e la cultura filosofica del suo tempo*, in *Galileo Galilei: 350 anni di storia*, a cura di P. Poupard, Piemme, Casale Monferrato 1984, pp. 121-122 e G. GALLI, *Cosmologia aristotelica e cosmologie moderne*, in *Atti del Congresso Tomistico Internazionale*, vol. 9, Napoli 1978, pp. 206-207.

al sorgere della meccanica quantistica, sebbene oggi esso sia più evidente — e con una portata filosofica ancor più chiara ed immediata — nella fisica dei fenomeni caotici e dei sistemi di non-equilibrio. Il sogno di Laplace di una fisica totalmente predicibile e quello di Russell di una matematica assunta a strumento assoluto di ogni conoscenza, non sembrano più praticabili. La matematica, per essere logicamente coerente, deve essere incompleta; la fisica, per descrivere in modo consistente un fenomeno, deve rinunciare a determinarlo.

Ma vi è anche un'altra convinzione rintracciabile nella storia della scienza: è la *fede* scientifica nella razionalità del mondo, nella stabilità delle leggi naturali e nella loro validità universale; la convinzione, in definitiva, che l'universo abbia una sua *specificità formale* sotto forma di leggi, di proprietà fondamentali, di informazione. Anche questa osservazione potrebbe partire da lontano. Galileo, ad esempio, affermava che la *causa* della accelerazione dei corpi in caduta non poteva rientrare nella sua indagine e Newton precisava più tardi che con la legge di gravitazione si potevano spiegare tutti i moti, sia celesti che terrestri, eccetto spiegare cosa fosse la gravità.

Il cammino del realismo e dell'oggettività delle leggi di natura, riassumibile nella convinzione che la scienza prenda avvio dal fatto che le cose *sono* e *sono in un certo modo*, è stato quello percorso dalla maggior parte degli scienziati. Alcuni, come Planck ed Einstein, lo hanno segnalato in modo esplicito, mentre altri lo hanno testimoniato implicitamente con la loro quotidiana attività di ricerca. «Riveste un'importanza cruciale — affermava Planck — il fatto che il mondo esterno costituisca qualcosa di indipendente da noi, qualcosa di assoluto con cui ci confrontiamo, e la ricerca di leggi valide per questo assoluto mi è sembrata il più splendido obiettivo scientifico che si possa avere nella vita»¹⁵. «Non potrebbe esservi scienza — asseriva con parole analoghe l'autore della Relatività — senza la certezza intuitiva che è possibile cogliere la realtà con le nostre costruzioni teoriche, senza la fede nell'armonia intrinseca del mondo. Questa fede è e rimarrà sempre la spinta fondamentale per tutta la creazione scientifica»¹⁶. Questa armonia veniva esposta da Dirac come «prin-

¹⁵ M. PLANCK, *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Leipzig 1948, p. 374.

¹⁶ A. EINSTEIN, L. INFELD, *The Evolution of Physics from Early Concepts to Relativity and Quanta*, Simon and Schuster, New York, 1938, p. 312.

cipio di bellezza matematica» e Poincaré, legandola al motivo stesso dell'intellegibilità del mondo, la considerava il movente principale di ogni attività scientifica: «lo scienziato non studia la natura perché sia utile farlo. La studia perché ha il piacere di farlo. E vi trova piacere perché la natura è bella. Se la natura non avesse questa bellezza, non sarebbe meritevole di tale conoscenza...»¹⁷.

Il fatto che il mondo esista, abbia precise leggi e proprietà formali, e che queste proprietà siano intelleggibili all'uomo, il fatto che esista un reale oggettivo cui le nostre rappresentazioni teoriche devono progressivamente adeguarsi per attingere al vero: tutto ciò è qualcosa che la scienza non crea ma riceve, utilizza ma non può pienamente giustificare all'interno del suo metodo. Questa apertura epistemologica, che Torrance ha chiamato *caratteristica apofatica della scienza*¹⁸, è necessaria in ogni formulazione scientifica e manifesta l'incapacità della scienza di formalizzare o dedurre i suoi stessi fondamenti.

Riteniamo che il tema dei *fondamenti filosofici* dell'attività scientifica sia di primaria importanza ai fini del dialogo interdisciplinare. Troppo spesso — e a nostro avviso erroneamente — si cerca di legittimare il dialogo ricordando alla scienza quali sono i suoi *limiti empirici*. Si pone allora facilmente l'accento sull'incapacità fisica di estendere l'esperienza fino ai punti di frontiera dello spazio-tempo (si pensi al problema dell'*origine*), sul fatto che le nostre conclusioni scientifiche sono limitate solo a quella parte di universo visibile ed in connessione causale, si cita la bassissima probabilità di verificarsi di un certo evento di cui si vuole evitare un'interpretazione riduttiva (si pensi all'*origine della vita*), oppure si ricorda la sproporzione fra ciò che conosciamo e ciò che ci resta ancora da conoscere...¹⁹. Una simile impostazione, sebbene parta da giuste osservazioni, è fonte di

¹⁷ H. POINCARÉ, citato da S. Chandrasekhar, *The Beauty and the Quest for Beauty in Science*, in «Physics today», July 1979, p. 25.

¹⁸ T.F. TORRANCE, *Realismo e apertura nell'indagine scientifica e teologica*, in *Senso del divino e scienza moderna*, cit., p. 46-50.

¹⁹ Questo modo di argomentare è più diffuso di quanto si possa a prima vista pensare. Affermazioni come «sono solo ipotesi» vengono frequentemente invocate per risolvere apparenti incompatibilità fra scienza e metafisica o fra scienza e fede. Se si tratta di un'ipotesi veramente scientifica e metodologicamente corretta, allora essa non dovrebbe entrare in conflitto con le altre forme di sapere, *nemmeno come ipotesi*.

equivoci perché la ricerca scientifica, all'interno del suo specifico oggetto, è pur sempre illimitata: *la premessa del dialogo non è richiamare la scienza all'interno dei suoi limiti, ma piuttosto mostrare quali siano i suoi veri fondamenti*. In questa tematica confluisce la precisazione dei rapporti fra scienza e filosofia, la cui discussione esula dal presente intervento, ed il cui compito sarebbe porre in evidenza proprio la natura di quei fondamenti.

Seguendo la nostra analisi, vogliamo qui accennare all'apertura epistemologica presente in alcune recenti questioni di cosmologia fisica, la cui valenza per il dialogo con la teologia riteniamo di particolare interesse. Non intendiamo occuparci del noto dibattito sull'*origine dell'universo* in fisica ed in teologia, tema per il quale esistono già altre analisi in grado di fornire un opportuno chiarimento metodologico e risolvere le domande poste alla teologia dalla recente divulgazione scientifica²⁰. Vogliamo invece riferirci a quegli aspetti della cosmologia contemporanea *nei quali si cerca di concettualizzare l'universo come un tutto*. Lo studio di tale contesto è di utilità più generale e risulterà particolarmente significativo per due motivi. In primo luogo, molte delle supposte incompatibilità fra scienza e fede sorgono quando la cultura scientifica si propone come interpretazione esauriente della realtà, poggiandosi inconsapevolmente sull'analisi della totalità tipica della cosmologia, spesso associata all'idea di un evolucionismo radicale. Inoltre, è proprio nel problema cosmologico ove le riflessioni sulla specificità formale delle proprietà dell'universo, e sul carattere *dato* delle sue leggi, incontrano una sorprendente radicalizzazione.

²⁰ Cfr. su questo argomento: W.R. STOEGER, *Dal Big Bang ai Buchi neri*, in «L'Osservatore Romano», 7.IX.1988, p. 7; M. ARTIGAS, *Física y creación: el origen del universo*, in «Scripta Theologica» 19 (1988), pp. 347-373; G. TANZELLA-NITTI, *Cosmologia fisica e teologia nel dibattito interdisciplinare contemporaneo*, in *Teologia e Scienze nel mondo contemporaneo*, Massimo, Milano 1989, pp. 255-275 e IDEM, *Cosmologia e domande ultime: commenti sul confronto fra evoluzione del cosmo e teologia cristiana della creazione*, in «Giornale di Astronomia» 17 (1991), pp. 93-98; J.M. MALDAMÉ, *Place de l'homme dans l'univers*, in «Revue Thomiste» 90 (1990), pp. 109-131; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Dios y el cientifismo resistente*, in «Salmaticensis» 39 (1992), pp. 217-243; G.V. COYNE, *Implicazioni filosofiche e teologiche delle nuove cosmologie*, in «La Civiltà Cattolica» 1992, IV, pp. 343-352.

IV. La cosmologia, scienza della totalità o sapere aperto?

Dallo studio delle proprietà *locali* dell'universo, la cosmologia deve poterne dedurre le proprietà *non locali*, cioè su scala cosmica. Per realizzare questo passaggio essa deve anche ricorrere a principi generali di ordine filosofico, spesso non verificabili empiricamente, aventi un ruolo normativo e regolatore per il procedere stesso della ricerca e per la concettualizzazione dei suoi risultati²¹: «la cosmologia non è soltanto una scienza sull'universo, ma anche una scienza sulle assunzioni che devono essere fatte per rendere possibile una scienza sull'universo»²². Proprio perché *scienza della totalità*, che intende giungere fino ad interrogarsi sui fondamenti stessi del reale, essa incontra con frequenza alcune alternative concettuali che paiono potersi risolvere solo con una *scelta* non deducibile dall'interno del proprio metodo.

In primo luogo la cosmologia si confronta con una radicale problematica: come affrontare in modo scientificamente coerente l'*unicità* dell'universo? A differenza di quanto avviene per altre discipline, la cosmologia non ha una base empirica per separare le proprietà essenziali da quelle accidentali del suo oggetto di studio²³. Il limite filosofico imposto dal tema dell'unicità emerge in due domande importanti: quella sull'intellegibilità (quello che c'è, nel mondo, di eternamente incomprensibile, è che esso sia *comprensibile*, per dirlo con le parole di Einstein) e quella sull'eccezionale corrispondenza fra le proprietà fisico-chimiche dell'universo e le condizioni necessarie a potervi ospitare la vita (corrispondenza oggi nota con il nome di *Principio Antropico*). Ambedue sono state ampiamente trattate nella letteratura scientifica di questi ultimi anni ed ambe-

²¹ Molti cosmologi contemporanei hanno apertamente riconosciuto il ruolo delle assunzioni filosofiche in cosmologia ed i limiti concettuali che emergono in questa disciplina. Si veda ad esempio la discussione offerta in *Theory and Observational Limits in Cosmology*, W.R. Stoeger ed., LEV, Città del Vaticano 1987; M. HELLER, *On the Cosmological Problem*, in «Acta Cosmologica» 14 (1986), pp. 56-72; J.D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo*, cit., pp. 256-265; G. ELLIS, *Major Themes in the Relation between Philosophy and Cosmology*, 3rd Venice Conference on Cosmology and Philosophy, 1989, in «Memorie della Società Astronomica Italiana» 62 (1991), pp. 553-605.

²² M. HELLER, *On the Cosmological Problem*, cit., p. 58.

²³ Cfr. D.W. SCIAMA, *L'unità dell'universo*, Einaudi, Torino 1965, p. 66; G. ELLIS, *Major Themes in the Relation between Philosophy and Cosmology*, cit., pp. 581-583.

due si confrontano con il medesimo paradosso: voler dar ragione del perché l'universo *sia così specifico* avendone uno solo a disposizione, non avendo cioè altri termini di paragone. Il ricorso ad una *molteplicità* di universi, sebbene sia un postulato consistente nel quadro di alcune teorie scientifiche, appare pur sempre un'*escamotage* e non si impone come soluzione coerente a questo paradosso. La statistica che applicheremmo a questi mondi per dare spiegazione delle presenza o dell'assenza di certe proprietà nel *nostro* mondo, sarebbe insoddisfacente, perché basata su leggi dedotte dall'unico universo sperimentabile, cioè il nostro.

Da un punto di vista filosofico, questa situazione manifesta l'incapacità della scienza a poter *risolvere l'esistenza nell'essenza*. In consonanza con quanto visto per l'analisi della cosmologia, la scienza si mostra aperta a conservarne la separazione — in accordo con quanto direbbe una metafisica realista — perché percepisce la contingenza dell'essenza, e non è in grado di giustificarne la necessità in un quadro probabilistico di tipo empirico-formale.

Oltre al paradosso dell'unicità, la cosmologia incontra altre forme di incompletezza, comunque ad esso collegate. Un esempio ci è dato dall'impossibilità di fissare contemporaneamente, nella scelta dei modelli di universo, sia la geometria da usare, sia le condizioni al contorno che caratterizzano le proprietà fisiche di quel determinato modello. Nel caso in cui il *framework* adottato sia quello delle equazioni di campo della Relatività generale, il motivo di questa incompletezza formale è che tali equazioni non contengono al loro interno la definizione della propria topologia. Per calcolare la probabilità che una certa metrica sia quella giusta, e spiegare così perché la geometria dell'universo sia questa e non un'altra, si richiede la definizione previa delle costanti di natura e delle leggi da usare. Se invece vogliamo spiegare perché le proprietà dell'universo — leggi e condizioni al contorno — sono proprio quelle osservate e non altre, per tale calcolo si richiede la scelta previa di un'opportuna geometria per lo spazio-tempo. Siamo di fronte alla necessità di una determinazione, per così dire, *esterna* al sistema in studio.

Questa alternativa è però parte di una problematica assai più generale, che coinvolge l'evoluzione dell'universo nel suo insieme. In cosmologia si vorrebbe poter discriminare se l'attuale stato dell'universo abbia avuto origine da condizioni iniziali estremamen-

te precise, oppure risulti dalla successiva evoluzione a partire da condizioni caotiche ed indeterminate. Nel primo caso, la spiegazione delle attuali proprietà dell'universo starebbe nella univocità di quelle condizioni iniziali; nel secondo caso essa dipenderebbe dalla azione di una legge evolutiva generale, di tipo probabilistico, che abbia necessariamente condotto il sistema verso lo stato presente, proprio perché lo stato più altamente probabile. In ambedue i casi non vi è possibilità di chiudere l'alternativa in modo coerente: nel primo ci si chiede *chi abbia deciso* quelle condizioni così determinate; mentre nel secondo ci si chiede in base a quale legge statistica, se ciò che si postula è appunto l'assenza di leggi specifiche, si possa dire che lo stato presente si sia verificato realmente, proprio perché *il più probabile*? Ci si imbatte sempre con una *specificità*, o quella delle condizioni iniziali o quella di una legge naturale di tipo cosmologico. Tale situazione concettuale, lo osserviamo esplicitamente, non dipende dal particolare modello di universo o dalla teoria cosmologica prescelta fra le varie oggi possibili, ma si presenta in modo assolutamente generale.

La precedente alternativa può coinvolgere un orizzonte concettuale ancora più ampio quando la cosmologia intende affrontare la domanda ultima sul *perché l'universo è così come è*. Con alcune varianti, le risposte suggerite possono ricondursi a tre possibilità diverse. Esse sono: non c'è nessuna spiegazione da dare perché lo stato presente è il risultato di una selezione assolutamente casuale delle proprietà dell'universo (o di una selezione casuale in una molteplicità di universi, ciascuno con proprietà diverse); oppure, la spiegazione è che l'universo tenderebbe proprio verso le proprietà che manifesta, a causa di una legge necessaria ed immanente, inseparabile dalla sua stessa esistenza; o, infine, le caratteristiche dell'universo sono queste e non altre perché sono il risultato di un *disegno*, cioè rispondono ad un piano finale. L'elemento più significativo di tutto questo panorama è che oggi la cosmologia fisica riconosce che non esistono criteri rigorosamente scientifici per optare a favore di una di queste tre diverse possibilità²⁴. I criteri di scelta finiranno sempre

²⁴ Cfr. G. ELLIS, *Major Themes in the Relation between Philosophy and Cosmology*, cit., pp. 584-588, 598-600; cfr. anche J.D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo*, cit., pp. 281-282 e 459-461 e IDEM, *Theories of Everything. The Quest for Ultimate Explanations*, cit., p. 210.

col coinvolgere categorie filosofiche e non strettamente scientifiche, quali la semplicità, l'eleganza o la maggiore generalità di una teoria, l'accettazione di elementi in sintonia con la particolare *Weltanschauung* dello scienziato, oppure il rifiuto di quelli che vi contrastano.

L'apertura epistemologica della cosmologia, tratteggiata nei precedenti esempi, pare suggerire alla cultura scientifica non soltanto che essa non può proporsi come una teoria del tutto, ma anche che l'ultimo livello di intellegibilità della speculazione scientifica non stia tanto nella determinazione delle leggi che regolano il cosmo, quanto nella consapevolezza che esse non siano deterministicamente necessarie: qualcosa o qualcuno ha formulato una *scelta*. In continuità con quanto segnalato a suo tempo da Newton e Maxwell²⁵, anche la scienza odierna pare suggerire che il perché ultimo delle leggi naturali non debba rispondere ad un criterio puramente determinista: l'universo non può essere totalmente dedotto dalle sue leggi, né le leggi possono essere interamente dedotte dalla fenomenologia dell'universo²⁶. Il perché ultimo della natura assomiglia sempre più a qualcosa che non può dedursi, qualcosa che il soggetto può solo ricevere o postulare a priori, e per cui è chiamato in certo modo ad impegnarsi. È come se, nel suo cammino verso la verità, la scienza intravedesse all'orizzonte un nuovo mistero, che segnala senza potervi accedere, quello della *libertà*.

V. Rivelazione cristiana e autonomia delle scienze

Ai fini del dialogo fra scienza e fede, resta da chiederci cosa abbia da dire il messaggio della Rivelazione, in modo particolare la teologia della creazione, in merito a questi nuovi orizzonti. Il nucleo di tale messaggio afferma che il mondo ha un significato, e che la ragione ultima dell'universo risiede in una Persona²⁷. Questa prospettiva personalista centra immediatamente il rapporto tra il mondo e la sua Causa, chiarendo la vera immagine del Dio cristiano: il suo ruolo non è primariamente quello di fissare quei parametri ultimi di razionalità che sfuggono costitutivamente all'analisi delle scienze,

²⁵ Cfr. T.F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna, cit.*, pp. 80 e 331.

²⁶ Cfr. J.D. BARROW, *Il mondo dentro il mondo, cit.*, p. 461.

²⁷ Cfr. Gen 1,28-31; Col 1,16-17.

bensì quello di svelare l'esistenza di *un'area di significato*. Nella Rivelazione giudeo-cristiana, la Parola cosmica che crea e sostiene il mondo è inseparabile dalla Parola profetica che rivela e che interpella²⁸.

La Scrittura ci parla della creazione come un *dono*²⁹, non come una macchina determinista. Accostare il ruolo del Creatore alle leggi naturali o alla stabilità dell'universo, benché non sia filosoficamente errato, resta una semplificazione riduttiva, perché non dice tutto sulla vera immagine di Dio, né sul suo rapporto con il mondo. Se l'universo ha una sua specificità formale, è perché ha il carattere di una scelta, di un dono: qualcosa che l'uomo non inventa ma scopre, non crea ma riceve. Il fatto che il mondo sia frutto della libertà ed esprima il senso di un dono, prima ancora di dirci che esso è fisicamente ordinato e necessario, ci sta dicendo che il suo autore è un essere personale, e che noi siamo suoi potenziali interlocutori. Questa precisazione sul carattere dialogico della creazione si rende oggi utile in quanto buona parte del recente dibattito di opinione tra fede e scienza pare non tenerne conto³⁰.

Alcune implicazioni filosofiche implicite nella nozione biblica di creazione chiariranno che la Rivelazione non cerca nelle aperture della scienza un punto di ingerenza, ma le offre un *punto di raccordo*, a garanzia della sua autonomia. Riprendendo la prospettiva utilizzata da Tommaso d'Aquino, cui spetta il merito di aver sviluppato in modo speciale queste implicazioni³¹, la *creaturalità* è una *relazione*; essa indica la costante dipendenza metafisica di ciò che è contingente — cioè *creato* — da ciò che è necessario in sé — cioè il Creatore. Tale relazione è inseparabile dall'essere della creatura, poiché tale essere le è partecipato da Dio. La creaturalità consiste nel ricevere da Dio un atto di essere congiuntamente ad una specifica essenza metafisica. In tal modo le cose *sono e sono qualcosa*. A moti-

²⁸ Cfr. Gv 1,1-5; Eb 1,1-3. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 111-120.

²⁹ Cfr. Sal 8 e 104; Gb cc. 38 e 39; Sap 11,24-26; Is 45,17; Prv 8,22-31.

³⁰ Aspetto opportunamente segnalato da C. MOLARI, *Ma tra chi ama e chi è amato non si gioca a dadi*, in «Avvenire», 10.II.1993; cfr. M.P. GALLAGHER, *A proposito di un recente dibattito su Dio e la scienza*, in «La Civiltà Cattolica» 1993, II, pp. 327-338.

³¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, qq. 45-47. Un recente riepilogo della trattazione tomista sulla creazione è quello fornito da J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. Complément*, Beauchesne, Paris 1993.

vo della sua essenza, ogni ente possiede una specifica *natura*, cioè un modo proprio di operare e di interagire. È attraverso di essa che ogni ente esercita la sua causalità, sia mediante i suoi costituenti fondamentali, sia mediante le proprietà della sua struttura composta. Il corrispettivo fisico forse più evidente della nozione metafisica di natura è rappresentato da quelle proprietà elementari non suscettibili di un ulteriore fondamento. I valori adimensionali delle costanti di natura, le proprietà stabili delle particelle elementari, il modo univoco di interazione di ciascuna delle quattro forze fondamentali: sono tutti esempi di proprietà fisiche che, a qualche livello, devono potersi poggiare sulla nozione metafisica di natura.

Affermare che il Creatore sia causa dell'essere e delle formalità specifiche — cioè della natura — di tutto il reale, è consistente con l'evidenza che l'universo esiste, ed esiste con delle proprietà che la scienza non deduce dal suo metodo, ma riceve. Essere e natura sono due concetti metafisici che precedono e che fondano ogni determinazione formale osservabile: essi rendono possibile la scienza, ma la loro giustificazione è esterna al metodo scientifico. Inoltre, il fatto che nella natura di un ente risieda la causa, sebbene non la ragione ultima, di ogni suo principio operativo, pone nella giusta prospettiva il rapporto fra creazione ed evoluzione. Il piano finale del Creatore si manifesta e si esplicita attraverso le proprietà formali stabili di ogni natura creata. Dal punto di vista filosofico, lo stretto rapporto tra natura metafisica e progetto del mondo dipende dalla stretta relazione esistente fra causalità formale e causalità finale, già evidenziata da Aristotele e poi ripresa da Tommaso d'Aquino³².

Risulta evidente che la nozione di *autonomia* affonda le sue radici concettuali proprio nel concetto metafisico di natura. In accordo con la sua etimologia (αὐτός νόμος), essa esprime appunto la capacità di governarsi da sé, di possedere una legge propria. La teologia cristiana ha sempre sottolineato questa corrispondenza proprio nel contesto della dottrina sulla creazione³³. Il fatto che le cose create, in quanto *cause seconde*, non abbiano in sé la ragione ultima del

³² Cfr. *In II Physicorum*, lect. 14; *In XII Metaphysicorum*, lect. 12. Si veda su questo tema J.M. NICOLAS, *Evoluzione e cristianesimo*, Massimo, Milano 1978 e J.-H. NICOLAS, *L'univers ordonné à Dieu par Dieu*, in «Revue Thomiste» 91 (1991), pp. 357-376.

³³ Si veda ad esempio GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi del mercoledì*, Roma, 2.IV.1986, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1986/1, pp. 900-903.

proprio essere e del proprio operare, perché questa appartiene alla *Causa Prima*, non contraddice la loro autonomia, ma la fonda. È proprio il suo legame con la Causa Prima a non lasciare la creatura in balia della propria contingenza, ad ancorarla alla necessità del Creatore, a farne così una *necessità creata*. Sarà Kant, con una filosofia ove ogni valore viene posto nelle cose dalla ragione e mai colto dal loro essere, a concepire l'autonomia come *indipendenza* dalla natura, dalle sue leggi, dalla sua fenomenologia. La causa dell'autonomia può stare solo nel soggetto perché nella ragion pratica kantiana l'unico fondamento della libertà è la caratteristica apriori della volontà³⁴.

Per mezzo della sua fede nella creazione, il cristiano sa che il motivo ultimo dell'esistenza delle cose non va cercato nello studio della loro essenza, ma nella volontà di Dio. L'indagine scientifica concorda con la necessaria irriducibilità fra essenza ed esistenza proprio quando riconosce, come abbiamo già segnalato, che la fonte ultima dell'essere sfugge alla sua analisi. Sono invece le *ideo-logie*, il cui programma è quello di proporre soluzioni totalizzanti preconette, a voler assorbire l'essenza nella sola esistenza — come avviene nell'esistenzialismo idealista — o a voler spiegare la ragione dell'esistenza nell'essenza — come proposto da varie forme di razionalismo riduzionista. Sono esse a penalizzare la conoscenza scientifica: in un caso, ricacciandola nella sola contingenza, la abbandonano così alle sorti dello scetticismo; nell'altro, riducendola a pura coerenza categoriale, la privano della sua verità oggettiva.

Come mostrato da parecchi autori, fu l'affermarsi della fede in un Creatore trascendente e libero, fonte di verità oggettiva, a spogliare la natura del suo carattere divino, favorendo così il sorgere di una vera attitudine scientifica e gettando le basi dell'autonomia della ricerca³⁵. Un mondo *creato* non è più un mondo dogmaticamente chiuso, ove la Natura è eterna e necessaria e la cosmologia è data a

³⁴ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, l. I, cap. I, § 5 (Laterza, Bari 1989, p. 36).

³⁵ Cfr. E.L. MASCALL, *Christian Theology and Natural Sciences*, Longmans, London 1956; R. HOOYKAAS, *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1972; A. KOYRÉ, *Studi Newtoniani*, Einaudi, Torino 1983; S. JAKI, *La strada della scienza e le vie verso Dio*, Jaca Book, Milano 1988; M. HELLER, *The World and the Word*, Pachart, Tucson 1986; O. PEDERSEN, *The Book of Nature*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.

priori. In un mondo creato, invece, la scienza può procedere per induzione empirica, restando sempre aperta alla scoperta, perché aperta all'infinita ricchezza delle forme presenti nella libertà del Creatore.

VI. Dialogicità della creazione e aree di senso

Dal carattere *dialogico e personale* della creazione, la Rivelazione trae uno dei suoi elementi specifici per il dialogo con le scienze e con l'intera cultura. Il motivo dell'intellegibilità della natura viene segnalato nel fatto che essa è l'effetto di una Parola³⁶. Ma si tratta di una parola pronunciata da Dio, non dall'uomo. Pertanto, essa non può che rimandare continuamente ad una visione *realista* del cosmo, ove la fonte dell'intellegibilità non giace solo nella mente, ma *nelle cose e nella mente*, ed il suo fondamento ultimo risiede nella libertà di Dio e non nelle categorie umane: «attraverso la correlazione con l'illimitata libertà di Dio, che è la Sorgente creativa di tutta la razionalità, l'ordine contingente dell'universo creato è caratterizzato da una sottile libertà e da una raffinata intellegibilità che non può essere ricostruita puramente in termini di caso e necessità o di probabilità statistiche, ma deve essere compresa, in ultima analisi, a partire dalla sua relazione interna con la forza creatrice e ordinante della Parola di Dio»³⁷. Questa Parola diretta all'uomo è *comprensibile*³⁸. Se egli può riconoscere l'universo come effetto di un Creatore, è perché l'uomo è immagine di Dio, e l'intera creazione si presenta — secondo una pregnante espressione di san Tommaso — come *res naturalis inter duos intellectos constituta*, l'umano e il divino³⁹.

Ma c'è qualcosa di più. La creatura umana riconosce nel creato il carattere di un dono. E non solo perché ne riceve i canoni di esistenza come *dati*: essa lo percepisce anche come qualcosa di *eccedente*. Un'eccedenza che l'uomo intravede nel fatto che l'universo e la terra sembrano assai più adatti a lui di quanto le sue capacità di adattamento gli facciano immaginare; un'eccedenza colta nella bel-

³⁶ Cfr. Gen 1,3; Sal 33,6; Gv 1,1-3.

³⁷ T.F. TORRANCE, *Realismo e apertura nell'indagine scientifica e teologica*, in *Senso del divino e scienza moderna*, cit., p. 53.

³⁸ Cfr. Sap 13,1-9; Rm 1,18-20.

³⁹ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2.

lezza della realtà, nello stupore di fronte alle cose, nella gioia che prova per la vita, quando sa accostarsi al suo mistero con cuore libero e retto come di fronte al valore più grande. La Rivelazione si fa interprete di tutto ciò quando testimonia la bontà della creazione⁴⁰ ed afferma che la ragione ultima del mondo, come quella di ogni persona umana che viene all'esistenza, stanno solo nell'*amore gratuito* di Dio. In questo amore, che diventa visibile nel Figlio fatto carne, si contiene la risposta davvero ultima sul senso della creazione e dell'uomo, una risposta che non è suscettibile di ulteriore fondamento⁴¹.

La cultura scientifica, considerando ragionevole la presenza di aree di senso che la sua descrizione del mondo lascia libere, non vede la sua autonomia turbata dalle risposte ultime della teologia e della fede. Anche quando la scienza giungerà a chiarire tutti gli anelli di una ideale catena di processi fisici, chimici e biologici che dall'epoca del Big Bang conducesse fino alla comparsa dell'uomo sulla terra, essa non può, né intende spiegare perché esisto io, il senso della mia vita quale *creatura di fronte al suo Creatore*. La profondità abissale dischiusa dalla percezione di questo rapporto personale è raccolta con parole di fuoco nel *Memoriale* di Pascal, ed è ciò che Newman intendeva quando, nell'esperienza della propria coscienza, amava ripetere *Myself and my Creator*.

Alle risposte della fede può opporsi, di fatto, solo una filosofia che occupi quelle aree di senso cui la scienza non può accedere, proponendosi di delegittimarle. La possibilità del significato o dell'esistenza di una intenzionalità esterna al piano dell'analisi empirica viene rimossa alla radice sostituendovi la nozione di *caso*: essa si presenta pertanto come una «filosofia del caso». Tale filosofia utilizza come substrato scientifico la cosmologia, a motivo della sua natura totalizzante, o le implicazioni dell'evoluzione biologica, a motivo della loro forte carica interpretativa, ed è facilmente rintracciabile in quelle presentazioni della scienza note come *cosmovisioni*. Il carattere ideologico e non scientifico di parecchie di queste visioni è messo in luce dalla progressiva separazione delle loro argomentazioni dal mondo dell'esperienza. La specificità dell'universo, il paradosso della sua unicità, e tutto ciò che questo implica per la presenza della vi-

⁴⁰ Cfr. Gen 1,31.

