

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
del Pontificio Ateneo della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

Imprimatur: † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 21.2.1996

ISSN 0394-8226

EDITORIALE

Si concludono otto anni dall'inizio della pubblicazione di *Annales Theologici*, e dieci dalla fondazione dell'Ateneo Romano della Santa Croce, per volontà di S.S. Giovanni Paolo II, ora Pontificio Ateneo della Santa Croce. Sono stati anni nei quali la rivista è stata testimone, attraverso le sue pagine, della nascita e dello sviluppo dell'Ateneo, in modo particolare della sua Facoltà di Teologia, della quale la rivista vuole essere espressione, tanto del lavoro di ricerca dei suoi docenti, come dei rapporti di collaborazione da loro instaurati lungo questi anni con altri colleghi ed altre Istituzioni Accademiche.

Il fascicolo che consegnamo oggi ai lettori vuole farsi interprete del rilievo che la pubblicazione della enciclica *Evangelium vitae* ha avuto nella vita della Chiesa, nella cultura teologica e nell'intera società. I qualificati commenti che raccogliamo in questo numero vogliono costituire un aiuto a porre in risalto la portata profetica per il futuro della convivenza dei popoli e delle società e l'incidenza che essa è destinata a segnare nello studio dei rapporti fra legge divina, legge naturale e legislazione degli stati. Ci è particolarmente gradito presentare ai lettori anche una serie di articoli sulla dottrina spirituale del Beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei, del quale ricorrono 20 anni dalla morte. Il suo contributo alla vita della Chiesa, come altri articoli apparsi sulle nostre pagine hanno mostrato in passato, va al di là del suo carisma fondazionale e del suo zelo pasto-

rale, perché il suo pensiero costituisce una indubbia sorgente di riflessione anche per il lavoro del teologo. In questo numero si raccoglie inoltre un breve quaderno dedicato al ricordo del XXX° anniversario del Decreto conciliare *Presbyterorum Ordinis*, nel quale S.E. Mons Julián Herranz, Presidente del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi, offre una preziosa testimonianza sui lavori che accompagnarono la preparazione dell'importante documento e sul ruolo che in tale lavoro ebbe Mons. Alvaro del Portillo, primo Gran Cancelliere di questo Pontificio Ateneo, quale Segretario della Commissione che fu incaricata della sua stesura.

La Redazione desidera infine ringraziare il prof. Antonio Miralles, già decano della Facoltà di Teologia, per aver diretto per questi otto anni il lavoro di *Annales Theologici* e per aver posto le basi del suo futuro sviluppo. I nostri migliori auguri vanno al nuovo direttore della rivista, il prof. Antonio Aranda, decano della Facoltà di Teologia ed al lavoro del nuovo Comitato di redazione.

La Redazione

XXX° ANNIVERSARIO DEL DECRETO CONCILIARE
«PRESBYTERORUM ORDINIS»

Il 7 dicembre di quest'anno, la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce ha voluto ricordare il 30° anniversario del Decreto *Presbyterorum Ordinis* promuovendo una giornata di studio su quegli aspetti dell'importante documento conciliare che riguardano la specifica ecclesiologia e la spiritualità dei presbiteri che paiono potersi leggere nell'impianto che fa da fondamento alla redazione del testo. Dopo due comunicazioni dei Proff. Lanzetti ed Aranda, di cui proponiamo in breve sintesi un sommario dei rispettivi interventi, S.E. Mons. Julián Herranz, presidente del Pontificio Consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, ha proposto, sulla scorta della propria esperienza durante i lavori conciliari, una relazione che ricostruisce le grandi linee portanti della redazione del testo, di cui offriamo al lettore il testo integrale.

La relazione di Mons. Herranz pone in rilievo il contributo e la dedizione di Mons. Alvaro del Portillo, Segretario della Commissione conciliare «De disciplina cleri et populi christiani», al delicato e difficile lavoro che fu necessario per accompagnare la stesura del Decreto, dalla sua preparazione fino all'approvazione finale in Aula, avvenuta il 7 dicembre 1965.

Pagina bianca

ASPETTI CONFIGURANTI DELLA DOTTRINA DEL DECRETO *PRESBYTERORUM ORDINIS*:

a) **L'ecclesiologia sottostante il Decreto**

Il mio intervento intende sottolineare brevemente la ricchezza ecclesiologica del Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Non è questa una considerazione scontata e perciò stesso quasi superflua. Si tratta invece di una osservazione in rapporto con gli stessi obiettivi che il Concilio si era prefissato nei confronti del suo magistero sul presbiterato. Nel fondare l'esistenza del ministero ordinato nella Chiesa e delineare la figura del presbitero il Decreto non scelse uno solo o pochi simboli biblici a scapito degli altri. Il Concilio seguì piuttosto la via di un uso ampio e adeguato di parecchi simboli.

È frequente ad esempio il ricorso alla figura del pastore e del gregge, la quale simboleggia certi aspetti dei rapporti tra Cristo e la sua Chiesa. È presente anche l'immagine di Cristo Sposo e della Chiesa Sposa, soprattutto nella parte dedicata al celibato sacerdotale.

Spicca soprattutto il riferimento ampio e consistente al simbolo neotestamentario di Cristo Capo del suo Corpo che è la Chiesa. Il Concilio era ben consapevole del fatto che Popolo di Dio fosse la figura caratteristica del suo magistero ecclesiologico. E tuttavia il Concilio si manifestò libero nei confronti di se stesso nel dare alla nozione Corpo di Cristo la prevalenza per quanto riguarda il suo magistero sul presbiterato nella Chiesa.

Si trattò di una scelta giusta e doverosa. È risaputo l'insufficiente riferimento cristologico della nozione Popolo di Dio. Questa nozione può gettar luce sui compiti rituali dei sacerdoti del Nuovo

Testamento, al modo dei sacerdoti dell'antica alleanza. Questo però costituiva una via assai stretta per poter descrivere l'intera ricchezza del presbiterato cristiano (tema dell'immagine tridentina).

Cristo Capo della sua Chiesa non è solo liturgo, né soltanto evangelizzatore o pastore. Egli, in quanto Capo, è tutto insieme: Profeta, Sacerdote e Pastore. Quindi, nel fare riferimento a Cristo Capo si rende possibile tracciare la figura del presbitero nella sua integrità.

Diciamo inoltre che con l'andare del tempo è venuto a costituire un problema il doppio riferimento del sacerdote a Cristo e alla Chiesa. Non sempre si riuscì a vederli in un'unica prospettiva.

La teologia del Corpo di Cristo non presenta questa difficoltà, poiché nello stesso riferimento a Cristo il sacerdote entra per così dire nel rapporto che unisce Gesù col suo Corpo, la Chiesa.

Il Concilio non tralasciò la figura della Chiesa Popolo di Dio; ma diede indubbiamente la priorità a Corpo di Cristo. Lo testimonia l'affermazione ritrovata sul suo celebre n. 2, secondo la quale i presbiteri vengono configurati «a Cristo Sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo: *in persona Christi Capitis agere valeant*».

Raúl Lanzetti

b) La spiritualità dei presbiteri

Da tutti noi è oltremodo conosciuta la straordinaria ricchezza dottrinale del capitolo III del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, dedicato alla vita dei presbiteri, che inizia con un vigoroso richiamo alla loro santità. L'obbligo dei sacerdoti di tendere alla perfezione viene fondato dal Concilio su di un doppio presupposto. In primo luogo, logicamente, sulla dottrina della chiamata universale alla santità nella Chiesa, il che significa che ogni sacerdote — come ogni battezzato — è chiamato da Dio ad essere innanzitutto un buon cristiano, un buon figlio di Dio, e a percorrere con impegno quella via unica della spiritualità cristiana che consiste nella sequela e imitazione di Cristo. Ma d'altra parte, e con un forte rilievo fin dal principio del capitolo, viene anche sottolineato un secondo presupposto di quell'obbligo che i presbiteri hanno di tendere alla santità: si tratta semplicemente

della coerenza con la propria identità teologica, vale a dire la loro personale responsabilità di fronte al mistero di donazione e salvezza nel quale sono stati chiamati ad immergersi. Ritroviamo quindi l'appello alla configurazione sacramentale come ministri di Cristo Capo e Pastore della Chiesa (cfr n. 12).

La vita spirituale del presbitero e il suo processo di crescita e sviluppo, che chiamiamo spiritualità, se vengono contemplate nella loro peculiarità — come appunto vogliamo fare qui, in questo nostro rievocare e tributare omaggio al Decreto *Presbyterorum Ordinis* e al suo insegnamento —, fanno essenziale riferimento e dipendenza a quei tratti tipici e specifici dell'identità teologica del sacerdote. Quel mistero teologico che viene in lui realizzato dalla grazia sacramentale dell'Ordine, oppure, per dirlo in un altro modo, quella realtà soprannaturale della quale diventa partecipe e soggetto attraverso i doni sacramentali, costituisce anche per lui una fonte peculiare ed esclusiva dove nutrire e coltivare il suo spirito sacerdotale. Quel mistero teologico rappresenta dunque, se così si può dire, l'habitat dello svolgimento della vita spirituale del sacerdote in quanto sacerdote, vale a dire l'ambito del suo speciale e progressivo conformarsi a Cristo Sacerdote.

Tale mistero teologico — unica luce per le nostre attuali riflessioni — si trova formulato in modi diversi nella tradizione cattolica, ma in particolare, e in maniera molto profonda e bella, nel n. 2 del Decreto conciliare che commemoriamo, quando si legge: «Lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però "non tutte le membra hanno la stessa funzione" (Rm 12,4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale». Ecco dunque il mistero sottostante ed illuminante la persona e l'opera dei presbiteri, che possiamo ancora trovare in un altro brano, anche esso dotato di alta densità teologica: «Il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù della unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo Sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo Capo».

In quel «*Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant*» appena letto, si trova quindi la chiave del mistero salvifico che Dio ci dona e ci propone nella figura dei sacerdoti del Nuovo Testamento. Questo *poter agire in nome e nella persona di Cristo Capo* risulta essere il nocciolo della questione e presenta a noi un doppio significato. Si tratta, indubbiamente, di un *potere* inteso come un «essere in grado di», una capacità, una idoneità, ma non soltanto quello, bensì e soprattutto di un *potere* che è anche un *dovere*, un'esigenza di compiere un'indispensabile funzione di servizio a favore della missione della Chiesa. Il sacerdote è un cristiano consacrato e inviato precisamente per essere ministro e strumento delle «azioni salvifiche essenziali» (cfr. *Direttorio per il ministero e vita dei presbiteri*, n. 7) di Cristo Capo della Chiesa in relazione col suo Corpo, e cioè donarle la sua vita e il suo Spirito.

La nuova impronta sacramentale con cui è stato segnato il sacerdote — il carattere dell'Ordine —, e lo stesso dinamismo soprannaturale nel quale si trova ormai inserito dalla grazia, hanno un unico scopo che si può esprimere con un'unica parola, piena di senso teologico: ministerialità. Il perché del sacerdozio è appunto il ministero; sacerdozio significa essenzialmente ministerialità, intesa come partecipazione alla capitalità di Cristo nei confronti della Chiesa, suo Corpo. Siccome però la capitalità di Cristo nella Chiesa viene da Lui esercitata sotto forma di piena e perfetta donazione sponsale (cfr. Ef 5,23-32), risulta importante mettere in risalto il mutuo appello e attrazione che scorre tra ministerialità e sponsalità nei sacerdoti del Nuovo Testamento.

Con queste poche idee sull'identità sacerdotale, prese dal Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sono messe anche in evidenza le coordinate della spiritualità dei presbiteri, su cui riflettiamo. Lo sviluppo della loro vita spirituale non può consistere se non nel santificare se stessi e servire la santità degli altri nella Chiesa mediante l'esercizio del ministero. Ciò significa che il presbitero deve evitare qualsiasi dualismo tra spiritualità e ministerialità, origine profonda — come si legge in un recente testo magisteriale (*Direttorio*, n. 71) — di talune crisi. Ciò significa altresì piena disponibilità — disponibilità sponsale — nel servizio delle specifiche funzioni ministeriali.

In altre parole, «i sacerdoti sono specialmente obbligati a tendere a questa perfezione, poiché essi — che hanno ricevuto una

nuova consacrazione a Dio mediante l'ordinazione — vengono elevati alla condizione di strumenti vivi di Cristo eterno sacerdote, per proseguire nel tempo la sua mirabile opera, che ha reintegrato con divina efficacia l'intero genere umano» (*Presbyterorum ordinis*, n. 12). Stabilisce dunque il Concilio una connessione intima — «in forza delle stesse sacre azioni che svolgono quotidianamente, come anche di tutto il loro ministero» (*ibid.*) — tra la condizione di ministro sacro e la personale ricerca della santità. E così, viene formulato dal nostro Decreto un altro principio centrale in materia: «I presbiteri raggiungeranno la santità nel loro modo proprio se nello Spirito di Cristo eserciteranno le proprie funzioni con impegno sincero e instancabile» (*ibid.*, n. 13).

Resta dunque in questo modo implicitamente enunciato quel che si potrebbe chiamare il teorema della spiritualità ministeriale: la qualità di ministro delle realtà sacre sollecita una sincera ricerca della santità nell'esercizio delle proprie mansioni e, all'inverso, è l'esercizio delle funzioni ministeriali a condurre il ministro verso la santità. Tra spiritualità e ministerialità del sacerdote, l'abbiamo già detto, scorre una relazione biunivoca fondata sul dinamismo del sacramento dell'Ordine.

In che cosa consista questo dinamismo soprannaturale è stato già anche prima accennato. Fondamentalmente consiste nell'ammisione del sacerdote, come soggetto strumentale, nell'ambito dell'agire personale di Cristo Capo, cioè nell'attuazione di quelle azioni sacerdotali di Cristo dove Lui, identificato con la volontà del Padre, porta a pieno compimento la sua esistenza terrena e la sua missione di mediazione: i misteri della Pasqua (donazione della sua vita, donazione del suo Spirito) da dove nasce, si edifica e si nutre la Chiesa.

Ecco perché, con un grado di profondità paragonabile forse soltanto a quello raggiunto dal Decreto nel suo n. 2, il n. 14 di *Presbyterorum Ordinis* ragiona a partire dalla nozione magistrale di «unità di vita» il mutuo richiamo tra spiritualità e ministerialità. Per ottenere quell'armonica ed equilibrata congiunzione tra vita di pietà e azione pastorale, insegna il Decreto con una frase dove non manca disturba nessuna parola, «non bastano né l'ordine puramente esterno delle attività pastorali, né la sola pratica degli esercizi di pietà, quantunque siano di grande utilità per fomentarla. L'unità di vita può essere raggiunta invece dai presbiteri seguendo nello svolgi-

mento del loro ministero l'esempio di Cristo Signore, il cui cibo era il compimento della volontà di colui che lo aveva inviato a realizzare la sua opera» (n. 14).

Soltanto nella personale immersione nel mistero del Cristo pasquale, unito a Lui nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge a lui affidato, penetrando sempre più in fondo quel mistero di amore e donazione con la preghiera, potrà il sacerdote raggiungere e afferrare il fondamento e la fonte di quella unità. Carità pastorale e sacrificio eucaristico costituiscono così, nell'insegnamento di *Presbyterorum Ordinis* sulla spiritualità dei sacerdoti, l'ultima vera sorgente dell'unità di vita, l'unico vero cammino verso la loro santità.

Antonio Aranda

IL DECRETO *PRESBYTERORUM ORDINIS*.
Riflessioni storico-teologiche sul contributo di
Mons. Alvaro del Portillo

Julián HERRANZ

Sommario: I. *Ricordo di un travagliato cammino* - II. *Il presbitero di oggi e del futuro*: 1. Un uomo scelto e chiamato. 2. Un uomo consacrato. 3. Un uomo inviato - III. *Missione pastorale e santità di vita* - IV. *Il presbitero alle porte del terzo millennio*.

Nel campanile di una bella chiesa romanica del Trentino, alla base di un orologio solare, si legge inciso in lettere dorate il seguente motto: «Horas non numero nisi serenas», indico soltanto le ore serene. Ovviamente, l'autore dell'iscrizione aveva voluto giocare con il duplice significato semantico — climatico e spirituale — dell'aggettivo «serenus»: tempo sereno (con sole nel cielo), animo tranquillo (con pace nell'anima).

Poiché una compiuta commemorazione del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, è inseparabile dall'uomo che diresse la sua non facile preparazione, Mons. Alvaro del Portillo, primo Gran Cancelliere di questo eccellente Ateneo Pontificio, vorrei dire al filo dei ricordi che alla lucida intelligenza di Mons. del Portillo ed al suo cuore sempre mite e tranquillo, io vedevo spesso applicate dalla grazia divina, nei momenti più tesi del lavoro conciliare, le belle e significative parole di quel orologio solare del Trentino: «Horas non numero nisi serenas».

Tante furono, infatti, le occasioni in cui la sua serenità di spirito e la sua continua visione soprannaturale garantivano ai suoi collaboratori la possibilità di lavorare sempre con tranquilla efficacia, senza

perdere né il tempo né la pace, in mezzo alle forti tensioni e contrapposizioni dottrinali ed anche metodologiche della grande assise conciliare.

Farò soltanto qualche breve cenno a queste circostanze nel parlare della storia del Decreto, prima di sintetizzare l'immagine del sacerdote che esso ha tracciato e che — a mio avviso — continua ad offrire validamente, con immutata chiarezza, anche di fronte alle sfide pastorali ed apostoliche della nuova evangelizzazione, a cui ci convoca il vibrante Magistero e l'esempio personale di Giovanni Paolo II.

I. Ricordo di un travagliato cammino

Il 4 novembre 1962 fu per Don Alvaro del Portillo e, indirettamente, per tutti i sacerdoti del mondo, una data assai significativa. Quel giorno Mons. Del Portillo ricevette una lettera del Card. Pietro Ciriaci, Presidente della Commissione «De disciplina cleri et populi christiani» del Concilio Vaticano II, in cui gli comunicava che era stato nominato Segretario della medesima Commissione conciliare. Quattro giorni dopo, l'8 novembre, Don Alvaro ricevette il regolare Biglietto di nomina.

Mons. Josemaría Escrivá di Balaguer, Fondatore dell'Opus Dei, di cui Mons. del Portillo era allora Segretario Generale, manifestò, a quanti eravamo presenti quel giorno nella sede del Consiglio Generale dell'Opus Dei, la sua soddisfazione per la grande stima che con tale nomina la Santa Sede aveva dimostrato a Don Alvaro. Il Beato Josemaría aggiunse, da parte sua, un'ulteriore gesto di fiducia verso questo suo prezioso collaboratore nel governo dell'Opus Dei. Ci disse infatti Mons. Escrivá, ricordo bene, che egli aveva consigliato a suo tempo a Don Alvaro di accettare — per amore alla Chiesa ed in filiale obbedienza al Papa — l'oneroso impegno di lavoro che gli veniva richiesto, e che aveva dato questo consiglio con la fondata speranza che egli potesse continuare a svolgere, pur con ulteriori sforzi e sacrifici, anche le mansioni di Segretario Generale dell'Opus Dei. Così avvenne, effettivamente, durante i tre lunghi anni della grande assise conciliare.

Ma, oltre a questa realtà di un duplice grave impegno di lavoro, Mons. del Portillo dovette affrontare subito, con quella serenità a cui ho accennato prima e che tutti ammiravano in lui, una particola-

re difficoltà, diciamo così, esistenziale e metodologica nell'incarico ricevuto dalla Santa Sede. Una difficoltà, di cui soltanto l'attenta considerazione della storia del Vaticano II permette di rendersene sufficientemente conto. Mi riferisco concretamente al palese divario, anzi all'evidente inadeguatezza che esisteva, tra i contenuti piuttosto scarsi degli schemi preparatori del Concilio affidati alla Commissione conciliare «De disciplina cleri» e l'ampiezza invece delle questioni dottrinali e disciplinari che cominciavano a porsi circa l'identità ecclesiale del presbitero e le esigenze e caratteristiche specifiche della sua vita e del suo ministero.

Infatti, nelle riunioni tenute nei giorni dal 21 al 29 gennaio 1963 la Commissione Coordinatrice dei lavori del Concilio stabilì che doveva ridursi a 17 il numero degli schemi di Costituzioni e di Decreti da essere presentati al Concilio da parte delle diverse Commissioni conciliari. Conseguentemente, la Commissione per la disciplina del Clero fu incaricata di preparare un'unico schema di Decreto («De clericis», subito dopo chiamato «De sacerdotibus») comprendente tre unici argomenti, cioè: «De vitae sacerdotalis perfectione», «De studio et scientia pastoralis» e «De recto usu bonorum ecclesiasticorum». Anzi, la stessa Commissione di Coordinamento decise un'anno dopo che il predetto schema «De sacerdotibus», che nel frattempo era già stato approntato dalla nostra Commissione, fosse invece ridotto drasticamente ai soli punti essenziali, da presentare in forma non di un vero Decreto ma di poche e brevi «Propositiones».

Non c'è dubbio che queste decisioni degli organismi direttivi del Concilio ubbidivano a criteri selettivi e metodologici d'ordine generale che tendevano a dare priorità di sviluppo ad argomenti considerati di primaria importanza, come erano la rinnovata riflessione teologica sulla Chiesa, gli indirizzi della riforma liturgica, la dottrina sull'Episcopato e la sua sacramentalità, l'apostolato dei laici o il movimento ecumenico. Tuttavia i 30 Membri della Commissione «De disciplina cleri» (2 Cardinali, 15 Arcivescovi e 13 Vescovi) e i 40 Periti (teologi e canonisti di 17 nazionalità) erano concordi nel considerare — e Don Alvaro del Portillo ne era ben edotto — che proprio lo sviluppo dottrinale e normativo sull'Episcopato e sul laicato rendeva ancora più necessario il parallelo approfondimento teologico e disciplinare sul Presbiterato. Altrimenti sarebbe rimasta incompiuta la stessa teologia di comunione che era alla base dei la-

vori conciliari, e sarebbero rimasti defraudati i più di mezzo milione di presbiteri che erano e sono in tutto il mondo operatori necessari dei Vescovi ed immediati pastori dei fedeli laici.

La Commissione «De disciplina cleri», in ossequio alle direttive ricevute della «Commissio de laboribus Concilio coordinandis», preparò a malincuore — l'espressione può sembrare forte, ma si doveva poi rivelare comprensibile — le brevi e perciò necessariamente povere ed insufficienti Proposizioni «De vita et ministerio sacerdotali», che furono discusse nell'assemblea conciliare i giorni 13, 14 e 15 ottobre 1964. Dalla discussione in Aula e dalle molte proposte di emendamento ricevute, emerse chiaramente come si prevedeva che era desiderio dei Padri del Concilio che il tema del sacerdozio ministeriale dei presbiteri venisse trattato non in quella forma di brevi proposizioni, sia pure integrate con un Messaggio ai Sacerdoti, ma tramite un vero e proprio Decreto conciliare, di sufficiente ampiezza e contenuto.

Ricordo bene che Mons. del Portillo, quale diligente e paziente Segretario della Commissione, accolse questo desiderio dell'Assemblea conciliare non soltanto con grande serenità, ma direi che con viva gioia e soddisfazione. Tant'è vero che egli stesso suggerì al Relatore dello schema, l'allora Arcivescovo di Reims S.E. Mons. François Marty, di indirizzare subito una lettera ai Moderatori del Concilio, tramite il Segretario Generale, S.E. Mons. Pericle Felici, chiedendo l'autorizzazione necessaria affinché la nostra Commissione potesse rifare e sviluppare lo schema nella forma auspicata dai Padri conciliari.

La lettera, in latino (Prot. N. 730/64, del 20 ottobre 1964), ebbe sette giorni dopo la desiderata risposta del Segretario Generale del Concilio: «Ho avuto premura — diceva Mons. Felici — di sottoporre alla considerazione degli Em.mi Cardinali Moderatori la lettera di Vostra Eccellenza. Nella seduta del 22 u.s. gli Em.mi Moderatori (...) accedendo alle ragioni accennate da Vostra Eccellenza hanno espresso il parere che la Commissione rielabori il testo dello schema «De vita et ministerio sacerdotali» come viene indicato da Vostra Eccellenza...» (lettera della Segreteria Generale del Concilio, Prot. N. LC/758, del 27 ottobre 1964).

«Omnia tempus habent» (Sir 3,1). Era finalmente arrivato il momento in cui il Concilio Ecumenico Vaticano II, ben consapevole

che l'auspicato rinnovamento di tutta la Chiesa e della sua missione evangelizzatrice dipende in grandissima parte dal ministero dei presbiteri (cfr. Decr. *Presbyterorum Ordinis*, proemio e n. 1; Decr. *Optatam totius*, n. 2), poteva dedicare a loro un documento sufficientemente ampio, con tutti i chiarimenti dottrinali e le norme pastorali e disciplinari che si rendevano necessarie, con specifico riferimento alle circostanze culturali e sociologiche del mondo contemporaneo.

Mons. Alvaro del Portillo convocò immediatamente e mise al lavoro le varie sottocommissioni di Membri e di Periti in cui era articolata la Commissione, e fu preparato in tempo «record» il progetto del nuovo schema. La Commissione plenaria, sempre sotto la direzione di Mons. del Portillo a cui il Presidente, Card. Pietro Ciriaci, aveva affidato questo compito, prese in esame le successive parti del nuovo schema nelle riunioni plenarie tenute — posso dire in vere «sedute fiume» — i giorni 29 ottobre e 5, 9 e 12 novembre 1964. La grazia del Signore, invocato con fiducia all'inizio di ogni sessione di lavoro, fece possibile che il progetto di Decreto «De ministerio et vita Presbyterorum» fosse approntato, stampato e distribuito all'intera Assemblea conciliare otto giorni dopo, il 20 novembre 1964, cioè alla vigilia della conclusione della Terza Sessione del Concilio.

Questo testo, integrato poi in alcuni punti con opportune aggiunte, fu discusso e approvato dall'Assemblea («in Aula», come si era soliti dire) durante la Quarta e ultima Sessione del Concilio, nei giorni 14, 15, 16, 25, 26 e 27 ottobre 1965. Arricchito ulteriormente in base agli emendamenti («modi») proposti dai Padri, e articolato in un Proemio, tre Capitoli ed una Conclusione, fu votato definitivamente dall'Assemblea conciliare con il seguente risultato: Votanti: 2.394. Placet: 2.390. Non placet: 4. Il Santo Padre Paolo VI, in Sessione Pubblica dell'intero Concilio, promulgò solennemente il Decreto «*Presbyterorum Ordinis*, de Presbyterorum ministerio et vita». Era il 7 dicembre 1965.

Furono giorni, settimane, mesi di intensissimo lavoro, di grande tensione morale e psicologica, di lotta contro il tempo, di «stress», ma nell'anima e sul volto di Don Alvaro del Portillo c'era sempre il sereno. Sembrava dicesse come il bell'orologio solare prima ricordato: «Horas non numero nisi serenas».

Sono sicuro che a tutti voi, in particolare a quelli che hanno avuto la fortuna di conoscere e trattare Don Alvaro, piacerà rilegge-

re una lettera che il Card. Pietro Ciriaci gli scrisse una settimana dopo, il 14 dicembre 1965. Leggerò soltanto qualche brano:

«Rev.mo e caro Don Alvaro,

Con l'approvazione definitiva del 7 dicembre scorso si è chiuso, grazie a Dio, felicemente, il grande lavoro della nostra Commissione, che ha potuto così condurre in porto il suo Decreto, non ultimo per importanza dei decreti e costituzioni conciliari». Poi, dopo aver ricordato con gioia la «votazione quasi plebiscitaria del testo», aggiungeva l'Em.mo Presidente: «So bene quanto in tutto questo abbia avuto parte il Suo lavoro saggio, tenace e gentile, che, senza mancare di rispetto alla libertà di opinione altrui, non ha trascurato di seguire una linea di fedeltà a quelli che sono i grandi principi orientatori della spiritualità sacerdotale. Nel riferire al Santo Padre non mancherò di segnalare tutto questo. Intanto voglio che Le giunga, con un caldo plauso, il mio grazie più sentito».

Non ero presente quando Don Alvaro lesse questa lettera. Ma sono sicuro che egli dovette commentare, come era solito fare riportando subito a Dio ogni lode o ringraziamento personale: Sia ringraziato il Signore! *Deo Gratias!*

II. Il presbitero di oggi e del futuro

A questo punto appare doveroso porsi una precisa domanda, che viene anche suggerita da una precisa frase della lettera del Card. Ciriaci: quali sono stati questi «grandi principi orientatori» che guidarono la Commissione conciliare e i Padri tutti del Concilio nel definire gli elementi essenziali dell'identità teologica e della missione apostolica dei presbiteri? Io direi che questi «grandi principi orientatori» sono pervasi, innanzi tutto, dal duplice impegno di fedeltà alla tradizione e di reale rinnovamento che ha ispirato tutto il Concilio Vaticano II. Più concretamente, accogliendo con acuta sensibilità le prospettive ecclesologiche aperte dalla Costituzione *Lumen gentium*, il Decreto *Presbyterorum Ordinis* ha assunto, purificato da aderenze storiche circostanziali ed elevato ad una sintesi superiore e completa le varie concezioni teologiche precedenti sul sacerdozio cattolico.

Infatti, situando il sacerdozio ministeriale dei presbiteri e la sua

triplice funzione docente, santificatrice e di governo nel cuore della missione salvifica della Chiesa, il Decreto ha inquadrato il sacerdozio dal punto di vista originale e profondo della partecipazione del presbitero alla consacrazione e alla missione di Cristo, Capo e Pastore. Ne risulta così una visione del ministero sacerdotale essenzialmente sacramentale e fondamentalmente dinamica, come spiegò con squisita chiarezza Mons. Del Portillo in una dichiarazione del 1966:

«Durante i dibattiti conciliari su questo Decreto, riferisce Mons. del Portillo, si erano manifestate due posizioni che, considerate separatamente, potrebbero apparire opposte o addirittura contraddittorie: da una parte si insisteva sull'annuncio del messaggio di Cristo a tutti gli uomini; dall'altra si poneva l'accento sul culto e sull'adorazione di Dio come fini cui tutto deve tendere nel ministero e nella vita dei sacerdoti. Fu necessario uno sforzo di sintesi e di conciliazione, e la Commissione lavorò con tutto l'impegno per armonizzare le due concezioni, che non sono opposte né si escludono a vicenda. In effetti, le due diverse posizioni dottrinali sul sacerdozio acquistano pieno rilievo e significato quando vengono ambedue inserite in una sintesi più comprensiva, nella quale si mostra che si tratta di aspetti assolutamente inseparabili e complementari, che danno risalto l'uno all'altro: il ministero in favore degli uomini si comprende solo come un servizio prestato a Dio, mentre la glorificazione di Dio richiede che il presbitero senta l'ansia di unire alla propria lode quella di tutti gli uomini. (...) Si ha così una prospettiva dinamica del ministero sacerdotale, che annunciando il Vangelo genera la fede in quelli che ancora non credono, in modo che appartengano al Popolo di Dio e uniscano il loro sacrificio a quello di Cristo, formando un solo Corpo con Lui»¹.

Il Decreto *Presbyterorum Ordinis*, infatti, si sviluppa su un piano trinitario e Cristocentrico, in cui l'intera economia della Redenzione, e pertanto, la stessa Chiesa in quanto «sacramento universale di salvezza»², è contemplata alla luce del sacerdozio di Cristo, ovvero alla luce della sua consacrazione-missione sacerdotale della quale

¹ *La figura del sacerdote delineata in el Decreto Presbyterorum Ordinis*, nel suo libro *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid 1970, pp. 44-46. La redazione originale di questo studio è apparsa sulla rivista «Palabra» 12-13 (1968) 4-8.

² CONC. ECUM. VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 48: EV 1, 416.

ha reso partecipi, in modi diversi, le membra del suo Corpo. Il n. 2 del Decreto inizia con questa precisa affermazione; ed in questo inizio viene riassunto, in un certo senso, l'aspetto essenziale del suo contenuto, in quanto la consacrazione e la missione sono le due nozioni che sottostanno e danno sostegno a tutto l'insegnamento successivo sui presbiteri. L'intima e profonda interdipendenza di queste due nozioni è il filo conduttore dell'intero documento. Ad essa se ne aggiunge una terza, la *vocazione*, che precede le prime due e nella quale ambedue si fondono.

Il sacerdote è un membro del Popolo di Dio, scelto tra gli altri con una particolare chiamata divina (vocazione), per essere consacrato da uno speciale sacramento (consacrazione) ed inviato (missione) a svolgere specifiche funzioni al servizio del Popolo di Dio e dell'intera umanità. Un uomo *scelto*, un uomo *consacrato*, un uomo *inviato*. Queste sono indubbiamente, nella loro unità e inseparabilità, le tre caratteristiche fondamentali dell'immagine del presbitero delineata dal Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Perciò, solamente approfondendo la riflessione su tali caratteristiche sarà possibile trovare le risposte giuste alle domande che ci si possano porre (antiche o nuove, vere o false) sulla vita e sul ministero del presbitero, nella Chiesa e nella società. Vediamo brevemente queste caratteristiche.

1. Un uomo scelto e chiamato

Scelto da chi? Dalla comunità cristiana? Scelto forse da se stesso? Fin da quando si stava celebrando il Concilio Vaticano II, come ora, sembrava inutile e anche sciocco porre una domanda come questa che può ricevere solamente la stessa e sempre invariabile risposta cattolica. Esistevano però allora, e continuano ad esistere ora, diverse prese di posizione contestatarie dalle quali con argomenti relativamente diversi, ma in fondo molto simili si scagliano questi insidiosi problemi contro la dottrina della Chiesa e di fronte all'opinione pubblica³. Ma è palese nella dottrina conciliare che la vocazione del

³ Così per esempio ai giorni nostri E. Schillebeeckx, nella sua opera sul ministero ecclesiale *Kerkelij ambt. Vongangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal 1980 (cfr. *De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk ambt*, in «Tijdschrift voor Theologie» 22 (1982) 24-59), nella quale sostiene la tesi che un laico scelto come *leader* o dirigente da una comunità cristiana sarebbe reso capace da questo stesso fatto di presiedere la

presbitero è assolutamente inseparabile dalla sua consacrazione e dalla sua missione. Colui che lo elegge è anche lo stesso che lo consacra e lo invia: cioè, Cristo stesso, attraverso gli Apostoli e i loro successori.

Ecco come questa realtà dottrinale viene sancita dal Decreto *Presbyterorum Ordinis* in uno dei suoi punti iniziali: «Ma lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però “non tutte le membra hanno la stessa funzione” (Rm 12,4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell’Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgessero per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale»⁴.

Nel sottolineare così l’istituzione divina del sacerdozio si pone l’accento sulla vocazione divina del presbitero. Egli, pertanto, *non è un delegato della comunità* davanti a Dio, *né un funzionario o un impiegato di Dio* di fronte al Popolo. È un uomo scelto da Dio tra gli uomini per realizzare in nome di Cristo il mistero della salvezza. La nozione di *vocazione divina* — inseparabile, ripetiamo, dalle altre due già menzionate e alle quali di seguito faremo allusione — è essenziale per opporsi a certe concezioni *democraticistiche*, purtroppo presenti e disgraziatamente influenti in alcuni ambienti ecclesiali, dove oserei dire non è stato ancora recepito fedelmente il Magistero del Concilio Vaticano II e, concretamente, del *Presbyterorum Ordinis*.

Una tale concezione democraticistica della Chiesa, come è stato rilevato in un importante Simposio organizzato nel 1994 in Vaticano⁵, può nascere solo da una visione deformata della natura

celebrazione eucaristica. Nella nuova opera del 1985 sullo stesso argomento (*Pleidooi voor Mensen in de Kerk. Christelijke Identiteit in de Kerk*, Baarn 1985; cfr. «Per una Chiesa dal volto umano», Brescia 1986), ridimensiona in qualche modo la sua posizione anche se restano ancora serie difficoltà sulla concezione che mantiene riguardo alle relazioni tra il ministero ordinato e la successione Apostolica. Le tesi del domenicano olandese sono state respinte, come si sa, dal Magistero (cfr. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni problemi riguardanti il ministro dell’Eucarestia*, 6.VIII.1983; *Notificazione della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 15.IX.1986, in «L’Osservatore Romano», 24.IX.86).