⁴¹ Cfr. Ef 1,4-5; Rm 8,35-39; Gv 3,16.

ta, vengono risolti nel contesto filosofico di una casualità radicale: le condizioni del nostro universo sarebbero assolutamente aleatorie (e noi insieme ad esse) o, alternativamente, esse appaiono così specifiche solo perché il nostro universo sarebbe casualmente uno dei tanti, e perciò *casualmente specifico*⁴². Sebbene una simile visione intenda superare il *problema della scelta*, e si proponga di mostrarlo come un non-senso, essa tradisce precisamente una scelta. La «filosofia del caso» sceglie che sia una semplice visione umana, intenzionalmente scollegata dall'esperienza, a dover concludere quale sia la ragione ultima del mondo⁴³. L'alternativa cui si giunge è dunque quella fra il caso e il dono, fra non-senso e significato, fra una scelta dell'uomo o la scelta fatta da Dio⁴⁴.

Non è superfluo notare che una negazione ideologica delle aree

⁴² Una vera e propria «filosofia del caso» è stata sviluppata a partire dalla nota visione proposta in biologia da J. Monod (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologique moderne*, Paris 1970), mentre in fisica può nascere come concettualizzazione filosofica delle *Many Worlds Theories*, cui si ricorre in alcuni modelli teorici.

Nei suoi aspetti quantistici, il ricorso ad una teoria di questo genere prende l'avvio dall'interpretazione di Everett-Wheeler-De Witt che si opponeva all'idealismo della scuola di Copenaghen: in luogo di postulare l'osservatore come causa del valore di una misura quantistica, si suggerisce l'esistenza di molteplici mondi o punti di osservazione, ciascuno con una sua misura reale, ma selezionati dall'osservatore. Su scala cosmologica, è il tentativo di giustificare l'inaspettata sintonia fra struttura dell'universo e condizioni per la vita, manifestata dal Principio Antropico, a far ricorso ad una selezione tra infiniti mondi possibili: «se i nostri tentativi di dedurre queste coincidenze da un insieme di strutture matematiche più fondamentali dovesse fallire, (...) la filosofia dell'insieme degli universi dovrebbe essere presa in seria considerazione, anche se non ci piacesse»: B. CARTER, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, in *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, M.S. Longair ed., Reidel, Dordrecht 1974, p. 298. Per una interessante critica alla «filosofia del caso», cfr. M. HELLER, *The World and the Word, cit.*, pp. 81-87.

⁴³ Ciò è specialmente evidente nella conclusione offerta da Monod: «L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il Regno e le tenebre» (*Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1986⁵, pp. 171-172).

⁴⁴ Le soluzioni prospettate da A. Peacocke (*Intimations of Reality*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1984 e *God and the New Biology*, Harper and Row, S. Francisco 1986) e da D. Bartholomew (*God and Chance*, SCM, London 1984), in cui la causalità di Dio prevederebbe l'azione coordinata delle probabilità, non concernono l'alternativa da noi qui discussa. Nella «filosofia del caso» l'indeterminazione non viene considerata come semplice componente dei processi fisico-biologici, ma come risposta filosofica ultima al perché del mondo.

di senso, sebbene non ostacoli in apparenza l'attività delle scienze, finisce col penalizzare l'impresa scientifica e pertanto la sua autonomia. Un mondo che si inventa e non si scopre, ove la razionalità e la verità appartengono alla sola azione normativa del soggetto conoscente, diventa ben presto un mondo incapace di offrire alla ricerca altra motivazione che la mera *utilità*. La scienza viene assorbita da una visione *funzionalista* e la ricerca di base cessa di essere una forza trainante per divenire un debole strumento alla mercé di volontà estranee alla scienza stessa. Un mondo dove i temi dell'unicità e della specificità formale, vale a dire della sua esistenza e della sua essenza, vengono considerati un non-senso perché le proprietà dell'universo sono frutto di una *roulette cosmica* che una filosofia del caso fa ruotare in questo o in altri mondi, diviene *ipso facto* un mondo in cui non c'è più nulla da spiegare, e perciò dove è la scienza stessa a non avere più senso. Un mondo ove la ragione ultima del reale stia in un Creatore onnipotente e libero, e non in una ideologia umana, è invece un mondo continuamente aperto alla creatività e alla scoperta. Quando Chandrasekhar, Nobel per la fisica per i suoi studi sulla termodinamica delle stelle, amava ripetere ai suoi studenti che la natura non termina mai di stupirci perché è molto meno *conservatrice* di quanto lo siano le nostre ipotesi, riteniamo stesse dicendo, con parole diverse, la stessa cosa.

In conclusione, da quanto visto sulla situazione delle scienze fisiche, in particolar modo quella della cosmologia come loro interprete di un sapere totalizzante, possiamo affermare che la cultura scientifica è compatibile con la visione di un sapere gerarchicamente strutturato, nel quale la sfera empirica poggia su quella della filosofia dell'essere e questa, a sua volta, su quella del significato e dei valori. Le risposte della Rivelazione non limitano la scienza nel suo oggetto proprio, ma riguardano livelli di intellegibilità progressivamente più alti. La scienza percepisce questa gerarchizzazione non come confine del proprio oggetto, bensì come confine del proprio metodo. Diversamente da quanto avviene quando nei livelli di sapere scientifico aperti alle sintesi interdisciplinari ed alle aree di significato si collocano le ideologie, la fede non mette in pericolo l'autonomia di quel sapere, ma ne svela piuttosto il vero fondamento epistemico, specie attraverso la nozione di creazione e le sue implicazioni filosofiche.

VII. Attività scientifica, attività della persona

Diversamente da quanto accadde all'epoca di Galileo, la chiave del dialogo fra scienza e fede si trova oggi più sul terreno antropologico che su quello epistemologico. Una volta chiarite le questioni di metodo, spostando l'interesse sulla dignità del soggetto conoscente possiamo comprendere perché la ricerca della verità sia inseparabile dalla domanda sul significato, perché l'autonomia non implichi frammentazione ed il dialogo reclaims testimonianza.

È facile constatare che la tensione fra verità e significato è sempre stata presente nella cultura umana, specie quando essa affronta ciò che la filosofia chiama il *Problema Cosmologico*: alla domanda su cosa sia il mondo segue immediatamente un giudizio di valore, quello sul significato che tale domanda ha per la mia esistenza e per il mio destino. Come farà Leopardi nei versi del suo *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, chi comincia interrogando il cielo finisce con l'interrogare se stesso.

Alla ricerca scientifica sull'origine e sulla struttura dell'universo è sempre stata attribuita una speciale *dignità* ed associato un certo *coinvolgimento personale*. In una sua *Lettera intorno alle macchie solari*, Galileo parla dello studio della costituzione dell'universo come del «problema massimo (...) e per la sua grandezza e nobiltà degno d'esser anteposto ad ogn'altra scibil questione da gl'ingegni specolativi»⁴⁵. Analoghe testimonianze furono quelle lasciateci da Newton, Maxwell, Planck, Poincaré, Einstein, e potrebbero estendersi fino agli scienziati dei nostri giorni: anche se impegnati nello studio dell'universo con telescopi in orbita attorno alla terra, sussiste in essi la convinzione — come testimoniato da uno dei responsabili della missione *Hubble* — che «la cosmologia non sia altro che la ricerca del significato della nostra esistenza e del nostro destino»⁴⁶. Einstein, ad esempio, parlava di un naturale coinvolgimento del ricercatore per la verità. Compito della scienza non era per lui solo quello

⁴⁵ *Lettera a Marco Velsari intorno alle macchie solari*, 4.V.1612, in *Opere di Galileo Galilei*, cit., V, p. 102.

⁴⁶ P. BENVENUTI (Hubble Space Telescope Coordinating Group) in «Corriere della sera», 10.IV.1990, p. 23. Sulla valenza umanistica ed esistenziale dell'attività scientifica si veda l'interessante opera di E. CANTORE, *L'uomo scientifico. Il significato umanistico della scienza*, Dehoniane, Bologna 1987, cap. III, pp. 155-196.

di ricercare per tematizzare ed oggettivare, ma *ricercare per sapere*, un sapere che svolge un ruolo di stimolo profondo per tutta l'avventura scientifica. Questa sua visione è stata resa celebre da frasi come «desidero sapere come Dio ha creato il mondo», o anche «io non mi interesso a tale o a talaltro fenomeno, né allo spettro di un elemento chimico. Voglio conoscere il pensiero di Dio, il resto è un dettaglio». In modo più generale, l'esistenza di questo coinvolgimento è testimoniato dal grande interesse che ogni scienziato prova per la ricerca di base, un *interesse di sapere* in grado di offrire inesauribili fonti di energia e di motivazioni al suo lavoro.

La capacità che la scienza ha di suscitare un simile appello, specie quando essa giunge a tematizzare domande ultime, dipende proprio dalla carica esistenziale associata a tali domande: che il mondo abbia o no una razionalità che in esso vi sia una logica e che questa logica possa essere opera di un Creatore, non sono problemi che lasciano il ricercatore totalmente indifferente. Una scienza realista, cioè consapevole di poter accedere al vero, in quanto attività *umana* partecipa a pieno titolo della fenomenologia auto-trascendente della persona, vale a dire della sua tensione ed apertura verso un completamento: problema cosmologico e problema antropologico non sono indipendenti, ma il primo confluisce nel secondo, senza perdere per questo la propria identità. In modo più esplicito, si potrebbe affermare che le domande sul mondo e sull'uomo sono in definitiva *domande religiose*, cioè capaci di legare (*re-ligo*), o che la risposta agli interrogativi che la filosofia lascia aperti deve potersi trovare nella teologia e nella fede. Il credente sa, ovviamente, che l'effettiva costituzione di questo legame si realizza solo nella libertà della fede; ciò che qui si vuole enfatizzare è soltanto che la ragione scientifica non è preclusa alla capacità di realizzare tale legame ma ne appare in qualche modo predisposta, come accade per ogni altro accesso alla verità presente nella attività intellettuale umana.

Una ulteriore valenza antropologica della ricerca scientifica riguarda il carattere *personale* manifestato da ogni conoscenza. Non esistono esperienze totalmente impersonali, anche se i singoli esperimenti scientifici si propongono di tendervi⁴⁷. Il soggetto esprime

⁴⁷ La valenza personale che qui si discute è ovviamente distinta dal problema dell'interazione soggetto-oggetto come si presenta nell'epistemologia della meccanica quantistica. Lì la soggettività è vista come un elemento che collassa la molteplicità, riducendo i gradi di

pur sempre un giudizio: la rigorosità della deduzione viene in qualche modo vagliata dall'intuizione, dalla creatività, dalla precedente esperienza forgiatasi in una particolare visione del mondo. Ogni deduzione, oltre ad essere formalmente corretta, deve essere anche *convincente*. Spetta a Michael Polanyi, uno scienziato divenuto poi filosofo, aver messo per primo in evidenza, in modo organico ed approfondito, questa caratteristica della conoscenza⁴⁸. Il ruolo personale della conoscenza riguarda due aspetti importanti: il valore normativo dell'esperienza globale del soggetto e la presenza di una vera e propria opzione per la verità conosciuta.

In primo luogo il soggetto si avvale di *forme* (mentali, culturali, psicologiche, ecc.) che mediano e strutturano la sua conoscenza. Esse non sono totalmente apriori, come sostenuto dall'epistemologia kantiana, ma derivano anch'esse, in ultima analisi, dal contatto con l'esperienza. L'intellegibilità non appartiene al circolo chiuso delle categorie soggettive: la nostra mente *riconosce* come intellegibili i risultati proposti da ogni attività scientifica, perché l'intuizione personale che li vaglia è educata a sua volta dall'esperienza e — cosa ancor più importante — interagisce continuamente con tutte le altre fonti del sapere. Pertanto, l'insieme della ricchezza intellettuale del soggetto conoscente — nelle sue componenti scientifica, morale, estetica, filosofica, religiosa ecc. e basata in ultima analisi sulla conoscenza di tutto ciò che egli ha giudicato *ragionevole* — è ciò che nutre e forgia l'uso delle categorie e delle forme con cui ciascuno si pone in rapporto con la realtà. Lo scienziato, come ogni altra persona, è anch'egli aperto verso una naturale *unità del sapere*: tale predisposizione all'unità orienta continuamente, e spesso inconsapevolmente, i giudizi della sua attività quotidiana, anche scientifica⁴⁹.

libertà del sistema in studio. Qui si discute del ruolo della soggettività come chi organizza costitutivamente la conoscenza dei dati, garantendo la molteplicità ed i diversi livelli di complementarietà presenti nel sistema osservato.

⁴⁸ Considerazioni analoghe prima di Polanyi furono fatte, fra gli altri, da W. Pauli e da L. De Broglie. Per un'esposizione riassuntiva del pensiero di Polanyi, al quale si ispirano le seguenti considerazioni, si veda T.F. TORRANCE, *Il recupero del realismo nella moderna epistemologia e il pensiero di Michael Polanyi*, in *Senso del divino e scienza moderna*, cit., pp. 193-281. Sullo stesso tema, cfr. anche E. CANTORE, *L'uomo scientifico*, cit., cap. IV.

⁴⁹ Chi ha dimestichezza con la ricerca scientifica non avrà difficoltà a riconoscere la presenza di questo elemento *personale* di giudizio: lo scienziato sceglie l'esperimento fra i molti possibili, conserva sempre un residuo di giudizio che lo porta a considerare la prova

In secondo luogo, nel cuore di ogni conoscenza, per il fatto medesimo che essa 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 all'esperienza intellettuale personale. Una volta accettata come probativa, l'affermazione di quella conoscenza viene colta da ogni scienziato con un senso di dovere verso la verità, come un ossequio alle severe esigenze della realtà. In termini filosofici, il motivo del perché l'atto della conoscenza implichi questa opzione per la verità sta nella sua natura di *atto della persona*, un atto capace di cogliere nel reale un'*alterità*, una carica dialogica. Un'*alterità* meritevole di essere conosciuta, capace di suscitare e poi sostenere il lavoro di ricerca, motivandone se necessario anche la fatica, un'*alterità* ricevuta e riconosciuta come un *bene*.

Alla luce di queste risonanze antropologiche, cui la scienza non è estranea ma conforme, non sarebbe corretto porre la cultura scientifica su un piano di *neutralità oggettiva* nei confronti della sfera esistenziale o intenzionale della persona. La scienza non è costitutivamente predisposta ad una separazione tra i mezzi ed i fini perché è anch'essa attività dell'intera persona umana e perché ha il suo referente ultimo nell'appello del reale, nella natura delle cose, in quella natura che è anche la fonte di ogni vero giudizio etico. Nel ricercatore, la scienza non si impone solo con le categorie dell'essere, ma anche con quelle del *dover essere*: egli lo riconosce implicitamente ogniquale volta offre giustificazioni al suo *dover far scienza*. Quando la fonte di queste giustificazioni non è più la carica noetica dell'essere, riconosciuta come un bene, lo diviene il perseguimento di fini individualisti o, quando anche quest'ultimi vengono negati, lo divengono finalità aliene alla scienza. È compito della filosofia mostrare e sviluppare i fondamenti del collegamento fra verità e senso, ricerca

come definitiva o solo interlocutoria, si riserva la possibilità di aderire o meno al risultato alla luce del bagaglio delle altre conoscenze coerenti, sia induttive che deduttive, di cui egli è depositario. Infine egli accetterà la discussione critica che è solita accompagnare la presentazione pubblica dei suoi risultati, discussione particolarmente vivace — come egli ben sa — quando potrà farlo solo nei termini di parametri statistici associati, ad esempio, ad una teoria della correlazione.

ed etica, scienza e coscienza⁵⁰; qui basti segnalare che non vi è preclusione a tale collegamento e, nell'unità dell'esperienza intellettuale del soggetto, si può giungere fino a postularlo.

VIII. Il Logos cristiano: dalla passione per la verità all'unità nella verità

Al dialogo interdisciplinare che gli spunti precedenti suscitano, la Rivelazione può contribuire con tutta l'originalità e la ricchezza del suo messaggio. Se al chiarimento epistemologico vi contribuiva principalmente con la dottrina sulla creazione, sul terreno antropologico essa segnala la perenne novità del mistero dell'Incarnazione. La Rivelazione si fa portatrice dello straordinario annuncio che la verità è una Persona⁵¹. Il *Logos* che i primi cristiani predicarono alla cultura intellettuale del loro tempo non è solo razionalità, come per il mondo greco, ma anche verità e vita, fonte di senso. Quanto già detto sul carattere dialogico della creazione qui si esplicita e si rafforza: la creazione ha la capacità di interpellare l'uomo non soltanto perché è opera personale del Dio uno e trino, ma perché il suo senso, il fine della storia e di tutto ciò che viene all'esistenza sta nella persona del Cristo, Verbo di Dio fatto uomo.

La verità, dunque, non può essere *spersonalizzata*. Per questo motivo, quando la ricerca della verità — cui l'avventura della scienza partecipa — accede agli interrogativi esistenziali, ultimi, si osserverà proprio l'apertura di uno spazio idoneo ad una opzione personale. È in questo spazio che la Rivelazione può *donare* quelle risposte che la ragione non è capace di determinare dall'interno del suo metodo. Essa le dona non come pura informazione oggettivata, bensì come contenuto e canone di un rapporto da persona a Persona. Qui giace, a nostro avviso, il nucleo essenziale della dinamica esistente fra ragione e fede. Proprio il carattere *personale* di quel rapporto spiega perché tali risposte possono essere accolte solo nella li-

⁵⁰ Per la centralità di questo collegamento ai fini di un superamento della attuale crisi di senso, cfr. A. RODRIGUEZ-LUÑO, *La risposta del pensiero metafisico alla crisi di senso dell'etica contemporanea: l'essere come libertà*, in *Crisi di senso e pensiero metafisico*, a cura di G. Chalmeta, Armando, Roma 1993, pp. 73-89. Si veda anche J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, Les Éditions du Cerf, Paris 1984, vol. I, pp. 141-190.

⁵¹ Cfr. Gv 14,6 e 18,37.

bertà della fede: è solo nella libertà che una persona può rivelarsi, donarsi, essere accolta. Nel mistero della libertà non entra la scienza, ma entra lo scienziato; alle aree di senso non accede il metodo scientifico, ma vi accede la persona che fa scienza.

La conoscenza della realtà, l'impegno che la caratterizza, il coinvolgimento esistenziale e l'opzione personale che essa reclama, sono tutti aspetti che richiedono la *libertà* del soggetto. La Rivelazione ci svela in fondo che il senso del coinvolgimento della libertà in tutti quegli atti non è solo dovuto al fatto che essi sono atti della persona; l'intervento della libertà è necessario perché è solo attraverso di essa che il soggetto può predisporre ad accettare che la ragione ultima delle risposte cercate *risieda in un'altra Persona*. È solo un essere personale, in fondo, l'unico vero bene correlativo per il quale un essere umano è capace di vivere e di motivare il suo agire. Ciò getta nuova luce su quella alternativa cui ci aveva condotto la «filosofia del caso». La libertà può orientarsi a riconoscere il mondo come un dono oppure a spiegarlo con una scelta a priori del soggetto. In ambedue i casi è coinvolta un'opzione, ma con una differenza: nel primo caso ci si dispone ad aderire ad una persona fuori di sé e distinta da sé, nel secondo, questa persona è lo stesso soggetto.

Il contributo che la fede offre al dialogo con le scienze torna pertanto ad interessare l'area del significato, dei valori, delle risposte esistenziali. Indicare agli uomini di scienza la convenienza di accedere a quest'area con strumenti diversi da quelli del metodo scientifico, e di ascoltarne l'appello, non limita la legittima autonomia della ricerca. Ogni uomo è di fatto orientato, consapevolmente o no, verso una ricerca della verità che trascini al suo interno l'opzione della libertà, come ciascuno sperimenta nelle azioni della propria vita ordinaria. Negare questo orientamento ritenendo che una maggiore oggettivazione, una spersonalizzazione dell'impresa scientifica, ne garantisca meglio l'autonomia, sarebbe penalizzante non solo per la conoscenza, ma soprattutto per la dignità del suo soggetto.

Tra le varie conseguenze filosofiche di questa visione personalista della verità vi è la ricomposizione della falsa alternativa fra ragione e libertà. Sul piano epistemologico, sostenere questa alternativa impoverisce la ragione, perché la collega solo ad una verità formale, oggettivata, e per questo distrae dalla verità in quanto opzione. Ciò conduce ad assorbire la verità nella verificabilità, svilendo quella

passione per la verità che giace nel cuore di ogni autentica impresa scientifica. Sul piano antropologico, opporre fra loro libertà e ragione, e pertanto libertà e natura, conduce erroneamente all'idea di una libertà e di una autonomia che, per affermarsi, devono negare ciò che appartiene alla razionalità della creazione: una attività sarebbe autonoma quando si può usare di qualcosa indipendentemente da ciò che quella cosa è; la persona sarebbe libera solo se è libera di diventare ciò che non è. Una libertà così intesa non è più capace di porre il soggetto in dialogo con il reale: la fonte del senso viene allora ricercata solo nel proprio soggettivismo, precludendo ogni via alla vera conoscenza.

In quanto immagine e somiglianza di Dio, ciò che costituisce, ontologicamente, la persona umana, è la sua capacità di dialogare con Dio, mediante il dono della libertà che di quell'immagine è come il nucleo più profondo. Sostanza di questo dialogo sono proprio quegli interrogativi ultimi sul mondo e sull'uomo con i quali il Creatore non cessa di interpellare la creatura fatta a sua immagine, sia con il libro della Scrittura, che attraverso il libro della Natura. Questi interrogativi manifestano non solo il desiderio di conoscere la verità, ma hanno in sé anche la capacità di reclamare un'adesione alla verità cercata, perché nella loro essenza sono, come abbiamo già segnalato, interrogativi religiosi. Qui radica per la Rivelazione il progetto di una autentica *unità del sapere*. Questa unità può essere costruita solo attorno a questa relazione dialogica fra creatura e Creatore, nella quale consiste appunto il *carattere religioso di ogni essere umano* come condizione fondante e costitutiva dell'unità della persona. Per l'uomo aperto all'accoglienza della Rivelazione, l'esser-ci (*dasein*) nel mondo è inseparabile dall'essere-per, dal suo essere di fronte a Dio. Una vera unità del sapere non sarà mai il semplice convivere armonioso di saperi giustapposti, ma *lo strutturarsi di tutta l'esperienza intellettuale umana attorno alla sua esperienza religiosa*, quale esperienza costitutiva e rivelatrice della sua verità integrale.

In termini pratici, ciò vuol dire che ogni interrogativo suscitato dalle diverse scienze, anche se finalizzato ad un sapere particolare o alla soluzione di un problema ben circoscritto, proprio in quanto interrogativo *umano*, deve potersi poggiare, in ultima analisi, sulle domande che contano e che svelano alla persona il senso ed i fini del suo operare. Nel valorizzare quelle richieste di senso e quelle apertu-

re interdisciplinari che la cultura umana oggi sperimenta, la Rivelazione cristiana indica che l'unità del sapere si realizza solo quando è la ricerca di Dio a dare senso ad ogni altra ricerca umana, a sostenerla, ad orientarla eticamente. È il *Logos* divino, in definitiva, quell'alterità verso cui ogni ricerca della verità — provenga essa dalle scienze, dalla filosofia o dalla teologia — si sente coinvolta ed attratta. Solo Cristo, rivelando l'uomo all'uomo, rivela il senso dell'uomo e del cosmo, perché tutto è stato fatto per mezzo di Lui e in vista di Lui⁵².

La convergenza che esiste tra persona e significato ci dice infine che il progetto cristiano di unità del sapere ed il suo apporto al dialogo fra scienza e fede saranno tanto più credibili quanto più la persona del credente si senta portatrice, con la sua stessa vita, di quel significato. Gli si chiederà di mostrare segni tangibili che testimonino come l'adesione all'area di senso offertagli dalla fede in Cristo abbia realmente intersecato l'universo della sua vita vissuta. L'unità del sapere che egli ha costruito attorno alla sua ricerca di Dio deve potersi specchiare nella sua *unità di vita*⁵³. Fonte della verità, allora, non è solo l'evidenza ma diviene anche la *testimonianza*, perché la sua negazione non si chiama più errore ma menzogna. Una testimonianza che non avrà nulla in comune con l'intolleranza, perché il cristiano sa che ogni ricerca, se veramente scientifica, tende alla verità; nel suo dialogo con la cultura, la fede nel Verbo fatto carne gli consentirà di affermare, come già fece san Giustino all'inizio del II secolo: «quello che di buono è stato detto da tutti appartiene a noi cristiani»⁵⁴.

⁵² Cfr. Col 1,16-17. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

⁵³ «Non possiamo avere paura della scienza, perché qualsiasi ricerca, se è veramente scientifica, tende alla verità. E Cristo disse: Ego sum veritas, io sono la verità. Il cristiano deve avere sete di sapere. Dall'approfondimento della scienza più astratta, all'abilità manuale degli artigiani, tutto può e deve condurre a Dio (...). Il lavoro così fatto è orazione. Lo studio così fatto è orazione. La ricerca scientifica così fatta è orazione. Tutto converge verso una sola realtà: tutto è orazione, tutto può e deve portarci a Dio, alimentando un rapporto continuo con Lui, dalla mattina alla sera. Ogni onesto lavoro può essere orazione; e ogni lavoro che è orazione, è apostolato. In tal modo l'anima si irrobustisce in un'unità di vita semplice e forte»: Beato J. ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1988, n. 10.

Sul tema dell'unità di vita, fra i testi del Magistero più significativi in proposito, cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43 e GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Christifideles laici*, 30.XII.1988, n. 17.

⁵⁴ *Seconda Apologia*, XIII, 4. Su questo tema cfr. G. COTTIER, *La culture du point de vue de l'anthropologie*, in «Revue Thomiste» 97 (1989), pp. 405-425.

IX. Nel cuore del dialogo: la persona, fonte di senso

Riconoscere che la Rivelazione cristiana ha uno specifico contenuto da dirigere alla cultura scientifica e che il dialogo fra scienza e fede può svolgersi senza ostacolare la reciproca legittima autonomia, non può restare un fatto che riguardi la sfera accademica. Di fronte ai pressanti appelli della società contemporanea, è logico chiedersi quali aiuti ne emergano per risolvere le profonde incertezze con le quali ci si appresta a varcare le soglie del terzo millennio.

In questo delicato panorama, Giovanni Paolo II ha certamente il merito, fin dall'inizio del suo pontificato, di aver risvegliato il dibattito interdisciplinare avendo invitato le parti in causa a studiare con maggiore profondità il caso Galileo. Egli si è però anche premurato, lungo tutti gli anni successivi al suo invito, di fornire innumerevoli spunti di riflessione, filosofici e pastorali, perché da questo dibattito si traesse tutto il frutto che la società oggi si attende. A questo lavoro il Pontefice non ha solo dato il suo incoraggiamento, ma ha soprattutto offerto un proprio contributo filosofico, con la proposta di un'antropologia cristiana che raccoglie la sua precedente riflessione nel campo dell'etica e sviluppa l'insegnamento dell'ultimo Concilio⁵⁵. Ci pare pertanto necessario, in questo paragrafo conclusivo, riferirci più direttamente ad alcuni dei suoi interventi.

Soggetto e fine del dialogo non sono le varie discipline a confronto, ma la persona umana. La ricerca della verità appartiene alla finalità del dialogo in quanto la verità è ordinata alla persona, a far luce sulla sua verità integrale. Una volta al centro del dialogo, la persona diviene fonte di senso per tutto il lavoro interdisciplinare: la sua unità motiva l'unità del sapere; la ricchezza della sua fenomenologia spirituale legittima le domande ultime e le aree di significato; la sua dignità orienta il dialogo verso il suo vero soggetto e permette di riconoscere le condizioni del vero progresso.

⁵⁵ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1983; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988; A. STRUMIA, *L'uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1987; M. ARTIGAS, *El doble compromiso de la ciencia: estudio a la luz del magisterio de Juan Pablo II*, in «Scripta Theologica» 14 (1982), pp. 615-637; E. BROVEDANI, *Scienza, tecnica e fede nel magistero di Giovanni Paolo II*, in «La Civiltà Cattolica» 1983, IV, pp. 30-48; P. POUPARD, in *Scienza e fede, cit.*, pp. 31-42.

Il motivo per cui la fede cerca il dialogo con le altri fonti di sapere (*fides quaerens intellectum*) non risponde ad una questione di convenienza o di opportunità, ma ad una necessità di comprensione e di servizio all'uomo. La fede ha bisogno della cultura ed è chiamata a divenire cultura⁵⁶. Tra teologia e scienze «ciò che è assolutamente importante è che ciascuna disciplina continui ad arricchire, nutrire e provocare l'altra ad essere più pienamente ciò che deve essere e a contribuire alla nostra visione di ciò che siamo e di dove stiamo andando»⁵⁷. Come in ogni processo conoscitivo, «la comprensione si realizza quando molti dati vengono unificati in una struttura comune. L'uno illumina i molti e dà significato al tutto»⁵⁸. Ma la teologia ricorda alla cultura che «ci muoviamo verso l'unità ogni volta che cerchiamo il significato della nostra vita. L'unità è anche conseguenza dell'amore»⁵⁹. Contro la frammentazione della cultura la fede indica che l'unità va cercata nel senso che la persona dà al proprio operare e deve essere guidata da un amore genuino per la verità, con una ricerca che sia veramente libera da condizionamenti. Questo fa dell'Università un luogo privilegiato di dialogo per «ciò che è proprio della vita universitaria: la ricerca ardente della verità e la sua trasmissione disinteressata»⁶⁰.

Se la Chiesa ha bisogno dell'Università come luogo della ricerca del vero, l'Università ha a sua volta bisogno della Chiesa per non perdere di vista l'intera misura della verità⁶¹. Essa offre il suo apporto perché ogni uomo continui a dare risalto alle domande che contano di più, non solo per non smarrire l'unità del sapere, ma soprattutto per non perdere se stesso: «ogni universitario, docente o studente, ha urgente bisogno di concedere, dentro di sé, spazio all'indagine su se stesso, sul proprio concreto statuto ontologico; ha biso-

⁵⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Università di Bologna*, Bologna, 18.IV.1982, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1982/2, pp. 1223-1231.