⁴ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 2: EV 1,1245.

⁵ Simposio sulla collaborazione dei laici nel ministero pastorale dei presbiteri, organizzato dalla Congregazione per il Clero, 19-22 aprile 1994. Per una succinta informazione sul contenuto cfr. «Sacrum Ministerium» 1 (1995) 59-67.

stessa della Chiesa. Anche se questo non è un problema sentito come tale dalla maggioranza del Popolo cristiano, certo è che questa concezione si sta diffondendo in determinati ambienti dell'Europa centrale e del Nordamerica. Tuttavia, la maggioranza dei fedeli, anche coloro che sono carenti di una solida formazione dottrinale, posseggono un *sensus Ecclesiae* cattolico conforme alla dottrina rivelata, ed hanno coscienza chiara sulla distinzione tra sacerdoti e laici, in ragione del sacramento dell'Ordine. Non si pongono perciò problemi riguardo alla natura gerarchica della Chiesa, perché sanno bene che così l'ha voluta Cristo. Esistono però anche alcuni teologi, «agenti pastorali» e piccoli gruppi di fedeli, che pur affermando di non negare il carattere gerarchico della Chiesa, propugnano uno squilibrato egualitarismo «pastorale» tra laici e ministri sacri lontano dalla dottrina ecclesiologicala cattolica in punti chiave, come, in concreto, nell'affermazione della essenziale distinzione tra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale; oppure chiedono — invocando equivocamente il concetto di *inculturazione* della Chiesa o quello di *corresponsabilità* — l'assunzione di sistemi «democratici» per l'elezione dei sacri pastori o per l'esercizio della loro responsabilità di governo diocesano o parrocchiale.

Questo, oggi, è un problema serio, imparentato molto da vicino con una visione pragmatica del sacerdote che giustamente è stata chiamata *funzionalismo*. Si tratta di una «mentalità che tende erroneamente a ridurre il sacerdozio ministeriale ai soli aspetti funzionali. Fare il prete, svolgere singoli servizi e garantire alcune prestazioni d'opera sarebbe il tutto dell'esistenza sacerdotale. Tale concezione riduttiva dell'identità e del ministero del sacerdote, rischia di spingere la vita di questi verso un vuoto, che viene spesso riempito da forme di vita non consone al proprio ministero»⁶. Ci troviamo, dunque, di fronte a tendenze ideologiche e a situazioni disciplinari che richiedono dall'Autorità ecclesiastica, a tutti i livelli, il necessario chiarimento dottrinale e la presa coraggiosa di adeguate misure pastorali.

⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n.

2. *Un uomo consacrato*

Anche se scelti da Dio per svolgere in forma ufficiale, in nome di Cristo, la funzione sacerdotale, è chiaro che i presbiteri sono qualcosa di più che semplici detentori di un ufficio pubblico e sacro, esercitato a servizio della comunità dei fedeli. Il Presbiterato, scrisse Mons. del Portillo, «è essenzialmente e anzitutto, una configurazione, una trasformazione sacramentale e misteriosa della persona dell'uomo-sacerdote nella persona dello stesso Cristo, unico Mediatore»⁷. Sono certo che in tutto il suo lavoro come Segretario della Commissione, egli aveva sempre presente l'insegnamento sul sacerdozio di un sacerdote santo a quel tempo ancora in vita, Mons. Escrivá. Questi aveva detto in un'omelia del 1960 riferendosi al Sacrificio Eucaristico: «La Messa — ripeto — è azione divina, trinitaria, non umana. Il sacerdote che celebra, collabora al progetto del Signore, prestando il suo corpo e la sua voce; ma non agisce in nome proprio, ma *in persona et in nomine Christi*, nella Persona di Cristo, e nel nome di Cristo»⁸. In queste parole del Beato Josemaría, anteriori al Vaticano II, è già delineata, infatti, la figura conciliare del presbitero: quella, cioè, di un uomo configurato ontologicamente con Cristo, Capo e Pastore della Chiesa, per agire *in persona Christi* e con la sua autorità.

Il *Presbyterorum Ordinis* — avendo di fronte il notevole sviluppo che aveva raggiunto in altri documenti del Concilio la dottrina sull'Episcopato e sul sacerdozio comune dei fedeli — ha voluto mettere in risalto la speciale consacrazione sacramentale dei presbiteri, che li rende partecipi dello stesso sacerdozio di Cristo Capo della Chiesa. E così ha fatto, mostrando contemporaneamente il legame del ministero presbiterale con la pienezza sacerdotale e la missione pastorale dei Vescovi dei quali sono cooperatori, e distinguendolo anche nettamente dal sacerdozio comune di tutti i battezzati.

«Dopo aver inviato gli Apostoli come Egli stesso era stato inviato dal Padre, — si legge nel Decreto — Cristo, per mezzo degli stessi Apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua

⁷ ALVARO DEL PORTILLO, *Consacrazione & Missione del sacerdote*, 2ª ediz., Milano 1990, 55-56.

⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *L'Eucaristia, Mistero di fede e di amore*, in *È Gesù che passa*, Milano 1982³, nn. 86, 186.

missione i loro successori, cioè i Vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'Ordine del Presbiterato, fossero cooperatori dell'Ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione Apostolica affidata da Cristo»⁹. Così, si è raccolto nel *Presbyterorum Ordinis* l'importante contributo dottrinale della *Lumen gentium* sui gradi del sacramento dell'Ordine come diverse partecipazioni alla consacrazione e missione sacerdotali di Cristo¹⁰, e si è descritto il Presbiterato alla luce dell'Episcopato. Con ciò il sacerdozio dei presbiteri è stato ben situato nel contesto della comunione del Collegio episcopale, in una prospettiva di grande ricchezza teologica e spirituale.

Mi limiterò a commentare solo un punto del passaggio conciliare appena ascoltato che considero essenziale ribadire e difendere nel nostro contesto storico. Mi riferisco alla questione della successione Apostolica e del ministero ordinato. La Chiesa intera è Apostolica in quanto erede e continuatrice della Chiesa degli Apostoli. E dentro ad essa il ministero ordinato (l'episcopale, e il presbiterale come suo collaboratore) è erede e continuatore del ministero degli Apostoli. «Nella Chiesa — ha ricordato opportunamente la Commissione Teologica Internazionale — ogni ministero gerarchico è vincolato alla istituzione degli Apostoli. Tale ministero, voluto da Cristo, è essenziale per la Chiesa; e attraverso la sua intermediazione, l'atto salvifico del Signore si fa presente sacramentalmente e storicamente a tutte le generazioni»¹¹. La potestà spirituale che possiede il ministro ordinato non deriva, infatti, dalla comunità dei fedeli ma dalla Apostolicità del suo ministero, trasmesso attraverso l'imposizione sacramentale delle mani¹². I ministri ordinati sono portatori di un carisma (consacrazione-missione), che nasce nell'invio del Figlio da parte del Padre, si trasmette agli Apostoli, e conferisce la necessaria autorità per dirigere la comunità. Il ministero ordinato è costituito sul fondamento degli Apostoli, per l'edificazione della Chiesa (Ef 2,20; Ap 21,14) e per la vita del mondo.

⁹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 2: EV 1, 1245.

¹⁰ Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 28.

¹¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *El sacerdocio católico*, 1970, tesi 1^a.

¹² Cfr. 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6.

In definitiva, il sacerdozio dei presbiteri è, attraverso l'imposizione delle mani e dell'unzione proprie del sacramento dell'Ordine, continuatore della missione ricevuta dagli Apostoli da parte di Cristo; è fortificato dall'autorità Apostolica ed è testimone con essa della tradizione. È stato istituito per edificare e dare vitalità alla Chiesa, nella quale esiste e per la quale esiste. Perciò, come in questo senso ha scritto Giovanni Paolo II: «non si deve pensare al sacerdozio ordinato come se fosse anteriore alla Chiesa, perché è totalmente al servizio della Chiesa stessa; ma neppure come se fosse posteriore alla comunità ecclesiale, quasi che questa possa essere concepita come già costituita senza tale sacerdozio»¹³.

La configurazione ontologica-sacramentale del presbitero a Cristo Sacerdote fu espressa dal Concilio — come abbiamo accennato prima — con una formula tradizionale: *agere in persona Christi Capitis*¹⁴, e conseguentemente *in persona Ecclesiae*, in quanto Cristo Capo e il suo Corpo formano una unità. È questa formula che designa teologicamente la capacità di agire come «rappresentante» di Cristo e della Chiesa. «Il sacerdote ha spiegato ulteriormente il Papa nella Esortazione *Pastores dabo vobis* ha come sua relazione fondamentale quella con Gesù Cristo Capo e Pastore: egli, infatti, partecipa, in modo specifico e autorevole, alla “consacrazione-unzione” e alla “missione” di Cristo. Ma, intimamente intrecciata con questa relazione, sta quella con la Chiesa. Non si tratta di “relazioni” semplicemente accostate tra di loro, ma interiormente unite in una specie di mutua immanenza. Il riferimento alla Chiesa è iscritto nell'unico e medesimo riferimento del sacerdote a Cristo nel senso che è la “rappresentanza sacramentale” di Cristo a fondare e ad animare il riferimento del sacerdote alla Chiesa»¹⁵.

Agere in persona Christi Capitis permette perciò di esprimere esattamente l'essenza della condizione ministeriale come capacità di partecipare, attraverso la ricezione del sacramento dell'Ordine, alle azioni proprie di Cristo Capo e Pastore nei confronti della Chiesa. Il fondamento di tale partecipazione è la potestà ricevuta, mentre il suo fine è rendere presente qui e adesso, mediante azioni specifiche

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, n. 16.

¹⁴ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 2: EV 1, 1246.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, n. 16.

(*ministerium verbi et sacramentorum*), la salvezza come vita della Chiesa e, nella Chiesa, del mondo. Si osserva, dunque, in questa formula la sacramentalità delle azioni specifiche del ministero ordinato rispetto alla vita della Chiesa.

A questa sacramentalità fa pieno riferimento la figura ministeriale del presbitero che «mentre è nella Chiesa, si trova anche di fronte ad essa»¹⁶. Infatti, come ha ribadito Giovanni Paolo II: «Per la sua stessa natura e missione sacramentale, il sacerdote appare, nella struttura della Chiesa, come segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia, che nella Chiesa viene donata dal Cristo risorto. Per mezzo del sacerdozio ministeriale la Chiesa prende coscienza, nella fede, di non essere da se stessa, ma dalla grazia di Cristo nello Spirito Santo. Gli Apostoli e i loro successori, quali detentori di un'autorità che viene loro da Cristo Capo e Pastore, sono posti col loro ministero *di fronte alla Chiesa* come prolungamento visibile e segno sacramentale di Cristo nel suo stesso stare di fronte alla Chiesa e al mondo, come origine permanente e sempre nuova della salvezza»¹⁷.

3. *Un uomo inviato*

I presbiteri del Nuovo Testamento insegna ancora il *Presbyterorum Ordinis*, «sono presi fra gli uomini, e costituiti in favore degli uomini stessi nelle cose che si riferiscono a Dio»¹⁸. Il presbitero è un uomo chiamato e consacrato per essere inviato a tutti gli uomini, a servizio dell'azione salvifica della Chiesa come pastore e ministro del Signore. Perciò, solo nello svolgimento della loro specifica missione, realizzata alla luce del mistero di Cristo e della comunione della Chiesa, i presbiteri potranno trovare la loro propria identità¹⁹. Appare così chiaramente il terzo aspetto essenziale dell'immagine del presbitero tracciata dal Concilio.

Il Vaticano II ha voluto ricordare e riaffermare la dimensione

¹⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n. 12.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, n. 16.

¹⁸ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 3: EV I, 1249.

¹⁹ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, Documento sul sacerdozio ministeriale *Ultimis temporibus* (30 novembre 1971), parte seconda, I: EV, 4, 1178.

culturale o rituale del sacerdozio, attenendosi alla tradizione del Concilio di Trento, ma ha voluto, nello stesso tempo, sottolineare con forza la sua dimensione missionaria: non come due momenti distinti, ma come due aspetti simultanei della stessa esigenza di evangelizzazione. Tuttavia, l'obiettivo primario del Decreto *Presbyterorum Ordinis* non era quello di unificare pur essendo complementari due concezioni diverse del sacerdozio, ma di esporre la dottrina sul Presbiterato a partire dai principi ispiratori basilari dell'ecclesiologia conciliare. In Cristo Sacerdote, il culto riservato al Padre e l'annuncio del Vangelo tra gli uomini suoi fratelli, costituiscono un'unica realtà di salvezza: «pro eis ego sanctifico meipsum» (Gv 17,19) disse il Signore. In modo analogo, il Concilio dirà ai presbiteri che sono stati configurati a Cristo e possono agire come suoi rappresentanti e nel suo nome; e che, perciò, ad essi «è concessa da Dio la grazia per poter essere ministri di Cristo Gesù fra i popoli mediante il sacro ministero del Vangelo, affinché l'oblazione dei popoli sia accettata, santificata nello Spirito Santo»²⁰. L'annuncio del Vangelo è, dunque, contemplato anche da un punto di vista profondamente culturale.

Partendo dal riferimento normativo dell'esistenza sacerdotale di Cristo e degli Apostoli, il Decreto ha parlato con forza della necessaria presenza evangelizzatrice dei presbiteri tra gli uomini: «Vivono in mezzo agli altri uomini come fratelli. Così infatti si comportò Gesù Cristo nostro Signore, Figlio di Dio, Uomo inviato dal Padre agli uomini, il quale dimorò presso di noi e volle in ogni cosa essere uguale ai suoi fratelli, eccetto che per il peccato»²¹. Il sacerdote deve essere presente in modo vitale e operativo — come ministro di Cristo — nella vita degli uomini, e non lo sarebbe se la sua attività fosse limitata alle funzioni rituali, o se per caso aspettasse che fossero gli altri a venire a rompere il suo isolamento.

Allo stesso tempo, il *Presbyterorum Ordinis* ha proclamato, con un'ammirevole energia spirituale, un insegnamento che non ho dubbi a definire fondamentale, anche per fugare ogni pericolo di *desacralizzazione* dell'immagine del sacerdote oppure di *riduzione temporalista*, sociale o filantropica, del suo ministero. E ciò senza alcun allontanamento dal mondo o senza alcuna perdita di umanità. Dice,

²⁰ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 2: EV, 1, 1247.

²¹ *Ibid.*, 1249.

infatti, il Decreto: «I presbiteri del Nuovo Testamento in forza della propria chiamata e della propria ordinazione, sono in un certo modo segregati in seno al Popolo di Dio; ma non per rimanere separati da questo Popolo o da qualsiasi uomo, bensì per consacrarsi interamente all'opera per la quale il Signore li assume. Essi non potrebbero essere ministri di Cristo se non fossero testimoni e dispensatori di una vita diversa da quella terrena; ma non potrebbero nemmeno servire gli uomini se si estraniassero dalla loro vita e dal loro ambiente. Per il loro stesso ministero sono tenuti con speciale motivo a non conformarsi con il secolo presente; ma allo stesso tempo sono tenuti a vivere in questo secolo in mezzo agli uomini»²².

La presenza del sacerdote secolare nel mondo sarà sempre caratterizzata da questo aspetto dialettico che è insito nella natura della sua missione. «Perché una tale missione — ha spiegato magistralmente Mons. Del Portillo — potrà adempiersi soltanto se il sacerdote — consacrato dallo Spirito — saprà essere *fra* gli uomini («*pro hominibus constituitur*») e, al tempo stesso, *separato* da loro («*ex hominibus assumptus*»); se vivrà *con* gli uomini, se comprenderà i loro problemi, apprezzerà i loro valori, ma al tempo stesso, in nome di *un'altra* realtà, testimonierà e insegnerà *altri* valori, *altri* orizzonti dell'anima, *un'altra* speranza»²³. È così che i presbiteri riusciranno anche a risolvere un problema che talvolta viene esagerato o travisato — oggi, come ai tempi del Concilio — sul piano sociologico. Mi riferisco al loro valido inserimento nella vita sociale della comunità civile, nella vita ordinaria degli uomini. Oggi, infatti, più che mai il laico — l'intellettuale, l'operaio, l'impiegato — vuol vedere nel sacerdote un amico, un uomo dal tratto semplice e cordiale (un uomo, si dice, *a portata di mano*), che sappia ben capire e stimare le nobili realtà umane. Ma al tempo stesso, vuol vedere in lui un testimone delle *cose future*, del *sacro*, della *vita eterna*, un uomo cioè che sappia cogliere ed insegnare loro, con fraterna sollecitudine, la dimensione soprannaturale della loro esistenza, il destino divino della loro vita, le ragioni trascendenti della loro sete di felicità: in una parola, *un uomo di Dio*²⁴.

²² *Ibid.*

²³ ALVARO DEL PORTILLO, *Consacrazione & Missione del sacerdote*, o.c., 41.

²⁴ Cfr. JULIÁN HERRANZ, *I rapporti sacerdoti-laici*, in *Studi sulla nuova Legislazione della Chiesa*, Roma, 1990, 246-247.