⁵⁷ IDEM, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.VI.1988, in «L'Osservatore Romano», 26.X.1988, p. 7.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Cost. apost. Ex corde Ecclesiae*, 15.VIII.1990, n. 2. Sul ruolo dell'università nell'azione culturale che qui ci interessa, cfr. L. CLAVELL, *Ética y unidad del saber*, in «Scripta Theologica» 24 (1992) pp. 595-602.

⁶¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso UNIV 82*, Roma, 6.IV.1982, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1982/1, pp. 1121-1125.

gno di riflettere sul proprio destino trascendente, inciso in sé come creatura di Dio»⁶². Intellettuali e scienziati sono costantemente incoraggiati da Giovanni Paolo II ad essere, anche su questo terreno, autentici uomini di ricerca⁶³. Nell'offrire le sue risposte ai perché ultimi dell'esistenza, la Rivelazione fa appello all'*onestà dell'intelligenza*, perché ciascuno sappia cogliere quei segni di verità che Dio ha lasciato nel mondo e nella storia. L'uomo non è lasciato in balia delle proprie domande, ma gli viene annunciato che Dio stesso gli è venuto incontro in Cristo⁶⁴.

Su questa strada, quella che rivela l'irripetibilità di ogni essere umano storico, concreto, e sulla quale Dio gli va incontro in Cristo, la Chiesa sa di poter incontrare ogni cultura. Consapevole del fatto che tutto ciò che è cristiano è, per questo, anche profondamente umano, essa sa che «dov'è l'uomo, lì per un suo nativo diritto e dovere deve essere anche la Chiesa»⁶⁵. L'uomo, via della Chiesa, deve essere al contempo lo scopo ed il fondamento primario di ogni autentica cultura: la persona si trova al centro del dialogo mai come mezzo, ma sempre come fine. Il senso del dialogo diviene allora quello di un servizio all'uomo, alla sua verità integrale, spirituale e materiale⁶⁶.

Il coinvolgimento che la Chiesa sente nel dialogo è tanto grande come la responsabilità che essa avverte in merito a quel servizio. È per la fedeltà all'uomo che essa afferma con energia il primato dell'etica sulla tecnica, della persona sulle cose, dello spirito sulla materia⁶⁷. Tale relazione di ordinamento non è un limite per la libertà di ricerca, ma garanzia della sua autonomia, perché tale libertà si poggia, in ultima analisi, sulla *libertà della persona*, sulla verità della sua dignità di fine. La vera scienza è quella che serve l'uomo: lo

⁶² IDEM, *Discorso ai partecipanti al Congresso UNIV 80*, Roma, 1.IV.1980, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1980/2, p. 781.

⁶³ Cfr. IDEM, *Discorso al CERN*, Ginevra, 15.VI.1982, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1982/2, pp. 2311-2317.

⁶⁴ Cfr. IDEM, *Catechesi del mercoledì*, Roma, 3.VII.85, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1985/2, pp. 65-68.

⁶⁵ IDEM, *Discorso all'Università di Pisa*, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», *cit.*, p. 646.

⁶⁶ Cfr. IDEM, *Discorso nella sede dell'UNESCO*, Parigi, 2.VI.1980, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1980/1, pp. 1636-1655.

⁶⁷ Cfr. IDEM, *Enc. Redemptor hominis*, 4.III.1979, n. 16.

sviluppo tecnico, volto alla trasformazione del mondo, può riconoscersi come progresso vero ed umano solo sulla misura di questo servizio⁶⁸. Se la cultura è ordinata all'uomo perché questi ha sempre la dignità di un fine, la Rivelazione ricorda che motivo di quella dignità è che l'uomo è ordinato a Dio⁶⁹.

I frutti di un dialogo così inteso sono molteplici, sia per la fede che per le scienze. Lo stesso Pontefice ne ha segnalato i contenuti ed i possibili sviluppi nei numerosissimi interventi diretti al mondo della cultura, in modo particolare in alcuni documenti «programmatici»⁷⁰. Grazie ai risultati delle scienze cresce l'intelligibilità della stessa Rivelazione: l'estensione dei confini e della complessità del creato fanno meglio comprendere cosa implichi essere Creatore e cosa voglia dire essere creatura; una crescente comprensione dei fenomeni naturali purifica la fede da concezioni erronee della natura e favorisce l'accostamento dei credenti ad una più vera immagine di Dio. Ma è la stessa evangelizzazione ad avvantaggiarsene quando una maggiore conoscenza del contesto razionale-scientifico del proprio tempo stimola l'annuncio della fede ad impiegare un linguaggio più rigoroso, perché non diminuisca la credibilità del suo appello alla ragione e possa più facilmente comprenderlo chi di quella razionalità scientifica fa il proprio punto di partenza in ogni riflessione intellettuale. Tale arricchimento diviene, in definitiva, un vero servizio all'uomo e alla Parola, cioè alla sua verità. Grazie al dialogo con le scienze, l'invito della fede può farsi più coerente, cresce in qualità, sa dirigersi all'intera esperienza razionale dell'uomo senza lasciare nulla da parte — e la Rivelazione stessa si scopre più ricca, più attraente, capace di risorse prima insospettate.

Pur dirigendosi all'uomo ed astraendo dall'oggetto formale

⁶⁸ Cfr. IDEM, *Discorso nella Cattedrale di Colonia*, Colonia, 15.XI.1980, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1980/3, pp. 1200-1211.

⁶⁹ Cfr. IDEM, *Discorso a un gruppo di Premi Nobel*, Roma, 22.XII.1980, in *ibid.*, pp. 1780-1785.

⁷⁰ Spunti significativi sulla materia, modalità e criteri epistemologici del dialogo possono trovarsi nei seguenti documenti già citati: *Discorso alla Pont. Accademia delle Scienze*, 10.XI.1979; *Discorso nella Cattedrale di Colonia*, 15.XI.1980; *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.VI.1988 ed il *Discorso alla Pont. Accademia delle Scienze*, 31.X.1992, proprio in occasione della presentazione delle conclusioni della Commissione di studio sul caso Galileo, e nel «Messaggio per la giornata mondiale della pace» *Il dialogo per la pace, una sfida per il nostro tempo*, 8.XII.1982.

delle diverse discipline in cui esso è coinvolto, la Rivelazione può nondimeno aiutarlo a *fare scienza*. La fede in un mondo opera di un Creatore intelligente e personale sostiene lo sforzo dello scienziato nelle difficoltà della ricerca perché gli ricorda di trovarsi di fronte ad un universo intellegibile e carico di senso. Il realismo gnoseologico cui la fede è necessariamente vincolata⁷¹, ricorda alla scienza la sua capacità di attingere al vero, ne favorisce la libertà e l'autonomia, evitandole di cadere in una visione funzionalista, più facilmente strumentalizzabile dal potere economico o politico. Una maggiore attenzione all'epistemologia ed ai fondamenti filosofici della scienza, cui la teologia indirettamente richiama, può aumentare l'intellegibilità della scienza stessa, favorire l'integrazione fra diverse discipline scientifiche e far accedere così ad una comprensione meno riduttiva, e perciò più vera, dell'oggetto in studio. Infine, in un livello distinto, i rapporti fra Dio e il mondo tratteggiati dalla Scrittura possono offrire utili spunti per affrontare la *questione ecologica*: la sua soluzione deve rispondere a criteri etici e non solo tecnici⁷², perché il disordine introdotto dall'uomo nella natura è frutto del peccato. Se l'uomo ordina il suo rapporto con la natura, secondo i piani di Dio, il delicato equilibrio delle risorse terrestri e la sua cangiante fenomenologia possono affrontarsi con certo ottimismo, perché il mondo è uscito buono dalle mani di Dio ed è stato affidato all'uomo per la sua vita ed il suo perfezionamento.

Quando la fede ricorda *alla scienza* che deve essere ordinata alla persona poiché trova in essa la sua fonte di senso, sta cooperando ad uno sviluppo del sapere che riguarda l'*orizzontalità* dell'uomo e della creazione. Ma il contributo più originale della fede sta nel ricordare *all'uomo* che esiste anche «un secondo modo di sviluppo» che «concerne quanto c'è di più profondo nell'essere umano allorché, trascendendo il mondo e se stesso, egli si volge verso Colui che è il Creatore di ogni cosa. Solo questo *itinerario verticale* può, in definitiva, dare tutto il suo senso all'essere e all'agire dell'uomo, perché lo situa tra la sua origine ed il suo fine»⁷³.

⁷¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 15.

⁷² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. *Pace con Dio Creatore, pace con tutto il creato*, 8.XII.1989.

⁷³ IDEM, *Discorso alla Pont. Accademia delle Scienze*, Roma, 31.X.1992, *cit.*, p. 8.

In questo duplice itinerario di servizio all'uomo, fede e scienza non possono essere contrapposte. Lo sarebbero solo se Dio fosse l'antitesi dell'uomo, se l'affermazione del Creatore negasse la verità della creatura. Eppure, nel cuore della fede, giace l'annuncio che Dio non è contrapposto all'uomo, ma che vi si è fatto tanto prossimo da volersi unire a lui, in Cristo, per sempre.

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

RECENSIONI

D.L. JEFFREY (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 1992, pp. xxxii + 960.

L'idea di pubblicare un dizionario di «tradizioni bibliche» nella letteratura inglese è venuta, da una parte, per il fatto che gli argomenti biblici attraggono sempre l'attenzione degli studiosi, dall'altra per la constatazione che la letteratura inglese è ormai nutrita di riferimenti biblici, come afferma l'editore nella presentazione di questo grosso volume, nel quale hanno collaborato attivamente circa duecento studiosi e professori della fama di F.F. Bruce, J.D.G. Dunn, R.T. France, M. Boucher e K. Snodgrass, per menzionarne alcuni. Come si vede si tratta di autori cattolici e protestanti conosciuti in gran parte per la loro prudenza e rigore scientifico.

È difficile fare un giudizio complessivo di un'opera così vasta, contenente circa novecento voci diverse (calcolate ad occhio e croce: gli editori parlano di «varie centinaia» di voci e di quasi un milione di parole), che hanno per scopo aiutare il lettore moderno ad abituarsi ai motivi e alle tradizioni bibliche, nonché ai concetti, ai nomi ed alle diverse allusioni della sacra Scrittura che sono state fatte nella storia della letteratura inglese.

Ogni articolo segue più o meno la stessa struttura: dall'identificazione del nome o dato biblico o extra-biblico si passa alla tradizione esegetica, nella quale si cercano dei riscontri nella patristica e nei commenti biblici di autori ebrei e cristiani di spicco, per passare finalmente al trattamento della voce nella letteratura inglese, prendendo degli esempi rappresentativi dall'ampio corpo letterario della lingua, senza pretendere di fare «un catalogo esauriente di riferimenti specifici» (p. xi). In un dizionario come questo sono specialmente utili i rimandi («cross references») mediante i quali si ha facile accesso a delle voci simili o complementari: in quest'opera se ne trovano in abbondanza e facilitano il lavoro di ricerca su

un argomento determinato. Alcune delle voci non sono strettamente bibliche, benché vi si trovino parecchi collegamenti e punti di contatto con i temi della Scrittura. Pensandoci bene ciò non è illogico, visto che si tratta di un «Dizionario di tradizioni bibliche». Un caso tipico è quello della voce *advent*, ovvero quello di *Jesu, dulcis memoria*. Altre prendono spunto dalla voce biblica per trattare ampiamente i temi ad essa collegati, profusamente studiati sia nella patristica che negli scritti letterari inglesi: è il caso di *allegory* o di *letter and spirit*.

Alla fine di ogni voce si trova una bibliografia scelta, a mio avviso non sempre in accordo con l'importanza del tema. Mi sarei aspettato, ad esempio, qualche accenno bibliografico in «Last shall be first», o una bibliografia più abbondante nella voce «Peter», mentre appare forse troppo lunga quella dedicata a «preaching». Lo si constata nonostante il fatto che in questo campo gioca un ruolo importante la scelta dell'autore del corrispondente articolo.

Direi che la parte che mi è sembrata più interessante è quella che si trova alla fine del volume, e che contiene varie sezioni. La prima di esse comprende una serie di guide bibliografiche molto utili riguardo a studi e critica biblica, critica testuale, letteratura rabbinica, commenti biblici, concordanze, dizionari e *lexica*. Altre accennano agli *Studi della Bibbia come letteratura*, alla *Storia della versione inglese della sacra Scrittura*. Di seguito viene una *Storia dell'interpretazione biblica* a carico di G.R. Evans, che lavora a Cambridge nell'area degli studi medievali alla stregua di B. Smalley.

Il volume si chiude con un'informazione bibliografica molto utile, che comprende in primo luogo degli *Studi di ermeneutica biblica*, classificati per epoche, a partire dal 1066, fino ai nostri giorni. Non può essere che una bibliografia scelta, come ben si può capire. A continuazione vengono elencati i commenti biblici disponibili in lingua inglese, nello stesso periodo, per poi finire il volume con dei dati bibliografici che riguardano l'influenza della Bibbia nella letteratura inglese.

Gli articoli, anche se presentano delle sfaccettature proprie e caratteristiche dei diversi autori che li hanno redatti, conservano una certa unità riguardo al trattamento degli articoli dal punto di vista dottrinale; dopo aver presentato il testo biblico, si offrono dei commenti di Padri e di dottori della Chiesa, e — se si tratta di un dogma — delle affermazioni conciliari al riguardo, il che fornisce una guida pregiata dal punto di vista dottrinale.

Un'opera che va giudicata complessivamente in modo positivo, specialmente utile nel campo della cultura biblica.

Bernardo Estrada

G.T. SHEPPARD, *The future of the Bible. Beyond Liberalism and Literalism*, The United Church Publishing House, Canada 1990, pp. 147.

Come il titolo indica, il tentativo dell'autore, appartenente alla chiesa pentecostale e noto professore di Letteratura ed esegesi dell'AT all'«Emmanuel College» in «Victoria University» (Toronto), è quello di presentare il cammino che — a sua avviso — può salvare la Bibbia dall'impasse a cui l'hanno portata il liberalismo ed il fondamentalismo (Sheppard preferisce chiamarlo «litteralismo») esegetico. La scelta fra queste due tendenze si è dimostrata come «false options within later modernity» (p. 89). È vero che il «liberal approach», andando all'indietro del testo finale per cercare con il metodo storico-critico gli antichi nuclei e le antiche tradizioni presenti nel testo, non può venir svalutato; racchiude intrinsecamente tuttavia il pericolo di perdere il carattere di contestualità della Scrittura, atomizzandola, senza rendersi conto che «pre-biblical traditions have become scriptural only when they belong to a particular later context and intertext of scripture» (p. 113). Il «litteralismo» esegetico, da parte sua, commette l'errore opposto, cioè considera anacronisticamente che la presente forma del testo biblico riferisca accuratamente eventi del passato in una maniera congeniale al modo in cui i moderni storici costruiscono la storia. Dunque, se il liberalismo esegetico si «pre-occupa» della «etimologia sociale e storica del testo biblico»; il litteralismo confonde il realismo del testo con il modo classico di raccontare la storia. Perciò, in ambedue i casi «the realism constitutive of scripture is lost, either to the left or right wing of modern historicism» (cf. p. 89). Davanti a questa situazione, e considerando in particolare come il dilemma si è presentato nell'ambito della pastorale e dell'esegesi canadese, Sheppard si domanda come si dovrebbe leggere la Scrittura come essa è, con il suo carattere proprio di Scrittura, ossia, come parola di Dio e parola dell'uomo, o con la terminologia di Bonhoeffer, da cui parte il discorso di Sheppard, come parola dell'uomo indirizzata a Dio che è diventata nella Scrittura Parola di Dio per noi. La tesi di Sheppard è che oggi assistiamo ad una scoperta di quello che si è convenuto di denominare «the Bible as scripture» (p. 1), concetto che, pur situandosi in continuità con il passato storico dell'interpretazione della Bibbia, costituisce una discontinuità dentro il moderno criticismo. È la corrente ermeneutica iniziata da B. Child, R. Rendtorff ed altri studiosi, a partire dal 1970, la quale ha consacrato il termine «canonical context», utilizzato per primo da B. Child. Si è voluto mettere in rilievo che, se si pretende di cogliere il messaggio della Bibbia come Parola di Dio, non è nel frazionamento dei testi che lo si può trovare; come neanche nella loro lettura acritica: è nel suo contesto di Scrittura. Perché a mano a mano che i testi sono stati integrati in nuovi contesti, essi si sono arricchiti e hanno acquisito un nuovo valore semantico. Il cambio di contesto implica un cambio semantico dei testi; ovvero, «a unit of tradition takes on a different semantic capacity when it is read and

heard as scripture» (p. 113). Dal punto di vista ermeneutico questo vuole dire che la ricerca semantica non può rimanere al livello dello studio storico sull'intenzionalità dell'autore storico (agiografo), ossia nell'analisi storico dei testi presi come unità isolata. Essa deve assumere sul serio la *finalità* del testo — di ogni testo — dentro l'insieme in cui è andato a trovarsi; deve descrivere il disegno di ogni testo scritturistico — la sua funzione — nell'insieme contestuale biblico, ossia comprendere «the inner logic of scripture itself» (p. 114). La tesi di Sheppard, dunque, è che il moderno criticismo storico ha il compito di scoprire gli aspetti contestuali della Scrittura, in modo tale che la Bibbia venga letta come Scrittura, cosa che è stata dimenticata nella modernità. Questo appello al ricupero nell'ambito dell'esegesi critica del valore ermeneutico del concetto di contesto canonico costituisce il principale merito dell'opera.

Il libro viene diviso in tre parti. Nella prima troviamo la discussione teoretica della questione affrontata; i cui principi vengono applicati nella seconda e la terza parte, rispettivamente, al libro dei Salmi (II) e ai libri sapienziali (III). In quest'ultima parte, l'autore entra nella problematica odierna di alcune questioni particolarmente dibattute; in particolare sulla schiavitù, l'ordinazione sacramentale di donne, e la sessualità. Se il merito dell'opera — come abbiamo detto sopra — è la denuncia della falsa opzione fra liberalismo e literalismo esegetico, per portare all'esegesi critica una riflessione rinnovata sulla «Bible as scripture», e questo — aggiungerei — in modo tale di offrire elementi validi per la lettura canonica del libro dei Salmi e dei sapienziali; non direi che lo stesso merito si estenda all'esame delle questioni moderne su cui l'autore entra in discussione. Non avendo Sheppard un concetto preciso del carattere cristocentrico della Scrittura, nonché della perennità normativa dei Vangeli su questioni di fede e di morale, ha fatto ricorso come ultima istanza per illuminare i problemi attuali ad un discusso concetto veterotestamentario di «sapienza», inteso come rinnovata lettura della Bibbia nell'ambito delle nuove esigenze culturali (cfr. pp. 113ss). In cui però le esigenze culturali prendono il sopravvento, perché l'uomo deve rispondere in ogni momento storico agli enigmi della sua vita: «Such is the nature of wisdom that each generation can feel superior to the past while nurturing its own repressed prejudice with comparable folly» (p. 140). In questo senso, nel guardare le circostanze che oggi offre la nostra epoca, si mostra totalmente consenziente sulla possibilità delle ordinazioni di donne e sul liberalismo sessuale in molti aspetti. Ciò fa sì che l'opera iniziata con un grande slancio concettuale, finisca per diventare una proposta di relativismo morale.

Miguel Angel Tábet

M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Ed. Universitaires («studia Friburgensia», nouvelle série 80), Fribourg (Suisse) 1993, pp. 355.

Quest'opera viene ad aggiungersi alla già ampia bibliografia, apparsa più frequentemente in questi ultimi decenni che non nel passato, sulla dottrina biblica di san Tommaso, e concretamente su quella riguardante i sensi biblici. La sua originalità consiste principalmente nel voler mostrare il ruolo che occupa tale tematica — così come si trova nell'articolo 10 della prima questione della prima parte della *Summa* —, in quella nozione di *sacra doctrina* alla quale san Tommaso, seguendo i suoi predecessori, dedica la prima questione della *Summa*, per stabilire fin dall'inizio il suo statuto epistemologico. In un linguaggio più moderno, si può dire che il tema affrontato da Aillet è la relazione fra teologia e Scrittura nella *Summa Theologiae* di san Tommaso. Argomento questo di grande importanza nel pensiero teologico odierno, dal momento che le riflessioni sullo «studio della Scrittura come anima della sacra teologia» (*Dei Verbum* 24) si addensano, e non sempre si è proceduto nel modo più giusto per far sì che esegesi biblica e teologia diventino — seguendo l'analogia — come anima e corpo, in una mutua vitale tendenza dell'una verso l'altra, incamminate nella loro armonia ad una maggiore comprensione dello stesso oggetto di studio, la realtà rivelata, che l'esegesi è destinata ad esaminare sui testi sacri dal punto di vista storico-descrittivo e che la teologia a sua volta cerca di capire in una visione speculativo-sistematica. Non di rado, infatti, nei nostri giorni, esegesi e teologia sembrano agire piuttosto in aperta opposizione (cfr. A. VANHOYE, *Esegesi biblica e Teologia: la questione dei metodi*, «Seminarium» 2 (1991) 267-278), motivo per cui il recente documento della PCB sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* ha voluto offrire anche su questo un orientamento, affermando la «necessaria interazione» fra esegesi e teologia (cfr. p. 102). Aillet, da parte sua, non ha voluto trarre direttamente dal suo studio delle conseguenze per inserirsi nel dibattito moderno, facendo soltanto qualche sporadico accenno (cfr. per es. pp. 146-148 e p. 316); il suo lavoro presenta tuttavia molti spunti d'interesse per arricchire la suddetta problematica.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima, Aillet tenta di mostrare come l'articolo 10 della prima questione della *Summa*, sui sensi biblici, occupa un posto per nulla marginale nell'esposizione tommasiana della nozione di *sacra doctrina*. San Tommaso era interessato nello stabilire con precisione lo statuto scientifico della *sacra doctrina*, così come si era sviluppato nella prima parte del sec. XIII; e proprio perciò intraprese il compito di esaminare criticamente la problematica inerente all'importanza e validità della dottrina dei sensi biblici — dottrina trasmessa nel medioevo specialmente da Beda il Venerabile —, in modo da fronteggiare il problema più generale del rapporto fra l'esposizione tradizionale della Scrittura secondo i diversi sensi e la *sacra doctrina*. Questa era considerata

allora, secondo una formulazione dipendente dalla nozione aristotelica di scienza — che veniva a completare quella agostiniana di teologia come saggezza —, come scienza vera e propria con un metodo argomentativo, concetto che lo stesso Dottore Angelico valorizza e utilizza nella *Summa Theologiae* (cfr. p. 48).

Il tema era senz'altro centrale, sia per la quasi identificazione allora vivamente sentita fra Scrittura (ossia studio della Scrittura) e *sacra doctrina*, che implicava uno *status* comune per ambedue le scienze; sia riguardo alla questione più generale dell'uso della Scrittura nella *sacra doctrina*; sia infine, particolarmente, per l'affermazione attinente alla molteplicità di sensi biblici. La teologia precedente, infatti, ammetteva pacificamente l'esistenza di due sensi biblici fondamentali, il letterale e lo spirituale, e parlava di un quadruplice senso della Scrittura, perché distingueva un triplice senso spirituale: tipico, morale e anagogico. Questa molteplicità poteva portare ad una vanificazione della stessa *sacra doctrina* come scienza, nel togliere efficacia all'argomentazione. San Tommaso era molto consapevole invece che l'argomento preso dalla Sacra Scrittura doveva essere efficace nel manifestare la verità: «Sacra Scrittura autem debet esse efficax ad ostendendum veritatem absque omni fallacia» (cfr. pp. 44ss). Quest'obiezione non era stata affrontata così direttamente da altri autori dell'epoca, circostanza che — segnala Aillet — fa palese la forza critica del pensiero dell'Aquinate di fronte alla dottrina teologica precedente, che egli non assunse mai senza un accurato esame. Si potrebbe aggiungere che la suddetta preoccupazione rivolta ad individuare il senso dell'agiografo trova una certa risonanza nell'esegesi storicocritica moderna, la quale ha adottato più o meno riflessivamente come postulato basilare l'unicità di significato del testo biblico, indirizzando il suo sforzo al conseguimento del significato preciso di un determinato testo nelle circostanze storiche in cui fu composto. La risposta del Dottore Angelico è però più articolata.

Per chiarire meglio l'atteggiamento di san Tommaso, Aillet fa nella seconda parte della sua opera un'analisi dettagliata della dottrina dei quattro sensi della *S. Th.* I, q. 1, a. 10, cercando di comprenderla sia nella cornice storica che in riferimento agli altri scritti del Dottore Angelico. Esamina dunque l'influsso della tradizione patristica sul pensiero medievale in genere, e l'originalità della sintesi tommasiana, confrontandola con gli autori più autorevoli, più o meno contemporanei: a san Tommaso, come Alessandro di Hales, sant'Alberto Magno e san Bonaventura. Secondo Aillet, elementi caratteristici della sintesi tommasiana sarebbero i seguenti:

— La divisione bipartita — senso letterale, senso spirituale — viene innalzata in maniera determinante sul principio basilare dell'origine divina della Scrittura, motivo per cui essa gode di una trascendenza che la situa al di là di qualsiasi altro scritto. In questa divisione ha la preminenza il *fundamentum historiae*, appreso dal senso letterale.

— La nozione di *senso letterale* si presenta in maniera molto articolata. Si

tratta sì del senso delle parole, non soltanto però secondo l'intenzionalità dell'autore umano, ma secondo l'intenzionalità dell'autore divino, essendo Dio l'autore principale della Scrittura. Troviamo qui però un'osservazione non indifferente. Quel primo significato delle parole secondo l'intenzionalità dell'agiografo viene denominato dall'Aquinate *sensus proprius* o *sensus principalis*, il quale è unico, e forma parte come un primo strato del *sensus litteralis*, che è senso voluto da Dio, il quale in una parola della Scrittura capisce molto di più di quello che hanno inteso significare gli agiografi (cfr. pp. 103ss). Dunque, per Aillet, in san Tommaso si trova una nozione di senso letterale che si fonda fortemente sul senso storico-filologico, benché abbracci più profondi strati di significato. Il *sensu letterale* avrebbe un contenuto più alto perché nel pensiero tommasiano arriverebbe attraverso la *littera* alla *res* stessa che Dio, autore principale, ci ha voluto comunicare; sarebbe perciò più teologico che storico-filologico, e accessibile nella sua totale ricchezza soltanto alla fede. Ci troviamo di fronte ad un aspetto di particolare interesse dell'opera di Aillet: nel fatto di essere riuscito ad interpretare la dottrina del senso letterale di san Tommaso come «le passage de la *littera* à la *res*» (cfr. pp. 77-86); da lì il sottotitolo dell'opera. Ha mostrato così il sostrato presente nell'opera dell'Aquinate della dottrina agostiniana della «*res e signa*».

— Riguardo al triplice senso spirituale, l'originalità di san Tommaso radicherebbe nel modo come seppe esporre le implicazioni di questa divisione in riferimento alle diverse tappe della storia della salvezza: legge antica, legge nuova, gloria futura. In questa visione, Cristo è il centro della storia salvifica.

Nella terza ed ultima parte del suo lavoro (pp. 193-312), Aillet tenta di verificare come san Tommaso sia stato coerente, nella *Summa Theologiae*, con le sue affermazioni programmatiche. Cioè, come il senso letterale della Scrittura è stato al servizio della teologia argomentativa. L'autore conclude: «pour S. Thomas, la *sacra doctrina* est aussi bien une théologie exégétique qu'une exégèse théologique, en ce sens qu'elle cherche, au moyen de la raison illuminée par la foi, et à tirer de la lettre les *res* dont Dieu veut nous communiquer la connaissance et à montrer le comment de ces *res*, à travers une argumentation rationnelle qui, non contente de saisir son objet, permet encore d'éclairer l'interprétation de la lettre» (p. 315; cfr. pp. 170ss). Anche in riferimento al senso spirituale, Aillet considera che se è vero che nella *Summa*, un'opera più sistematica di un commentario biblico, l'Aquinate non fa un uso in se stesso del suddetto senso biblico — seguendo il principio da lui stesso elaborato per cui soltanto dal senso letterale si può ricavare una vera argomentazione —, non per questo il senso spirituale — vero senso biblico — non è entrato al servizio dell'argomentazione. Grazie ad esso, invece, il Dottore Angelico ha costruito una teologia della storia della salvezza: «C'est la même *res* du Salut, transcendante et éternelle en Dieu-trinité — la *summa res* —, qui est dévoilée en figure dans la Loi ancienne, accomplie en plénitude dans le Christ — la *magna res* —, tout en restant mêlée de figures, et

qui constitue la Béatitude de l'homme pour qui le Christ est la Voie, que lettre de l'Écriture nous fait connaître et dont la connaissance, toujours plus approfondie au moyen de la raison illuminée par la foi et les dons du Saint-Esprit, éclaire à son tour l'interprétation de l'Écriture sainte» (p. 315).

Per concludere, nei limiti imposti, l'opera si deve considerare come un valido apporto all'approfondimento dell'esegesi tommasiana. I principali pregi sono quelli che abbiamo segnalato. In particolare sottolineerei: (i) il modo in cui l'autore approfondisce la dottrina dei sensi biblici di san Tommaso, cercando di mostrare come è stata utilizzata al servizio della costruzione teologica sviluppata dallo stesso Dottore Angelico, riuscendo a stabilire così un aperto rapporto fra esegesi e teologia; (ii) il fatto di aver messo in rilievo, in quanto elemento essenziale del pensiero di san Tommaso, che l'esegesi si deve definire come ricerca della *res* trasmessa dalla *littera*, non chiusa dunque nella materialità delle parole ma tendente, attraverso le stesse parole, alla comprensione della realtà in esse contenute secondo l'intenzionalità divina; (iii) l'aver segnalato come, in san Tommaso, la teologia argomentativa si realizza su una concezione di senso letterale attenta alle parole del testo; e come il senso spirituale è stato utilizzato per mettere la disciplina teologica in stretto rapporto con il Mistero di Cristo e la Storia della salvezza. Certamente lo studio di Aillet dovrebbe essere integrato con una visione più completa del pensiero di san Tommaso, presente soprattutto nei suoi commenti biblici, compito che potrebbe dare all'esegesi odierna un grande slancio.

Miguel Angel Tábet

C. BASEVI, *E saranno una sola carne*, Ares, Milano 1993, pp. 150.

Il professore Basevi, docente di Sacra Scrittura all'Università di Navarra (Spagna), autore di numerosi saggi di argomento patristico e scritturistico, ci offre questa volta un piccolo libro, in buono stile, di carattere piuttosto divulgativo, ma di grande densità di contenuto, frutto maturo di diversi anni di studio sui testi paolini riguardanti l'antropologia biblica, in particolare, sull'istituzione matrimoniale.