III. Missione pastorale e santità di vita

Mi sia permessa un'ultima breve considerazione sull'immagine del presbitero tracciata dal *Presbyterorum Ordinis*. I tre essenziali lineamenti teologici testé esposti vanno integrati da una profonda esigenza d'ordine ascetico: la santità, tramite la spiritualità specifica dei presbiteri secolari. Con quanto particolare impegno, che non gli faceva risparmiare sacrifici, e con quanto amore al sacerdozio, imparato direttissimamente dal Beato Josemaría Escrivá, diresse Mons. del Portillo i lavori di questo III Capitolo del Decreto! Ci sono stati giorni, non pochi, in cui la giornata lavorativa di Don Alvaro, e con lui dei suoi più stretti collaboratori nella Commissione, finiva ben oltre la mezzanotte. A quelle ore intempestive, chiusi tutti gli uffici dei Dicasteri della Santa Sede, ci si doveva riunire in una delle residenze di Padri e Periti conciliari («san Tommaso di Villanova», in viale Romania), per ultimare la preparazione delle proposte dei testi del Decreto, oppure le *responsiones ad modos*, da presentare il giorno successivo alla Commissione plenaria o da inviare alla Tipografia Poliglotta Vaticana. Ricordo bene la grande stima e soprattutto il cordiale affetto che manifestavano verso Mons. del Portillo tutti quei suoi stretti collaboratori, di cui vorrei ora ricordare almeno tre che il Signore ha già voluto chiamare a Sé: Mons. Willy Onclin, Decano di Diritto Canonico dell'Università di Lovanio e uno dei primi Dottori *Honoris causa* dell'Università di Navarra; l'illustre teologo domenicano P. Yves Congar, elevato nel 1994 alla dignità Cardinalizia e il Relatore dello Schema, S.E. Mons. François Marty, allora Arcivescovo di Reims e poi Arcivescovo di Parigi e Cardinale. Vada anche ad essi il nostro amichevole emozionato ricordo e la nostra gratitudine, come pure ad altri umili e generosi collaboratori, unanimemente meno noti ma i cui nomi *scripta sunt in caelis* (Lc 10,20).

Nell'articolo del Decreto intitolato *Chiamata dei presbiteri alla perfezione*, troviamo un altro aspetto della figura conciliare su cui stiamo riflettendo. Si potrebbe dire addirittura che ne sia l'aspetto più caratteristico, in quanto la dottrina esposta in questi passi nella quale si fondono originalità, profondità e bellezza, non solo presuppone tutto l'insegnamento precedente sul sacerdozio e sul ministero specifico dei presbiteri, ma, in un certo senso, lo porta a compimen-

to. In questi passi — mi riferisco essenzialmente ai nn. 12 a 14 — il nostro Decreto raggiunge, a mio modo di vedere, il suo culmine.

Se teniamo conto che ciò che sottende a tutto il Concilio è promuovere un rinnovamento nella Chiesa capace di spingerla verso una più efficace evangelizzazione della società, è opportuno far osservare che in queste pagine dedicate alla santità sacerdotale vibra con particolare vigore lo stesso impegno e lo stesso spirito. Vale la pena ascoltarlo: «Questo sacrosanto Sinodo — dice il Decreto — *per il raggiungimento dei suoi fini pastorali di rinnovamento interno della Chiesa, di diffusione del Vangelo in tutto il mondo e di dialogo con il mondo moderno*, esorta vivamente tutti i sacerdoti ad impiegare i mezzi efficaci che la Chiesa ha raccomandato, in modo da tendere a quella santità sempre maggiore che consentirà loro di divenire strumenti ogni giorno più validi al servizio di tutto il Popolo di Dio»²⁵.

Nei testi conciliari, e particolarmente nel *Presbyterorum Ordinis*, si rileva la tendenza ad esporre una forte e specifica spiritualità, capace di condurre tutti i sacerdoti con compiti pastorali alla perfezione cristiana. È una perfezione che i presbiteri, come tutti i battezzati, sono chiamati a raggiungere d'accordo con la volontà e i doni di Dio, ma che per essi riveste un obbligo particolare a motivo della propria configurazione sacramentale a Cristo, per la quale operano grande responsabilità morale e sociale, nel suo nome e come suoi rappresentanti²⁶. Si delinea, pertanto, una spiritualità fondata semplicemente e fortemente sul Vangelo, e in perfetta armonia con la preoccupazione costante del Decreto di manifestare l'unità tra consacrazione e missione del presbitero, ovvero sia tra la sua configurazione, sacramentale e ascetica a Cristo e la sua dedizione al servizio pastorale della missione della Chiesa.

Da ciò deriva che, sin dall'inizio, viene sottolineato un aspetto essenziale: il sacerdote è chiamato a raggiungere la santità tramite l'esercizio delle proprie funzioni ministeriali, che non solo gli richiedono questo impegno di perfezione, ma lo stimolano e lo favoriscono²⁷. La vita spirituale del sacerdote deve, di conseguenza, tendere a

²⁵ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 12: EV 1, 1285.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 1282.

²⁷ Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 12: EV 1, 1284.

raggiungere un livello che la renda idonea e proporzionata al suo ministero di educatore nella fede, dispensatore dei Sacramenti e guida dei fedeli. Vocazione alla santità ed esercizio del ministero si richiamano e si sostengono vicendevolmente nel presbitero. Il dono sacramentale che lo Spirito ha infuso in lui richiede, per la dinamica che gli è propria, intima unione con Cristo e santità di vita. «Lo Spirito, consacrando il sacerdote e configurandolo a Gesù Cristo Capo e Pastore, crea un legame che, situato nell'essere stesso del sacerdote, chiede di essere assimilato e vissuto in maniera personale, cioè cosciente e libera, mediante una comunione di vita e di amore sempre più ricca e una condivisione sempre più ampia e radicale dei sentimenti e degli atteggiamenti di Gesù Cristo»²⁸.

Svolgendo il proprio ministero secondo l'esempio di Cristo, il cui alimento era fare la volontà del Padre, il presbitero raggiunge *l'unità di vita*, cioè la desiderabile unione ed armonia tra la sua vita interiore e gli impegni, tante volte dispersivi, che derivano dal proprio ministero pastorale. Il riferimento all'unità di vita dei sacerdoti e al suo fondamento, che consiste in «unirsi a Cristo nella scoperta della volontà del Padre e nel dono di sé per il gregge loro affidato»²⁹, è uno degli elementi più significativi della dottrina ascetica del Decreto sulla spiritualità conciliare.

La riflessione teologica su tale nozione di *unità di vita* espresione questa particolarmente cara a Don Alvaro perché spesso ricorrente negli insegnamenti di Mons. Escrivá richiede che se ne prenda in considerazione un'altra non meno importante, e che il Concilio ha menzionato in relazione ad essa: la nozione di «carità pastorale», sulla quale da allora tanto si è meditato e insegnato nella Chiesa. Non possiamo adesso soffermarci ulteriormente su di essa, ma, a riprova della sua centralità nell'immagine sacerdotale delineata dal *Presbyterorum Ordinis*, basti ricordare alcune parole del recente «Direttorio» elaborato dalla Congregazione per il Clero: «La carità pastorale costituisce il principio interiore e dinamico capace di unificare le molteplici e diverse attività pastorali del presbitero e, dato il contesto socio-culturale e religioso nel quale egli vive, è strumento indispensabile per portare gli uomini alla vita della Grazia. Plasmata

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. post-sinodale *Pastores dabo vobis*, n. 72.

²⁹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 14: EV 1, 1291.

da tale carità, l'attività ministeriale deve essere una manifestazione della carità di Cristo, di cui il presbitero saprà esprimere atteggiamenti e comportamenti»³⁰.

Ma non manifesterà veramente la carità di Cristo nel suo ministero il presbitero che non sia un uomo di Eucaristia e di preghiera, un'anima essenzialmente eucaristica e contemplativa. Avverte, infatti, il *Presbyterorum Ordinis* a scanso di equivoci sociologici o semplicemente emotivi, che: «questa carità pastorale scaturisce soprattutto dal Sacrificio Eucaristico, il quale risulta quindi il centro e la radice — *centrum et radix* — di tutta la vita del presbitero, cosicché l'anima sacerdotale si studia di rispecchiare ciò che viene realizzato sull'altare. Ma questo non sarà possibile se i sacerdoti non penetrano sempre più a fondo nel mistero di Cristo con la preghiera»³¹.

A me sembra anche che a questa nozione di *carità pastorale* si riallaccia, prima ancora che alle altre ragioni ecclesologiche e escatologiche, il motivo Cristologico per cui la perfetta e perpetua continenza per il Regno dei cieli, pur non essendo richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, «è sempre stata considerata dalla Chiesa particolarmente confacente alla vita sacerdotale»³². Infatti, con il celibato sacerdotale insegna il Decreto «i presbiteri si consacrano a Cristo con un nuovo ed eccelso titolo, aderiscono più facilmente a Lui con un cuore non diviso, si dedicano più liberamente in Lui e per Lui al servizio di Dio e degli uomini, servono con maggiore efficacia il suo Regno e la sua opera di rigenerazione divina, e in tal modo si dispongono meglio a ricevere una più ampia paternità in Cristo»³³.

IV. Il presbitero alle porte del Terzo Millennio

La sintetica considerazione della storia e dei contenuti del *Presbyterorum Ordinis* che abbiamo fatto, ha cercato di collegare, almeno implicitamente, la proiezione pastorale della sua dottrina, sempre

³⁰ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, n. 43.

³¹ CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 14: EV 1, 1291.

³² CONC. ECUM. VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita sacerdotale *Presbyterorum Ordinis*, 16: EV 1, 1296.

³³ *Ibid.*

attuale e piena di stimoli. Ci siamo rivolti al Decreto per cercare nelle sue pagine l'immagine di sacerdote che ci ha lasciato, vedendola però nel contesto della nostra precisa situazione ecclesiale e socio-culturale. Ma possiamo domandarci ora: quest'immagine, questi parametri dottrinali e disciplinari, quest'identità propria del sacerdote cattolico, come si inseriscono nella grande sfida evangelizzatrice che il Terzo Millennio pone al Vangelo e alla Chiesa?

Una prima constatazione va senz'altro fatta. Dal Decreto *Presbyterorum Ordinis* ad oggi sono passati trent'anni di vita vissuta e sofferta nella Chiesa, anni di riflessione teologica non sempre equilibrata e serena; di rinnovato impegno pastorale, non sempre senza contrasti e difficoltà. Eppure la dottrina del Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri non soltanto non è impallidita, ma si è imposta con crescente vigore nel tempo. Ciò ha una spiegazione: il Concilio Vaticano II è venuto alla luce nella Chiesa con una vocazione di rinnovamento e di evangelizzazione. Ed è certo che, a distanza di tre decenni dalla sua conclusione, sono facilmente rilevabili i segni crescenti del positivo influsso del suo dinamismo spirituale e pastorale.

Lo spirito conciliare di rinnovamento ha impregnato in questi anni, sotto la guida provvidenziale dei Romani Pontefici che si sono succeduti sulla sede di Pietro, la vita liturgica, la normativa canonica, l'insegnamento catechetico. La Chiesa ha veramente rinnovato la sua dottrina, la sua legislazione e la sua vita d'accordo con il Vaticano II, ed è in grado di svolgere la sua missione Apostolica all'alto livello che i tempi esigono. Inoltre, è impegnata da diversi anni, sotto l'impulso di Giovanni Paolo II, in un'impresa di nuova evangelizzazione³⁴, che deve essere, con parole dello stesso Papa: «nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione»³⁵, e che, per questo — ha detto Giovanni Paolo II — «esige dei sacerdoti che siano radicalmente e integralmente immersi nel mistero di Cristo e capaci di realizzare un nuovo stile pastorale»³⁶, sempre nel segno della

³⁴ Cfr., per es., le sue esortazioni in questo senso a partire dal *Discorso* nell'atto euro-peistico di Santiago de Compostela (9 novembre 1982): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. V/3, 1982, 1257-1263, passando per tanti altri documenti successivi, fino, per es., alla recente Enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), nn. 106-108.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* ai Vescovi del CELAM (9 marzo 1983), III: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI/1 (1983), 698.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Esort. ap. post-sinodale Pastores dabo vobis*, n. 18.

fedeltà alla sua vocazione, consacrazione e missione, cioè ai contenuti del *Presbyterorum Ordinis*.

Partendo, quindi, dagli insegnamenti del Concilio Vaticano II, e dalla sua dottrina sui presbiteri, guardiamo ora avanti col Papa, verso questa «nuova primavera di vita cristiana»³⁷, che si preannuncia in prossimità del Terzo Millennio, e che diventerà realtà «se i cristiani saranno docili all'azione dello Spirito Santo»³⁸. La direzione indicata da Giovanni Paolo II alla Chiesa universale per l'immediato futuro, nella sua Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, passa attraverso un «rinnovato impegno di applicazione, per quanto possibile fedele, dell'insegnamento del Vaticano II alla vita di ciascuno e di tutta la Chiesa»³⁹. È un impegno che riguarda tutti i fedeli, ma, possiamo aggiungere, in modo speciale i sacerdoti, chiamati in prima linea nella battaglia della nuova evangelizzazione in quanto sacramentalmente configurati a Gesù Cristo, Capo e Pastore, che procede davanti al suo gregge.

La nuova evangelizzazione, che deve manifestare con vigore la centralità di Cristo nel cosmo e nella storia, ha non solo una dimensione ascendente — Cristo come compimento di tutti gli aneliti dell'uomo — ma è, anche e innanzitutto, una mediazione discendente: «In Gesù Cristo — dice il Papa — Dio non solo parla all'uomo, ma lo cerca. L'Incarnazione del Figlio di Dio testimonia che Dio cerca l'uomo»⁴⁰. Questa ricerca divina, che ricorda l'immagine del Buon Pastore e della pecorella smarrita, è parte indispensabile dell'azione strumentale che noi sacerdoti, pastori nel Pastore, siamo chiamati a svolgere con rinnovato ardore in questi anni. La Chiesa e l'umanità hanno più che mai bisogno di noi. La ragione è chiara: in un mondo che si desacralizza le genti hanno bisogno di Cristo, e Cristo è presente in noi!

Cristo, unico Mediatore, è presente nel sacerdote per far sì che l'intera Chiesa, Popolo sacerdotale di Dio, possa dare al Padre il culto spirituale che tutti i battezzati sono chiamati ad offrire. Come

³⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, (10 novembre 1994), n. 18.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, n. 20.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 7.

potrebbe esserci offerta accettabile al Padre se ciò che i fedeli offrono — il lavoro, le gioie e le difficoltà della vita familiare e sociale, la propria vita — non venisse offerto in unione al Corpo e il Sangue del suo Figlio, unica Vittima propiziatoria?

Cristo, Unico ed Eterno Sacerdote, è presente nel ministero dei sacerdoti, per ricordare a tutti che la sua passione, morte e risurrezione non costituiscono un avvenimento da essere circoscritto o relegato al passato della Storia, alla Palestina di 2000 anni fa, ma una realtà salvifica, sempre attuale, resa continuamente operativa dal miracolo d'amore dell'Eucaristia, centro e sorgente di tutta la vita della Chiesa.

Cristo, per la sua divinità unigenito del Padre e per la sua umanità primogenito di tutte le creature, è presente nel sacerdote per annunciare autorevolmente al mondo la sua Parola, educare tutti nella fede e formare con i Sacramenti la nuova umanità, il Corpo mistico del Signore, in attesa della Sua venuta nell'ultima ora della storia.

Cristo, Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo, è presente nel sacerdote, per insegnare agli uomini che la riconciliazione dell'anima con Dio non può essere ordinariamente opera di un monologo, che l'uomo peccatore, per essere perdonato, ha bisogno dell'*uomo-sacerdote*, ministro e segno nel sacramento della Penitenza della radicale necessità che l'umanità caduta ha avuto dell'*Uomo-Dio*, unico Giusto e Giustificatore.

In una parola, Cristo è presente nel sacerdote, per proclamare e testimoniare al mondo che Egli è il Principe della pace, la Luce delle anime, l'Amore che perdona e riconcilia, il Cibo di vita eterna, l'unica Verità a se stante, l'Alfa e l'Omega dell'universo. E che, perciò, nessuna realtà veramente umana, nessun processo umano di perfezione o di sviluppo, può essere concepito al margine della nuova Creazione operata dalla Sua Incarnazione e dal suo sacrificio.

Ecco la nostra ragion d'essere di tutti i sacerdoti, le «credenziali della nostra identità», da presentare con tanto più coraggio e chiarezza davanti agli uomini quanto più sfacciata sia la pressione dell'agnosticismo religioso e del permissivismo morale. Disse Giovanni Paolo II nella sua prima Enciclica: «la Chiesa del nuovo Avvento, la Chiesa che si prepara di continuo alla nuova venuta del Signore, deve essere la Chiesa dell'Eucaristia e della Penitenza. Soltanto sotto questo profilo spirituale della sua vitalità e della sua attività, essa è la

Chiesa della missione divina, la Chiesa *in statu missionis*»⁴¹. Perciò, ha ribadito il Papa successivamente: «più il mondo è cristianizzato o manca di maturità nella fede, più ha bisogno di sacerdoti che siano totalmente votati a testimoniare la pienezza del mistero di Cristo»⁴².

Cercare gli uomini, farsi loro incontro con l'offerta e i doni della nostra funzione di servizio: a questo siamo stati chiamati, noi ministri di Gesù Cristo, per la nostra specificità sacerdotale. Cercarli lì dove sono, cioè nell'ambito delle realtà umane e delle inquietudini antropologiche ed ecclesiali contemporanee, in cui tutta la Chiesa deve apparire come segno di questo Dio che cerca gli uomini per annodare il «dialogo di salvezza»⁴³.

Non possiamo dimenticarlo. La storia della salvezza si struttura attorno al binomio *parola-sacramento*, memoria-celebrazione, su cui si deve impennare anche l'esistenza sacerdotale. Il momento *sacramentale*, costitutivo e fondante, deve essere accompagnato dalla *parola* della vita di ciascuno, dalla testimonianza cristiana di fede, speranza e carità.

Il presbitero, *uomo di fede*, deve anzitutto avere, e mostrare, un profilo nitidamente Cristologico. Impersonando Cristo in virtù del sacramento dell'Ordine, deve essere e apparire un'attualizzazione sacramentale della presenza di Cristo, centro della storia, «unico Salvatore del mondo, ieri, oggi e sempre»⁴⁴. Il presbitero, *uomo di speranza*, deve aiutare gli uomini a scoprire l'autentica chiave di interpretazione del futuro. Il presbitero, *uomo di carità*, innamorato di Dio e del suo ministero, pienamente immedesimato nei suoi compiti, deve essere capace di orientare tutti verso il Padre, fonte di ogni dono, fonte dell'amore infinito che mai viene meno.

Noi sacerdoti dobbiamo essere *parola viva*, percepibile, di fede, speranza e carità. E questo richiede una piena disponibilità personale per tradurre in una *testimonianza operativa* ciò che, già da prima, è una realtà sacramentale. Senza tale disponibilità personale la vita di un sacerdote non sarà mai evangelizzatrice. Tutt'al più riuscireb-

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, (4 marzo 1979), n. 20.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 30 maggio 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III/1 (1980), 1532.

⁴³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), n. 35.

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente*, n. 40.

be ad essere solamente uno strumento efficace, ma inerte, della grazia per coloro che già sono in Cristo.

Permettetemi di concludere con un'altro brevissimo ricordo di Mons. Alvaro del Portillo. Il Signore, nella Sua infinita bontà, dispose che questo Pastore esemplare nel servizio della Chiesa e figlio fedelissimo del Fondatore dell'Opus Dei, potesse celebrare l'ultima Messa della sua vita a Gerusalemme, nel Cenacolo, proprio nel luogo santo dove Gesù aveva istituito nell'ultima Cena l'Eucaristia e il Sacerdozio. Era il 22 marzo 1994. Poche ore dopo, rientrato a Roma con lo stesso sorriso affabile di sempre, egli rese serenamente la sua anima al Signore all'alba del giorno successivo, 23 marzo. Il Papa Giovanni Paolo II, recatosi a pregare davanti alla salma, rimase meravigliato nell'apprendere queste veramente toccanti circostanze dell'ultima Messa e del *dies Natalis* di Don Alvaro. Perché anche con la sua morte questo sacerdote santo ci lasciava il più bel segno immaginabile dell'inseparabile binomio *sacramento-parola*, che era stato la costante di tutta la sua vita. L'unione, cioè, tra il *momento sacramentale*, costitutivo della sua identità sacerdotale, e la *testimonianza operativa* in cui si era consumata la sua entera esistenza, diventata un continuo *fiat*.

Grazie alla sua piena disponibilità ad essere portatore e icona di Cristo Capo e Pastore tra i suoi fratelli gli uomini, l'immagine del sacerdote, come lo fu per Mons. del Portillo, acquisisce un contorno necessariamente mariano. Insieme con Maria, il *fiat, non solo pronunciato ma vissuto*, trasforma la vita e il ministero del presbitero in una forza poderosa che spinge la Chiesa e il mondo verso la Trinità. «In tutto questo ampio orizzonte di impegni — possiamo concludere con parole del Santo Padre — Maria Santissima, figlia prescelta del Padre, sarà presente allo sguardo dei credenti come esempio perfetto di amore, sia verso Dio che verso il prossimo. Come Ella stessa afferma nel cantico del *Magnificat*, grandi cose ha fatto in lei l'Onnipotente, il cui nome è Santo»⁴⁵.

Arcivescovo tit. di Vertara
Presidente del Pontificio Consiglio
per l'Interpretazione dei Testi Legislativi

⁴⁵ *Ibid.*, n. 54.

Pagina bianca

EBRAISMO E CRISTIANESIMO: UNA RIFLESSIONE SUL SENSO TIPICO DELLA SACRA SCRITTURA

Miguel Ángel TÁBET

Sommario: I. *Accenni storici*: 1. L'interesse odierno per il senso tipico della Scrittura. 2. La questione ebraica e la tipologia biblica - II. *Il documento «Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica» (24.VI.1985)*: 1. Antecedenti. 2. La tipologia nel testo dei *Sussidi* - III. *Il Catechismo della Chiesa Cattolica* - IV. *Riflessioni conclusive*.

I. Accenni storici

1. *L'interesse odierno per il senso tipico della Scrittura*

Nel pensiero teologico odierno si contempla una rivalutazione crescente, pur con qualche esitazione, della tipologia biblica¹. Non che la teologia cattolica contemporanea, presa nel suo insieme, non abbia avuto una chiara coscienza dell'importanza del senso tipico in quanto costitutivo essenziale della Scrittura²; l'esegesi storico-critica,

¹ Ci riferiamo al terreno teologico propriamente detto; perché, se ci affacciamo all'ambito, per esempio, della liturgia, possiamo osservare che mai è venuta meno l'importanza concessa alla tipologia biblica. Si pensi all'Eucaristia e al memoriale che il canone romano fa del sacrificio di Abele nonché all'oblazione del sommo sacerdote Melchisedec.

² Per ciò che si riferisce all'insegnamento del Magistero della Chiesa, cfr. in particolare *Dei Verbum* (DV) 15-16 e *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) 121-129. I testi espliciti magisteriali sul senso tipico della S. Scrittura coprono un arco di tempo che va dall'epoca dei primi concili fino ai nostri giorni: cfr. tra altri EB 49; 74; 112; 486; 524; 552, ecc. La realtà basilare che suppone il concetto di tipologia, come noto, si trova inserita nello

su cui si era incentrata gran parte dell'esegesi moderna, aveva però, per esigenze innate, tralasciato o messo fra parentesi l'esistenza di questo senso biblico, considerandolo un corpo estraneo alla Scrittura. La teologia protestante liberale, d'altra parte, con il suo pregiudizio illuministico, era riuscita a creare una mentalità tale da far reputare l'Antico Testamento come campo esclusivo della ricerca storica. Di conseguenza, il suo studio veniva racchiuso nell'ambito della storia delle religioni. Ciò aveva prodotto un generale debilitamento concettuale dell'unità della rivelazione biblica ed uno spostamento dello studio dell'Antico Testamento fuori delle premesse dogmatiche e teologiche che lo riportavano sull'orizzonte del Nuovo. Il culmine di questa mentalità dissociativa fu raggiunto dallo storico protestante berlinese Adolf Harnack, con la sua posizione marcionista, proclive ad un rifiuto totale dell'Antico Testamento³.

Il grave pericolo di una tale impostazione, per la comprensione cristiana globale della Scrittura e per la dogmatica, cominciò allora ad essere denunciato da più parti⁴, e nella decade degli anni '50 essa entrò nel vivo del dibattito teologico, a cui presero parte studiosi

stesso pensiero biblico ed appartiene alla concettualizzazione teologica della più antica tradizione patristica.

³ Così scrisse: «Se per la Chiesa del sec. II rigettare l'Antico Testamento sarebbe stato un errore che ha fatto bene a respingere; e se nel sec. XVI conservarlo fu una fatalità alla quale la Riforma non seppe sottrarsi; considerarlo ancora nel sec. XIX come una fonte canonica è il segno di una vera paralisi religiosa ed ecclesiastica» (*Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924, p. 217). Su questa scia, l'ideologia antisemita del nazismo bandì l'Antico Testamento come testimonianza del più grezzo giudaismo, inconciliabile con l'anima tedesca. Contro questa mentalità e le sue funeste conseguenze si oppose l'enciclica di Pio XI *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1937.

⁴ Nel campo protestante, l'inizio della reazione viene attribuito a M. Kähler (1835-1912) col suo scritto programmatico *Aufsätze zur Bibelfrage* («Studi sulla questione biblica», rist. München 1967). Verso il 1933, il noto biblista protestante veterotestamentario di Basilea W. Eichrodt, si esprimeva nel I volume della sua *Theologia des Alten Testament* (Göttingen 1968⁸), in termini che dimostrano un preciso cambio di orientamento riguardo alla valutazione da dare all'AT: «Siamo tutti strettamente legati alla ricerca storica. Tuttavia essa, a sua volta, è divenuta pericolosa per la teologia veterotestamentaria e per una concezione globale dell'AT in genere, perché ha alimentato l'idea che far luce sui problemi storici fosse già sufficiente. L'intimo ed essenziale rapporto che unisce l'Antico al Nuovo Testamento viene ridotto, per così dire, ai tenui fili del legame storico e della derivazione causale tra le due realtà, e una causalità esteriore, non sempre dimostrabile con certezza, venne a sostituire un'affinità sostanziale, fondata sullo stesso genere di contenuto di vita. È evidente che la concezione del rapporto tra i due Testamenti ne risultò fortemente impoverita» (trad. it. Brescia 1979, p. 20).

cattolici e protestanti⁵. Nella teologia cattolica sorsero opere che divennero classiche, come quelle di Coppens⁶, Grelot⁷ e Larcher⁸. Altri studi, andando oltre ciò che era materia comune dei manuali, problematizzarono questo o quell'altro aspetto della tipologia biblica e del senso spirituale⁹. Un maggiore interessamento sorse nei cultori degli studi antichi e patristici¹⁰, e sono stati indubbiamente H. de Lubac¹¹ e J. Daniélou¹², due dei principali promotori della valorizzazione moderna della tipologia biblica. Oggi, anche gli studiosi di scienza biblica si mostrano più attenti alla questione del senso tipico della S. Scrittura¹³.

⁵ Negli anni 1952-1953 la rivista «Evangelische Theologie» di Monaco di Baviera dedicò all'argomento un fascicolo doppio con articoli di M. Noth, G. von Rad, W. Zimmerli, H.W. Wolf e H.J. Kraus.

⁶ *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-Paris 1949.

⁷ *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962. Cfr. anche *Les figures bibliques. Essai de définition et recherche d'un critère*, NRTTh 84 (1962) 561-578.673-698.

⁸ *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962.

⁹ Per es. l'opera di P.M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures*, Paris 1980, da un contributo indirizzato alla conoscenza dei sistemi di rappresentazione del senso cristiano dell'AT; pure P. BEAUCHAMP, *L'une et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris 1976. Nel campo protestante meritano di essere citate le opere dello svizzero S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église. Essai d'herméneutique chrétienne*, Neuchâtel 1960, di C. WESTERMANN, *Das Alte Testament und Jesus Christus*, Stuttgart 1968 (trad. it. Brescia 1976) e di G. von RAD, *Typological Interpretation of the Old Testament*, *Interpr* 15 (1961) 174-192. Un'ampia bibliografia fino agli anni 70 si può trovare in J. SALGUERO, *La Bibbia, diálogo de Dios con el hombre*, Studium 1968, pp. 399-400.

¹⁰ Cfr. i dati che offre l'opera di M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

¹¹ Cfr. *Typologie et allégorisme*, RSR 34 (1947) 180-226; *Sens spirituel*, RSR 36 (1949) 542-576; *À propos de l'allégorie chrétienne*, RSR 47 (1959) 5-43, e la sua voluminosa opera in 4v *L'Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964.

¹² La sua opera centrale in questo campo porta come titolo *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950. Cfr., anche *Qu'est-ce la typologie?*, in *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, pp. 199-205, e *Les divers sens de l'Écriture dans la Tradition chrétienne primitive*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 23 (1948) 119-126. L'autore assunse la tesi degli antiocheni, ai quali però rimproverò il fatto di aver ridotto al massimo le interpretazioni messianiche (soprattutto Teodoro di Mopsuestia).

¹³ Sul campo propriamente biblico-esegetico, il documento della PCB sull'*interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, del 15 aprile 1993, ha offerto alcuni elementi essenziali di riflessione, seppur il trattamento è molto breve, non essendo finalità di questo documento la questione riguardante i sensi biblici come tali, ma il problema ermeneutico preso nella sua totalità. Il documento specifica che «uno degli aspetti possibili del senso spirituale è quello

2. La questione ebraica e la tipologia biblica

Uno dei motivi non meno rilevanti di questo interesse per la tipologia biblica è costituito dall'impostazione riguardante la questione ebraica ed il suo ripensamento dopo i tragici avvenimenti della seconda guerra mondiale; riflessione di cui si fece eco la dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* su «Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane» (NAe), che nel n. 4 affronta, in un'ampia prospettiva, la relazione fra ebraismo¹⁴ e cristianesimo e, dunque, fra la prima e seconda parte della Bibbia. Su questo sfondo, la tipologia scritturistica ha trovato un particolare apprezzamento, in quanto è stata considerata chiave maestra per una più esatta lettura del fenomeno cristiano e del suo rapporto con la matrice ebraica in cui nacque, nonché con il popolo di Israele preso nel suo insieme¹⁵.

Un precedente quasi unico della *Nostra Aetate*, sotto il profilo della valorizzazione dell'Antico Testamento al di là della problematica manichea, lo costituisce l'enciclica *Mit brennender Sorge* di Pio XI (14.III.1937), enciclica che, nella sua condanna del nazionalsocialismo, aveva riabilitato il significato teologico del popolo di Israele e stabilito quale doveva essere il retto rapporto esistente fra l'antica e la nuova economia. Di essa è questo brano: «I libri santi dell'Antico Testamento sono tutti parole di Dio, parte organica della Sua rivelazione. Conforme allo sviluppo graduale della rivelazione, su di essi si posa il crepuscolo del tempo che doveva preparare il

tipologico, di cui si dice abitualmente che non appartiene alla Scrittura stessa, ma alle realtà espresse dalla Scrittura: Adamo figura del Cristo (cfr. Rm 5,14), il diluvio figura del battesimo (1 Pt 3,20-21), ecc. In effetti, il rapporto di tipologia è ordinariamente basato sul modo in cui la Scrittura descrive la realtà antica (cfr. la voce di Abele: Gn 4,10; Eb 11,4; 12,24) e non semplicemente su questa realtà. Di conseguenza, si tratta allora proprio di un senso della Scrittura» (ed. italiana, Vaticano 1993, p. 75)

¹⁴ Seguendo la terminologia dei *Sussidi*, documento di cui fra poco parleremo, con il termine «ebraismo» si vuol definire la religione del popolo ebraico (biblico e attuale), così come con il termine «cristianesimo» si fa riferimento alla religione delle chiese cristiane e, in particolare, della Chiesa cattolica. Analogamente, si parla di «ebrei» e «cristiani». Sulla questione terminologica, cfr. M. PESCE, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Bologna 1994, pp. 38-39.

¹⁵ Cfr. in particolare lo stimolante studio di F. ROSSI DE GASPERIS, *Lettura ebraica e lettura cristiana dell'Antico Testamento*, in «Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento» I (a cura dell'Associazione Amicizia Ebraico-Cristiana di Roma) Roma 1989, pp. 47-117. Riporta una bibliografia essenziale.

pieno meriggio della redenzione... Ma per ogni occhio, non accecato dal pregiudizio o dalla passione, risplende ancora più luminosamente, nonostante la debolezza umana di cui parla la storia biblica, la luce divina del cammino della salvezza, che trionfa alla fine su tutte le debolezze e i peccati»¹⁶.

Non sono mancati altri antichi documenti del Magistero della Chiesa attenti al fenomeno della tipologia biblica; generalmente però, se ne sono occupati più per un senso di completezza nell'esposizione della dottrina dei sensi biblici, o della natura della Scrittura, che in funzione del suo valore teologico-ecclesiologico. Su questa linea, la cost. dogm. *Dei Verbum* presenta una sintesi della dottrina tradizionale ai nn. 15 e 16. La DV 15, dove parlando dell'importanza dell'Antico Testamento per i cristiani, accenna al fatto della preparazione della nuova economia per mezzo delle figure contenute nell'AT e cita il noto testo paolino di 1 Cor 10,11 in cui l'Apostolo insegna che certi eventi accaduti al popolo d'Israele anticipavano e raffiguravano alcuni avvenimenti del nuovo patto di alleanza. La DV 16, nella sua esposizione dell'unità della Scrittura e del rapporto fra AT e NT, tratta del nostro argomento sulla falsariga del testo agostiniano: «Novus in Vetere latet et in Novo Vetus patet»¹⁷. Così afferma la DV 16: «Infatti, anche se Cristo ha fondato la nuova alleanza nel sangue suo (cfr. Lc 22,20; 1 Cor 11,25), tuttavia i libri dell'Antico Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica, acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento (cfr. Mt 5,17; Lc 24,27; Rm 16,25-26; 2 Cor 3,1-16) e a loro volta lo illuminano e lo spiegano». Non c'è dubbio che il Concilio propose questo brano come principio ermeneutico da applicare diligentemente nell'interpretazione dei libri sacri. Esso non soltanto afferma che i libri dell'AT nella loro totalità entrano a far parte della Bibbia cristiana, acquistando e rivelando il loro pieno significato alla luce del Nuovo Testamento, ma inoltre che il NT, perché preannunziato dall'AT, viene da questo illuminato e spiegato.

Ci sembra perciò che sia stata in larga misura la riflessione sulla natura della Chiesa e sul suo rapporto con l'ebraismo una delle principali cause della rinascita, negli ultimi decenni, dell'interesse per la

¹⁶ Traduzione presa da E. MOMIGLIANO, *Tutte le Encicliche dei sommi pontefici*, dall'Oglio, Milano 1959, I 1070.

¹⁷ *Quest. in Hept.* 2,73: PL 34,623.

tipologia biblica, come concetto chiave di chiarimento teologico circa il rapporto tra AT e NT. Questo non vuol dire che questa proposta non abbia suscitato talvolta, tra gli studiosi dell'ebraismo — ebrei e cristiani —, una certa perplessità e diffidenza¹⁸, a mio avviso, però, per le connotazioni con cui a volte è stato presentato questo concetto — come lettura del testo biblico che annullerebbe il significato storico dell'Antico Testamento¹⁹ — che non per ciò che la retta teologia, antica e moderna, ha inteso esprimere. Il fatto che ambedue le questioni vadano di pari passo — il problema cioè del rapporto fra Chiesa ed ebraismo e la più corretta interpretazione della relazione fra AT e NT —, fu espresso da Giovanni Paolo II in un memorabile discorso alla comunità ebraica di Magonza: «La prima dimensione di questo dialogo, cioè l'incontro tra il popolo di Dio dell'Antica Alleanza, da Dio mai revocata (cfr. Rm 11,29), è allo stesso tempo un dialogo all'interno della nostra Chiesa, per così dire tra la prima e seconda parte della sua Bibbia»²⁰.

Nelle pagine che seguono vorremmo approfondire questa tematica seguendo principalmente le osservazioni che si trovano nei documenti più recenti del Magistero della Chiesa, anche perché è lì dove, al di là delle scuole di pensiero e dei ripensamenti teologici, possiamo rinvenire la vera essenza dei concetti in questione. Sono evidentemente documenti diversi, sia per il loro contenuto teologico che per l'autorità ecclesiale, riconducibili però alla stessa sorgente di fede. Prenderemo spunto da questi documenti per mettere in risalto

¹⁸ Lo fecero notare gli stessi autori dei *Sussidi* quando avvertivano che «la tipologia suscita in molti un senso di disagio che è forse l'indizio di un problema non risolto» (EV 9,1627). Serva d'esempio il titolo di un articolo del noto studioso P. DE BENEDETTI, *La tradizione dell'ascolto. I rischi di una lettura tipologica della Scrittura*, Qol 7 (gennaio-febbraio 1987) 2-5.