Quello che a mio avviso costituisce il merito principale dell'opera è il fatto di presentare un'esegesi aperta alla realtà teologica; un'esegesi come vera «anima della teologia», in cui l'analisi filologica e storico-letteraria non si è snaturata per una precomprensione positivista, estranea alla natura dei testi sacri: l'indagine del senso letterale dei testi, infatti, si è svolta in conformità con il principio ecclesiale secondo cui la «Sacra Scrittura deve essere letta ed interpretata con lo stesso Spirito con cui è stata scritta» (*Dei Verbum* 12).

Le pagine introduttorie costituiscono già un vero riassunto contenutistico e programmatico dell'opera; forse per questo non si trova la solita conclusione alla fine del libro. La finalità dell'autore è stata quella di coprire una lacuna nello studio biblico sull'istituzione matrimoniale: ciò che si riferisce alla dottrina paolina. Se è vero — afferma Basevi — che i testi della Genesi e dei Vangeli hanno un valore fondamentale in questo studio, come dimostra l'abbondante bibliografia esegetico-teologica al riguardo; non meno importanti si dimostrano i testi paolini. In questo campo però gli studi scarseggiano. Da lì le domande che si pone l'autore: «è possibile che san Paolo non abbia niente da dire dal punto di vista antropologico ed esistenziale sull'essenza del matrimonio? E come collegare, eventualmente, le affermazioni paoline a qualcosa che valga non solamente per i credenti, ma per qualsiasi uomo?» (pp. 6-7).

Nell'affrontare questa tematica, Basevi ha presente i due estremi a cui l'esegesi paolina è stata storicamente sottomessa: l'interpretazione luterana e quella pelagiana. La prima, nel rimanere eccessivamente legata alla condizione dell'uomo come peccatore, ha ignorato il «valore che l'incarnazione possiede come santificazione delle realtà umane» (p. 10); come conseguenza, la sua concezione antropologica non è stata lontana dal manicheismo, con una svalutazione della condizione umana e della sua reale possibilità di salvezza. Il pelagianismo, da canto suo, anche con un'antropologia deviante, considera in senso opposto che la salvezza dipende dall'acquisizione delle virtù e non fondamentalmente dalla grazia gratuita di Dio. «Per quanto riguarda il matrimonio e la sessualità, la visione luterana ha condotto e conduce al puritanismo e quindi a proporre, come modello di santità, una condotta "angelica". Il che porta inevitabilmente alla sua perversione, ossia alla convinzione che il peccato sia inevitabile e irresistibile» (p. 10); invece, l'ottica pelagiana, nel suo ingenuo ottimismo, «fa dimenticare la realtà della concupiscenza, il valore del celibato e la necessaria relazione dell'amore coniugale con la procreazione e l'educazione dei figli» (p. 11). È necessario dunque — asserisce Basevi — ritornare al pensiero paolino genuino, pensiero che — non bisogna dimenticare — è ispirato; pensiero in cui l'uomo è considerato com'è, nella sua unità sostanziale di anima e corpo: «perciò nulla è più lontano dalla dottrina dell'Apostolo della sua versione manichea, quasi che san Paolo disprezzasse il corpo; e nulla è più distante da san Paolo della sua versione pelagiana, che lo riduce a un predicatore moraleggiante» (p. 11). Per san Paolo il corpo è una realtà altamente positiva perché prende parte alla Redenzione: sia come ricettacolo della salvezza e della gloria, sia come strumento per manifestare ciò che è il vincolo della perfezione, la carità; sia ancora perché l'uomo è chiamato alla perfetta identificazione con il Figlio di Dio. Basevi sintetizza: «Ecco perché si può dire che il corpo umano è "sacramentalizzabile", ossia soggetto idoneo a fondare tutta l'economia sacramentale, che è appunto formata da un elemento invisibile, la grazia, e da un elemento sensibile, l'uomo. Ne risulta

rivalutato il sacramento del matrimonio, che ha come materia il corpo dei coniugi, proprio perché è un sacramento nel quale l'amore umano, avvolto dall'amore di Cristo per la Chiesa, diventa strumento che realizza il Regno» (p. 13).

Precisata la finalità e la via da seguire, l'autore entra nel corpo dell'opera. In tutto otto capitoli. Ognuno costituisce di per sé un'unità, benché formano parte di una stessa problematica. I tre primi capitoli sono stati concepiti come preparatori all'esposizione del pensiero paolino, che si trova nei cinque restanti. Essi infatti presentano un rapido esame degli scritti neotestamentari sul matrimonio (I), sulla dottrina della Chiesa riguardo alla sessualità umana (II), e sui dati dall'Antico Testamento in quello che si riferisce all'antropologia biblica e sul matrimonio (III). Quest'ultimo capitolo — spiega Basevi — è punto di partenza ovvio e inevitabile della riflessione paolina, dal momento che l'Apostolo si appoggia costantemente sul dato certo della rivelazione della Genesi. Se il capitolo II, centrato sulla spiegazione del motivo della Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della fede sul rispetto della vita umana (*Donum vitae*), costituisce una riflessione fondamentalmente teologica (di grande utilità per la teologia biblica perché approfondisce sul problema permanente del senso dell'uomo e della vita); i capitoli I e III affrontano questioni più propriamente esegetiche.

Nel cap. I vengono analizzati i due testi fondamentali di Mt 5,31s e Mt 19,8s con i loro paralleli (Mc 10,11s; Lc 16,18). Sul termine «pornéia», Basevi è incline all'opinione comune che lo identifica con il termine ebraico «zanuth», ossia una unione irregolare anche se apparentemente legale, equivalente al termine «concubinato», benché il «zanuth» ebraico possiede un significato più ampio e più tecnico (cf. p. 18). Quello che però predomina in questo primo capitolo è lo studio sulla peculiare caratteristica che ha la prescrizione del Signore sull'indissolubilità matrimoniale, la quale, dal punto di vista esegetico, non si può considerare una specie di consiglio alla stregua delle esortazioni del Signore alla povertà assoluta, alla verginità, ecc. ma un obbligo strettamente giuridico, una legge definitiva, un *precepto vero e proprio* (cf. pp. 18ss). Del capitolo III, in cui si fa uno studio accurato dell'antropologia biblica, merita una lettura attenta il sottotitolo «In dialogo con la filosofia greca». In esso l'autore, versato nella letteratura greca, rompe con i luoghi comuni che si rifanno al preconconcetto panellenista bultmaniano, mettendo in rilievo la novità biblica. Basevi segnala così che, se è vero che esiste una singolare affinità fra la concezione genesiaca e l'antropologia greca nell'epoca post-micenea e arcaica (IX-VI a.C.), non mancano però le differenze: «la più importante è la relazione tra il *nephesb* e Dio: Dio è il Signore del *nephesb*. Altrettanto importante è l'affermazione che il *nephesb* dell'uomo è immerso direttamente da Dio con un'azione distinta da quella della modellazione del corpo. In terzo luogo, il *nephesb* viene posto in relazione con il sangue, a sottolineare il valore sacro: la vita umana è sacra» (pp. 47-48). Inoltre, Basevi è ugualmente deciso nel rivendicare per l'antropologia neotestamentaria un carattere di ra-

zionalità, cioè che suddetta antropologia, senza cessare di essere di stampo squisitamente religioso, come afferma Robinson, è anche un'antropologia razionale: «Ciò vuol dire che la nozione di "anima" non è assente dagli scritti neotestamentari, anche se non è tecnicamente precisata. Non mancano quindi, nel Nuovo Testamento, passi che vengono a sostegno di una costituzione dualistica dell'unica sostanza dell'uomo» (p. 49). Se pur dunque ci sono diversi aspetti di grande complessità nello studio dell'antropologia biblica, un'essenziale unità — secondo Basevi — attraversa i testi biblici collegando Antico e Nuovo Testamento.

Dal cap. IV entriamo nell'esegesi propriamente dei testi paolini. I titoli dei diversi capitoli danno un'idea della varietà del contenuto dell'opera: «L'unità della famiglia nel pensiero paolino» (IV); «la cultura della purezza» (V), «la santità del matrimonio» (VI), «il ruolo della donna nel pensiero paolino» (VII), «Il matrimonio alla luce dell'unione di Cristo con la Chiesa» (VIII). Ogni capitolo fa perno attorno ad un testo fondamentale, rispettivamente: Rm 7,1; Cor 6,12-20; 1 Cor 7; 1 Cor 11,2-16 (con 1 Cor 14,26-36 e 1 Tm 2,11-15); Ef 5,22-33. I temi vengono trattati con una chiara intelligenza della problematica esegetica, teologica e pastorale dei nostri tempi, in modo tale che nell'analisi dei testi si intravede il carattere di perennità che i suddetti testi possiedono. Vengono così illuminati concetti molto cari alla teologia odierna: il matrimonio come dono divino e cammino di santità, il significato del «grande mistero» della lettera agli efesini, la teologia del corpo, la sua natura e il suo carattere di essere «Tempio dello Spirito Santo», ecc. Non dubita Basevi nell'entrare nelle questioni più polemiche, come è quella che si riferisce alla vocazione specifica e alla dignità della donna nell'insegnamento paolino, tema che viene esaminato nel cap. 4 e soprattutto nel cap. 7, dove affronta e analizza tutti quei testi che una certa teologia ha adoperato per accusare di misogino il pensiero di san Paolo, mostrando la inadeguatezza della loro esegesi e quella che considera una più esatta interpretazione. Fondamento del pensiero di Basevi lo costituiscono le seguenti parole programmatiche, che procedono da una chiara coscienza della problematica sollevata da alcuni autori, ma anche della sua fede nell'unità e nel carattere veritiero dei libri sacri: «occorre non perdere mai di vista che la dottrina di san Paolo è dottrina rivelata e che i suoi scritti sono scritti ispirati: l'esegesi deve perciò cercare la continuità col Vangelo e non esagerarne le differenze, che possono essere solo sfumature» (p. 59).

Il libro, in definitiva, se è utile per gli studiosi, per la sua erudizione e conoscenza della tematica e della problematica moderna, non lo è meno per tutti coloro che desiderano un po' di luce e di chiarezza dove tante voci diverse si riscontrano. È vero che un buon indice di testi biblici e di concetti avrebbe offerto all'opera un uso più completo. Ci auguriamo che questo avvenga in una seconda edizione.

H. STAUDINGER, *Credibilità storica dei Vangeli*, EDB, collana «Grandi religioni», Bologna 1991, pp. 123 (orig. *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, R. Brockhaus, Wuppertal 1988).

L'autore, professore ordinario di formazione politica e storica a Paderborn dal 1962 al 1986, e direttore di ricerca del *Deutsches Institut für Bildung und Wissen* dal 1970 in poi, affronta in questo breve volume, dalla sua ottica di storico, la questione della storicità dei Vangeli. L'opera si può collocare nell'ampia letteratura d'indole critica, sorta in epoca recente, indirizzata a questionare la facilità con cui alcuni autori moderni adducono risultati che mettono in dubbio o annullano l'evento storico dei Vangeli; in particolare, perché considerano questo fatto indifferente per la comprensione degli scritti neotestamentari. Con questa finalità, il libro viene diviso in due parti: la prima, più teoretica, tratta dei «Vangeli come fonti storiche»; nella seconda si presentano «Esempi di possibilità e limiti delle affermazioni storiche». In questa seconda parte i temi analizzati sono concretamente la nascita verginale, la credibilità dei racconti miracolosi e la risurrezione di Gesù.

Spetterà al lettore dare un giudizio personale sui diversi aspetti trattati. Non c'è dubbio però che Staudinger ha saputo portare avanti, nell'ampio contesto della letteratura antica e recente sull'argomento, un discorso coerente sulla verità storica dei Vangeli. In esso, l'antinomia stabilita dalla critica ottocentesca fra un Gesù della storia e un Cristo della fede, trova una risposta in cui la verità storica dei Vangeli e la loro finalità kerigmatica sanno coesistere, senza che i diritti dell'una vengano cancellati dai diritti dell'altra. In altri termini, contro l'opinione di Bultmann, per cui «il Cristo che viene annunciato non è il Gesù storico, ma il Cristo della fede e del culto», Staudinger arriva alla conclusione che il «Cristo che è stato annunciato» non può essere altro che il «Gesù storico», segnata evidentemente la sua comprensione dall'evento pasquale e dall'illuminazione dello Spirito Santo. Questo anche perché non si può negare che gli evangelisti erano «assolutamente interessati a una rappresentazione di fatti storici» (p. 12), benché, come vale anche per numerose opere storiche classiche, «non ci sono dubbi sul fatto che non scrivevano dei racconti per il gusto di fare storia» (p. 12). In questo senso, sottolinea Staudinger, Rudolf Bultmann aveva ragione quando sosteneva che il Cristo annunciato è principalmente il Cristo della fede; non l'aveva però nell'affermazione che ne deriva, che cioè questo Cristo della fede non è il Gesù storico. Ugualmente reagisce Staudinger contro l'affermazione alternativa di Marxsen, secondo cui alla comunità originaria non interessava raccontare «chi era Gesù, ma chi è». Il professore di Paderborn fa notare che «chiunque voglia sapere chi è qualcuno, chiede chi era» (p. 13). Dunque, come insegna l'umana esperienza in casi analoghi, «chi vuole sapere chi è il Cristo risorto deve domandarsi a ritroso quali fossero la vita e le opere di Gesù prima

della sua crocifissione» (p. 14). Alla fine delle sue argomentazioni conclude Staudinger che «tutti questi fatti e ragionamenti dimostrano come sia arbitrario formulare un'alternativa fra un "Gesù storico" e un "Cristo kerygmatico"» (p. 15). Questo non vuole dire che non si possa e sia giustificato distinguere fra storia e kerigma; rapporto che viene precisato da Staudinger con le cinque tesi che su questa tematica sono state elaborate da un gruppo di studio dell'Istituto tedesco di formazione e cultura (cf. pp. 15ss).

Con questa premessa, e considerando il principio generale per cui «la credibilità storica diminuisce se uno scritto è stato redatto molto tempo dopo gli avvenimenti e se gli autori sono lontani dagli avvenimenti che riportano», dunque, convinto che, se si cerca di valutare i Vangeli dal punto di vista della loro attendibilità storica, il giudizio dipende anche dalla questione su quando sono stati scritti e da chi, Staudinger passa a esaminare il problema dell'autenticità e della datazione dei Vangeli. È il contenuto del primo capitolo. L'autore analizza le testimonianze storiche e poi le prove che offrono i Papiri. Lo studio viene fatto in modo tale che il lettore riesca a capire i precisi contorni dei dati riferiti. Sulle testimonianze esterne ai Vangeli conclude che nel loro insieme contengono una serie d'informazioni attendibili, benché lascino aperte molte questioni importanti (cf. p. 27). Una più ampia informazione forniscono i criteri interni, i quali in conformità con i dati esterni depongono — secondo Staudinger — a favore dell'autenticità, e favoriscono una datazione dei Vangeli sinottici precedente all'anno 70; il Mt greco potrebbe avere un'origine più tardiva. Staudinger mette in rilievo l'importanza che hanno i Papiri sul tema della datazione, come il P⁵², con cui furono confutate le ipotesi che fissavano l'origine del Vangelo di Giovanni nel II secolo per datarlo al più tardi a cavallo dei due secoli; e il 7Q5 che ha fatto pensare più recentemente a molti studiosi che già nell'anno 50 esistesse un testo continuo del Vangelo di Marco.

Nel secondo capitolo Staudinger tenta di mostrare con tre esempi fino a che punto si possono spingere le affermazioni storiche e dove risiedono i limiti. Viene così analizzato «il problema della nascita verginale». Chiarisce che i risultati della ricerca formale non devono confondersi con il giudizio storico sul contenuto delle fonti, come sottolineava a ragione W. Marxsen. La sua conclusione è che «il testo stesso del Nuovo Testamento non fornisce alcuna indicazione sul fatto che il racconto della nascita verginale possa essere interpretato in modo diverso da quello che viene riportato. Anche la tesi secondo cui Maria, con la parola vergine, viene unicamente indicata come "appartenente solo a Dio" non è motivabile attraverso i testi del Nuovo Testamento» (p. 79). Sui racconti dei miracoli, Staudinger asserisce che risulta evidente che una parte dell'odierno scetticismo nei confronti dei miracoli nasce da una pregiudiziale: una concezione falsa di Dio. «Il rifiuto di tutti i concetti errati relativi all'efficacia dell'onnipotenza divina non deve comunque trasformarsi in negazione di questa stessa onnipoten-

za» (p. 97). Infine, sulla risurrezione, afferma che se si considerano i dati evangelici come i racconti delle apparizioni del Risorto, l'annuncio del sepolcro vuoto e altri elementi, non si può negare che ha «un alto grado di attendibilità storica» (p. 121).

Per concludere direi che l'opera ha il grande merito di offrire in modo breve e con un linguaggio proprio del discorso storico una riflessione su un tema fondamentale, come è quello della verità storica dei Vangeli. Come ripete Staudinger, non è indifferente per la comprensione dei testi neotestamentari la realtà storica degli avvenimenti in essi raccontati. Il cristiano infatti non crede ad un Dio frutto di ragionamenti astratti, ma in un Dio che agisce nella storia e che, proprio in questo agire, manifesta il suo essere. Da lì che la riflessione storica abbia necessariamente la sua importanza in una visione di fede. In questo senso, direi che questo libro può aiutare a eliminare l'inerzia intellettuale a cui può portare un'esegesi che sembra vera più che per la sua verità intrinseca, per la sua ripetitività.

Miguel Angel Tábet

- J. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, Word Biblical Commentary 35A, Dallas/TX 1989, pp lxvi + 454.
 — *Luke 9:21-18-34*, Word Biblical Commentary 35B, Dallas/TX 1993, pp lix + 455-896.
 — *Luke 18:35-24:53*, Word Biblical Commentary 35C, Dallas/TX 1993, pp lxi + 897-1293.

Sono finalmente apparsi il secondo e il terzo volume del Commento al vangelo di Luca del prof. John Nolland, *Lecturer in the New Testament* al Trinity College, Bristol (Inghilterra), nella collana del *Word Biblical Commentary*. E si può dire che i volumi erano attesi, perché il primo di essi apparso alla fine del 1989 faceva desiderare l'arrivo del commento completo. In realtà si pensava soltanto a un altro volume, quello corrispondente a Lc 9,21-24,53, così come figurava nella copertina del primo commento e come l'aveva annunciato l'autore stesso. A lavoro fatto sono apparsi in tutto tre volumi, la cui lunghezza è segno dell'accuratezza dei commenti e della minuziosità nel seguire il testo biblico.

Per comprendere meglio il recente lavoro dei due volumi appena apparsi, occorre rifarsi al primo commento, cioè a Lc 1-9,20, dove l'A. presenta, prima della bibliografia, una ventina di pagine di introduzione. Vi si offrono in una visione d'insieme alcuni spunti interessanti riguardo alla composizione dei vangeli e in concreto alle circostanze e alla «situazione vitale» del terzo evangelista.

La prima cosa che colpisce è il fatto che l'A. non pretende di rispondere alle molteplici domande sulle caratteristiche del vangelo, anche se esse aiuterebbero indubbiamente all'elaborazione del commento stesso. La ragione starebbe nella complessità di queste «questioni di fondo», che non possono essere individuate così facilmente in uno sguardo globale, e che poi vengono alla luce quando si fa l'analisi del testo. L'A. allora confessa che rispondere alle questioni introduttive e cercare di capire il testo è tutt'uno. Si cerca allora di rispondere alle prime per mezzo dello studio di ogni sezione particolare del vangelo. Queste a loro volta vengono arricchite dai suggerimenti che i punti di vista generali forniscono ai singoli brani. Comunque l'A. preferisce rimandare ad alcuni biblisti «classici», e ne cita due — Fitzmyer, Marshall — che secondo lui sono in grado di fornire una visione complessiva e dettagliata. Ma comunque non lascia l'argomento del tutto in disparte.

Nella stessa introduzione — e poi, lungo il commento — l'A. ribadisce il fatto che gli evangelisti sono dei veri e propri teologi, che non si limitarono a conservare e a propagare la memoria di Gesù, ma la interpretarono alla luce della sua risurrezione e della vita posteriore nella quale loro stessi si sono trovati come protagonisti (p. xxviii). Luca non è un'eccezione, pur essendo uno scrittore della terza fase di trasmissione che si è poggiato sulle tradizioni orali e sulle fonti alle quali afferma di aver attinto, non essendo stato testimone oculare degli avvenimenti narrati (p. xxix).

Dal punto di vista della questione sinottica, anche se riconosce la forza che negli ultimi tempi ha acquistato la teoria di J.J. Griesbach, il commento poggia sulla teoria delle due fonti, per due ragioni. Da una parte, l'immensa ricerca, giudicata consistente, che si è prodotta in base alla priorità di Marco; dall'altra, la difficoltà nel vedere come sarebbe stata possibile la tessitura del testo marciano usando delle parole di Matteo e di Luca (p. xxx). La premessa è allora la conoscenza di Marco da parte di Luca. Difatti l'A. è d'accordo nel definire il secondo vangelo come un racconto della Passione con una lunga introduzione, alla stregua della famosa frase di M. Kähler (p. 529). L'impiego di quella teoria è comunque critico, come quando afferma che Q è incompleta in molti aspetti e le sue mancanze non sono di certo un argomento contro la storicità di un racconto (p. 461).

Rispetto ai destinatari del vangelo, essi sarebbero stati dei gentili che temevano Dio; persone di cultura ellenistica attratte dal giudaismo, dal quale avrebbero preso dei valori etici e religiosi senza però incorporarsi pienamente al popolo ebraico. Il cristianesimo è presentato da Luca da una parte come completamento e perfezione del giudaismo, mentre in altri momenti il giudaismo è visto come una meta da raggiungere abbandonando la gentilità (p. xxxii).

L'A. considera Luca e Atti due libri dello stesso autore. Pur riconoscendo le grandi differenze e persino le tensioni fra le due opere, ci sono molti punti su cui

convergono: la concezione teologica, la struttura globale e la ripetizione dei motivi. L'unica scelta ragionevole che resta, afferma l'A., è riconoscere che c'è un solo autore, anche se non si tratta di due parti dello stesso lavoro (p. xxxiii). L'evangelista, avendo in mente Atti quando scrive il vangelo, distingue il tempo di Gesù da quello della Chiesa. Così si esprime, alla stregua di Schlier e Conzelmann.

L'A. non vede delle ragioni per negare le testimonianze del Codice di Muratori, che assieme al Prologo antimarcionita, a Ireneo e a Tertulliano afferma che Luca fu discepolo e compagno di Paolo. Non si devono acuire le divergenze né le antitesi, dice, anche perché, come trapela da Atti, Luca non è stato troppo tempo assieme a Paolo. Inoltre si scorge che l'evangelista non scrisse tutto ciò che sapeva.

Sulla data di composizione si vede che essa potrebbe essere poco dopo la stesura di Atti, che sarebbero stati scritti intorno al 62. Se non si parte dall'impossibilità delle profezie, non si dovrebbe cercare come dato assoluto la supposta narrazione della distruzione di Gerusalemme in Lc 19,41-44 e 20,21-24. Soltanto nel terzo vangelo si accenna alla «Temple loyalty», la quale non avrebbe senso dopo il 70. Si conclude allora dicendo che non ci sarebbero delle ragioni serie per dubitare del nome di Luca come autore del vangelo, anche se si considera che ci sono delle difficoltà per poterlo ammettere in modo netto (pp. xxxvii-xxxviii).

Il punto di partenza di ogni brano è il testo tradotto direttamente dall'A. dal greco. Paragonando il testo con quello di alcune delle versioni inglesi più diffuse (*New American Bible, Jerusalem Bible, Revised Standard Version*) si scopre che non c'è coincidenza con nessuna di esse. Pur non essendo un testo del tutto estraneo, si individuano lo stile e la redazione dell'A., che propende per un testo il più letterale possibile (così ad esempio, la frase ricorrente ἐγένετο ἐν τῷ ἐγγίξειν... si traduce per «It so happened that as He drew near...», mentre nella RSV dice semplicemente: «As He drew near...»). Si apprezza non poco il fatto che dopo la traduzione appaiono le varianti testuali di rilievo.

Lungo l'opera si studia il testo del vangelo da tre prospettive diverse: in primo luogo, ciò che si potrebbe tradurre come «forma-struttura-ambientazione» (*Form/Structure/Setting*) in cui si colloca il brano del vangelo in collegamento con i passi vicini, se ne vedono le possibili forme letterarie che servirono da fulcro per la stesura del testo, così come le eventuali fonti ravvisate in uno studio di tradizione-redazione; si cerca poi il luogo e il momento nei quali ebbe luogo la scena. In secondo luogo il *Comment*: annotazioni testuali, versetto per versetto, sottolineando le costruzioni greche nella cornice di un'analisi filologica e linguistica, e cercandovi dei paralleli, oltre al confronto con i testi sinottici. Finalmente la spiegazione (*Explanation*), dove si cerca di chiarire il senso letterale del testo. Se nella prima analisi si può parlare delle diverse scene di un dipinto, nella seconda se ne individuano le pennellate mentre in quest'ultima si contempla la tela

nel suo insieme, con degli accenni teologici che arricchiscono la visione. Anche se va lodata in genere la spiegazione testuale, si deve dire che un'esegesi così particolareggiata rischia di sovrapporre i campi di visione e di ripetere qualche punto di vista, il che accade in alcuni casi dove la distinzione fra il *comment* e la *explanation* non è del tutto netta.

La divisione del vangelo nei tre volumi implica di fatto una scelta esegetica. Ci si sarebbe aspettato dall'A. che il primo volume arrivasse fino a Lc 9,50, momento nel quale comincia la «grande interpolazione», ma non è così. La prima parte arriva fino a Lc 9,20 — e in questo spicca l'influenza della struttura marciiana — l'episodio della confessione di Pietro, che per l'A. è precisamente la fine del ministero itinerante di Gesù iniziatosi in 4,14, la cui parte finale è il percorso che inizia in 8,1.

Il secondo volume inizia con una sezione di transizione chiamata da Nolland «preparazione per il viaggio a Gerusalemme» che comprende fra l'altro l'invito a seguire Gesù e la trasfigurazione (pp. 457-525). Questo volume è forse il più interessante perché studia la parte del vangelo dove si ravvisa in modo più chiaro l'attività redazionale di Luca, attraverso la quale si scorge la sua suggestiva visione teologica. Fra l'altro i due grandi *Excursus* del commento si trovano in questo volume. Il primo, sul «Figlio dell'Uomo» (pp. 468-474), si trova all'inizio, subito dopo l'annuncio della passione fatto ai discepoli dopo la confessione petrina. A questo proposito l'A. fa notare come in Luca non si trova il rimprovero di Gesù a Pietro, perché in contraddizione con Lc 22,31, dove gli affida il compito di confermare nella fede gli altri. L'espressione «Figlio dell'Uomo» viene analizzata nelle diverse possibilità di interpretazione. A questo scopo si scandagliano i diversi periodi della vita di Gesù dove essa appare, in confronto con l'apocalittica giudaica. L'A. conclude che è abbastanza probabile l'esistenza di una tradizione poggiata su Dan 7,13, dove una figura individuale è soggetto di riflessione escatologica (p. 472). Non si riscontrerebbe un forte argomento contrario nel fatto che l'espressione non appaia in Q, perché Q è tutt'al più «un documento ipoteticamente ricostruito che deve essere usato con cautela» (p. 461). In questa prospettiva l'A. ravvisa la storicità delle predizioni sulla passione, morte e risurrezione, anche se non si tratterebbe di difendere un'integrità testuale assoluta (p. 462s).

Il secondo *excursus* (pp. 525-531) tratta del «Viaggio a Gerusalemme», dove si analizzano appunto le motivazioni menzionate da Gesù ai discepoli in Lc 9,51, 13,22, 17,11 e 18,31, oltre a passi meno chiari come 9,57, 10,38, 11,53, 14,25. Secondo l'A. Luca avrebbe ricevuto da Marco l'informazione sul viaggio del Signore alla Città Santa, che avrebbe convertito in «uno dei grandi tratti strutturali del vangelo» (p. 527).

Le ragioni riportate per dimostrare che Luca avrebbe raccolto il materiale e l'avrebbe proprio inserito in questa parte del vangelo vengono studiate critica-

mente. Allo stesso tempo si presentano le diverse opinioni dei principali autori riportati all'inizio del suddetto *excursus*. Uno dei punti più trattati è quello della lunghezza del brano sul «viaggio a Gerusalemme». Nella maggior parte dei manuali quello si trovava fra 9,51 e 18,14, momento questo in cui finisce la parabola del fariseo e del pubblicano, e perciò il materiale proprio di Luca. Dopo viene l'episodio dei bambini, del giovane ricco e l'annuncio della passione, per poi arrivare in 18,35 a Gerico. L'A. preferisce delimitare il passo fino a 18,34, appoggiandosi su diversi studi che considerano — a mio avviso, correttamente — l'ingresso a Gerico, cioè l'arrivo in Giudea, come la fine del periplo. Alla fine dell'*excursus* offre uno schema di tutto il viaggio, con le singole pericopi che scandiscono il percorso verso Gerusalemme (p. 531). L'A. sembra seguire da vicino la tesi di C.L. Blomberg, secondo la quale le parabole in questa sezione apparirebbero abbinate (buon samaritano-fariseo e pubblicano; amico inopportuno-giudice iniquo; ricco insensato-ricco e Lazzaro, ecc: p. 530s). E proprio in 18,34 finisce il secondo volume. Da qui in poi la prospettiva lucana ha come sfondo la preparazione per l'arrivo imminente a Gerusalemme (p. 529).

All'inizio del primo volume, fra l'introduzione generale e la bibliografia, c'è un piccolo *excursus* sulla ricerca moderna intorno alle parabole evangeliche (I, xlili-xlvi), a partire dall'opera di A. Jülicher (1889) fino ai nostri giorni. Si riconosce l'impossibilità di trattare un tema così ampio e complesso in poche pagine, ma godendo Luca di grande originalità riguardo alle parabole di Gesù, non se ne poteva tralasciare. Fra l'altro si era puntualizzato prima lo sforzo lucano nel conservare le parole di Gesù più fedelmente delle narrazioni (p. xxxi). L'A. invita dunque a pensare che non ci si trova davanti ad una semplice narrazione e, partendo dal senso letterale, si deve cercare in esse la visione di qualcosa di diverso, e in particolare il regno di Dio, che non va considerato in senso stretto, dice, sulla scia di C.H. Dodd (p. xlv).