¹⁹ È la critica che hanno formulato alcuni dei diversi autori menzionati da P. de Benedetti nell'articolo sopra citato, tali come J. Genot, M. Cunz, e lo stesso P. de Benedetti. La tipologia paolina e cristiana viene presentata come un metodo interpretativo che distruggerebbe il significato peshat (letterale) del testo sacro oppure che svuoterebbe il significato dell'AT, l'avvenimento sinaitico ed il suo contenuto; oppure ancora che farebbe scomparire ogni interesse per Israele in quanto tale e per la sua storia. Non è questa però la tipologia di cui parlano i documenti magisteriali della Chiesa, come tenteremo di spiegare in questo articolo. Per una prima precisazione di ciò che deve essere inteso rettamente per tipologia, cfr. S. CAVALLETTI, *Typologie et mémorial*, SIDIC (ed. franc.) 19 (1986/2) 38-39.

²⁰ *Discorso alla Comunità ebraica di Magonza*, 17.IX.1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Ed. Vaticana, III,2 (1991) 1274.

il significato e l'importanza del senso tipologico della Sacra Scrittura sia per la sua proiezione ecclesiologicala sia, più concretamente, per l'approfondimento della tematica riguardante la relazione Chiesa-Israele o, se si preferisce, cristianesimo-ebraismo. Accanto agli eventuali riferimenti che appaiono nel Concilio Vaticano II sulla tipologia biblica, particolarmente nella DV e nella NAc, due altri testi si presentano soprattutto alla nostra considerazione: il documento del Segretariato per l'unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica. Sussidi per una corretta presentazione* (24.VI.1985)²¹, ed il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, il cui interesse per il rinnovamento della fede si è manifestato anche nel modo di affrontare la relazione tra Chiesa ed ebraismo²². Evidentemente, questi documenti trattano di molte altre questioni alle quali non possiamo dare spazio nel nostro lavoro: noi ridurremo le nostre considerazioni alla questione della tipologia biblica.

II. Il documento «Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica» (24.VI.1985)

1. Antecedenti

Trattando del rapporto della Chiesa con l'ebraismo, la NAc al n. 4²³ puntualizzava che «la Chiesa di Cristo riconosce che gli inizi della sua fede e della sua elezione si trovano già, secondo il mistero divino della salvezza, nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Essa afferma che tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della

²¹ EV 9,1615-1658.

²² Per un riassunto della dottrina del CCC a questo riguardo, cfr. P. VANZAN, *Ebrei ed ebraismo nel «Catechismo della Chiesa Cattolica»*, CC 3443 (1993/IV) 439-451.

²³ Cfr. A. BEA, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia 1966; B. HUSSAR, *Genesi storica della Dichiarazione conciliare «Nostra Aetate»*, in *La dichiarazione su «Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane»*. *Genesi storica. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*. Leumann (TO), 1966, pp. 9-46; C. DI SANTE, *A vent'anni dalla «Nostra Aetate»: problemi riguardanti il dialogo ebraico-cristiano*, in «Rassegna di Teologia» 26 (1985) 211-225. Una bibliografia essenziale in M. PESCE, *Il cristianesimo...*, p. 144, nota 1. Per una raccolta dei più importanti documenti cristiani ed ebraici fino al 1982 si veda L. SESTIERI-G. CERETTI (edd), *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982). Raccolta di documenti*, Casale Monferrato 1983, pp. 349-383.

Chiesa è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù».

In questo brano ci sono alcune affermazioni di fondo che servono a inquadrare correttamente il rapporto cristianesimo-ebraismo e che avranno uno sviluppo nella posteriore teologia. Esse riguardano: le radici ebraiche del cristianesimo, i legami spirituali e le relazioni storiche che collegano la Chiesa al popolo d'Israele, la continuità fra l'antica e la nuova economia, la centralità della figura di Abramo, ecc. Viene anche accennato il carattere «prefigurativo» dell'AT. È questo il brano della NAE in cui viene menzionato, e in modo positivo, il carattere tipologico dell'AT, benché la parola «tipologia» non venga utilizzata; concretamente si fa riferimento alla liberazione dall'Egitto raccontata nell'Esodo, evento che, nella sua forma narrativa, era stato predisposto da Dio ad annunciare misteriosamente il suo progetto gratuito di liberazione dal peccato attuato da Cristo, di cui Mosè era «figura» profetica²⁴.

Quasi dieci anni dopo, il documento sugli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione «Nostra Aetate»* 4, dell'1.XII.1974²⁵, nel capitolo dedicato alla liturgia (II), segnalava che, nel dare nuova vita alle relazioni ebraico-cristiane, era necessario «comprendere meglio tutto ciò che, nell'Antico Testamento, conserva un valore proprio e perpetuo (cfr. DV 14 e 15), poiché questo valore non è stato obliterato dall'ulteriore interpretazione del Nuovo Testamento, la quale al contrario ha dato all'Antico il suo significato più compiuto, così che, reciprocamente, il Nuovo riceve dall'Antico luce e spiegazione (cfr. *ib.* n. 16)»²⁶. Il brano si dilunga in commenti pratici, quali l'uso della Scrittura nella delucidazione dei testi biblici, nelle omelie, nelle traduzioni liturgiche, nei commenti inseriti nei messali destinati ai fedeli, nella preghiera dei fedeli. Si nota tuttavia, nell'affermazione di principio, due aspetti che il testo magisteriale ha voluto mettere in rilievo: a) la necessità d'impostare la questione ebraico-cristiana in base alla comprensione di ciò

²⁴ Cfr. At 3,22; 7,37.

²⁵ EV 5,772-793. Per un commento a questo testo, cfr. R. FABRIS, *La prudenza degli «orientamenti» e dei «suggerimenti» vaticani sugli ebrei*, in «Il Regno. Attualità» 20 (1975/6) 130-140. Si veda anche l'editoriale della «Civiltà Cattolica», *Problemi e prospettive del dialogo tra cristiani ed ebrei* (136 (1985/II) 2-18).

²⁶ EV 5,779.

che costituisce il «valore proprio e perpetuo» dell'Antico Testamento, formula che indica l'ineludibile necessità di accordare, nella lettura dell'AT, l'attenzione dovuta al senso letterale del testo ispirato,²⁷ con la conseguente valorizzazione dei pregi di cui l'ebraismo è portatore²⁸; b) il fatto che il NT non annulla o cancella l'AT, ma gli dà il suo «significato più compiuto», così che fra AT e NT c'è quell'armonia caratterizzata dalla DV 16. Perciò — aggiunge il documento — «nei commentari dei testi biblici, senza minimizzare in alcun modo gli elementi originali del cristianesimo, si metterà in rilievo la continuità della nostra fede in rapporto a quella dell'antica alleanza, alla luce delle promesse»; promesse che, secondo la fede cattolica, si sono compiute con la prima venuta di Cristo, sebbene il loro perfetto adempimento si realizzerà con il ritorno glorioso di Lui alla fine dei tempi²⁹.

Su questo sfondo, nel capitolo III dedicato all'«insegnamento e all'educazione» si raccomanda, fra altro, di ricordare che «è lo stesso Dio, "il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento" (DV 16), che parla nell'antica e nella nuova alleanza»; che «l'Antico Testamento e la tradizione ebraica su di esso fondata non debbono essere considerati in opposizione al Nuovo Testamento, come se essi costituissero una religione della sola giustizia, del timore e del legalismo senza appello all'amore di Dio e del prossimo (cfr. Dt 6,5; Lv 19,18; Mt 22,34-40)»; e che «benché l'insegnamento di Cristo abbia un carattere profondamente nuovo, esso tuttavia si fonda, a più riprese, sull'insegnamento dell'Antico Testamento. Il Nuovo Testamento è intimamente contrassegnato dalla sua relazione all'Antico»³⁰.

Non sono idee nuove, e qualsiasi studioso potrebbe fondare queste affermazioni su opportune citazioni; è vero, però, che mai avevano trovato eco in un documento magisteriale — con ciò che suppone la valorizzazione autorizzata di una dottrina — e neppure erano state adoperate come elementi orientativi per il dialogo con gli ebrei. Con gli opportuni richiami alla DV, il documento stabilisce

²⁷ Cfr. DV 12-13.

²⁸ Soltanto così è possibile percepire adeguatamente la continuità della storia della salvezza, che comprende i due Testamenti, e capire il rapporto esistente fra la prima e la seconda alleanza.

²⁹ Cfr. EV 5,779.

³⁰ EV 5,785.

le basi di una corretta tipologia, evidenziando l'intimo vincolo esistente fra Antico e Nuovo Testamento; inoltre, implicitamente vengono screditate come erranee o insufficienti quelle teorie — alcune di esse altre volte già condannate —, che vorrebbero creare un'opposizione inconciliabile tra i due Testamenti³¹.

2. La tipologia nel testo dei Sussidi

Nei *Sussidi*, pubblicati dieci anni dopo gli *Orientamenti e suggerimenti*, il tema è stato ampiamente articolato, precisamente negli 11 punti che compongono il capitolo II³². La ricchezza teologica e concettuale di questo capitolo richiederebbe un'esposizione molto lunga e non mancano studi al riguardo³³. Per quanto ci interessa, il documento asserisce in definitiva che non ci può essere una corretta ecclesiologia — ovvero una certa comprensione della natura della Chiesa che in modo preciso, obiettivo e rigorosamente esatto spieghi la sua relazione con l'ebraismo —, che non parta da alcune premesse, fra le quali, e certo non la meno importante, la comprensione del rapporto fra AT e NT in base alla tipologia. Le premesse si possono riassumere così:

– «l'unità della rivelazione biblica» (n. 1), ossia dell'Antico e del Nuovo Testamento, e del disegno divino di salvezza; e ciò come necessaria chiave d'interpretazione degli avvenimenti storici raccontati nei testi sacri, i quali trovano il loro vero senso soltanto se considerati nella totalità di questa storia, che va dalla creazione al compimento. In particolare, è in questa unità dove si rinviene il senso definitivo dell'elezione di Israele, incomprensibile se non alla luce dell'adempimento.

³¹ Paradigma di queste teorie è il sistema preconizzato da Marcione (85-160 d.C.), con il suo rifiuto dell'AT. Il dualismo marcionista è stato ripetutamente condannato dalla Chiesa fin da epoca remota: cfr. EB 28; 30; 38; 39; 40; 47, ecc. Indirettamente anche quando, in diverse occasioni, era stato stabilito e poi fu definito il canone biblico: cfr. EB 1-22, ecc. Dunque, il sistema marcionista è un'aberrazione totalmente estranea alla fede della Chiesa.

³² Cfr. EV 9,1625-1635.

³³ Cfr. in particolare M. PESCE, *Il cristianesimo...*, pp. 41-140; R. FABRIS, *Luci e ombre dei Sussidi vaticani. A vent'anni dalla dichiarazione conciliare sugli Ebrei*, «Humanitas» 40 (1985/5) 738-752; M. REMAUD, *Commentaire des Notes pour une correcte présentation des juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Église catholique*, SIDIC (ed. franc.) 19 (1986/2) 28-34; e nello stesso numero S. CAVALLETTI, *Typologie et mémorial*, pp. 38-39.

mento totale (cfr. Rm 9-11) e dell'elezione di Gesù Cristo, ove trovano compimento l'annuncio e le promesse (cfr. Eb 4,1-11);

– Il rapporto esistente fra Antico e Nuovo Testamento, fondato sull'unità della rivelazione biblica e risolto particolarmente grazie alla tipologia: «La Chiesa, sin dai tempi apostolici (cfr. 1 Cor 10,11; Eb 10,1), e poi ininterrottamente nella sua tradizione, ha risolto questo problema soprattutto attraverso la tipologia, che sottolinea il valore fondamentale dell'Antico Testamento nella visione cristiana» (n. 3). L'interpretazione tipologica, infatti, «consiste nel leggere l'Antico Testamento come presentazione e, sotto certi aspetti, come il primo delinearli e come l'annuncio del Nuovo (cfr. per es., Eb 5,5-10, ecc.). Cristo è oramai il riferimento-chiave delle Scritture: «quella roccia era il Cristo» (1 Cor 10,4)» (n. 5)³⁴.

– Ne consegue, da una parte, che qualsiasi lettura dei testi biblici che implichi una rottura fra l'Antico ed il Nuovo Testamento, come successe nell'antico dualismo manicheo, è da scartare (n. 4); dall'altra, che esistono due letture dell'Antico Testamento, che non necessariamente si identificano: la cristiana e l'ebraica: «è dunque vero, ed è bene sottolinearlo, che la Chiesa e i cristiani leggono l'Antico Testamento alla luce dell'avvenimento del Cristo morto e risuscitato e che, a questo titolo, esiste una lettura cristiana dell'Antico Testamento che non coincide necessariamente con la lettura ebraica. Identità cristiana e identità ebraica debbono essere pertanto accuratamente distinte nella loro rispettiva lettura della Bibbia» (n. 6). Ciò non toglie evidentemente, che l'esegesi cristiana possa utilizzare con discernimento le tradizioni di lettura ebraica³⁵.

– Dunque, la lettura tipologica, se ben intesa, nulla sottrae al valore dell'Antico Testamento. Cosciente del proprio valore di rive-

³⁴ Risulta ovvio che la tipologia si deve fondare scientificamente sulla stessa Sacra Scrittura, tenendo conto della liturgia e della Tradizione della Chiesa (Cfr. *Sussidi*, n. 4; enc. *Divino afflante Spiritu*: EB 552-553).

³⁵ La teologia ha infatti messo in rilievo che, essendo stato il giudaismo degli ultimi quattro o cinque secoli a.C. l'ambito in cui prese forma definitiva l'Antico Testamento, nonché l'ambiente di origine del Nuovo Testamento e della Chiesa nascente, l'approccio al testo biblico non può dimenticare il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche, seppur a condizione di usarle con discernimento, in particolare, perché ciò che ha dato vita al Nuovo Testamento, come realtà originale, non è stato un fatto meramente immanente all'ebraismo, ma qualcosa che pur sempre lo trascende: la persona di Gesù, morto, risorto e ora vivo, Messia e Figlio di Dio.

lazione che possiede l'AT, e che spesso riprende il NT (cfr. Mc 12,29-31), «la lettura tipologica non fa altro che manifestare le insondabili ricchezze dell'Antico Testamento, il suo contenuto inesauribile, il mistero che lo pervade» (n. 7). Perciò, AT e NT si esigono mutuamente: anche il NT richiede di essere letto alla luce dell'AT, come intese, fin dall'inizio, la catechesi cristiana (cfr. 1 Cor 5,6-8; 10,1-11).

– Un aspetto vincolato alla tipologia, che sottolinea la dimensione escatologica del cristianesimo, è la proiezione della nuova economia «verso il compimento del piano divino, quando “Dio sarà tutto in tutti” (1 Cor 15,28)» (n. 8). Si tratta della «anagogia biblica». La Chiesa, già realizzata in Cristo, attende infatti la sua perfezione definitiva come Corpo di Cristo. Ci troviamo così di fronte ai tre momenti della storia della salvezza — antica economia, nuova economia, compimento definitivo del piano divino di salvezza —, di cui i primi due sono come tappe intermedie, senza perdere però la loro importanza ed il valore loro proprio nel disegno divino;

– In questo modo: «l'esodo, per esempio, rappresenta un'esperienza di salvezza e di liberazione che non si conclude in se stessa. Oltre al suo senso proprio, essa ha in sé la capacità di svilupparsi ulteriormente. La salvezza e la liberazione sono già compiute in Cristo e si realizzano gradualmente attraverso i sacramenti nella Chiesa. Si prepara così il compimento del piano di Dio, che attende la sua consumazione definitiva, con il ritorno di Gesù come Messia, ritorno per il quale noi ogni giorno preghiamo» (n. 9).

I *Sussidi* hanno quindi sviluppato una dottrina dove la tipologia viene ripresa in vista di una più esatta comprensione della rivelazione biblica, dell'AT e del suo essenziale rapporto con il NT. La lettura tipologica ben intesa — si osserva — nulla sottrae al valore dell'Antico Testamento; anzi, nella visione cristiana, ne sottolinea il valore fondamentale e costituisce un valido criterio di discernimento affinché l'identità cristiana e l'identità ebraica siano accuratamente distinte e, al contempo, adeguatamente relazionate. Quindi, nella sua concezione più genuina, la tipologia, valorizzando l'AT, valorizza la realtà dell'ebraismo e del popolo d'Israele, e mostra che la fede cristiana non può essere antiebraica perché ha le sue radici nella storia raccontata in libri che costituiscono un patrimonio spirituale comune ad ambedue le religioni. Al contempo, nel concepire il NT co-

me pienezza, la tipologia elimina un concetto di «setta», che supporrebbe parzialità, e di «antitesi», che supporrebbe conflittualità, per favorire l'idea di adempimento e realizzazione, che implica l'esistenza di un vincolo incancellabile fra Chiesa e popolo d'Israele e della coscienza, da parte della Chiesa, di possedere un dono che è un bene universale, cui era stato chiamato a parteciparvi in primo luogo lo stesso Israele. Su questi concetti ritorneremo.

III. Il Catechismo della Chiesa Cattolica

Il Catechismo, in maniera conforme alla sua finalità, di costituire cioè un compendio della fede cristiana, riprende non pochi concetti dei *Sussidi*, nonché della DV; soprattutto ai numeri 121-130, dove rinveniamo l'esposizione teoretica sulla specificità dell'AT e del NT, e della tipologia. Esso ha però una propria ottica, come messaggio primariamente rivolto ai fedeli credenti in Cristo; dunque, realizza una lettura cristiana della Bibbia. Viene così affermato: a) la perenne validità dell'AT: «L'Antico Testamento è una parte ineliminabile della Sacra Scrittura. I suoi libri sono divinamente ispirati e conservano un valore perenne poiché l'Antica Alleanza non è mai stata revocata»³⁶; b) la finalità dell'antica economia, ordinata soprattutto a preparare l'avvento di Cristo Salvatore dell'universo³⁷; c) il carattere dei libri dell'AT, «vera Parola di Dio»³⁸, testimoni «di tutta la divina pedagogia dell'amore salvifico di Dio»³⁹; d) la specificità del Nuovo Testamento, in quanto i relativi scritti ci «consegnano la verità definitiva della Rivelazione divina»⁴⁰. Inoltre, si asserisce tassativamente che «Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale dice se stesso interamente»⁴¹.