Lungo il commento si scorge meglio l'opinione dell'A. sulle parabole evangeliche. Si scosta dalla denominazione delle quattro narrazioni — tutte di Luca — che Jülicher chiamava *Beispielergählungen* (racconti-esempio), cioè il buon samaritano, il ricco insensato, il ricco e Lazzaro, e il fariseo e il pubblicano, dicendo che la distanza fra parabola e racconto-esempio «non è così lontana come alcuni studiosi suppongono» (p. 589). Le chiama parabole (il ricco e Lazzaro è chiamata piuttosto «cautionary tale»: p. 827), e tende in genere per la loro autenticità, pur ammettendo la redazione lucana. Nel caso del ricco insensato, ad esempio, fa vedere che il suo contenuto di sapienza popolare è concorde con l'insegnamento di Gesù (683s), e inoltre indica che Luca è l'unico a usare nel NT l'espressione τὰ ὑπάρχοντα + dativo (p. 685). Di solito, pur apprezzando le conclusioni della critica storico-formale (*Formgeschichte*), Nolland non si lascia trascinare dalle ipotesi che tendono sistematicamente a negare che le parabole risalgono al Gesù storico. Così nel caso già visto del ricco insensato (p. 684), il

buon samaritano (pp. 588s), l'amministratore infedele (p. 796), il ricco e Lazzaro (p. 827), il giudice malvagio (p. 866), il fariseo e il pubblicano (p. 874). Pur riconoscendo le difficoltà di dire quello che una parabola è, sottolinea il carattere comunicativo delle parabole. Questo implica un nesso fra la loro interpretazione ed applicazione (I, p. xlv).

Un passo su cui soffermarci è quello della parabola dei vignaioli omicidi (di solito chiamata dagli inglesi *The Parable of Wicked Husbandmen*, mentre per l'A. è *The Fate of the Wicked Tenant Farmers: Lc 20,9-19*). L'A. non è tanto favorevole a vedere, oltre a Marco, l'altra fonte lucana nel vangelo di Tommaso perché questo vangelo ha delle tendenze gnostiche (e perciò rinuncia alle spiegazioni delle parabole) e allo stesso tempo non ravvisa il contenuto storico-salvifico nei detti di Gesù. Mette peraltro in risalto la finezza narrativa di Lc nel restaurare la semplicità originale del racconto, se lo si paragona con Mt e Mc (p. 948s). Si nota una svista bibliografica all'inizio della sezione, dove viene citato un articolo di K.L. Snodgrass sull'argomento, ma non il suo libro su questa parabola (p. 947), che nemmeno appare nella bibliografia generale.

Attraverso gli studi accurati su tradizione e redazione l'A. mette in risalto il testo stesso come risultato del lavoro lucano di ricerca nelle fonti, menzionato tra l'altro dall'evangelista fin dall'inizio del suo libro e modulato dalla sua concezione teologica. Certo, l'A. ammette che ci siano delle varianti perfettamente compatibili col fatto che i detti risalgono a Gesù e sono diventati parola scritta attraverso l'annuncio evangelico da parte della chiesa primitiva. Un caso tipico sarebbe il dialogo con i sadducei sulla risurrezione (p. 963ss), dove l'espressione lucana «angeli del cielo» corrisponderebbe a un approfondimento del termine «angeli» degli altri sinottici (p. 965).

L'A. sottolinea il fatto di essersi servito più delle monografie e degli studi specializzati di riviste teologiche che dei commenti lucani, pur riconoscendo il pregio di alcuni di essi come quelli di Schürmann e di Fitzmyer (entrambi cattolici). E lo si nota dagli studi puntuali che spesso appaiono nell'analisi di qualche brano, dove spicca più la predilezione per i particolari che il desiderio di fornire una visione d'insieme, peraltro non trascurata.

Alcuni particolari di stampa sono specialmente apprezzati, come il fatto che le prefazioni dell'editore e dell'autore appaiono in tutti e tre i volumi, così come la lista di abbreviazioni e soprattutto la bibliografia generale, che aumenta da un volume all'altro, fino alle 26 pagine del terzo volume, dove alla fine ci sono 14 pagine di bibliografia da aggiungere a quella del primo.

Va apprezzato sia il lavoro ingente portato a termine in questo commento sia l'equilibrio e la moderazione nelle affermazioni, che ne fanno un'opera che non può mancare in una biblioteca teologica.

Bernardo Estrada

V. BATTAGLIA, *Gesù Crocifisso Figlio di Dio*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1991, pp. 226.

Con questo saggio di cristologia il prof. Vincenzo Battaglia, docente di Cristologia nel Pontificio Ateneo Antonianum, sistematizza una serie di studi precedenti nell'ambito della teologia della croce, nel quale è ormai uno specialista.

Il titolo dell'opera è indicativo, per certi versi, del sottofondo cristologico che regge tutto il saggio: in questo particolare momento della storia terrena di *Gesù*, che è la sua passione e morte *in croce*, noi troviamo la rivelazione massima e più completa del *Figlio di Dio*, intendendo questo titolo in tutta la sua valenza filiale-trinitaria. Si tratta perciò di un saggio che si può inquadrare in quella corrente ormai diffusissima del pensiero teologico costituita dal cristocentrismo, secondo la quale Cristo, centro e fine della storia, è particolarmente centro della definitiva parola e comunicazione di Dio all'uomo. Tuttavia all'interno di questa scelta generale l'A. ne fa ancora altre due: la opzione staurocentrica, perché la croce del Risorto riassume la vita e la missione terrena del Salvatore, e quella iconica che segue in certo senso la prima. Infatti, se nella sua morte in croce si concentra palesemente la missione del Salvatore, vuole dire che in tale frammento di storia si raggiunge la vetta della rivelazione trinitaria del Dio-Amore verso l'uomo, essendo dunque il Crocifisso l'icona di tale rivelazione.

Muovendo da queste premesse il lavoro si articola in quattro capitoli che tracciano sempre più profondamente il disegno teologico concepito dall'A. Il tutto è sorretto da una fondamentazione biblica solida e aggiornata, e da frequenti testi dei Padri e dei grandi teologi medievali che danno al lavoro un taglio spirituale e contemplativo. In particolare il pensiero di S. Bonaventura è una delle principali fonti d'ispirazione dell'A.

Possiamo allora ripercorrere per sommi capi il contenuto dell'opera. Nel primo capitolo *Gesù Crocifisso icona della gloria di Dio*, sulla scorta della teologia giovannea si collegano i concetti di «vedere», «gloria» e «croce». Contemplando la passione di Cristo Servo di Dio vissuta nell'obbedienza, dedizione e fiducia totale verso il Padre, il cristiano vede la glorificazione del Padre ad opera del Figlio realizzata nell'umiltà della carne. Allo stesso tempo, essa è pure glorificazione del Figlio, giacché il Padre lo ama per l'offerta della sua vita, in conformità con quanto insegna Gv 10,17. Tale reciproca glorificazione avviene durante tutta la vita di Gesù ma particolarmente con l'arrivo della sua «Ora». Gesù Crocifisso ci mostra dunque la sua gloria di Figlio in base a quella unità d'amore che sulla Croce lui ha con il Padre.

La tematizzazione come «amore» di quanto detto precedentemente con la categoria «gloria» avviene nel secondo capitolo: *Il Crocifisso Abbandonato il Diletto del Padre*; in esso il dolore e le sofferenze della Passione sono viste nella

prospettiva delle altre prove di Gesù di cui danno notizia i Vangeli e più concretamente del filo conduttore che le attraversa tutte: il tentativo di allontanare Cristo dalla missione messianica diretta alla Croce. Sul legno della Croce avviene l'ultima e più dolorosa prova: l'abbandono da parte del Padre. Gesù è consapevole di realizzare con la sua morte in Croce la volontà del Padre, e tuttavia deve passare attraverso l'esperienza umana di non poter contare allora su nessun segno tangibile della presenza di Dio. Ma l'abbandono, come del resto l'intera storia dell'Incarnazione kenotica del Verbo, è funzionale a meglio rivelare il mistero d'amore intratrinitario che sta alla base del rapporto fra Cristo e il Padre.

Proprio l'approfondimento di questo mistero trinitario d'amore che si rivela nel Crocifisso costituisce il motivo fondante degli ultimi due capitoli. Nel terzo, intitolato *Gesù Crocifisso Icona dell'amore di Dio*, si concentra lo sguardo sul valore iconico del Crocifisso. L'A. riafferma la tesi sostenuta precedentemente: l'atteggiamento di Servo di Dio tenuto da Gesù svela e traduce umanamente i rapporti d'amore intratrinitario tra Padre e Figlio mediante l'oblatività della sua vita. Alla base di questa consegna sacrificale si scopre lo Spirito Santo che ha sorretto e fatto possibile la donazione di Cristo dall'interno del cuore del Crocifisso. L'A. si richiama alla grande tradizione della scolastica per indicare che se ciò è avvenuto lo si deve alla *abundantioris misericordia* nutrita da Dio che ha voluto così rivelarsi all'uomo per salvarlo.

Infine, nell'ultimo capitolo si procede a cercare le ragioni ultime di questa economia. Esse si trovano, per l'A., nell'eterna predestinazione di Cristo non solo all'incarnazione, e all'incarnazione kenotica, ma anche alla croce. Qui siamo vicini alla posizione di Scoto: l'Incarnazione ha anzitutto una portata critica in quanto Dio vuole in primo luogo Cristo è in lui tutto il creato a cominciare dall'uomo. Tuttavia, l'accento del saggio cade più che sulla glorificazione di Dio, sul rapporto d'amore tra Cristo uomo — l'altro da Dio — e Dio stesso, rapporto d'amore che, a motivo della singolarità di Cristo e della sua condizione di Figlio preesistente, allo stesso tempo rivela e attua in pienezza l'amore trinitario. Gesù Crocifisso è dunque — come intitolato dal capitolo — *il culmine dell'estasi del Dio Trinitario*. È proprio la modalità kenotica, avviata con l'incarnazione e pienamente inverata sulla Croce, a mostrare in modo sovrabbondante quest'Amore e, perciò, a fornire il motivo dell'eterna predestinazione di Cristo ad essa e dell'accettazione di Dio in vista di essa di tutto il resto, ivi compresa la capacità umana di rifiutare Dio per il peccato. «Gesù Crocifisso, riconosciuto per il Figlio di Dio fatto uomo nel quale culmina l'estasi d'amore e per amore del Dio Trinitario, si consegna al mondo come il perfetto Amante del Padre e anche il primo Amato da lui, nella comunione piena e perfetta aperta al dono assicurata dallo Spirito» s'indica nella conclusione di questo ultimo capitolo (p. 198).

Meno convincenti delle linee generali del lavoro risultano alcune affermazioni particolari, laddove si descrive e tematizza il contenuto della kenosi di Cri-

sto. Se certamente la storia concreta di Gesù, la sua kenosi, è atta a rivelare e tradurre in modo umano l'infinito amore intratrinitario, è altrettanto importante valutare accuratamente i limiti o, se vogliamo, i contenuti dell'abbassamento del Verbo nella carne. E ciò non risulta sempre facile. Così, se la kenosi del Verbo può essere espressa in termini di oblatività e di dedizione, non è altrettanto chiaro che lo possa essere in termini di vera e propria fede o di quella povertà di spirito che trova il suo fondamento nell'indigenza umana (cfr. pp. 32, 33, 100). Non è infatti scontato che l'amore di Dio intratrinitario si riveli meglio nell'economia della fede che in quella della conoscenza o della visione. A mio avviso nell'economia della fede si rivela anzitutto l'amore come gratuità e come promessa del Dio capace di riempire l'indigenza umana, mentre l'economia della conoscenza è più idonea a manifestare la libertà nell'amore intratrinitario, libertà che si realizza più attivamente nella condivisione cosciente e piena del disegno di Dio. Il primo modo di rivelare l'amore di Dio è perciò il più proprio della persona umana, e in particolare della Vergine Maria. Infatti, «essa primeggia tra quegli umili e quei poveri del Signore che con fiducia attendono e ricevono di Lui la salvezza» (*Lumen gentium* 55); il secondo modo mi pare più proprio di Cristo quale rivelatore del Padre e icona vivente dell'amore di Dio. Tanto più quanto questi aspetti cristologici non escludono le caratteristiche affettive della psicologia di Cristo, quali la fedeltà, la confidenza con il Padre o l'incontro della preghiera.

Riassumendo sinteticamente tutto quanto è stato detto, siamo davanti a un tentativo di rilettura della teologia della croce che prende le mosse dai ricchi aspetti del mistero evidenziati nella tradizione della Chiesa, e particolarmente di quanti lungo i secoli hanno cercato di leggere la figura di Cristo sulla trama della sua condiscendenza e della sua vera umanità. In questo schema, Battaglia non esita a inserire impostazioni e temi molto presenti nella teologia contemporanea quali il cristocentrismo e il rinnovato concetto di rivelazione. Viene fuori una sintesi armoniosa, che suscita la riflessione e l'interesse, pur nella problematicità di alcune sue affermazioni.

Antonio Ducay

James T. O'CONNOR, *Land of the Living: A Theology of the Last Things*, Catholic Book Publishing Co., New York 1992, pp. 350.

This latest work of Monsignor James T. O'Connor, professor of Dogmatic Theology at St Joseph's Seminary in New York, takes its title from Psalm 27: «I believe I shall enjoy the Lord's goodness in the land of the living»; it carries the subtitle, *A Theology of the Last Things*.

In his introduction the A. tells us that though he deals explicitly with

death and the life which follows it, this book is essentially about friendship, «the everlasting friendship of the Elect with God and His Christ and among one another» (p. 11). This emphasis is reflected in the layout of O'Connor's book. While he studies in some depth the fundamental topics of death, the immortality of the soul, judgement, purgatory and hell, by far the greater part of this work is devoted to a consideration of what we can know about the future life in the «new heaven and the new earth».

In his first chapter the A. outlines the theological principles which constitute the rationale of his book. It is O'Connor's contention that, because contemporary theology has given us an eschatology which is too *spiritualized*, there is a failure to communicate in preaching the richness that derives from a *realist* eschatology as exemplified especially in the writings of St Augustine. Consequently he is of the opinion that this somewhat amorphous presentation of what our future will be like with God offers little by way of antidote to the dominant contemporary tendency to look for self-fulfilment in specifically earthly goals that seem to respond more adequately to our present needs.

Theologically, according to the A., the influences which have favoured the development of a spiritualist eschatology can be found in the perceived dichotomy between the Jesus of history and the Christ of faith, and in a disjunctive treatment of the relationship between nature and grace, between faith and ordinary life. It is indicative of O'Connor's approach that he much prefers to treat his subject under the rubric *De Novissimis* rather than *Last Things*; the latter implies a dead end, he says, whereas the former suggests «an endless beginning».

In his introductory chapter the A. points to the limitations of eschatological writing as presented by Bultmann, Pannenberg and Moltmann. He also shows up the inadequacies of utopian theologies of the future based on a social critique. In this context he defines clearly the difference between theological hope and hope as a purely human aspiration, but does not omit to establish the relationship between the two.

Nevertheless, the lack of clarity, as well as the lack of attractiveness, about the life to come cannot be laid entirely at the door of modern theology. While Tertullian, Irenaeus and Augustine laid the foundations for what O'Connor calls a *realist* eschatology, a spiritualist view of eschatology as represented by Origen and Gregory of Nyssa has also persisted. This latter view, the A. feels, was reinforced by the constitution *Benedictus Deus* and the decrees of the Councils of Florence and Trent on purgatory, leading to a fundamentally static conception of what happens after death.

Based on the teachings of Christ and the contributions of many theologians down through the centuries, O'Connor maintains that we can say much more about the future life than the "static" approach would suggest, and

that this is possible if we allow ourselves to be guided by the realism of St Augustine, especially by his teaching in the *City of God*. In this sense *Land of the Living* deals less with abstractions and much more with concrete realities based on material creation and the human body as works of God destined to endure everlastingly.

I think it can be said the A., in adopting this approach, succeeds admirably in providing us with an eschatology which is not only rich from a theological point of view, but one which is also very attractive from a human perspective. O'Connor's eschatology is solidly grounded on Scripture, the Magisterium and Tradition as illustrated in particular by the writings of St Augustine and St Thomas. In addition he draws many exquisite insights from secular literature, especially from poets such as Virgil, Wordsworth and Hopkins, and from writers like Newman, Chesterton and Flannery O'Connor.

Monsignor O'Connor's principal points of reference for understanding Church teachings on eschatology are Creation, the Incarnation, Christ's resurrection, and the Eucharist. From this solid theological foundation he draws out many implications for a *realist* eschatology. He also gives particular attention to scriptural imagery about death, and the theological arguments from fittingness and beauty.

At the existential level, the eschatological future is present in the Church in many different ways — through the Eucharist to which Christ himself attached the pledge of eternal life, through the Church's sacramental life and its celibate priesthood, through its evangelizing mission and, in a special way, through the Communion of Saints. Perhaps a more thorough treatment of this aspect in a subsequent edition would add to the *realism* of preached eschatology which the A. feels is lacking at present.

The first three chapters cover the topics of death, the immortality of the soul, the particular judgement, intermediate eschatology, purgatory, hell, the final judgement and the resurrection of all flesh. Chapter IV discusses the nature of the new earth which will come about at the end of time, and Chapter V deals with the condition of the human body risen in glory.

The two last chapters are perhaps the most interesting. Chapter VI considers the joys of heaven from the point of view of friendship with Our Lady, St Joseph, the angels and the saints. His reflections on Mary's maternal role, and our sharing life with her in the New Jerusalem, is without doubt one of the most evocative sections of the whole book. «In the life to come she remains beside him, His Mother and Mother of all the living», he writes. «What delight there shall be in seeing her, in conversing with her, having her as Mother and friend» (p. 279). He draws out the rich theological and anthropological implications of her perpetual virginity and her Assumption for the nature of life after death.

The last chapter discusses the beatific vision. It is the fulfilment of the

promises of the Apocalypse (cf. Rev 2 and 3). We will then finally be able to gaze on the hidden face of the Lord, and have companionship with Christ in the paradise which he promised the Good Thief. Only then will we be able to appreciate the full implications of what being coheirs with Christ really means. The dynamic of this final stage moves from Christ to the Father, through the Holy Spirit.

Land of the Living is not just a theology of the last things; it is also a very moving meditation on man's purpose here in this life and the joys which await him in eternity if he is faithful to the vocation for which God created him. O'Connor writes with a gift for words. He makes the prospect of friendship with the elect in heaven an immensely attractive one, which appeals not only to the intellect, but also as offering something to satisfy all the deepest desires of the heart.

Thomas J. McGovern

AA.VV., *The determination of brain death and its relationship to human death* (ed. by R.J. WHITE, H. ANGSTWURM and I. CARRASCO DE PAULA), Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1992, pp. XXVII + 209.

Nel 1985 la Pontificia Accademia delle Scienze organizzò un gruppo di lavoro per studiare, a livello puramente scientifico, i problemi derivati dall'uso di metodi artificiali per prolungare la vita ed, inoltre, tentare di trovare una definizione sull'esatto momento della morte; unanimemente si arrivò alla conclusione che una persona è morta quando c'è stato uno spontaneo ed irreversibile arresto cardiaco e respiratorio e quando si è verificata un'irreversibile cessazione di ogni funzione cerebrale. Gli atti di quella riunione furono pubblicati nel 1986, e ricevettero generalmente una buona accoglienza tra i medici e gli scienziati. Tuttavia, alcuni moralisti e filosofi sollevarono diversi problemi. Perciò l'Accademia, seguendo un suggerimento della Congregazione per la Dottrina della Fede, convocò una nuova riunione nel dicembre 1989, a cui parteciparono scienziati, medici, giuristi, filosofi e teologi; l'obiettivo era di studiare in profondità i principi scientifici della «morte cerebrale», all'interno di un ampio contesto culturale che tenesse presente la speciale natura della persona umana. Gli atti di quest'ultima riunione sono raccolti nell'opera presentata.

Lo statuto singolare della persona viene sottolineato nel discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti (pp. XXIII-XXVII); il Papa ricorda l'importanza delle scoperte scientifiche, ma anche le perturbazioni che esse possono cagionare, specialmente in temi quali la vita umana e il suo termine: non si può dimentici-

care l'immensa dignità dell'essere umano, compreso il suo corpo; da ciò deriva l'interesse di una riunione di questo tipo, per cercare una soluzione in modo interdisciplinare. Dopo aver parlato del senso cristiano della morte, Giovanni Paolo II si sofferma sulla necessità che ricerca scientifica e riflessione morale procedano assieme a servizio della persona. Il Presidente dell'Accademia, prof. G.B. Marini-Bettòlo (pp. 3-5), nel suo discorso inaugurale, ricorda il bisogno di cercare la soluzione al problema impostato nel quadro della dignità della vita umana, e sottolinea i punti da studiare: a) il concetto di «morte», con il fine di arrivare ad una definizione accettabile per scienziati, filosofi e teologi; b) se la «morte cerebrale», come soppressione di una funzione essenziale dell'essere umano, è un'indicazione sufficiente di morte reale; c) se esistono altri segni che possano accompagnare quello della «morte cerebrale» come reali e assolute indicazioni di morte reale; d) stato attuale delle implicazioni morali, legali e scientifiche che riguardano la «morte cerebrale», quando essa viene considerata come criterio valido per definire la morte reale. Certamente, indica Marini-Bettòlo, esistono molti aspetti collegati con questi temi, che non si sono voluti includere nei lavori, come il caso dei bambini anencefalici o dei feti abortivi; perciò sarebbe erroneo applicare a questi casi le conclusioni raggiunte. La relazione introduttiva (pp. 7-13), a carico del prof. J.C. Eccles, premio Nobel di Fisiologia e Medicina, spiega il funzionamento della corteccia cerebrale e introduce l'ipotesi del *psychon*, che sarebbe come l'unità elementare della mente, in intimo rapporto con ogni *dendron*, che sarebbe l'unità organica della corteccia; la morte reale avverrebbe quando gli *psychon* fossero irreversibilmente dissociati dai *dendron* morenti.

Gli aspetti scientifici e clinici sono stati sviluppati fondamentalmente da professori di neurologia e fisiologia. H. Angstwurm (pp. 17-21) studia la «morte cerebrale» dal punto di vista medico e la identifica con la morte della persona; sottolinea anche il comportamento rispettoso dovuto ad un corpo «mortalmente» e ai suoi familiari. Più lunga è la relazione di D.A. Shewmon (pp. 23-51) che include un'ampia bibliografia: l'A. illustra con esempi pratici le confusioni dovute all'uso univoco dei concetti di vita e di morte: il dualismo cartesiano — ancora molto diffuso — ha gran parte di responsabilità in tale scompiglio; egli mostra che la morte umana è un fenomeno unitario che va studiato con una metodologia interdisciplinare (morale, filosofica e fisiologica): in base a tale studio non dubita ad indicare la «morte cerebrale» come il segnale fisiologico determinante per accettare la morte della persona. Anche R.J. White (pp. 53-61) pensa che definire la morte umana esclusivamente in termini di «morte cerebrale» risulta appropriato dai punti di vista scientifico, teologico e filosofico; l'impiego di sofisticate tecnologie per determinare la totale assenza di funzione cerebrale (come elettroencefalografia, arteriografia cerebrale, scanning nucleare, tomografia, risonanza magnetica, ecc.), ha confermato largamente la diagnosi di morte basata sul concetto di «morte cerebrale»; certamente, aggiunge l'A., le co-

se sono più complesse in determinati casi limite, come i bambini anencefalici, i feti abortivi e i casi di stato vegetativo cronico, sui quali si propongono alcune riflessioni, che li lascia al margine della definizione suddetta di morte.

Molto interessante risulta la relazione di D.H. Ingvar e S.-E. Bergentz (pp. 63-72); gli AA. illustrano due rapporti commissionati dal governo svedese sulla «definizione di morte» (1987) e sui «trapianti di organi» (1990); una persona si deve considerare morta quando ha perso irreversibilmente le sue capacità di integrare e di coordinare tutte le funzioni — fisiche e mentali — del suo corpo in una unità funzionale; per rifinire questa definizione basilare gli autori ricordano la posizione centrale del cervello come organo unificatore e coordinatore delle funzioni corporali, il che porta a due criteri che rendono possibile il riconoscere la perdita irreversibile di tali funzioni: a) l'arresto cardiaco e respiratorio, che è il criterio usato ancora oggi per determinare il 99% delle morti, b) la «morte cerebrale» che, sebbene sia un criterio meno comune, risulta molto importante nei casi di trapianti di organi; in Svezia, in più della metà dei casi accertati di «morte cerebrale», vi è stato poi espianto di organi. D. Ottoson (pp. 73-77) mostra alcuni recenti sviluppi delle ricerche neurofisiche che aiutano a capire ogni volta meglio le funzioni cerebrali; l'A. si sofferma brevemente sulle tecniche per visualizzare tali funzioni, sulla ricerca riguardante i meccanismi fisiologici del dolore e sugli innesti di cervello.

Come si vede, le relazioni di carattere medico si trovano in sostanziale accordo sul tema proposto; difatti il libro raccoglie (pp. 81-82) le principali conclusioni di queste relazioni:

- una persona si considera morta quando ha perso totalmente e irreversibilmente tutta la sua capacità di integrare e coordinare le funzioni fisiche e mentali del corpo come una unità;

- pertanto la morte si verifica: a) quando cessano irreversibilmente le funzioni cardiache e respiratorie, il che conduce rapidamente alla totale e irreversibile perdita delle funzioni cerebrali; b) quando c'è stata una cessazione irreversibile di tutte le funzioni cerebrali, anche se si mantengono artificialmente le funzioni cardiaca e respiratoria;

- continuano ad essere validi i metodi di accertamento della «morte cerebrale» indicati dal precedente gruppo di lavoro (1985), e riportati come appendice in questo libro (pp. 207-209);

- esistono diversi casi limite ai quali non si può applicare il criterio della «morte cerebrale», come ad esempio ai pazienti sotto l'influsso di droghe o in stato di ipotermia, alla vita umana nell'utero materno, agli stati cronici di lesione cerebrale, ecc.

Le implicazioni legali dei trapianti di organi sono studiate dal prof. G. Gerin (pp. 87-92): per lui la morte non può essere considerata come un processo a diverse tappe, ma come un evento unico e istantaneo, che si può determinare

sperimentalmente quando il cervello è irreparabilmente danneggiato; essa comporta svariati problemi legali di eredità, possibilità di un nuovo matrimonio e, certamente, di trapianti di organi; l'A. è fermamente contrario — legalmente e moralmente — a mantenere artificialmente in «vita» chi è cerebralmente morto, in vista della donazione di organi.

Contrariamente all'unanimità verificatasi tra gli scienziati, le relazioni di filosofi e teologi mostrano una disparità di opinioni e, alle volte, delle contrapposizioni inconciliabili. Il più accanito oppositore alle conclusioni dei medici è stato il filosofo J. Seifert: in una lunga relazione accompagnata da una vasta bibliografia (pp. 95-143), si mostra contrario alla «morte cerebrale» come criterio di morte della persona; lo studio di diversi rapporti medici porta l'A. a concludere che esiste una mancanza di chiarezza nel concetto di morte come «morte cerebrale», e questa difficoltà gli sembra ancora più evidente quando affronta filosoficamente tale concetto; Seifert pensa che questa nuova definizione di morte è stata introdotta soltanto per ragioni pragmatiche in rapporto con il trapianto di organi, e fa una lunga critica filosofica agli argomenti neurofisiologici in favore della «morte cerebrale»; l'A. sottolinea che i ragionamenti filosofici e le tecniche per la diagnosi pratica della «morte cerebrale» provano che non esiste una certezza morale per identificarla con la morte reale e, tanto meno, per prendere il rischio di uccidere una persona ancora viva; perciò propone di rigettare la definizione di morte come «morte cerebrale», e ritornare a quella di «completa e irreversibile cessazione di tutte le funzioni vitali centrali».

Le ultime cinque relazioni sono state a carico di professori di teologia dogmatica e morale. D. Ols (pp. 145-151) sostiene che, dal punto di vista dogmatico, l'unica possibilità che può permettere di prelevare organi di «morti cerebralmente» è assicurarsi che, in modo simmetrico a quanto pensava san Tommaso riguardo all'animazione dei feti, la «morte cerebrale» comporti la graduale sostituzione dell'anima umana con un'anima animale e poi vegetale: ciò significherebbe la morte reale della persona anche se alcuni dei suoi organi continuano a vivere; tuttavia, fintantoché ciò non sia accertato, le regole del tuziorismo non ammettono la possibilità dei trapianti in persone che non siano sicuramente morte. J.M. McDermott (pp. 153-176) spiega la dottrina cattolica sulla morte: dopo aver ricordato i dati della Scrittura e della Tradizione, propone un approccio teologico-speculativo ai misteri dell'anima e del corpo, della vita e della morte; ci troviamo di fronte ad un insieme di rapporti paradossali che soltanto l'amore di Dio può rendere comprensibili; l'ultima parola cristiana non è, pertanto, la morte, ma la risurrezione in Gesù Cristo. J.-M. Maldamé (pp. 177-186) sviluppa una riflessione filosofica e teologica sul momento della morte: inizia con alcune considerazioni epistemologiche per indicare che i criteri biomedici — sempre migliorabili — devono essere completati da considerazioni filosofiche, che riguardano sia la filosofia della natura che l'antropologia; l'A. indica, di conseguenza,

che non si può definire la morte come la cessazione del funzionamento di un organo, benché questo possa essere un indizio che la morte è avvenuta. L. Ciccone (p. 187-196) sottolinea che la morte è un mistero e, in quanto tale, si deve essere molto cauti, e non dare carattere di assolutezza alle conclusioni che si possono raggiungere quando la si studia; dopo aver proposto alcuni cambiamenti terminologici che potrebbero favorire il chiarimento dei problemi, ricorda che sono gli scienziati coloro che devono determinare se effettivamente la «morte cerebrale», intesa come totale e irreversibile disfunzione dell'intero cervello, significhi la morte dell'organismo umano come tale; inoltre, se tali conclusioni sono provate, propone che si dia una maggiore diffusione alla descrizione delle modificazioni che si verificano nel cervello quando avviene la «morte cerebrale», perché sia più chiaro che si tratta di una morte umana causata da «infarto cerebrale». Nell'ultima relazione I. Carrasco de Paula (pp. 197-204) evidenzia le difficoltà terminologiche e la non univocità nell'uso del termine «morte cerebrale»: certamente, non si può identificare la morte della persona con la morte di un organo, anche se è il cervello, tuttavia esistono un insieme di segni neurologici che possono costituire una diagnosi precoce e certa di morte; perciò, sebbene il problema impostato non sia semplice, il giudizio dei moralisti risulta molto semplificato una volta che sia stata individuata una procedura medica che assicuri che determinati stati fisici sono propri non di un uomo vivo, ma di un cadavere; questa determinazione sarà lecita: a) se rispetta le condizioni di sicurezza che la stessa etica medica esige, b) se viene usata per fini medici corretti, e c) se si escludono tutte le circostanze incompatibili con la dignità della persona; tuttavia, il compito di verificare se queste condizioni si compiono nei casi di «morte cerebrale» appartiene principalmente alla scienza medica.