Ai nn. 128-131, il Catechismo, si addentra nel concetto di «tipologia», come realtà che mette «in luce l'unità del piano divino nei due Testamenti»; infatti, essa, «nelle opere di Dio dell'Antico Testamento»

³⁶ CCC 121.

³⁷ Cfr. CCC 122.

³⁸ CCC 123.

³⁹ CCC 122.

⁴⁰ CCC 124.

⁴¹ CCC 102.

mento ravvisa delle prefigurazioni di ciò che Dio, nella pienezza dei tempi, ha compiuto nella Persona del suo Figlio incarnato»⁴². Perciò, la lettura cristiana della Scrittura è una lettura dell'AT «alla luce di Cristo morto e risorto»⁴³, in modo tale che riconoscendo all'AT il suo valore proprio di Rivelazione, riesce a mostrarne l'inesauribile contenuto. AT e NT, quindi, si illuminano mutuamente secondo il detto di sant'Agostino: «Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet»⁴⁴.

Tuttavia, il CCC non stabilisce soltanto alcune dichiarazioni di principio. Queste servono da fondamento alla sua esposizione dogmatico-morale. Di fatto, l'esposizione riguardante la cristologia⁴⁵, la mariologia⁴⁶ e l'ecclesiologia⁴⁷, la dottrina sui sacramenti⁴⁸, nonché l'orazione⁴⁹ e l'escatologia⁵⁰, viene arricchita da considerazioni riguardanti il valore oggettivo-storico dell'AT e della sua apertura richiesta dalla lettura tipologica. Il Catechismo segue così l'antica prassi ecclesiale: «proprio su questa armonia dei due Testamenti si articola la catechesi pasquale del Signore e in seguito quella degli Apostoli e dei Padri della Chiesa. Tale catechesi svela ciò che rimaneva nascosto sotto la lettera dell'Antico Testamento: il Mistero di Cristo. Essa è chiamata "tipologica" in quanto rivela la novità di Cristo a partire dalle "figure" (typoi) che lo annunziavano nei fatti, nelle parole e nei simboli della prima Alleanza. Attraverso questa riletture nello Spirito di Verità a partire da Cristo, le figure vengono svelate. Così il diluvio e l'arca di Noè prefiguravano la salvezza per mezzo del Battesimo, come pure la Nube e la traversata del Mar Rosso; l'acqua dalla roccia era figura dei doni spirituali di Cristo; la manna nel deserto prefigurava l'Eucaristia, "il vero Pane dal cielo"»⁵¹.

⁴² CCC 128.

⁴³ CCC 129

⁴⁴ Testo citato da CCC 129.

⁴⁵ Cfr. CCC 58; 359; 402; 536; 720; 2618, ecc.

⁴⁶ Cfr. CCC 489; 494; 724; ecc.

⁴⁷ Cfr. CCC 759; 766; ecc.

⁴⁸ Sul Battesimo (701; 1217-1225); l'Eucaristia (1094; 1225; 1333-1335); il sacramento dell'Ordine sacerdotale (1541; 1544); ecc.

⁴⁹ Cfr. CCC 2574-2576, ecc.

⁵⁰ Cfr. 1335, ecc.

⁵¹ CCC 1094.

È la tipologia di cui parla il CCC, perciò, quella che svela il mistero di salvezza già contenuto nell'AT e che, al contempo, ne sottolinea la perenne validità; cosicché la storia d'Israele viene letta come storia, ed il NT come «peshet» (interpretazione attualizzante) autorizzato, ove risiede la lettura chiarificatrice della rivelazione. In tal senso, il Catechismo adopera la tipologia per una comprensione della natura della Chiesa e dei mezzi stabiliti da Dio per la salvezza degli uomini. Per quanto ci interessa, essa viene anche inserita come singolare chiave interpretativa della questione riguardante il nesso Chiesa-popolo d'Israele⁵², tema che viene sviluppato principalmente nella sezione dedicata alla cristologia, nel commento alle parole del Credo: «patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto», e più precisamente nel paragrafo 1: «Gesù e Israele» (nn. 574-594), dove vengono analizzati i tre capitoli fondamentali del rapporto fra cristiani ed ebrei: la Legge, il tempo e l'unicità di Dio.

L'indivisibile unità fra Antico e Nuovo Testamento, fra Gesù e le Scritture, viene delineata nel modo già noto; in particolare si sottolinea la missione riconciliatrice di Gesù nel voler unire Israele ed i popoli secondo la dinamica profetica dell'Antico Testamento. Gesù infatti: «non ha abolito la Legge del Sinai, ma l'ha portata a compimento con una tale perfezione da rivelarne il senso ultimo e da riscattarne le trasgressioni»⁵³. L'ottica del Catechismo, dunque, è di considerare che esiste un'intima continuità e coerenza tra Legge (Torah) e Vangelo⁵⁴, in cui la Legge viene portata alla pienezza rinnovando il cuore⁵⁵, mentre le osservanze rituali e giuridiche sono abolite⁵⁶.

⁵² Su questo argomento, il commento fatto dal card. J. Ratzinger nel suo discorso alla prima Conferenza internazionale tra ebrei e cristiani sul tema generale «Leadership religiosa nella società secolare», tenutasi a Gerusalemme tra il 1° ed il 4° febbraio 1994, risulta particolarmente illuminante (cfr. «Catholica» 15.III.1994, p. 2-3). Ad esso faremo eventuali riferimenti.

⁵³ CCC 592.

⁵⁴ «Il Discorso del Signore sulla montagna, lungi dall'abolire o dal togliere valore alle prescrizioni morali della Legge antica, ne svela le virtualità nascoste e ne fa scaturire nuove esigenze: ne mette in luce tutta la verità divina e umana. Esso non aggiunge nuovi precetti esteriori, ma arriva a riformare la radice delle azioni, il cuore, là dove l'uomo sceglie tra il puro e l'impuro, dove si sviluppano la fede, la speranza e la carità e, con queste, le altre virtù» (CCC 1968).

⁵⁵ Cfr. *Ib.*

⁵⁶ Cfr. CCC 1972.

Qui entriamo in un argomento che non abbiamo accennato prima, il quale, benché non trovi una risposta esauriente nel Catechismo, viene ampiamente illuminato dal contesto generale in cui si muove. Come si deve intendere questo venir meno delle osservanze rituali e giuridiche? Semplicemente come annullamento delle loro esigenze? Forse come sostituzioni di un sistema di leggi con un altro del tutto diverso? In ambedue i casi la risposta positiva supporrebbe una concezione della Legge antica (della Torah) che non tiene conto della continuità del disegno divino di salvezza e della intima unità della Legge, in cui culto e morale sono totalmente inseparabili; né tiene conto del fatto che, riguardo alla Legge antica, la nuova, lungi dal cancellarla, «la purifica, la supera e la porta alla perfezione»⁵⁷. Nel contesto dove ci troviamo, non sembra affatto che la caduta delle osservanze rituali e giuridiche si possa intendere in modo contrario al pieno compimento della Legge fino all'ultimo iota, come ha proclamato Gesù (cfr. Mt 5,18); e neppure, quindi, come se parte della Torah — i precetti morali — fossero passati al NT, e parte della Torah — i precetti rituali e giuridici — fosse stata definitivamente annullata. La relazione proclamata fra AT e NT, fra Legge antica e Legge evangelica⁵⁸, porta ad affermare piuttosto che tutta la Legge, e non parte di essa, è stata assunta in vista del piano universale di salvezza stabilito da Dio, comprendente anche i gentili. Questo è il senso dell'opera di Cristo, che non venne a distruggere la Legge ma a portarla a compimento (cfr. Mt 5,17); a realizzare ciò che la Legge antica profetizzava e presagiva, ed a mostrare ciò che, nei suoi eventi storici, simbolizzava come espressione della vita secondo lo Spirito⁵⁹. E Cristo, poiché conosceva perfettamente l'autorità divina, diede la vera e autentica interpretazione della Legge: la rischiarò e la svelò in perfetta corrispondenza coi piani di Dio già manifestati nell'AT, e nella più stretta ubbidienza al disegno divino. Come spiega il card. Ratzinger: «Nel conflitto tra Gesù e le autorità ebraiche del suo tem-

⁵⁷ CCC 1967.

⁵⁸ Cfr. CCC 1961-1974. Nella terminologia del CCC si utilizzano espressioni come le seguenti: «la Legge rimane la prima tappa sul cammino del Regno. Essa prepara e dispone il popolo eletto e ogni cristiano alla conversione e alla fede nel Dio Salvatore. Dà un insegnamento che rimane per sempre, come Parola di Dio» (CCC 1963); «La nuova Legge o Legge evangelica è la perfezione quaggiù della legge divina, naturale e rivelata», ecc.

⁵⁹ Cfr. CCC 1964.

po non troviamo contrapposti un liberale e una gerarchia tradizionalista ormai superata. Partendo da un tale punto di vista, che è piuttosto frequente, si disconosce completamente il conflitto del Nuovo Testamento, non rendendo giustizia né a Gesù né a Israele. L'apertura della Legge come l'ha compiuta Gesù è un'apertura del tutto teologica, operata nella consapevolezza e nella pretesa di agire in unità strettissima con Dio, il Padre, in quanto suo Figlio, cioè nell'autorità di Dio stesso. Solo Dio poteva interpretare la Legge in modo così radicalmente nuovo e indicare questa trasformazione e apertura da un lato e conservazione dall'altro come il suo vero significato»⁶⁰.

La Legge evangelica, dunque, non è un capovolgimento dell'ordine creato dal primo stadio della Legge rivelata. Principalmente con la sua morte, Gesù, assumendo gli ordinamenti di culto dell'Antico Testamento, li innalzò al loro significato più profondo. «Tutti i sacrifici sono azioni di vicarietà che, in questo grandioso atto di vicarietà reale, da simboli si trasformano in realtà, in modo che i simboli possano cadere senza che uno iota vada perduto». Dunque, «l'universalizzazione della Torah per il tramite di Gesù, così come la intende il Nuovo Testamento, non significa estrarre alcune norme morali universali dall'insieme organico della rivelazione di Dio. L'universalizzazione operata da Gesù mantiene l'unità di culto ed *ethos*. L'*ethos* mantiene le sue origini, le sue radici nel culto, nell'adorazione di Dio, nel senso che, attraverso la croce, tutto il culto è stato unificato, anzi solo così è diventato veramente reale»⁶¹.

Perciò la relazione fra Antico e Nuovo Testamento non si può definire con le categorie della sostituzione o della contrapposizione: esiste una perfetta continuità che, assecondando il disegno sapientissimo di Dio, fu manifestata dal Figlio nelle sue parole ed opere, soprattutto con il sacrificio della Croce. Nel più ampio rispetto della Legge antica, e mostrando il significato reale che racchiudevano gli avvenimenti profetici della storia biblica, Gesù fece sì che quella che si presentava come legge particolare di un popolo divenisse legge universale per tutti i popoli, compreso il popolo di Israele, il primo a ricevere la Legge rivelata. Così si realizzò una «dilatazione dell'unico popolo di Dio al di là dei suoi limiti fino ad estendersi attraverso la

⁶⁰ J. RATZINGER, discorso citato in nota 52, p. 3.

⁶¹ *Ib.*

Chiesa alle nazioni»⁶². La tipologia costituisce quindi, sotto questo aspetto, una chiave di volta per la comprensione della Torah e di tutto l'AT.

IV. Riflessioni conclusive

Abbiamo segnalato l'importanza che i documenti recenti del Magistero della Chiesa hanno attribuito alla tipologia per ciò che suppone ai fini della comprensione del mistero della Chiesa; mistero che non può esprimersi del tutto adeguatamente senza un riferimento al fenomeno religioso dell'ebraismo: «la Chiesa di Cristo — affermava Giovanni Paolo II — scopre il suo “legame” con l'Ebraismo “scrutando il suo proprio mistero”⁶³. La religione ebraica non ci è “estrinseca”, ma in certo qual modo, è “intrinseca” alla nostra religione. Abbiamo quindi verso di essa dei rapporti che non abbiamo con nessun'altra religione»⁶⁴. Possiamo porgere adesso alcune considerazioni che emergono quali corollari della nostra precedente esposizione:

1. In una teologia cristiana, la tipologia, come realtà strutturante della S. Scrittura, è un principio essenziale nella comprensione del rapporto tra AT e NT, nonché fra cristianesimo ed ebraismo, ovvero tra Chiesa e popolo di Israele. Senza la sua attenta valutazione, il messaggio biblico perderebbe parte della sua ricchezza e l'ecclesio-logia rimarrebbe necessariamente impoverita.

2. Evidentemente, la tipologia, se bene intesa, ha caratteristiche inderogabili. Un concetto erroneo potrebbe farla considerare come un espediente orientato ad annullare o svuotare la storia ed il messaggio rivelato dell'AT. Il NT, in quanto pienezza della rivelazione, verrebbe considerato di per sé bastevole, come l'unica realtà rivelata teologicamente consistente; l'AT, destituito del proprio valore, potrebbe semplicemente essere reputato alla stregua di un mondo di rappresentazioni arcaiche, oggetto di studio da parte di storici delle religioni o, tutt'al più, di espressioni simboliche, valide in quanto terreno utile per ricavare le più svariate allegorie. Concetto erroneo

⁶² J. DUPOIS, *Alleanza e salvezza*, «Rassegna di Teologia» 35 (1994) 148-149.

⁶³ Cfr. *Nostra Aetate*, n. 4.

⁶⁴ *Discorso nella sinagoga di Roma*, 13.IV.1986, n. 4, in *Insegnamenti...*, IX,1 (1986)

sarebbe pure una nozione di tipologia che non desse ragione della profonda continuità esistente fra l'AT ed il NT. Si ricadrebbe allora in una visione dualista della storia della salvezza protratta su un arco che andrebbe dall'antico dualismo manicheo, propenso a cancellare l'AT, ad una visione dialettica della storia biblica dominata dall'opposizione antitetica dei due Testamenti. In tutti questi casi la realtà di un unico Dio, autore di ambedue i Testamenti, e di un unico disegno di salvezza incentrato in Cristo, svanirebbe. Non è questa, perciò, la tipologia proposta dalla teologia cattolica⁶⁵.

3. La più corretta nozione di tipologia, che si ricava dagli orientamenti magisteriali, cerca piuttosto di mettere in risalto il valore proprio e la portata storica e salvifica dell'AT. Essa è consapevole che la fede cristiana ha le radici nei patriarchi, in Mosè e nei profeti, cioè nella tradizione religiosa dell'Israele biblico, e inoltre che continua a nutrirsi dell'«ulivo buono», su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico, ovvero i gentili⁶⁶. Perciò, se è vero che l'evento-Gesù dà un senso nuovo — se si vuole, inusitato, inaudito — all'AT, la tipologia confessa che si tratta di quel senso che vi era già stato misteriosamente impresso — pur non in tutta la sua luminosità — e a cui tendeva l'unico piano salvifico divino, annunciato per mezzo degli agiografi e dei profeti veterotestamentari. Si tratta dunque di una tipologia fondata su una continuità storica sostanziale tra l'Israele del primo Testamento e la Chiesa (l'Israele del compimento).

4. Per questa tipologia, il NT assume integralmente l'AT, in modo tale che lungi dall'annullarlo o svuotarlo, ne costituisce la conferma e la delucidazione autorizzata, perché si inserisce in esso, ne continua la storia ed il messaggio, e lo porta alla pienezza. Il NT ridimensiona dunque l'AT, non però manipolandolo o alterandolo, ma realizzandolo e perfezionandolo secondo le esigenze ivi inserite dalla pedagogia divina, espresse con forza inarrestabile attraverso le parole dei suoi profeti e gli eventi della sua storia. Da questo punto di vista, il NT ridefinisce l'AT, riscoprendone l'intenzionalità radicale oltre gli inevitabili condizionamenti culturali. Il NT svolge così, nei confronti dell'Antico, un ruolo ermeneutico, mostrandone quel

⁶⁵ Su questi diversi modelli erronei, cfr. C. DI SANTE, *L'Antica e la Nuova Alleanza. Il rapporto tra i due Testamenti*, in «Rassegna di Teologia» 29 (1988) 419-430.

⁶⁶ Cfr. Rm 11,17-24. Un commento a questo brano paolino in D. PACELLI, *La radice e i rami. Ebrei ed ebraismo*, «Rassegna di Teologia» 27 (1986) 352-364.

senso che gli è permanente. Come commenta C. di Sante: «Gesù è il “sì” all’AT, colui che ha detto “sì” alla volontà del Padre, a quella visione del reale oggettivata nella testualità anticotestamentaria: “tutte le promesse di Dio in lui sono diventate ‘sì’ (2 Cor 1,20)”»⁶⁷.

5. Dal punto di vista della relazione cristianesimo-ebraismo, ciò vuol dire che la Chiesa non taglia — non può tagliare — i vincoli che lo uniscono a Israele (l’Israele biblico e attuale): Cristo infatti ha riconciliato gli ebrei ed i gentili per mezzo della croce e dei due ha fatto un solo popolo in se stesso (cfr. Ef 2,14-16). Riguardo all’Israele biblico, il legame perenne con la Chiesa ha un punto di forza — anche se non sia il solo — nella continuità tipologica di cui abbiamo parlato⁶⁸. La Chiesa non è venuta a sostituire l’Israele biblico; essa non è un secondo Israele, ma l’unico Israele, definitivamente rinnovato per opera del suo Messia, Gesù Signore, divenuta così l’autentico Israele. Riguardo all’Israele attuale⁶⁹, la cui essenziale continuità religiosa e culturale con l’Israele biblico non sembra si possa negare⁷⁰, il vincolo perenne sorge — a nostro avviso — dal significato da

⁶⁷ C. DI SANTE, *L’Antica e la Nuova Alleanza...*, p. 428. Questo autore cerca di comprendere il rapporto fra l’AT ed il NT attraverso la categoria dell’«incarnazione»: il NT incarnerebbe l’AT nel senso che nell’assumerlo lo illumina, rendendolo comprensibile nella sua verità (cfr. *Ib.*). Questo concetto potrebbe essere valido all’interno di un attento esame dei suoi limiti.