Possiamo concludere che il libro presentato mostra la complessità delle questioni riguardanti la «morte cerebrale», ma apre anche orizzonti per continuare la ricerca di una soluzione valida dai punti di vista medico, antropologico e teologico. In questo senso, il libro risulta molto utile a quanti si interessano ai problemi bioetici.

Enrique Colom

A. CAROL I HOSTENCH, *Hombre, Economía y Ética*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 230.

Questa breve, ma interessante, opera ha la sua origine in una lontana preoccupazione dell'A.: il bisogno di dedicare maggiore attenzione alla persona umana nello sviluppo della scienza economica e la necessità di riflettere approfonditamente sulla metodologia di tale scienza. Essa, senza dubbio, ha realiz-

zato, soprattutto nel nostro secolo, passi da gigante in campo teoretico e pratico; tuttavia (ed è un problema ogni volta più sentito) l'uomo — il protagonista dell'economia — sembra assente in mezzo alle monumentali costruzioni economiche. Nessuno più del prof. Carol, dottore in scienze aziendali, master in *business administration* e dottore in filosofia, è adatto a segnalare tale assenza e a tentare di superarla. Lo scopo del suo lavoro è di sottolineare i numerosi rapporti tra economia e filosofia, soprattutto per quanto riguarda la visione dell'uomo e il ruolo dell'etica nello sviluppo della scienza e della pratica economica. A tale fine il libro si divide in due parti: la prima, in una prospettiva analitica, evidenzia le implicazioni filosofiche — principalmente antropologiche ed etiche — che si presentano nell'ordine economico; la seconda, con metodo storico, mostra brevemente lo sviluppo del pensiero economico, studiando i presupposti etico-antropologici delle diverse scuole e linee di pensiero, ed evidenziando così la continuità e il parallelismo esistenti tra le idee economiche e le idee filosofiche degli economisti.

La prima parte inizia ricordando che l'economia possiede leggi proprie, molte volte inesorabili, ma che non sono leggi semplici e, per ora, si conoscono solo in parte. D'altro canto, la logica economica non esaurisce la razionalità degli sviluppi socio-storici, neppure costituisce il loro aspetto fondamentale, e ancor meno può scambiarsi per una logica che racchiuda tutta la verità umana. Perciò, sebbene l'economia sia una scienza autonoma, non è esente dal pericolo di un'eccessiva emancipazione da altre scienze umane pratiche, come la politica e l'etica. Ciò non significa, però, che si possa realizzare un'economia a-morale (in senso stretto), poiché alla base di ogni decisione economica si trovano dei valori etici che guidano le scelte di consumo, di lavoro, di investimento, di produzione, ecc.: l'ordine morale non è mai un di più rispetto all'ordine economico. Così, l'economia deve evitare sia un meccanicismo deterministico che un puro volontarismo: in realtà, tenendo conto e delle risorse che si possiedono e delle libere scelte degli agenti economici, le leggi economiche producono i risultati secondo una logica propria (che solo in parte si conosce).

L'A. ricorda che l'attività economica è una dimensione inerente alla vita e allo sviluppo umano; non è infrequente, però, che gli studi economici dimentichino le altre dimensioni della persona, o vogliano racchiudere nel campo economico caratteristiche che sono proprie della spiritualità umana (come, ad esempio, quando si afferma che l'uomo è un essere con desideri *illimitati*). Risulta perciò necessario che l'economia sia aperta all'intera verità sull'uomo, che non soffochi, bensì faciliti lo sviluppo di *tutta* la persona; la scienza economica, pertanto, non deve essere concepita in termini puramente produttivi, ma in termini pienamente umani: ogni uomo nel suo senso integrale. Carol illustra l'equazione di equilibrio di un'economia e lo schema di flusso circolare del reddito, per sottolineare l'influsso degli atteggiamenti etici di base: cosa succede se la popolazio-

ne trascura il lavoro? o se la gente si abitua a consumare più di quanto produce? Questi esempi mostrano che non esistono mezzi tecnico-economici per impedire gli effetti perversi cagionati dalla mancanza di virtù negli agenti economici; difatti, l'economia si trova di fronte a due obiettivi — libertà e giustizia — difficili da conciliare se si esclude la morale; si può così concludere che le regole del mercato funzionano bene quando vengono sorrette da un consenso etico di base. Alla fine di questa parte, e come ponte verso la seconda, si indicano per sommi capi le caratteristiche dei due principali sistemi economici (capitalismo e marxismo), i loro presupposti e valori, le loro disfunzioni e vantaggi.

Nella parte seconda, come già indicato, l'A. espone i fondamenti filosofici più rilevanti delle diverse correnti economiche. Inizia storicamente con i «precursori della scuola classica di economia»; tra di essi la scolastica di Salamanca (sec. XVI-XVII): qui, la connessione tra filosofia (e teologia) ed economia è immediata, poiché si trattava di teologi che, preoccupati dell'agire umano, studiavano anche temi economici come la proprietà privata, l'inflazione, il giusto prezzo, ecc. Altri precursori, o semplicemente precedenti, della scuola classica sono i giusnaturalisti, l'etica humeana, il gruppo mercantilista e la scuola fisiocratica: tutti possedevano un'idea dell'ordine universale e sociale (ad esempio, la teoria dell'armonia) e dell'essere umano (piuttosto individualista e determinista) che spiega le loro teorie economiche. La scuola classica, rappresentata principalmente — ma non unicamente — da A. Smith e D. Ricardo, elabora un concetto unificato di sistema economico che si fonda sul giusnaturalismo britannico: l'assenza di una teleologia umana fa sì che, per essi, il valore di scambio delle merci dipenda solo dal lavoro impiegato nella loro produzione (aspetto puramente oggettivo del prodotto); con ciò si perde la dimensione sociale dell'uomo e del lavoro e si arriva a postulare il salario di sussistenza; l'interesse privato risulta il principale agente dell'interesse generale, quando si inserisce nel quadro istituzionale della giustizia; la competitività contribuisce a diminuire i vizi degli individui, e si deve restringere il ruolo dello Stato e lasciare alla «mano invisibile» la ricerca del bene comune. Insomma, si ammette l'esistenza di un «ordine naturale» in cui valori economici e valori morali finiscono per identificarsi (idea che ancora permea gran parte del pensiero economico). Il marxismo è una critica a questa impostazione che, però, porta il primato dell'economia alle sue ultime conseguenze: essa sarebbe la vera infrastruttura della società che evolve in modo deterministico e dialettico; il marxismo, ancor più del liberismo, è una cosmovisione di tipo circolare in quanto arriva alle conclusioni da cui era partito: la negazione della libertà umana e l'autocreazione dell'uomo nel lavoro; tali postulati, così lontani dalla realtà antropologica, spiegano gli insuccessi, anche economici, delle società marxiste.

Accanto al sistema economico di Marx e dei suoi seguaci si sono formate un insieme di teorie, più o meno continuatrici della scuola classica, che hanno

voluto rivitalizzare la teoria economica tramite nuove scoperte o modelli più accurati. Il *marginalismo* recupera, in parte, l'aspetto soggettivo del valore e sottolinea l'importanza degli agenti economici e della microeconomia; inoltre fa minore affidamento sull'armonia naturale e spontanea e perciò postula la necessità di una politica economica. Keynes integra gli strumenti acquisiti in un sistema teorico più vicino al mondo reale, in quanto cerca di riflettere adeguatamente i rapporti oggettivi tra uomini e beni economici; di conseguenza, concede più valore alle idee che al *self-interest*. Al momento attuale esiste un ampio ventaglio di correnti economiche, che hanno più o meno successo, e che vanno dalle scuole liberali austriaca e di Chicago alla dissidenza di sinistra: i diversi temi da esse sottolineati evidenziano l'esistenza di distinte antropologie di fondo. Il prof. Carol dedica l'ultimo capitolo del libro ad un caso particolare: il pensiero di F. von Hayek, giacché questo autore ha studiato tematicamente l'influsso della dimensione morale sul sistema economico; tale è il suo merito, cioè l'aver messo in rilievo la stretta relazione tra economia ed etica, e l'aver studiato l'economia in rapporto all'uomo; tuttavia il suo riduzionismo antropologico, specialmente per quanto si riferisce alla conoscenza e alla libertà umane, snatura molti dei risultati da lui raggiunti.

Alla fine si trovano due appendici. La prima indica, con esempi concreti riguardanti le diverse teorie economiche, la necessità che tali teorie usino la metodologia del realismo analogico; a questo riguardo, si mostrano gli errori cagionati da un'enfasi unilaterale nei diversi temi dell'economia, ad esempio, la microeconomia o la macroeconomia, la matematizzazione universalistica o l'empirismo particolarista, la dimensione endogena o esogena, ecc. Appunto quelle metodologie che mantengono un più accurato equilibrio tra i diversi aspetti dei fenomeni economici forniscono spiegazioni più confacenti alla realtà. La seconda appendice presenta un quadro delle principali scuole e correnti economiche, con le loro dipendenze e mutui rapporti.

Riassumendo, si tratta di un'opera che sarà utile tanto agli economisti, quanto ai filosofi e ai teologi: ai primi mostrerà che ogni sistema economico dipende da una concreta antropologia ed etica e che, pertanto, solo un'antropologia e un'etica concordi con l'intera verità sull'uomo potranno sorreggere un'economia degna della persona; ai filosofi e teologi insegnerà quali sono i punti fondamentali dell'economia che necessitano di una corretta impostazione antropologica e morale.

Enrique Colom

AA.VV., «*Rerum novarum*». *L'uomo centro della società e via della Chiesa* (G. DIURNI, cur.), (Coll. «Utrumque Ius», 22), Lib. Ed. Vaticana e Lib. Ed. Lateranense, Città del Vaticano 1992, pp. XVIII + 729.

Tra il 6 e il 9 maggio 1991 si svolse nella P. U. Lateranense il congresso internazionale «“*Rerum novarum*”. L'uomo centro della società e via della Chiesa». Il titolo, scelto ovviamente parecchio tempo prima, fu una sorta di anticipazione che avrebbe poi costituito il nocciolo dell'enciclica *Centesimus annus*, che ricorda «la centralità dell'uomo dentro la società» (n. 54) e che «l'uomo è la via della Chiesa» (cap. VI). Certamente non si tratta di attribuire doti profetiche agli organizzatori del congresso, ma sì una grande sintonia con il Magistero e una notevole padronanza della dottrina sociale cristiana, che sempre ha avuto e ancora «ha come orizzonte l'uomo nella sua concreta realtà di peccatore e di giusto» (*Centesimus annus*, n. 53): era logico, pertanto, che una commemorazione del centenario della *Rerum novarum*, come avrebbe poi fatto anche la *Centesimus annus*, avesse come punto di riferimento l'uomo, ogni singolare e concreta persona umana.

Il congresso del Laterano è stato, senza dubbio, in quell'anniversario uno dei fori più importanti nell'impegno di «studiare, approfondire e divulgare la dottrina sociale cristiana» (*Centesimus annus*, n. 56); sono intervenuti, tra relazioni e comunicazioni, più di una quarantina di esperti: ecclesiastici, uomini della politica, del lavoro, delle comunicazioni, professori delle diverse università dell'Urbe (ecclesiastiche e civili) e dell'Orbe, ecc., benché la provenienza geografica non sia stata — mai può esserlo pienamente — omogenea. La corposità degli Atti, adesso presentati, testimonia la serietà del lavoro svolto e giustifica il non poter procedere ad un riassunto troppo dettagliato. Ci limiteremo a dare le indicazioni delle linee generali del congresso seguendo, in parte, la sintesi conclusiva realizzata dal prof. Franco Biffi.

L'enciclica *Rerum novarum* è stata analizzata nelle sue diverse sfaccettature, intimamente connesse tra loro, e che pertanto rimandano le une alle altre. Perciò la suddivisione qui scelta per la presentazione degli studi realizzati sarà opinabile e migliorabile.

Aspetto tematico. Indubbiamente il tema centrale dell'enciclica leoniana, come già ricordato, è la dignità della persona umana, che ricorre nei diversi studi, sebbene alcuni trattino il tema in modo maggiormente specifico. Da questa dignità di tutti gli uomini deriva la preoccupazione manifestata dal documento leoniano per i più bisognosi, visti in quel momento soprattutto come conseguenza di un rapporto ingiusto tra imprenditori ed operai; con il tempo la «questione operaia» si allargherà alla questione vitale e planetaria di un'umanità divisa e straziata tra il mondo dei ricchi e quello dei poveri; ciò porta alla necessità di un impegno che apra orizzonti alla carità come virtù che illumina ed alimenta la giustizia (Card. A. López Trujillo). Tale impegno di carità implica necessariamente

un insieme di cambiamenti e di scelte a tutti i livelli: imprenditoriale, nazionale, internazionale, ecc.; e comporta anche ideali di vita più esigenti e solidali: tutto ciò richiede la presenza attiva dei cristiani con lo scopo preciso di rimuovere le cause della miseria (G. Pasini). Perciò si deve sottolineare, ancora una volta, che l'ordine economico esige una rigorosa applicazione delle norme morali: un ordinamento socioeconomico immorale finisce per danneggiare l'uomo; e se vogliamo scoprire la prima causa di tale immoralità o amoralità ed arrivare al suo nocciolo, risulta chiaro che non è altro che la negazione di Dio: l'ateismo è la ragione più radicale dei conflitti nell'ordine sociale (B. Honings).

Aspetto redazionale. Mons. Antonazzi, rifacendosi al suo lavoro ormai classico per lo studio della *Rerum novarum*, mostra l'importanza dell'analisi dell'iter redazionale dell'enciclica per capire in profondità e in verità il senso del documento leoniano; inoltre, il suo studio lo porta a concludere senza esitazioni che, se furono diversi i redattori dell'enciclica, l'unità e l'armonia dei concetti e dello stile e gli interventi del Papa nei vari schemi, fanno sì che la *Rerum novarum* debba essere considerata come genuina espressione del pensiero di Leone XIII e frutto delle sua diuturna fatica. In questo aspetto redazionale si potrebbe includere anche un tema che ha suscitato diverse polemiche: perché il Pontefice critica così fortemente il socialismo? È una domanda finemente analizzata dal prof. Cottier che, rispondendo, mostra anche la chiaroveggenza di Leone XIII nel prevedere le «funeste conseguenze» di una soluzione che, proponendosi di sopprimere le ingiustizie, finiva — come ha mostrato la storia — per instaurarne altre ancora peggiori.

Aspetto storico-geografico. Il titolo dell'enciclica invita chiaramente a studiare storicamente le «cose nuove» della fine del secolo scorso, per analizzare il contesto in cui il documento vide la luce; ma invita anche a considerare le «cose nuove» di oggi, per meglio applicare i principi della «carta magna» dell'insegnamento sociale. A questo riguardo, diversi sono stati gli interventi nel congresso: si afferma che Leone XIII, pur richiamandosi alla tradizione della Chiesa, seppe essere anche interprete del mondo moderno (F. Malgeri), e si fa una lettura delle dottrine politiche dell'Ottocento come segni dei tempi che l'enciclica intende interpretare (S. Nicolosi); si mostra l'evoluzione delle idee socioeconomiche e del corrispondente insegnamento magisteriale, e si vedono in prospettiva gli adeguamenti sociali e politici attesi per il 2000 (A. Fanfani); si sottolinea che, nonostante inevitabili limiti storici, l'enciclica conserva una sua attualità: perché ricorda l'indispensabilità dell'apporto del cristianesimo alla civiltà, perché sollecita allo sviluppo del bene comune, perché insegna la lungimiranza politica della solidarietà e, soprattutto, perché consegna una visione integrale della persona umana (M. Toso). Per quanto riguarda l'aspetto geografico ci sono stati alcuni studi incentrati su concrete aree del mondo, come la Germania, l'Ungheria, l'America Latina, oltre a quella italiana.

Aspetto profetico-teologico. Poiché la dottrina sociale della Chiesa è teologia morale, tutti i lavori, in misura più o meno larga, riflettono il carattere pratico (di agire morale) della *Rerum novarum*. Tuttavia vi sono studi in cui l'aspetto profetico-teologico prende il sopravvento; viene così evidenziato come l'enciclica rifletta, fin dall'inizio, il pensiero preciso e metodico che dà al documento il suo approccio originale, basato sulla riflessione teologica e l'analisi sociale (H. Carrier). Riflessione e analisi che, come ogni pensiero veramente cristiano, non si limita a dare orientamenti importanti per la soluzione dei problemi sociali, ma, allo stesso tempo, apre strade ad una pastorale sociale nuova che si riflette nell'interpretazione religiosa del lavoro industriale, nella formulazione e nell'insistenza in certi atteggiamenti come la giustizia, la solidarietà, la pace sociale, la difesa dei bisognosi, ecc. (G. Schasching). Anche gli interventi della tavola rotonda con cui il congresso si è concluso, e che sono riportati negli Atti, mostrano diverse linee di azione sociale cristiana, che rende concreta e pratica questa parte della teologia morale.

Aspetto filosofico. Non sono mancati profondi studi di carattere prevalentemente filosofico, che hanno messo in rilievo il grande valore dell'enciclica leoniana in questo campo, ed inoltre hanno approfondito diversi concetti che si trovano alla base dell'insegnamento sociale della Chiesa. Tra di essi, il diritto naturale, inteso come quel paradigma che riconosce nella realtà la presenza della ragione; in questa prospettiva il riferimento al diritto naturale è per la dottrina sociale cristiana tanto irrinunciabile quanto il riferimento teologico (F. D'Agostino e R. Pizzorni). Un altro punto chiave si trova nel binomio libertà-responsabilità: la diversità di vie per plasmare i valori dell'etica sociale, non esonera le persone dall'impegno concreto per la realizzazione di questi valori, anzi rende il cristiano più attento alla verifica della rispondenza dei suoi progetti sociali ai valori morali evangelici (A. Bausola). Come conseguenza e garanzia della libertà personale, e come spazio che si apre a prospettive di solidarietà, si trova la questione della proprietà privata; essa svela ad ogni persona un grande compito, che deve svolgere in unione con gli altri uomini, il compito cioè di gestire correttamente il mondo e le sue ricchezze (S. Grygiel).

Aspetto canonico. In un primo momento potrebbe sembrare ardito riflettere sull'influsso della *Rerum novarum* nel campo del diritto canonico; tuttavia la diversità e la qualità degli studi raccolti conferma la pertinenza di questa riflessione, giacché il tema manifesta una molteplicità di profili di interesse ed una grande varietà di piste di ricerca: certamente, se ci fermiamo solo alle citazioni letterali, si potrebbe pensare che nella codificazione canonica della Chiesa è praticamente assente il suo insegnamento sociale; ciononostante, quando si studiano le idee di fondo di tale codificazione, non si può non vederle come assolutamente congruenti con tale insegnamento; perciò dall'approfondimento sulla dottrina sociale della Chiesa possono derivare lumi per una migliore comprensione della giuridicità cristiana (G. Della Torre). A questo riguardo viene studiato il diritto

del lavoro nel CJC (G. di Mattia) e, più in generale, gli influssi dei principi dell'enciclica leoniana nel codice (P. Erdö).

Aspetti politici ed economici. Sono numerosi gli studi riferiti alle considerazioni sociopolitiche che si desumono dalla *Rerum novarum*: l'influsso esercitato dalla dottrina della Chiesa sulla nozione di Stato (A. Esquivias), la sconfitta dell'idea comunista alla luce del documento (T. Gocłowski e R. Spiazzi), il suo rapporto con il pensiero politico moderno (E.L. Fortin), l'influsso sull'elaborazione della Costituzione Repubblicana (U. de Siervo) e su altre strutture giuridiche (C. Gessa), il problema del passaggio da una società industriale ad una civiltà di comunicazione (A. Joos). Anche gli apporti sul tema economico sono stati svariati: la sicurezza sociale (D. Pieters), il diritto dei lavoratori (G. Perone), l'etica dei mercati e dei prezzi (H.S. Houthakker), il magistero sociale dei vescovi italiani in materia economica (G. Crepaldi), ecc.

Insomma, ci troviamo di fronte ad una ricca collezione di studi sulla *Rerum novarum*, che può egregiamente aiutare ad approfondire tanti diversi aspetti delle «cose nuove» di ieri, di oggi e di domani.

Enrique Colom

G. CONCETTI, *Sindacati, lavoratori, imprenditori nella società del duemila*, Vivere in, Roma 1993, pp. 479.

Sindacati, lavoratori, imprenditori sono componenti dinamiche dell'economia. A queste forze si deve la disponibilità odierna di beni e servizi, che rendono migliori sia la qualità di vita di tutti che le possibilità di sviluppo personale nel lavoro. L'ordinamento giuridico, sia internazionale che dei singoli paesi, riconosce la loro forza quando legifera circa il loro ruolo, le loro organizzazioni, competenze e rapporti. Anche la Chiesa, con il suo Magistero sociale, costituisce un punto di riferimento per lo studio di questa realtà, nel suo fondamento più importante: la dignità dell'uomo e il suo fine trascendente. Questa dignità — e la corrispondente libertà — dà origine a un nuovo concetto del lavoro e dei rapporti fra lavoratori, imprenditori e le loro organizzazioni. Non è più possibile un atteggiamento di lotta, di confronto, ma è piuttosto necessario un atteggiamento di collaborazione reciproca per raggiungere l'intesa, il bene personale e il bene comune della società in cui operano.

Questa è la cornice antropologica e teologica nella quale il prof. Concetti fornisce una visione di queste forze dell'economia e dei loro rapporti, impostata a partire dalla libertà e dalla dignità umana. Professore di teologia sociale e politica del Pontificio Ateneo Antonianum di Roma, ha titoli più che sufficienti per scrivere sull'argomento: difatti, la lettura di quest'opera è molto interessante e

possiede una visione del problema assai moderna. Il libro non è una raccolta di documenti magisteriali e giuridici, ma piuttosto uno studio, innanzitutto sociale, ma anche teologico di tali forze, alla luce della libertà.

Il primo capitolo — Identità e ruolo del sindacato — stabilisce i fondamenti teorici per la comprensione del problema: il diritto di associazione, la libertà come l'elemento che origina il sindacato, i diritti dei lavoratori, l'autonomia dai pubblici poteri, la giuridicità.

Dal secondo al quinto capitolo vengono considerate le diverse forme e modelli di sindacati, e il loro ruolo. Dapprima, dal punto di vista degli organismi internazionali (Dichiarazione dei diritti dell'uomo, Organizzazione Internazionale del Lavoro, ecc.) e del Magistero della Chiesa, da Leone XIII fino a Giovanni Paolo II. E successivamente i modelli effettivamente esistenti nella realtà, nelle loro diverse forme (pluralistico o unico, autonomo o dipendente, confessionale o misto, ecc.), e il modo in cui i sindacati si sono sviluppati in Italia, tanto quelli «storici», quanto quelli autonomi.

Anche il sesto e il settimo capitolo sono dedicati al sindacato. Vengono descritti i diritti del lavoratore nei riguardi dell'organizzazione sindacale, anche questi fondati sulla libertà: di scelta, di partecipazione alle decisioni, alla vita sindacale. Una libertà che va unita sempre alla conseguente responsabilità. Vengono poi esaminati i rapporti del sindacato: quelli interni, riguardanti i lavoratori, e quelli esterni, con altre associazioni sindacali, con le forze imprenditoriali, con il governo e con la Chiesa.

I capitoli dall'ottavo al decimo si centrano sul problema del lavoro e sui rapporti fra lavoratori e imprenditori. Vengono considerate le quattro dimensioni del lavoro — economica, antropologica, sociale e trascendente — e il suo rapporto con il capitale, che ha una funzione importante, ma non per questo costituisce un valore che possa essere posto al disopra della persona. Vengono studiati diffusamente i doveri dei lavoratori nei riguardi dell'impresa e i doveri dei datori di lavoro nei confronti dei loro impiegati. Da questi doveri scaturisce un «codice di comportamento», utile sia per ottimizzare i rapporti, che per rendere tutti più coscienti della propria responsabilità.

Dall'undicesimo al diciassettesimo capitolo, vengono considerati approfonditamente i diritti dei lavoratori e dei sindacati. I contratti collettivi — il cui scopo è di regolare i rapporti tra lavoratori e datori di lavoro — sono descritti nelle loro possibili tipologie, d'accordo con le esigenze giuridiche ed etiche. Viene anche considerato il ruolo dello Stato nella tutela dei contratti di lavoro.

L'argomento della giusta retribuzione — diritto fondamentale di chi lavora — viene considerato alla luce del Magistero della Chiesa e dei principali documenti degli organismi internazionali. Si esaminano i criteri fondamentali per stabilire il salario dei dipendenti e anche i criteri della retribuzione del lavoro autonomo.

Il diritto alla sicurezza sociale viene ugualmente studiato partendo dai diversi documenti e sviluppato nelle sue possibili attuazioni: la pensione, la cassintegrazione, l'invalidità, ecc. Viene analizzato come un dovere di solidarietà, oltre che un diritto umano, e viene considerato il ruolo dello Stato su tale argomento.

Un tema importante per il buon andamento della vita socioeconomica è quello della partecipazione dei lavoratori alla vita dell'impresa, poiché lavoratori e imprenditori non sono due categorie a confronto, ma forze che devono lavorare insieme per costruire la loro impresa. Il Magistero della Chiesa ha sempre visto questo rapporto in un'ottica di collaborazione e, sebbene non abbia dato indicazioni concrete, incoraggia gli imprenditori a considerare questa possibilità e a studiare i modi in cui poterla attuare. Vengono considerati i diversi modi di partecipazione dei dipendenti — alle decisioni, alla direzione, agli utili, alla proprietà —, associati o meno in una organizzazione sindacale.

Viene considerato anche il modo in cui si potrebbe risolvere il grave problema della disoccupazione, così attuale nelle diverse società. Il lavoro, oltre che un dovere, è anche un diritto dell'uomo. I sindacati, nelle loro richieste di salario, devono tenere in conto questo problema, e cercare di collaborare con i governi nella ricerca di soluzioni. Il volume studia diverse possibilità per ridurre l'incidenza del problema, considera le indicazioni al riguardo di Giovanni Paolo II, e propone la collaborazione internazionale, giacché non è una difficoltà da risolvere da soli, a causa dell'internazionalizzazione dell'economia e dell'emigrazione dei lavoratori.

Lo sciopero è visto come diritto, costituzionalmente protetto in quasi tutti i paesi, ma che dev'essere regolato per non trasformarsi in abuso, con un'incidenza distruttiva sull'economia e sul benessere dei cittadini. L'ideale sarebbe l'autoregolamentazione da parte dai sindacati, ma questo non è sempre possibile, e lo Stato deve agire quando c'è pericolo per il bene comune o ingiustizia verso un'impresa o un settore dell'economia. Viene studiata la tipologia dello sciopero, considerando anche i danni che possono essere ocasionati e il modo di evitarli o di ripararli.

Riassumendo, la lettura di questo libro darà, di sicuro, una completa e moderna visione del lavoro, dei rapporti ai quali dà origine, della sua organizzazione, dei doveri e diritti che derivano dal suo esercizio. Tutto ciò è visto nell'ottica della libertà, del dovere-diritto alla partecipazione dell'individuo alla soluzione dei problemi odierni del mondo dell'economia e con grande fedeltà al concetto della dignità della persona umana che è presente sia nel Magistero della Chiesa che in molti documenti degli organismi internazionali.

Enrique Colom

S. PINTOR, *L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastorale*. Dehoniane, Bologna 1992, pp. 271.

Il presente lavoro di Sergio Pintor può essere considerato come un passo in avanti nello sforzo, che da alcuni anni si sta compiendo, per poter offrire, a coloro che desiderano acquisire una formazione seria nell'ambito pastorale, una riflessione scientifica breve e chiara che presenti i contenuti più fondamentali per introdursi nella conoscenza di questa disciplina teologica.

È evidente che un lavoro di questo tipo presuppone sempre determinate scelte di metodo e di contenuto e che tali scelte possono addirittura essere molto discutibili; ma questo è vero soprattutto quando si tratta di una disciplina, come la teologia pastorale, dove ancora è aperto il dibattito che riguarda niente di meno che la propria identità.

Infatti, il problema dello statuto epistemologico e didattico della teologia pastorale, insieme ad altri motivi di non minor rilievo, continua ancora a porsi come un serio ostacolo nell'impegno per formulare e presentare un determinato nucleo di conoscenze teologico-pastorali adatto a coloro che desiderano iniziare lo studio di questa disciplina teologica. Per di più, la pressante richiesta di un insegnamento di teologia pastorale si fa sentire ovunque e la mancanza di strumenti utili, di manuali brevi e chiari è un fatto da tutti conosciuto e lamentato. Il libro di Sergio Pintor, nel quale si avverte la sua esperienza nell'insegnamento della teologia pastorale, si può annoverare tra i tentativi che cercano di ricoprire questo vuoto.

Lo scopo di questo libro non è quello di presentare una ricerca specializzata sulla teologia pastorale o su qualche singolo aspetto di questa disciplina; nemmeno l'autore ha cercato di fare un manuale vero e proprio, ma quello che Pintor ha cercato di offrire nel presente volume è «uno strumento o "manuale" per introdurre e favorire — all'interno di un quadro di riferimento teologico-pastorale serio e attraverso la presentazione di alcune prospettive pastorali fondamentali —, la ricerca e la riflessione a diversi e complementari livelli (accademici e operativi) nella comunità ecclesiale» (p. 13). Pertanto l'autore conclude affermando che il presente libro trova «un proprio spazio nella formazione personale e comunitaria, dei diversi operatori e responsabili pastorali: preti, religiosi e religiose, laici» (p. 13).

Per quanto riguarda l'impostazione generale del volume, Sergio Pintor fa, a nostro avviso, una prima scelta decisiva già nello stesso titolo del libro: «L'uomo via della Chiesa». Tale espressione, come è noto, è stata usata da Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica programmatica *Redemptor Hominis* (cf. RH, 14), e da allora è divenuta celebre e viene spesso ripetuta sia nei documenti del magistero, sia nelle opere di teologia.

Non è quindi molto difficile indovinare, dallo stesso titolo, la prospettiva

dell'opera di Pintor. Sembra che lui voglia sottolineare la centralità dell'insegnamento pastorale del magistero contemporaneo, specialmente quello di Giovanni Paolo II e della CEI, per quanto riguarda la riflessione teologico-pastorale al livello della Chiesa in Italia. La scelta non solo si coglie nel titolo, ma viene poi confermata nei continui riferimenti dell'autore al Concilio Vaticano II e ai testi di Giovanni Paolo II e della CEI, lungo tutto il libro. Infatti, le opere più citate sono i documenti del magistero, che costituiscono di fatto la principale fonte di questo lavoro. Tale prospettiva, che presuppone un certo modo di impostare la teologia pastorale e in particolare il suo insegnamento, ci sembra ben indovinata.

Infatti, in questo modo viene già acquisito un primo criterio importante per la riflessione pastorale. Questa deve conoscere bene, come necessario punto di partenza, il magistero *specificamente pastorale* della Chiesa; questo è soprattutto decisivo in un momento storico come il presente nel quale il magistero, nella sua più alta espressione, vuole approfondire, guidare e applicare la riforma pastorale del Concilio Vaticano II. Gli insegnamenti del Concilio costituiscono infatti il centro dinamico e di orientamento di tutta l'azione pastorale della Chiesa in questo tempo. Assumere questa categoria a livello di riflessione in teologia pastorale è un compito fondamentale.

È pertanto coerente che un'opera di introduzione alla teologia pastorale venga impostata sulla scia dei documenti più recenti del magistero che hanno come punto di mira l'evangelizzazione, e come centro l'uomo, la sua dignità e la sua salvezza integrale. Allora, far conoscere e stimolare una riflessione su questi documenti, sulla loro importanza per la vita della Chiesa, la loro reciproca implicazione, la loro unità e armonia, l'impianto teologico di fondo, ecc., dovrebbe annoverarsi tra i primi compiti di una teologia pastorale fondamentale. Ma la teologia pastorale non può finire qui perché questa è solo la prima tappa. È necessario andare più in là e scorgere, anche nella vita della Chiesa e nell'insegnamento dei pastori, i segni dei tempi e, quindi, la voce dello Spirito che parla e guida la sua Chiesa aprendo molte volte nuove vie e nuovi problemi alla riflessione scientifica (cf. pp. 76-78).

L'autore, inoltre, nei singoli temi trattati evita di entrare nelle diverse questioni ancora in discussione e che riguardano la letteratura specializzata. Ci sembra anche molto giusta questa scelta che tende a riservare per un ulteriore momento quei temi controversi o comunque quegli argomenti la cui esposizione potrebbe generare nel lettore, ancora non sufficientemente preparato per affrontarli, una certa confusione. Evidentemente con questa scelta alcuni punti vengono poco approfonditi dal punto di vista scientifico, ma in nessun momento viene sacrificata la chiarezza nell'esposizione, che è lo scopo che si cerca di raggiungere.

Il libro è diviso in dodici capitoli che affrontano ciascuno un tema di teologia pastorale. Abbiamo così una presentazione dei principali argomenti che oggi devono essere trattati in questa disciplina. Purtroppo manca un collegamento

più esplicito tra questi temi e non viene, quindi, mostrata una visione d'insieme della teologia pastorale.

I tre primi temi del libro affrontano la questione storica a due livelli diversi: la storia della pastorale e la storia della teologia pastorale. Sembra un itinerario buono e ormai collaudato quello di prendere il punto di avvio da una ricognizione storica delle tappe fondamentali della pastorale vissuta e della disciplina teologica nel suo costituirsi come tale. Lo stesso autore giustifica questo modo di procedere affermando che alcuni elementi emersi in particolari momenti della vita e dell'azione della Chiesa «pur considerati nel loro contesto culturale-storico e nelle diverse fasi di evoluzione, offrono concrete indicazioni per meglio comprendere e verificare i contenuti di "pastorale" anche nella riflessione e nella prassi attuale» (p. 16).

Lo studio della storia della pastorale si trova ancora agli inizi. Sono soltanto disponibili alcune monografie settoriali, ma manca uno studio completo. Con i dati che abbiamo a disposizione Pintor cerca di delineare i punti più salienti di questa storia, valutando gli esiti positivi e negativi che ha avuto l'azione della Chiesa nei suoi venti secoli di vita. La sua esposizione può ritenersi molto utile come prospettiva d'insieme, anche se per quanto riguarda la valutazione del periodo medioevale e tridentino ci è sembrato di cogliere una visione troppo negativa, nonostante l'affermazione dell'autore di non voler leggere quell'epoca solamente in negativo (p. 24).

È vero che non tutto è da lodare in questi due periodi della storia, ma ciò non toglie che si possano evidenziare alcuni elementi di grande rilievo, come ad esempio alcuni aspetti della riforma di Gregorio VII, l'attività di un s. Bernardo, la novità dell'azione pastorale intrapresa dai mendicanti, l'evoluzione della prassi penitenziale, ecc. La stessa cosa potrebbe essere detta per quanto riguarda il Concilio Tridentino, il quale delinè una delle più importanti riforme pastorali di tutti i tempi. L'impianto pastorale tridentino è durato fino ai nostri giorni, e questo è un fatto non irrilevante per la storia della pastorale. Mancano comunque studi più seri ed approfonditi sulla pastorale di questi due periodi decisivi, che sovente è stata giudicata e archiviata troppo frettolosamente.

Di seguito l'autore affronta la storia della teologia pastorale. Questa presentazione è importante tra l'altro anche perché aiuta a cogliere la differenza che c'è tra pastorale e riflessione teologica sulla pastorale. Comunque lo scopo principale è quello di dar ragione dello statuto scientifico della disciplina facendo una rivisitazione storica dei luoghi fondamentali del suo costituirsi nell'ambito teologico. Fortunatamente in questo caso contiamo su alcuni studi seri e completi sull'argomento.

Pintor divide la storia della teologia pastorale in due capitoli — il secondo e il terzo — tra i quali fa di cerniera il Concilio Vaticano II. Infatti questo Concilio rappresenta un punto di spartiacque per quanto riguarda la teologia pastorale, la quale dopo il Vaticano II si orienta secondo nuovi presupposti teoretici e

metodologici come molto bene segnala l'autore (cf. p. 46-47). In tale modo, lo studio risulta tripartito: prima, durante e dopo il Concilio.

L'argomento della storia della teologia pastorale è di grande complessità e, pertanto, risulta piuttosto difficile renderne conto con perspicuità in poche pagine. Qui l'autore ha avuto anche l'accortezza di passare in rassegna solo le tappe più decisive, non prolungando il discorso più del necessario. Sarebbe però da segnalare un'eccessiva dipendenza, per quanto riguarda il periodo anteriore al Vaticano II, da un'opera ormai datata del Floristan, avendo a disposizione studi più importanti e recenti sull'argomento come quelli del Midali e di Seveso.

Lo scopo della presentazione storica fatta nei capitoli precedenti viene ripescato all'inizio del quarto capitolo dedicato a delineare una definizione di teologia pastorale: «I diversi progetti di teologia pastorale, presentati in termini essenziali nelle pagine precedenti, insieme ad alcune accentuazioni particolari e proprie del contesto socio-culturale ed ecclesiale in cui sono maturate, offrono elementi comuni e costanti dai quali una corretta e aggiornata definizione di teologia pastorale non può prescindere» (p. 75). Di seguito l'autore presenta un elenco degli elementi che ritiene ormai acquisiti dalla riflessione teologico-pastorale moderna. Sembra importante questo passo perché oggi si potrebbe ammettere troppo facilmente la presenza di *teologie pastorali* e lasciare nell'oblio la ricerca della *teologia pastorale* nella quale tutte queste *teologie* possano riconoscersi come *teologie pastorali*.

Per questo motivo il presente capitolo risulta decisivo in una introduzione alla teologia pastorale. Purtroppo dobbiamo lamentare una presentazione non solo poco approfondita, ma anche molto scarna ed esigua, in un punto così decisivo. È anche vero che l'autore lascia per un ulteriore momento alcune questioni preliminari importanti come quella del metodo, affrontata nel capitolo undicesimo e quella dei *segni dei tempi*, oggetto del capitolo sesto. Comunque pensiamo che forse sarebbe stato più conveniente unire tutti questi temi in una medesima parte, esibendo più esplicitamente i nessi che li collegano, ed approfondendo un po' di più la questione metodologica e lo studio dell'ambito materiale e formale della disciplina.

I capitoli quinto (criteri ispiratori dell'azione pastorale) e nono (un rinnovato progetto di chiesa missionaria), hanno lo scopo di rendere espliciti i criteri teologici e in modo particolare i fondamenti ecclesologici dell'azione pastorale e delle mediazioni fondamentali della Chiesa. Questi capitoli offrono al lettore molti elementi interessanti. Anzitutto rendono chiaro il fatto che la riflessione pastorale deve *pensare* i propri riferimenti di carattere dogmatico. Da questi presupposti, soprattutto da quelli di carattere cristologico, antropologico ed ecclesologico, dipende molto nell'azione pastorale e non solo a livello teorico, ma anche pratico. Così l'autore riafferma la connessione tra i principi teologici assunti e la prassi pastorale concreta a cui questi rimandano.

Il capitolo ci pare, in realtà, un ampliamento del principio ecclesiologicalo. Anche questo, come è noto, ha una singolare importanza per quanto riguarda non solo il modo di impostare, ma anche il modo di capire l'azione pastorale. Ciascuno di noi ha una determinata esperienza di chiesa che vive ogni giorno e che in un certo senso dipende dalle circostanze umane ed ecclesiali nelle quali si trova. È necessario quindi mettere a fuoco questa visione che deriva dall'esperienza, anche a livello pre-riflesso, e confrontarla con l'impianto ecclesiologicalo del Concilio Vaticano II; solo all'interno di una corretta cornice ecclesiologicala può essere orientata e capita la prassi e la riflessione pastorale (capitolo decimo).

C'è anche un altro gruppo di capitoli centrali in questo libro. Si tratta del settimo e dell'ottavo dedicati rispettivamente alle mediazioni pastorali e all'evangelizzazione. Possiamo sottolineare l'accortezza avuta dall'autore nel dedicare un ampio capitolo a studiare la questione dell'evangelizzazione. Questo è infatti un tema di straordinaria importanza nella riflessione teologico-pastorale contemporanea giacché questo termine — evangelizzazione — riassume in sé tutto il compito della Chiesa, tutte e ciascuna delle sue attività. Evangelizzazione sta diventando il concetto chiave per arrivare a comprendere e descrivere la missione pastorale della Chiesa nei nostri giorni.

È ormai classico in teologia pastorale trattare il tema dei *munera*. L'autore preferisce seguire lo schema delle funzioni (profezia, liturgia, koinonia e diaconia) il che è più frequente nella letteratura teologico-pastorale recente. Anche in questo caso ci sarebbe da lamentare la schematicità nell'esposizione del contenuto. Trattandosi di un tema di relativa importanza avrebbe dovuto essere più approfondito e sviluppato. La parte più ampia è quella dedicata alla catechesi (più di otto pagine) dove prevale più del dovuto il riferimento — che è quasi esclusivo — al magistero della CEI. Sarebbe stato auspicabile un riferimento bibliografico più ampio in questa parte. Forse per questo motivo l'esposizione qui diventa più operativo-pratica e meno riflessivo-teologica.

Sorprende, nella parte dedicata all'annuncio, l'assenza della voce omelia. Anche è doveroso segnalare la poca attenzione dedicata al tema della pastorale liturgica, quando la liturgia è il centro e il culmine dell'attività pastorale della Chiesa.

Infine troviamo un ultimo capitolo dedicato a sottolineare il ruolo fondamentale della vita spirituale per chiunque debba fare e pensare l'attività pastorale della Chiesa: «la mediazione pastorale, come mediazione salvifica, non può mai essere frutto di pura organizzazione, di esaltata managerialità, di gestioni affannate e individualistiche, di astute strategie politiche, ma sempre frutto dell'azione potente e discreta dello Spirito Santo, che deve in qualche modo trasparire e restare costante punto di riferimento e di verifica» (p. 247).

H. CARRIER, s.j., *Lexique de la culture. Pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Desclée, Tournai 1992, pp. 441.

Father Hervé Carrier, from Canada, sometime Rector of the Gregorian University in Rome and later Secretary of the Pontifical Council for Culture since its foundation by Pope John Paul II in 1982 until 1993, distills in this attractive and well-produced volume the experience of a distinguished career in the area of "faith and culture". In a hundred essays, each with its own bibliography, Carrier covers a vast field in a style that is always lucid, economical, and retains the reader's attention.

The author has been educated as a sociologist (both in the United States and in France) which explains what is, perhaps, the principal value of this work: it describes effectively the sociology and what one could call the "politics" of culture. Carrier is fluent in the technical language of cultural anthropology, which he translates clearly for his reader. He describes the approach of cultural anthropology to man, an approach which bears the strong imprint of American sociologists: honest, hard-nosed, practical, materialistic, open-hearted. This approach — after several attempts to find more "interventionist" solutions — seems to be coming to the conclusion that the best way to deal with human culture is to leave it as it is, to respect its nature and peculiarities; a good thing.

These are some of the titles of the essays included in the volume: acculturation (page 9), anthropology (24), consumer society (313), cultural alienation (17), cultural politics (259), cultural revolution in China and the Soviet Union (280), homogenisation of cultures (183), inculturation (195), industrialisation (204), language and culture (217), modernity (230), new evangelisation (247), "new learning" (302), religion and culture (269), science and knowledge of the absolute (293), tourism (328), town versus country (383), UNESCO (342), university (350), urbanisation (359), work (335).

A considerable advantage of Carrier's approach is his dialogue with the world of sociology, which in the past has not been particularly friendly to Catholicism. In so doing, he is able to show how cultural anthropologists are coming round to recognise the fundamental importance of religion, ethics and values. The whole ecological movement, for example, is only understandable on the basis that we have a duty to treat nature with respect.

Unfortunately, one drawback of the traditional worldview of cultural anthropology, is that a somewhat materialistic view of culture emerges. Until now, little importance has been attached to spiritual values, either in the content of culture, or in the capacity of such values to revitalise a secularised world. There has been little reference to religion, and much of what there is, is to a general sense of religiosity. God is seldom mentioned. There is a tone of disillusionment, which is not counterbalanced by an affirmation of faith in

religious values. We are given a vision of a changing world where most of the old values are collapsing.

In this worldview, some features stand out: the pervading influences are seen to be American, consumer-oriented and, potentially, tyrannical. Carrier — significantly he writes in French — defends individual cultures, their right to exist and not be overrun by a flood of secularised Americans. This defence of the underdog is attractive and timely.

As well as pointing out the dangers of excessive American influence, Carrier not infrequently expresses a measure of sympathy for the Arab nations (thus contributing to correct the normal media fare which tends to be unduly *kosher*) and also for countries like Russia and China (for instance, he speaks of the Soviet Union protecting itself against the invasion of mass tourism, 332).

It strikes me that one question which needs to be addressed in this dialogue with sociologists is the fundamental question, what is culture? A somewhat reductionist approach to culture, centered principally on a description of what appears to our senses and tending to ignore the spiritual, creaturely and transcendental dimensions of man (except when there is no alternative but to take them into account), is on a collision course with Christianity. If culture leaves God aside, it will inevitably end up as a rival to God: "I have to be faithful to my own culture, therefore I will not accept Christianity which comes from the outside." One is then trapped in a vicious circle (for man cannot but be an adorer). Culture becomes an idol, replacing God. But when this god — as he must — proves unsatisfactory, its worshippers end up reverting to an innate "religious sense" (Carrier, pages 276-278), which cannot save man.

I would propose an alternative, that is, not to be afraid to give culture a normative connotation (Carrier refers to this on page 102) and to define it in terms compatible with Christianity, with a definition that takes into account that man is worth more for what he *is* than for what he *has* (cf. *Gaudium et Spes*, 35). If we tread *this* path, our attitude need not be predominantly agnostic but rather an honest openness to the contribution which Christianity has made, and continues to make, to culture.

In concluding, I would like to restate my debt to this lucid and invariably thought-provoking volume. I think this book is important, explaining very well the sociological approach to culture.

Andrew Byrne

J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Milano 1992, pp. 152 (tit. orig., *Wendezeit für Europa?*, 1991).

Joseph Ratzinger ci offre in questo saggio pagine piene di passione verso un'Europa che si è venuta a trovare davanti a un bivio di importanza cruciale per il suo futuro. Da una parte troviamo i recenti fatti dell'89 che hanno segnato la fine del marxismo mostrando di nuovo come l'uomo è sempre capace di liberarsi da qualsiasi tirannia che cerchi di distruggerlo nella sua umanità. Non è difficile scoprire come presupposto di tali avvenimenti il desiderio — connaturale all'uomo — di religiosità e di valori che alla lunga sempre si prende la sua rivincita su qualsiasi tentativo di sopraffarlo. Appunto per Ratzinger una delle dimensioni culturali e vitali dell'attuale realtà europea è determinata dalla rinnovata presenza e forza di questo desiderio. Una presenza che non va circoscritta soltanto all'Est europeo perché, anche se potrebbe sembrare inesistente ad un primo sguardo, in realtà è ben presente e attiva nell'Occidente secolarizzato e scettico. Ci sembra che a conferma di questa tesi, che potrebbe sembrare ingenuamente ottimistica, si può segnalare la straordinaria accoglienza riservata proprio in questi paesi al nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica.

Dall'altra parte però non è possibile non vedere delle forze che agiscono in senso contrario. Esse sono considerate più potenti delle prime dal sobrio realismo dell'autore e vengono individuate con grande lucidità e chiarezza di analisi: l'emergere dei nazionalismi con il loro fermento egoista e disgregatore; l'affermazione della ragione strumentale che non vede più in là del sensibile, dell'utile, del materiale e conduce così alla distruzione dell'*ethos*, della religione e di tutto quello che è più profondamente umano; l'egoismo elevato a teoria politica; il rifiuto sociale della morale; ecc.

La domanda viene allora spontanea. Cosa deve fare l'uomo europeo, il cristiano, la Chiesa di fronte a questa situazione? In primo luogo Ratzinger mette in guardia di fronte a soluzioni semplici e comode che avessero la pretesa di vivere attingendo a delle realtà in crisi. Bisogna invece rendersi conto che, ad esempio, non è possibile vivere né della disfatta del marxismo né dell'attuale risentimento contro la scienza e la tecnica, perché «risentimento e scetticismo non sono fondamenta sulle quali si possa costruire; non valgono a sconfiggere concezioni che si possono vincere soltanto con un sì più grande e più nobile» (p. 101). Il tempo presente esige di più. Esige uno sforzo creativo per ricostruire e rinnovare tutto quello che è andato perso in Europa col passare dei secoli.

Ratzinger offre molti spunti interessanti per orientare adeguatamente questo sforzo costruttivo, però ci sembra che possano segnalarsi tre indicazioni fondamentali per intraprendere con decisione questo itinerario: sconfiggere e rifiutare la fede nel progresso indefinito che poggia sulla negazione della libertà e su

una escatologia intramondana; restituire all'etica il primato sulla politica; e, infine, prendere consapevolezza che il bene morale si può fondare saldamente soltanto su un Bene trascendente capace di sfuggire alle manipolazioni dell'uomo; vale a dire, prendere atto che l'etica non può fare a meno dell'idea di Dio.

Ma — possiamo chiederci — dove trovare le forze per una impresa che nell'odierno contesto culturale sembra irrealizzabile? Per Ratzinger la risposta non ha dubbi. Soltanto la fede cristiana può offrire oggi le forze necessarie per tale ricostruzione. Potrebbe obiettarsi che la fede non si colloca direttamente sul piano politico, sociale o culturale, anzi che deve trascenderlo per lasciare spazio alla libertà di credenza. Ratzinger lo ammette, ma aggiunge acutamente che è proprio grazie a questa sua trascendenza che riesce a umanizzare la vita e a creare le condizioni per il rispetto e la difesa dei valori morali.

Ci troviamo così di fronte alla dialettica fede-cultura, una dialettica che ha fatto l'Europa, ma che oggi si presenta come una realtà difficile da comprendere e da vivere in modo equilibrato. Per l'autore, il momento essenziale e primario deve essere sia la consapevolezza della Chiesa della sua trascendenza nei confronti di qualsiasi momento culturale quanto la comprensione che è proprio mediante la salvaguardia di questa trascendenza che essa rende il suo servizio più essenziale all'uomo. Cioè, bisogna rendersi conto che «la Chiesa non fa di più per la pace, ma di meno, quando abbandona il piano della fede, dell'educazione, della testimonianza, del consiglio, della preghiera e dell'amore di servizio, per trasformarsi in una diretta unità politica d'azione. Essa recide così l'accesso alle sorgenti dalle quali possono sempre di nuovo sgorgare le forze della pace e della riconciliazione» (p. 47).

Ma, nello stesso tempo, Ratzinger sottolinea con forza che la fede ha una dimensione sociale, culturale e pubblica che deve essere vissuta fino in fondo. Solo se il cristianesimo informa la realtà della vita degli uomini potrà essere superato in maniera positiva l'attuale bivio, e l'Europa tornerà ad essere esportatrice di pace e di cultura. La condizione, da parte dei cristiani, è paradossalmente semplice e difficile: vivere la fede nella sua integrità e radicalità. «Non si salva la fede rimpicciolendola; in questo modo si riesce soltanto a svenderla. Soltanto quando le si riconoscono tutte le sue potenzialità, essa acquista significato. Allora, non siamo più noi a salvare la fede, ma è la fede che salva noi» (p. 87).

Juan Manuel Burgos

A.B. CALKINS, *Totus Tuus. John Paul II's Program of Marian Consecration and Entrustment*, Academy of the Immaculate, Libertyville (Illinois) 1992, pp. 334.

This is a work of scholarship, with an attractive lightness of touch. In it we see the theologian at one of his principal tasks, that of throwing light on the Magisterium.

For years, Pope John Paul II, almost everywhere he goes, entrusts and consecrates peoples and nations to the Blessed Virgin. Fr. Arthur Calkins, who works at the Pontifical Commission *Ecclesia Dei*, after charting and reflecting on what the Holy Father has done, offers his findings in this important work. The author acknowledges his debt to other writers, but maintains an independent pen.

First he shows that entrustment to Mary has a long and hallowed tradition in the Church world-wide (pages 41-74). The prayer *Sub tuum praesidium* can be dated back to the 3rd or 4th Century. St Ildephonsus of Toledo was speaking of «slavery to Mary» in the 7th and St John Damascene saw her as «Lady or Domina» in the 8th. England has been considered as Mary's «dowry» since 1381 in the reign of Richard II. France was consecrated to Mary in 1638, through the influence of Card. Richelieu; and Portugal to Mary's Immaculate Heart in 1931; likewise, most Latin American nations have been dedicated to Our Lady.

When it comes to the religious orders, they vie with one another in their claims of «being Mary's». The monks and nuns of the Citeaux foundation saw themselves as protected by Mary's mantle in the 13th century. And they are in good company: Carmelites, Dominicans, Franciscans, Jesuits, Eudists, Montfortians, Holy Ghost Fathers, to name but a few.

This historical introduction showing the depth and breadth of devotion to Mary is not without its importance, because one of the features of devotion to Mary is that it remains always essentially a matter of personal freedom. Mary is our Mother, because Christ so wanted it. To place us under an *obligation* to love her would be to miss much of the point. So, people who do not know her can sometimes be found to argue that devotion to Our Lady is not an article of the Creed and so they prefer to do without it and thus be freed from what they see as an interference in their dealings with God.

The argument is sometimes presented along nationalistic lines. Devotion to Mary would thus be a feature of Italianate Christianity, or Hispanic, or French. This was an Anglican prejudice which Newman took many years to overcome, as he explains in his *Essay on the Development of Christian Doctrine*. In the case of the present Pope, the objections sometimes take the form of «Polishness». On the very day of his election to the Papacy, John Paul II spontaneously spoke of his trust in Mary. His devotion to Our Lady of Jasna

Gora is well known. Calkins in Chapter 3 carefully investigates «the Polish connection». It proves to be both ancient (Mary was declared Queen of Poland in 1656) and consistently strong. For the last three hundred years at least, as Poland has faced high points and low, Mary has been a constant reference point. In some ways, the history of Poland could be seen as the inverse of that of Israel. Israel started with God as its sole king and, only after much pleading, did it obtain from God (against his loving advice) a human king, in the person of Saul. Poland has had her human kings and presidents, but deep down she has always felt convinced that her real Queen was Mary. In the fight against Communism, Card. Wyszyński instinctively set in motion a programme of prayerful entrustment to Mary, which led to the 1956 renewal of the vows of King Kasimir (first made in 1656), followed by a nine-year preparation for the celebration of the Polish millennium (1966), and culminating in a new «Act of Servitude», by which Poland was consecrated to Mary for a further thousand years.

Now all this was happening at the same time as the Second Vatican Council. Fr Calkins honestly admits that doubts were expressed at the Council about various aspects of Marian devotion. What he also does, to our benefit, is to place these doubts in a proper perspective. It turns out that while the whole history of Marian devotion has been one of progress, it has taken place against a background of caution on the part of those in authority. The Church has been ever prudent. Not just in Vatican II, but also in the time of Pope Leo XIII (who consecrated the entire human race to the Sacred Heart of Jesus in 1899) and earlier as far back as Ephesus (431), to say nothing of the relative brevity of the direct Scriptural references to her.

In the days of Vatican II the debate ended with the decision to include an entire Chapter on Our Lady in the Council's most important document, the Constitution *Lumen Gentium*. The proposal by Card. Wyszyński to consecrate the Church to Mary was, however, not accepted, nor was the dogma of Mary's universal mediation proclaimed. Instead precious work was done to show the Christological foundation of all Marian devotion and concretely of consecration to Mary. Since then, theologians have had their opinions regarding consecration to Our Lady. Some would prefer the term «consecration» to be reserved to our dedication to God and not to apply it to Our Lady. Pope John Paul II uses both terms, «consecration» and «entrustment» (in Italian, *affidamento*), and not a few theologians would feel happier if he kept consecration to God and entrustment for Our Lady.

We shall return to this later, but now we would like to draw attention to a particularly interesting aspect of Calkins' work and of the approach of Pope John Paul to papal magisterium. There is no doubt that the Holy Father has a great respect for the niceties of magisterial pronouncements. His 1992 promulgation, by means of an Apostolic Constitution, of the *Catechism of the*

Catholic Church is a case in point. He has no doubt that he is *Peter*. But at the same time he has a deep veneration for the role of each and every member of the Church: he does not want to tread on any one's toes.

One of the Pope's answers to difficult problems is to wait for happier times. It is what the Holy Father proposes for some thorny intercultural problems: «inculturation needs time». Another, when the time is ripe, is the one we see at work in the realm of Marian consecration. It is to study the matter, to pray about it, and then, humbly but confidently, in homilies, exhortations and deeds, to insist on the suitability of both entrusting and consecrating ourselves and all we have to the Mother of God.

In this area, on the one hand, there is the diffidence of some theologians and the long-standing opposition of Protestants: any increase in Marian devotion is looked upon with suspicion and as an obstacle to Christ's central role as the «sole mediator» (cf. 1 Tim 2:5) between mankind and God.

On the other hand, there is the objective reality of the forces of evil. We must not forget that when John Paul II became Pope, Communism still seemed impregnable; whereas in the Western world, there had been (and there continues to be) widespread erosion of Christian practice, an erosion that has led not a few to speak resignedly of the Church having to return to the Catacombs: that is, having to accept that she has lost the battle to have a major social presence, and conceding that Christians henceforth will be a small minority, often persecuted, relying on kindness or the blind eye of society for their continued existence.

Faced with this reality, the Pope has the experience of his own Poland — her faith in the effectiveness of supernatural forces to obtain freedom and peace. And also the teachings and practice of so many recent Popes, from Pius IX to Paul VI. There is moreover St John Eudes, St Louis Grignion de Montfort, St Margaret Mary, St Maximilian Kolbe. There is Lourdes and Fatima and countless other private revelations. None of these, taken individually, commands our belief. But the cumulative effect (and Calkins calmly but masterfully brings this effect before our eyes) is powerfully strong. Man proposes (*it would seem that Marian devotion was a luxury, a matter just for old people, etc.*), but God disposes (He is telling us all: *I want you to love and trust my Mother*). One senses that in this matter the Pope is convinced: *Dieu le veult*, and if God wants it, as Gamaliel once wisely pointed out and Jesus told Saul, it is foolish for man to «kick against the goad» (cf. Acts 5:39 and 26: 14).

But what exactly is it that God wants? A dogmatic definition that Mary is the mediatrix of all graces? Card. Ratzinger, Calkins tells us (281), thinks it is not necessary. While not excluding the possibility of such a definition, it seems that what God wants in the face of secularisation is not so much *titles* of Marian devotion as genuine spiritual renewal. And he has chosen to bring this about through Mary.

If this is so, it is likely to have a scriptural foundation. Here Calkins points to an interesting parallel. When Pius XII published his encyclical *Haurietis aquas* on the Sacred Heart of Jesus in 1956, he made a point of stressing the solid scriptural and doctrinal foundations of this teaching, «detaching» his teaching, as it were, from private revelations regarding the Sacred Heart.

Now Pope John Paul is seeking to bring to our attention some key scriptural texts: John 19:25-27 and, prior to that, John 10:36 and 17:19. The results of his prayerful research have led him to the conclusion that devotion and entrustment to Our Lady, far from being an exaggeration, or worse, an *abuse*, are directly willed by Christ who, in his infinite wisdom, has thus wished to associate Mary in the work of the redemption.

Why should God want this? As the root of secularisation and the refusal to believe is to be found in pride, it seems that God wants to teach us to be humble. (In this one could find a divine answer to — indeed an approval of — the modern feminist movement: God has the deepest appreciation for woman, and he wants us all to share it with him).

But I think it is also important to stress the *privacy*, if I can so put it, of God's workings here. Not infrequently, when people become devotees of some saint or of some religious practice, they fall into the trap of *externalism*. They want public recognition, noise, the condemnation of contrary opinions, etc. Now there can be no doubt, as one reads the history of the Church, that God approves the devotion to saints. As for the noise...

«Little children, let us not love in word or speech but in deed and truth» (1 John 3:18). These words were written by the same Apostle whom Jesus chose to represent the whole human race when he entrusted his Mother to him. We read that, as a result of that entrustment, «the disciple took her into his own» (John 19:27). This phrase has been variously interpreted. Pope John Paul helps us see that it means more than «taking her into his own home». John brought Mary into everything that was his: henceforth, his whole being (insofar as he was capable of doing this — and this too was a matter of spiritual growth for John) was to be for Mary. Why? First, because God — his beloved Master and Son of Mary — wants it. And second, because, just as Christ came into the world through Mary, it is through her that the world (which hid away from God at time of Adam and Eve) can best return into intimate communion with God. Mary is the milieu in which we can best unite ourselves to Jesus. This, incidentally, is a response to the present plague of abortion which has led to the paradoxical (and fearsome) image of the womb being the most dangerous place for a child to be in. Consecration to Mary is a reminder that, according to nature, the opposite is true: the safest place for a child is within its mother's womb.

In the light of this, Calkins gently hints that the debate over the

appropriateness or not of «consecration» or «entrustment» becomes secondary. He reviews the different positions (citing among others, De Fiores, Franzi, Laurentin, Lohkamp, Urquía) and having shown that Pope John Paul II (undoubtedly aware of the controversy) clearly uses both terms in relation to Our Lady, Calkins defends his use (151-2). He concludes: «Marian consecration is in the first instance an act of religion directed to God (*latria*) without ceasing at the same time to be also an act of *hyperdulia*» (178). It strikes us that if it were true that «entrustment» were correct and «consecration» wrong (because by «entrustment» one belonged to Mary in a way that by «consecration» one could not), we would be in danger of mistaking the entire meaning of Marian devotion — as if Mary wanted something for *herself*, whereas «Mary does not hold anything for herself but perfects and offers it to Christ» (quote of Zalecki, 132). Together with this, there is the sheer weight of Papal teaching on the subject. Its continuity over so many years, under the present Pope and also under Pius XII, clearly constitutes a species of magisterium, regardless of the fact that nothing may have been *defined*.

But Calkins also points out the danger of getting buried in erudition. God is not interested in words. We could have a billion «consecrations», but if they are the work of «people that honour me with their lips, while their hearts are far from me» (Isai 29:13) they will mean little. What God wants, and what he has been asking his saints to promote, and prodding his Popes (and Councils) to approve, is real interior growth, faith that God in heaven knows what he is doing, and willingness to cooperate with him in the redemption of mankind.

To foster this, Pope John Paul has been developing, so-to-speak, a new mode of magisterium, which is easy to underestimate because not expressed in doctrinal definitions, but having a deep practical effect. A magisterium exercised rather through homilies or Angelus messages or acts of consecration in the different countries he visits. What Calkins has shown, with scholarly attention, is that this is magisterium and not just pious exhortation (266-269). When looked at as a whole, it can be seen to respond to a whole programme. Part of this programme is the re-reading of Vatican II. The Pope is constantly appealing to the Second Vatican Council. Calkins shows, that far from being mere habit, this manifests John Paul II's deep immersion in the Council's *actual teaching* which the Pope, with unshakeable faith, knows to be fully in harmony with the perennial teaching of the Church. The result is that, where some have feared that the Council's teaching on Mary was an impoverishment, John Paul II shows it to be an enrichment. As we read in *Apostolicam Actuositatem*, 4: «All should venerate her most devoutly and entrust their life and apostolate to her motherly care» (quoted, page 73). Similarly, when some have unfurled the banner of Christocentricity as a means of restraining Marian devotion, John Paul has decisively placed himself under that very banner to show that Marian

consecration «not only has its *beginning in Christ* but also can be said to be *definitively directed towards him*» (*Redemptoris Mater*, 46) (291).

There is much more to this book (for instance the significance of Christ's priesthood in the context of consecration; how John Paul II has given a new direction to Mary's co-redemptive role by emphasising her spiritual motherhood; Mary's relationship with the Holy Spirit). I hope I have said enough to whet the reader's appetite. In the foreword Card. Mayer writes, «I hope that it will help many — priests, religious, and above all the interested members of the faithful — to understand the ineffable gift of His Mother given by the dying Lord to His beloved disciple» (page 20). John Paul II, wanting to bring us more fully into the mystery of the Redemption, is insisting that «nobody else can bring us as Mary can into the divine and human dimension of this mystery. Nobody has been brought into it by God himself as Mary has» (*Redemptor Hominis*, 22) (cited on page 183).

Andrew Byrne

RICHARD REX, *The Theology of John Fisher*, Cambridge University Press 1991, pp. xii + 293

Students of the English Reformation are probably more familiar with the theological contribution of St Thomas More than they are with that of his compatriot and friend, St John Fisher, the bishop of Rochester, who was also executed by Henry VIII. This is primarily because Morean scholarship has been well served by the splendid critical edition of his works, published by Yale University Press in twenty volumes since 1963, under the dedicated guidance of Professor Germain Marc'hadour of the University of Angers.

There is nothing of a similar kind available in relation to Fisher's literary output. Biographers such as Bridgett (1885) and Reynolds (1968) have filled in some of the gaps; and while Surtz's *The Works and Days of John Fisher* (Harvard 1967) is an excellent introduction to Fisher's writings, there was no comprehensive study of Fisher's theology such as one finds in the Yale edition of More's works. However, this gap has now been admirably filled.

While More's renown as "a man for all seasons" made it difficult for his detractors to undermine his reputation, it was much easier to portray Fisher as a hidebound conservative, an image perpetuated by Reformation historiography in England. Richard Rex, in his *The Theology of John Fisher*, has reaffirmed the Bishop of Rochester's scholarly reputation, demonstrating the originality of his contribution to theology in his rebuttal of the doctrinal errors of the Reformers.

The first three chapters of this excellent book are a reconstruction of

Fisher's education at Cambridge University and the background to his theological formation; thus Rex is able to situate him in his proper intellectual tradition and the theological currents of his day. To do this he has examined in depth the patristic and scholastic influences on Fisher, and has related his work to the humanist and Reformation environment in which he lived.

The next seven chapters are taken up with Fisher's polemical writings in theology. These are concerned primarily with two main issues — the defence of Catholic doctrine against Luther and his Protestant supporters, and his writings in support of the validity of Henry VIII's marriage to Catherine of Aragon. The author also deals with Fisher's two scriptural controversies concerning the inspiration of the Septuagint version of the Old Testament, and the authenticity of the Magdalene tradition in the New Testament.

The promulgation in England of the papal condemnation of Luther, *Exsurge Domine*, was the occasion of Fisher's first active involvement in opposition to the Reformation. Wolsey asked him to preach at the ceremony in London in May 1521. His sermon showed a remarkable penetration of Luther's doctrine at such an early date. In it he isolates the three main tenets of Lutheran theology — the denial of papal primacy, the assertion of justification by faith alone, and the principle of *sola scriptura* as the foundation of doctrinal authority, even though neither of the latter two doctrines appear among the forty-one articles condemned by *Exsurge Domine*.

About this time also Fisher began his *Assertionis Lutheranae Confutatio*, his first lengthy refutation of Luther's teaching; it was first published in Antwerp (1523) and ran into several editions, being published also in Cologne, Paris and Venice. It was the most comprehensive critique of lutheran theology available in Europe during the 1520's.

Luther's reply to Henry's famous *Assertio Septem Sacramentorum* (1521) is one of the most acrimonious pieces of theological polemic on record. It was felt that it would be beneath the dignity of the monarch to engage in further debate with the ribald Luther, and so both Fisher and Sir Thomas More were persuaded to come to his rescue. This resulted in Fisher's *Defensio Regiae Assertionis* (1525), a short book which concentrated on Luther's denial of the Church's doctrine on the Eucharist.

Simultaneously with the *Defensio* Fisher published his work on the Catholic priesthood, *Sacri Sacerdotii Defensio*, in reply to Luther's *De Abroganda Missa Privata* (1522), in which the latter rejected the doctrine of the sacrifice of the Mass, and denied the institution by Christ of a ministerial priesthood essentially different from the common priesthood of the laity. Fisher tells his readers that he will make three rejoinders to Luther's attacks, with which he will try "to sponge away all the filthy and blasphemous things that have proceeded from his mouth against priests", and he then outlines the plan of his arguments.

Firstly he demonstrates the prescriptive right of existing truth drawn from Tradition. In his second argument he enunciates a series of axioms, drawn from Scripture and arranged in due order, which establishes the existence of a visible priesthood. His third argument is a clear and direct rebuttal of Luther's objections, one by one. It is a classic of scriptural and patristic scholarship. In developing his argument from Tradition for the existence of a visible priesthood, the bishop of Rochester shows an extraordinary familiarity with the writings of the Fathers, all the more remarkable in that he must have been working mostly from manuscript copies.

Bishop Fisher's last book against the Lutherans was entitled *De Veritate Corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia*. Joannes Oecolampadius, professor of theology at Basle, had published a short tract in 1525 in which he argued that the words *This is my Body* are to be taken figuratively. Fisher responded to each of the arguments in his *De Veritate*, published in Cologne in 1527, in what is the longest and perhaps the most important of all his works. Later that year the controversy over Henry's first marriage began, and Fisher was to devote his best energies over the next seven years defending its validity until he was incarcerated in the Tower of London in 1534.

The three central chapters of Rex's book are devoted to an analysis of Fisher's theological method in defence of papal authority (V), the Church's doctrine on faith, grace and justification (VI), and the theology of the Eucharist (VII). Not only do they give us a penetrating analysis of Fisher's theological approach and the originality of his thinking; they also demonstrate the profound influence the writings of the saintly bishop of Rochester had on bishops and theologians in mainland Europe and, through them, on the deliberations of the Council of Trent. Fisher's works were drawn on by, among others, Bellarmine, Colchaeus, Erasmus, and Murner. Besides helping to shape the Catholic approach to Luther's doctrine he contributed a number of particular arguments to the general thrust of Counter-Reformation theology. For example, his remark in the *Confutatio* that the truths of Revelation were passed down partly in Scripture and partly in Tradition finds a direct echo in the Tridentine decree on this topic. Again Fisher was one of the few contemporary theologians to be cited in the debates on justification at Trent. There are several references to him in the published records on Scripture and Tradition, on penance, on indulgences, holy orders and on purgatory. His authority at the Council was, doubtless, enhanced by his martyrdom and his reputation for holiness.

Even more influential was Fisher's *De Veritate*. Rex's study shows that half of the references made to him in the Council were to his eucharistic writings, and that the *De Veritate* seems to have been a sort of reference book for the debates on the Real Presence in the contributions of theologians, especially for Lainez and Salmeron who played such an important role in the Council. His

defence of the sacrifice of the Mass was used by the Dominican theologians Melchior Cano, Bartolomeo Carranza, and Alfonso de Contreras. There is also evidence that Fisher's eloquent affirmation of the essential unity and identity of Christ's sacrifice on the cross with the sacrifice of the Mass had a considerable effect on this aspect of the conciliar decree.

Scripture was very much the soul of Fisher's theology. He, nevertheless, combined exegetical skill with a deep knowledge of Tradition as reflected in the writings of the Fathers both Latin and Greek. Although Augustine and Chrysostom were his favourite sources, his library of the Fathers was one of the most complete in its day.

When he was imprisoned in the Tower of London, he confirmed that he had written seven or eight books concerning Henry's marriage and divorce, four of which have survived. It absorbed all his intellectual efforts during the last seven years of his life because of its very grave implications. Wolsey and the king had created an atmosphere of terror among the other bishops who therefore were alarmed at Fisher's outspoken attitude in defence of the validity of the marriage to Catherine. But he refused to allow himself to be pressurised by his episcopal colleagues. At the legatine court (1529) set up by the Pope to investigate the marriage in London, Fisher in his evidence said he was willing to give his life in defence of the marriage bond.

Rex's chapter on the marriage controversy demonstrates again not only Fisher's theological acumen, his competence in biblical exegesis, and his encyclopaedic knowledge of the Fathers, but also highlights his familiarity with canon law, and his ability to deal with natural law arguments. What is remarkable about Fisher's achievement in relation to the marriage controversy is that all this intellectual effort was made in an atmosphere of intimidation directed by the crown against those who, like Fisher, supported Catherine's cause.

It has also to be remembered that Fisher's involvement in theological controversy took place in the context of an exemplary commitment to the administration of his diocese and the care of souls. Even in his own day he was recognised as an outstanding pastoral bishop.

Contrary to the received wisdom perpetuated by Protestant historiography, Fisher's writings are convincing evidence of the intellectual vitality of the Catholic Church in England on the eve of the Reformation. He was not the only theological player on the field, but was without doubt the most talented and the most prolific of the defenders of the old faith.

Thomas J McGovern

PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio*, a cura di W. BRANDMÜLLER E E.J. GREIPL, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1992, 495 pp.

Gli ultimi mesi del 1992 hanno costituito un momento molto particolare nella storia degli studi galileiani, in particolare per quanto riguarda la valutazione storica del «caso Galileo». Il 31 ottobre, nel corso dell'udienza di S.S. Giovanni Paolo II alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, sono state presentate le conclusioni della Commissione per lo studio della controversia copernicana nei secoli XVI e XVII. La Commissione pontificia di studi era stata istituita dallo stesso Giovanni Paolo II il 3 ottobre 1981, in seguito ad un desiderio espresso il 10 novembre 1979, nel corso della seduta commemorativa in onore di A. Einstein celebrata dalla Pontificia Accademia delle Scienze. In quell'occasione il Papa aveva auspicato che «teologi, scienziati e storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione, approfondiscano l'esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano, rimuovano le diffidenze che quel caso tuttora frappone, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo» (AAS 71 (1979) 1464-1465).

La commissione, di carattere interdisciplinare, non ha voluto limitare il suo compito all'elaborazione di un testo, che sarebbe stato necessariamente limitato, ma ha invece stimolato lungo questi undici anni, ricerche e pubblicazioni nei più svariati campi, storico, esegetico, giuridico ed epistemologico. Quest'attività, diretta prima dal Cardinal Garrone e successivamente dal Cardinal Poupard, si è materializzata in un'abbondante insieme di pubblicazioni, che hanno notevolmente arricchito il panorama degli studi galileiani.

L'opera di cui ora ci occupiamo, inserita in questo stesso programma di ricerca e promossa dalla Pontificia Accademia delle Scienze, è stata pubblicata quasi in contemporaneo con la chiusura dei lavori della commissione. Walter Brandmüller, già noto per i suoi studi sul caso Galileo, e Egon Johannes Greipl hanno curato l'edizione del materiale di archivio, procedente dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, che riguarda quella che può essere considerata l'ultima tappa del caso Galileo, sia dal punto di vista disciplinare che dottrinale. Si tratta della controversia sostenuta, dal 1820 al 1823, fra il Sant'Uffizio e il Maestro di Sacro Palazzo, P. Filippo Anfossi op, riguardo la concessione dell'*Imprimatur* al secondo volume degli *Elementi di Ottica e di Astronomia*, del canonico romano Giuseppe Settele, professore alla Sapienza. La radicale opposizione di F. Anfossi alla pubblicazione di un testo in cui il moto della terra attorno al sole veniva insegnato come «verità», e non solo come un'ipotesi utile a scopi di calcolo, fu motivata dall'assenza di una revoca ufficiale dei provvedimenti del 1616 e del 1633 contro Copernico e Galileo. Nel 1820 le loro opere conti-

nuavano nell'Indice, insieme ad alcune altre condannate allo stesso tempo, malgrado il fatto che dal 1758 fosse stato cancellato il divieto generale contro i libri copernicani. La negativa di Anfossi obbligò il Sant'Uffizio, e in particolare il Commissario e l'Assessore della *Suprema Congregatio*, rispettivamente il P. Maurizio Benedetto Olivieri op, e Mons. Fabrizio Turiozzi, a far fronte apertamente alla questione della condanna del copernicanismo. La prima parte della vertenza, che si protrasse lungo l'intero anno 1820, ebbe come conseguenza un divieto al *Magister Sacrum Palatium*, e ai suoi successori, di negare l'*Imprimatur* ai libri copernicani. La questione tuttavia si ripropose poco più di un anno dopo, a conseguenza di un Estratto dell'opera di Settele, pubblicato dal «Giornale Arcadico», al quale Anfossi si rifiutò nuovamente di concedere l'*Imprimatur*. In quest'occasione, sotto la spinta di M.B. Olivieri, il Sant'Uffizio volle arrivare al fondo della questione, e cancellare dall'Indice le singole opere copernicane condannate. La documentazione sull'ultima parte di questo processo è scarsa; ad ogni modo, i libri implicati furono tolti nell'edizione successiva dell'Indice, del 1835.

Si tratta insomma di una vertenza teologico-giudiziaria che, anche se conosciuta, aveva raccolto scarsa attenzione da parte della storiografia galileiana. La sua importanza è venuta valutandosi ogni volta di più in questi ultimi anni. Lo studio della ricezione che i provvedimenti anticopernicani ebbero dopo il 1633 risulta infatti fondamentale per cogliere il vero significato storico e dottrinale del caso Galileo. I documenti ora pubblicati per la prima volta in maniera completa, permettono di apprezzare più nei particolari quali furono le motivazioni, e quale fu l'atteggiamento assunto dagli organismi romani nell'ultima parte della controversia. Nel 1820 il caso Galileo era visto, almeno negli ambienti del Sant'Uffizio, come un fatto derivato dai rischi e dalle imperfezioni a cui è soggetta la ricerca umana, e in particolare la ricerca scientifica, e non ad un'opposizione di qualunque genere fra la dottrina della Chiesa e i risultati dello studio razionale della natura. Anche se questa valutazione, alla quale i curatori danno fondamentalmente il loro assenso, può esigere un ulteriore approfondimento dal punto di vista epistemologico, essa è una manifestazione del fatto che l'atteggiamento della Chiesa riguardo alla scienza non si è mai impostato in termini di confronto né di lotta.

La documentazione ora resa accessibile al pubblico, integra alcune precedenti pubblicazioni parziali dei documenti del caso Settele, in particolare quella di P. Maffei (*Giuseppe Settele, il suo diario e la questione galileiana*, Edizioni dell'Arquata, Foligno 1987), ma soprattutto ha il pregio di corredare i documenti con un adeguato apparato critico, finora assente. L'edizione include, oltre alla riproduzione dei documenti, un lungo «Commento» (pp. 13-130) attribuito nella Prefazione a W. Brandmüller (p. 4). Questo studio presenta una prima ricostruzione storica della questione, tanto dei personaggi e dell'ambiente in cui i fatti si sono svolti (c. I, III, IV), come degli antecedenti storici (c. II) e degli stessi avvenimenti (c. V e VII). La ricostruzione storica, attenta e penetrante, è ne-

cessariamente appoggiata nel diario di G. Settele, pubblicato da Maffei (cfr. pp. 136-137). Troviamo inoltre una prima valutazione degli argomenti filosofici, teologici ed esegetici, impiegati da entrambe le parti nel corso della discussione (c. VI). Nel suo insieme, questo «Commento» integra il precedente studio di Brandmüller (*Galilei e la Chiesa, ossia il diritto ad errare*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992), e dovrà costituire un punto di riferimento obbligato in ulteriori opere sull'argomento.

La parte dedita ai «Documenti» (pp. 131-495) è stata curata da E.J. Greipl. Dopo l'«Introduzione» (pp. 133-138), in cui viene descritto il materiale di archivio impiegato e i criteri di edizione, troviamo un utile «Elenco cronologico dei documenti editi», che funge anche da indice dei documenti, anche se la sua localizzazione al centro del volume non facilita la consultazione. I documenti editi sono complessivamente 72. Molti di essi procedono da diverse fonti, o esistono in più copie. Le varianti sono state accuratamente annotate. Le altre annotazioni, di tipo bibliografico o erudito, sono state ridotte all'essenziale, tanto più che il lungo «Commento» iniziale fornisce un quadro interpretativo di insieme ben più che sufficiente.

Per quanto riguarda il contenuto dei documenti, gli editori fanno notare la relativa scarsità di dati che è stato possibile ricavare dal materiale interno della Congregazione, come verbali di sedute o annotazioni di approvazione (p. 135). La parte più cospicua dei documenti pubblicati è costituita dai vari voti e pareri espressi in merito alla questione. Gli scritti di Olivieri, che costituiscono quasi due terzi del materiale edito, sono senza dubbio l'aspetto più interessante di quest'edizione, soprattutto per ciò che riguarda la ricostruzione delle motivazioni del caso e del modo in cui la questione copernicana era percepita nel secolo XIX. Olivieri dimostra abbondantemente lungo tutta la controversia la sua competenza, sia in campo teologico che nell'esame delle questioni scientifiche e astronomiche, anche se non sempre la sua esposizione segue un filo logico preciso. Imposta con chiarezza e rigore la questione esegetica, in particolare per quanto riguarda la portata del senso letterale della Sacra Scrittura (pp. 232 ss.). La sua principale linea argomentativa si centra nell'accettare la validità dei decreti — riconosce però che mai si è trattato di una definizione solenne in materia di fede —, negando però la loro applicabilità all'astronomia moderna. Per Olivieri i provvedimenti anticopernicani prendevano di mira alcuni errori di tipo filosofico che il copernicanismo del secolo XVI aveva aggiunto alla teoria eliocentrica, e che la facevano sembrare contraria alla Sacra Scrittura.

Gli scritti di Anfossi, che per estensione occupano il secondo posto, manifestano una qualità intellettuale molto diversa. Si scopre in essi quasi una chiusura totale di fronte a ciò che non sia la propria posizione. Senz'altro, Anfossi non era all'altezza della questione, anche se gli si deve riconoscere come attenuante, oltre ad uno zelo sincero e disinteressato (p.71), le difficili circostanze sofferte nel ven-

tennio precedente dalla Chiesa, e anche da lui stesso in prima persona. Di minor entità, ma anche molto interessanti risultano due voti del consultore A.M. Grandi. La corrispondenza fra i protagonisti, particolarmente fra Turiozzi, Anfossi e Olivieri, costituisce anche una parte importante del materiale riprodotto.

Il volume viene corredato con una breve bibliografia, tabelle di abbreviazioni, indice dei nomi e delle illustrazioni fuori testo. L'edizione di L.S. Olschki risulta assai curata tipograficamente. Lasciando da parte alcune poche errate o sviste, dovute forse alla traduzione, è da notare, per la frequenza con cui ricorre, il modo scorretto in cui viene riportato nella grafia moderna il nome «Zúñiga», come anche l'erronea identificazione che si fa di questo personaggio (p. 47 e 146) con l'umanista Diego López de Zúñiga, professore ad Alcalá, collaboratore nell'edizione della Bibbia Poliglotta Complutense, e noto per i suoi scritti anti-rasmisti, che si trasferì a Roma attorno al 1521, e morì a Napoli nel 1530 circa, tredici anni prima della pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium*. L'autore del *Commentarium in Job*, sospeso *donec corrigatur* nel decreto dell'Indice del 5 marzo 1616, fu invece l'agostiniano Diego de Zúñiga (1536-c.1599), professore all'Università di Osuna, e noto, oltre che per la sua postuma partecipazione nella vicenda copernicana, per la sua opera filosofica.

Dal resto, quest'edizione apporta senz'altro un materiale documentale di notevole utilità per lo studio delle conseguenze del caso Galileo, ma anche del rapporto fra scienza, teologia e fede nel periodo considerato. Si tratta di un argomento che è stato finora poco approfondito, ma che può fornire risultati interessanti, come quest'edizione dimostra. Bisogna superare il pregiudizio, ancor'oggi troppo diffuso, che vede nella scienza e nella fede due realtà che hanno poco da dirsi, quando non sono in aperto contrasto. L'esame sereno della questione, dal punto di vista storico, può di certo contribuire ad allontanare il rischio di un nuovo contrasto, e favorire l'interscambio al quale scienza e fede sono chiamate per la loro natura (cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1 giugno 1988, AAS 81 [1988], 283).

Rafael Martínez

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Cristianesimo, Religione e Religioni*, «Quaderni di studi e memorie» 11, Glossa, Milano 1993, pp. 158.
- AA.VV., *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, «Disputatio» 5, Glossa, Milano 1993, pp. 192.
- AA.VV., *La missione al popolo nella nuova evangelizzazione*, Edizioni CIPI, Roma, 1993, pp. 296.
- ANGELO AMATO (Ed.), *Trinità in contesto*, «Biblioteca di Scienze Religiose» 110, LAS, Roma 1994, pp. 382.
- INOS BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Tomo uno, Jaca Book, Milano 1994, pp. 408.
- ROCCO BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernità*, (a cura di P.L. Pollini), Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 360.
- BLANCA CASTILLA Y CORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, «Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia» 13, Rialp, Madrid 1993, pp. 104.
- GABRIELE CINGOLANI, *San Paolo della Croce. Incendiare il mondo d'amore*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1993, pp. 272.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, «Collana di testi patristici» 111 - 112 - 113, Città Nuova Editrice, Roma 1994, pp. 610+372+570.
- GIUSEPPE COLOMBO, *L'ordine cristiano*, «Contemplatio» 8, Glossa, Milano 1993, pp. 102.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *La meditación cristiana. Carta «Orationis formas». Introducción y comentarios*, Palabra, Madrid 1994, pp. 128.
- ENRICO DAL COVOLO - ACHILLE M. TRIACCA (Edd.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II*, Biblioteca di Scienze Religiose 109, LAS, Roma 1994, pp. 362.
- ENRIQUE DE LA LAMA, *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*, Palabra, Madrid 1994, pp. 224.

- ALDO FERRARI, *La Russia tra Oriente & Occidente. Per capire il continente-arcipelago*, Ares, Milano 1994, pp. 232.
- SABINO FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, «Corso di studi teologici», Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994, pp. 264.
- ANTONIO FUENTES, *La cruna & il cammello. Il significato cristiano della ricchezza*, Ares, Milano 1994, pp. 232.
- ATTILIO GANGEMI, *I racconti post-pasquali nel Vangelo di San Giovanni*, 3 voll., Galatea Editrice, Acireale 1989-1993, pp. 288+296+524.
- JUAN GARCÍA INZA, *Vida y doctrina de Jesús contada a los jóvenes*, Palabra, Madrid 1994, pp. 178.
- GUIDO GATTI, *Opzione fondamentale sì, ma...*, «Ieri Oggi Domani» 15, LAS, Roma 1994, pp. 216.
- ANNA MARIA GIORGI, *Apri loro la mente all'intelligenza delle Scritture. Categorie bibliche interpretative della morte e resurrezione di Gesù nei vangeli sinottici*, Borla, Roma 1992, pp. 256.
- FRANCO GIUNCHEDI, *Eros e norma. Saggi di sessualità e bioetica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 260.
- GIAMPIERO GLODER, *Carattere ecclesiale e scientifico della teologia in Paolo VI*, «Dissertatio - Series romana» 5, Glossa, Milano 1994, pp. 276.
- ROMANO GUARDINI, *The art of praying. The principles and methods of Christian prayer*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire-USA) 1994, pp. 186.
- DONALD A. HAGNER, *Matthew 1-13*, «Word Biblical Commentary» 33 A, Word Books, Dallas 1993, pp. 408.
- MARTIN HENGEL - ANNA MARIA SCHWEMER (edd.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994, pp. 328.
- JOSÉ MIGUEL IBÁÑEZ LANGLOIS, *Cristo luce del mondo. Catechismo cattolico breve*, Ares, Milano 1994, pp. 176.
- JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, Palabra, Madrid 1994, pp. 104.
- PEDRO JESÚS LASANTA CASERO, *La familia, futuro de la sociedad*, Palabra, Madrid 1994, pp. 202.
- ANDRÉ LÉONARD, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 328.
- A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, «Scienze umane e filosofia» 34, Massimo, Milano 1993, pp. 336.
- RAFAEL MAHER, *Il tempo è compiuto (Marco 1, 15). Armonie nella storia del Piano di Salvezza di Dio*, Il Seggio Editrice, S. Pietro in Cariano (Verona) 1994, pp. 138.
- ABRAHAM J. MALHERBE & WAYNE A. MEEKS (Edd.), *The future of Christology. Essays in honor of Leander E. Keck*, Fortress, Minneapolis 1993, pp. 266.
- ANTONIO MARCHETTI, *Riscoprire Vico. Attualità di una metafisica della storia*, «Scienze umane e filosofia» 1, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1994, pp. 208.
- GIOVANNI MOIOLI, *La parola della croce*, «Contemplatio» 9, Glossa, Milano 1994, pp. 104.

- BATTISTA MONDIN, *Filosofia della cultura e dei valori*, «Problemi del nostro tempo» 87, Massimo, Milano 1994, pp. 272.
- JOHN NOLLAND, *Luke 1-9:20*, «Word Biblical Commentary» 35 A, Word Books, Dallas 1993, pp. 458.
- HERVÉ PASQUA, *Opinione & verità. Sapienza, tecnologia, umanesimo da Pilato a Frankenstein*, «Faretra 14», Ares, Milano 1994, pp. 136.
- JESÚS POLO CARRASCO, *Curso de doctrina cristiana para la Confirmación y para personas mayores*, Palabra, Madrid 1994, pp. 214.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*, Palabra, Madrid 1994, pp. 96.
- ENRICO SANTINI, *Esistenza ed opposizione. Ermeneutica della libertà in Romano Guardini*, Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 272.
- JOSÉ ANTONIO SAYÉS, *La gracia de Cristo*, «Historia salutis» 11, B.A.C., Madrid 1993, pp. 504.
- ST. THOMAS AQUINAS, *Devoutly I Adore Thee. The Prayers and Hymns of St. Thomas Aquinas*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire-USA) 1993, pp. 116.
- The Oxford Companion to the Bible* (Bruce M. Metzger & Michael D. Coogan eds.), Oxford University Press, Oxford 1994, pp. XXI+874.
- ROBERTO TOMMASI, «*Essere e tempo*» di Martin Heidegger in Italia (1928-1948), «Dissertatio - Series Romana» 6, Glossa, Milano 1993, pp. 330.
- MARIO TOSO, *Famiglia Lavoro e Società nell'insegnamento sociale della Chiesa*, «Ieri Oggi Domani» 16, LAS, Roma 1994, pp. 160.
- ALDO MARIA VALLI - SERENA CAMELLI, *Formato famiglia. Educare i figli alla sessualità. Papà & mamma raccontano*, Ares, Milano 1994, pp. 136.
- MIGUEL ÁNGEL VELASCO, *Los Derechos de la Verdad. Veritatis splendor: Criticas y Réplicas*, Palabra, Madrid 1994, pp. 220.
- DIETRICH AND ALICE VON HILDEBRAND, *The art of living*, Sophia Institute Press, Manchester (New Hampshire) 1994, pp. 246.

Pagina bianca