⁶⁸ Non c’è dubbio che, oltre la tipologia, altri vincoli uniscono la Chiesa con l’Israele biblico. Questa relazione può essere infatti illuminata da diversi altri modelli interpretativi. G. Segalla ne individua sei, che denomina «promessa-compimento», «la Legge come pedagogo», «la Legge come rivelazione-testimonianza anticipata a Gesù», il metodo tipologico, quello di «superamento» ed infine il «modello critico», in quanto vengono criticati alcuni comportamenti registrati nell’AT (*L’uso dell’Antico Testamento nel Nuovo*, RivBiblT 32(1984) 161-174).

⁶⁹ Sul tema cfr. F. ROSSI DE GASPARIS, *La permanenza di Israele. Meditazione tra Gerusalemme e Roma*, in A. ALBERIGO-G. ALBERIGO (edd), *Con tutte le forze. I nodi della fede cristiana oggi*, Genova 1993, pp. 223-267.

⁷⁰ «La storia dell’ebraismo — come affermano gli *Orientamenti e suggerimenti* del 1974, III — non si è conclusa con la distruzione di Gerusalemme. Questa storia ha continuato a svolgersi sviluppando una tradizione religiosa la cui portata, pur assumendo — crediamo noi — un significato profondamente diverso dopo il Cristo, resta tuttavia ricca di valori religiosi» (EV 5,786). Su chi siano gli ebrei oggi, vedi l’editoriale che con questo titolo è stata pubblicato da «Civiltà Cattolica» 136 (1985/I) 521-533. Uno studio più approfondito in H.CH. PUECH (ed), *L’ebraismo*, Roma-Bari 1988. La storia del giudaismo insegna in ogni caso che ciò che lo definisce «si basa sulla triade popolo, fede e terra; non si può né si deve sottrarre a questa triade nessuno di questi elementi» (G. FOHRER, *Fede e vita nel giudaismo*, Brescia 1984, p. 30 (or. ted. Heidelberg 1979)).

attribuire al testo paolino di Rm 11,23-26: «Quanto a loro, se non persevereranno nell'infedeltà, saranno anche essi innestati; Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo! Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un olivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio olivo! Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'indurimento di una parte d'Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato». Sono parole che definiscono il posto dell'Israele, non credente in Cristo, nel disegno di Dio e dentro la Chiesa. Per san Paolo, l'elezione particolare d'Israele, sigillata sul Sinai, non sembra sia stata abrogata neppure dal «no» di molti ebrei a Gesù; «no» che l'Apostolo considera non definitivo e, in certo qual modo, appartenente al mistero ineffabile di salvezza (cfr. Rm 9,4; 11,1.11ss). L'Israele non credente viene così paragonato ai rami «naturali» dell'«olivo buono» — su cui è fondata e cresce la Chiesa, il vero Israele —; gli etnico-cristiani, invece come rami «recisi dall'oleastro» e gratuitamente innestati al posto di quelli. Perciò, l'Israele non credente conserva una salutare tensione verso l'olivo, come verso qualcosa di proprio, di naturale, «della medesima natura». La permanenza attuale d'Israele diventa, per questa ragione, un problema «interno» alla Chiesa, secondo le parole di Giovanni Paolo II⁷¹.

6. La differenza di fede, tuttavia, porta a una diversa lettura dell'AT, che si può esprimere in termini di tipologia: il cristiano non può leggere l'AT se non con la consapevolezza che esiste un evento unico nella storia, già annunciato all'interno di quel primo Testamento, e che ne fornisce la sua ultima intelligenza: Cristo è la chiave dell'intelligenza della storia d'Israele, e a Lui l'AT si riferisce. Perciò, nella lettura cristiana dell'AT, il senso letterale non di rado va unito ad un senso spirituale-tipico, tale da arricchire la lettura della storia veterotestamentaria con una lettura di Cristo come centro della storia. «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio presso

⁷¹ Si veda il già citato discorso rivolto alla Comunità ebraica di Magonza, in *Insegnamenti ...*, III,2 (1980) 1274.

Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo», afferma il CCC con parole di sant'Agostino⁷².

7. Proprio perché c'è una tipologia, un vincolo cioè forte e dinamico fra AT e NT, la realizzazione piena in Cristo del disegno salvifico divino si svolse in modo da accogliere, per integrare in una salutare unità, la realtà del popolo d'Israele. Secondo la mentalità manichea, cambiato il Testamento con la comparsa di un Nuovo Testamento, non già opera di un demiurgo, ma del Dio buono e misericordioso, il popolo d'Israele avrebbe perso il suo posto nella storia. Ne sarebbe stato tagliato fuori. La Chiesa si presenterebbe come un nuovo punto a capo del disegno salvifico divino orientato a descrivere una nuova storia di salvezza. Per la teologia cattolica, gli ebrei sono chiamati, come i gentili, a formare parte della comunità dei credenti; anzi, spetta loro, in un certo qual modo, un posto privilegiato, in quanto «sono israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa»⁷³. Essi sono, cioè, i discendenti dei patriarchi, in particolare di Giacobbe-Israele⁷⁴. Per questo motivo, come popolo, ricevettero l'adozione filiale, divenendo nel disegno divino come un «figlio primogenito»⁷⁵; ebbero inoltre delle concessioni esclusive: la gloria di Dio dimorante in mezzo a loro⁷⁶, i doni delle alleanze realizzate da Dio con i patriarchi, Mosè e Davide, il culto del vero Dio e la Legge (espressioni della santità e volontà divina), le promesse messianiche e l'appartenenza alla stirpe di Cristo. Privilegi che non possono essere cancellati.

8. Però ci troviamo di fronte ad un «compimento/pienezza»⁷⁷. La Chiesa fondata da Cristo non si può considerare una mera corren-

⁷² CCC 102.

⁷³ Rm 9,4-5.

⁷⁴ Cfr. Gn 32,29.

⁷⁵ Cfr. Es 4,22; Dt 7,6ss.

⁷⁶ Cfr. Es 24,16ss; 25,8ss; Dt 4,7ss, ecc.

⁷⁷ A mio avviso il problema di continuità/discontinuità fra cristianesimo ed ebraismo trova la sua formulazione più adeguata nel binomio «compimento/pienezza» (cfr. F. ROSSI DE GASPERIS, *Lettura ebraica e lettura cristiana ...*, pp. 77-81). Esso risulta senz'altro più esatto che non quello di «contrapposizione» (Chiesa contro Sinagoga) o quello di «superamento» (Chiesa superiore alla Sinagoga); o anche di quello di «integrazione», che potrebbe indurre a pensare ad una simbiosi costituente un *tertium quid*.

te spirituale-istituzionale nata in seno al giudaismo, come lo furono gli esseni; meno ancora una setta, che avrebbe perso parte della ricchezza originale precedente e aggiunto elementi eterogenei alla matrice originale (per es. gli ebioniti, i nazarei). Nessuno di questi due casi corrisponde adeguatamente al fenomeno descritto dalla tipologia cattolica, che piuttosto implica una logica di «compimento» della situazione originaria e di integrazione e «pienezza». La tipologia si accorda più ad una visione della Chiesa corrispondente al disegno salvifico definitivo di Dio, che vuole svelare in essa tutto il suo precedente mistero di misericordia, mostrato in anticipo al popolo di Israele. Perciò l'ingresso degli ebrei nel Testamento nuovo e nella Chiesa comporta l'entrata nel pieno possesso di ciò che era stato loro virtualmente affidato. Certamente, l'adempimento definitivo della storia della salvezza avrà luogo con l'avvento compiuto del regno di Dio di cui parla Paolo in 1 Cor 15,28: «quando tutto sarà sottomesso a lui [Dio Padre], allora anche lo stesso Figlio sarà sottomesso a colui che gli ha sottomesso tutte le cose, affinché Dio sia tutto in tutti». In questo senso, la persona del Messia, sulla quale Israele diverge dalla Chiesa, costituisce un punto di convergenza escatologico⁷⁸.

9. Nella logica cristiana c'è dunque un cambiamento richiesto a Israele, non però nel senso che gli ebrei debbano abbandonare *tout court* qualcosa che Dio aveva loro prescritto, ciò che implicherebbe una grave infedeltà a Dio. Questo cambiamento è piuttosto contrassegnato da un nuovo modo di vita proprio in piena conformità a ciò che Dio aveva loro consegnato: al carattere profetico della loro storia e del loro culto. I comandamenti e le osservanze erano una realtà divinamente guidata e stabilita con intenzionalità profetica, ed il suo pieno significato è proprio quanto si è verificato nel mistero di Cristo ed ora si trova nei sacramenti della Chiesa. Aderendo a questi sacramenti si adempiono pienamente le osservanze precedenti; anzi, per compierle davvero, bisogna oltrepassarle nella loro materialità, altrimenti si perde la realtà e si travisa e deforma il loro contenuto originario⁷⁹.

10. È in questo contesto dove sembra che si deve comprendere la formula «alleanza mai revocata», riguardante l'alleanza del Si-

⁷⁸ *Sussidi* II,10: EV 1634.

⁷⁹ Cfr. D. MARAFIOTTI, *Sant'Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Brescia 1995, p. 322.

nai, pronunciata da Giovanni Paolo II a Magonza⁸⁰. Nel suo carattere di economia salvifica, l'antica alleanza, distinguendosi dalla nuova⁸¹, non si può considerare semplicemente come abolita o resa obsoleta da questa⁸². Pare piuttosto si debba affermare che essa è stata assunta e perfezionata dalla nuova alleanza, che stabilisce un più perfetto ordinamento di salvezza: per mezzo della croce di Cristo: la nuova alleanza, infatti, dona la grazia che, scrivendo la legge nel cuore, dà per di più la forza e la capacità di fare il bene richiesto. Antica e nuova alleanza non si contrappongono perciò come due sistemi salvifici diversi e opposti. Non ci sono due piani salvifici dello stesso Dio in favore degli uomini: ce n'è soltanto uno realizzato in Cristo. Riguardo poi ai comandamenti della Legge antica, la nuova alleanza mostra la sua bontà mostrando il più esatto significato dei precetti e attraverso la trasformazione della radice delle azioni, il cuore⁸³.

Questa nuova alleanza viene rivolta a tutti gli uomini, innanzitutto — e qui troviamo la infinita bontà di Dio — al popolo d'Israele, il quale, incapace, come mostra la sua storia, di osservare l'alleanza del Sinai, invece del ripudio stipulato ricevette un maggiore beneficio dalla misericordia divina. Come precisa Marafioti: «La nuova alleanza, che sostituisce quella del Sinai, così non è una sconfessione di Israele, ma un segno di misericordia nei suoi confronti; non è il documento del ripudio, ma un gesto di benevolenza inimmaginabile, perché consente di chiudere col passato senza dover rendere con-

⁸⁰ Sul tema cfr. D. MARAFIOTI, *Sant'Agostino...*, p. 32ss; J. MEJIA, *La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie XXXI,31-34 et quelques autres textes*, Congrès de Vienne 1980, in SVT 32 (1981) 263-277; B. de MARGERIE, *L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée*, «Revue Thomiste» 87 (1987) 203-241.

⁸¹ Una teoria estrema è arrivata ad affermare che le diverse alleanze — adamica, noaica, abramo-mosaica e cristiana —, stabilite da Dio con l'umanità, non rappresentano se non un'unica alleanza, riaffermata, ripetutamente ristabilita a seconda dell'infedeltà dell'umanità, e finalmente riconfermata in Gesù Cristo. Questa teoria, nella sua presentazione estrema, sembra smentire la novità che il cristianesimo attribuisce all'avvenimento di Gesù Cristo e non rende conto di ciò che viene chiamata la «storia della salvezza».

⁸² Opinione questa che, nel concepire l'antica e la nuova alleanza come due proposte divine interamente diverse, non sembra rispettare l'unità del disegno di Dio. Neppure rispetta i dati biblici. Alla questione: «Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo?» (Rm 11,1), Paolo risponde: «impossibile!» e spiega più avanti: «Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29).

⁸³ Cfr. CCC 1967-1968.

to dell'infedeltà, e rappresenta il modo concreto e possibile attraverso cui Dio lega indissolubilmente il suo popolo a sé nella fedeltà e nell'amore»⁸⁴.

11. Sarebbe scorretto, perciò, «considerare l'antica alleanza come via ancora interamente valida in se stessa, fino a poter costituire una via autonoma e alternativa alla salvezza rispetto a Cristo e alla Chiesa»⁸⁵. Questo vorrebbe dire anche snaturare la tipologia biblica. Poiché c'è un'unica via di salvezza — non c'è e non ci può essere, infatti, «un altro» vangelo⁸⁶ —, il passaggio alla nuova alleanza in Cristo non può essere considerato teoreticamente qualcosa di libero e opzionale. Soltanto nel regime della grazia si realizza la vocazione definitiva alla quale tutti gli uomini sono stati chiamati⁸⁷. Bisogna considerare, infatti, che il regime della nuova alleanza, così come viene inteso dalla teologia cattolica, è di grazia e di perdono. L'alleanza del Sinai si era dimostrata sì, un beneficio da parte di Dio, ma al contempo Israele aveva sperimentato la sua incapacità a compierla. Perciò Ger 31,31-32 annuncia e promette una nuova alleanza che, andando oltre la situazione precedente, stabilisse un più perfet-

⁸⁴ Cfr. D. MARAFIOTI, *Sant'Agostino...*, p. 325.

⁸⁵ *Ib.*, p. 324. Così l'hanno pensato autori come F. MUSSNER, *Il popolo della promessa. Per il dialogo ebraico-cristiano* (trad. it. Roma 1982). Per questo autore, la salvezza verrebbe offerta agli ebrei e ai cristiani su due vie parallele, ma differenti. Per un'analisi critica di quest'opera cfr. le recensioni di P. BENOIT in «Revue Biblique» 89 (1982) 588-595 e di M. BOUTTIER, in «Études Théologiques et Religieuses» 57 (1982) 221-243. Sul tema cfr. anche M.-Th HUGUET, *Mise à l'écart d'Israël? Une approche au sujet de la spécificité théologique de la «Maison d'Israël» et de sa relation à l'Église*, «Nova et Vetera» 60 (1985) 103-120, e I. DE LA POTTERIE, «Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs». *Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4,44*, «Biblica» 64 (1983) 74-115. Sulla linea di Mussner, ma con sfumature che appaiono eventualmente più corrispondenti ad una teologia cristiana della salvezza in Gesù Cristo, unico Mediatore, si sono mossi autori come N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991 e J. DUPUIS, *Alleanza e salvezza*, «Rassegna di Teologia» 35 (1994) 148-171.

⁸⁶ Cfr. Gal 1,7.

⁸⁷ Ciò non vuol dire, evidentemente, che il mistero di salvezza non raggiunga «per vie conosciute da Dio, grazie all'azione invisibile dello Spirito di Cristo» tutti gli uomini. «È attraverso la pratica di ciò che è buono nelle loro proprie tradizioni religiose e seguendo i dettami della loro coscienza, che i membri delle altre religioni rispondono positivamente all'invito di Dio e ricevono la salvezza in Gesù Cristo, anche se non lo riconoscono come il loro Salvatore» (*Dialogo e Annuncio*, 29; documento pubblicato congiuntamente dal Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, n. 29. Testo completo nel *Bulletin* 77 (1991/2) 154-200).

to ordinamento di salvezza. L'ingresso delle genti nella stessa eredità non significa in nessun modo che Israele ne fosse esclusa; anzi, a loro per primi fu fatta questa promessa irrevocabile. Perciò — avverte giustamente Marafioti —, le proposte concepite per offrire ad Israele una via di salvezza diversa dalla sua fedeltà a Gesù Messia lo svincolerebbero da qualcosa che gli appartiene. D'altra parte, se la Chiesa non proponesse questa via, sarebbe altrettanto dannoso per lei, perché potrebbe essere tentata «a ignorare Israele, abbandonandolo al suo destino e deresponsabilizzandosi nei suoi confronti, fino a rompere ogni relazione con lui e separarsi dalle proprie radici. Si consumerebbe il divorzio tra la Chiesa e Israele e sarebbe micidiale. La Chiesa finirebbe per abbandonare l'Antico Testamento: basterebbe poco, magari accentuare semplicemente l'aspetto storico e ridurre la dimensione profetica, dicendo che parla d'Israele senza sottolineare che si riferisce primariamente a Cristo, affermando che ha un suo senso proprio senza fare riferimento al Nuovo Testamento. Allora sarebbe facile preda di tutti gli gnosticismi che in vari periodi hanno attraversato e attraversano la storia. I Padri, seguendo Paolo, hanno lottato con tutte le loro forze contro questo tentativo di Marcione e della gnosi»⁸⁸.

12. La tipologia, infine, dà un più retto orientamento al fenomeno del giudeo-cristianesimo moderno. L'attenta descrizione proposta da F. Rossi de Gasperis ci pare debba essere considerata sostanzialmente valida⁸⁹. L'autore descrive i vari gruppi che nel mondo odierno possono riconoscersi sotto questa denominazione. Ciò che risulta particolarmente singolare per il nostro lavoro è l'esistenza di fenomeni religiosi intraebraici come i *Yehudim Meshichiyim* (Giudei-messianici) o quello dei *Jews for Jesus* (Giudei per Gesù), che aderiscono ad una fede in Gesù, ma volendo conservare strenuamente il carattere ebraico, culturale e religioso, della loro identità. Essi arrivano a con-

⁸⁸ D. MARAFIOTI, *Sant'Agostino...*, p. 327.

⁸⁹ *Un nuovo giudeo-cristianesimo e la sua possibile rilevanza ecclesiale*, «Cristianesimo nella storia» 12 (1991) 119-162. L'autore esamina il fenomeno dell'esistenza di comunità giudeo-cristiane nel mondo occidentale, in particolare, il movimento dei giudei-messianici in Israele, i movimenti ebraico-cristiano specialmente in USA, nonché l'esistenza di giudei credenti in Gesù al di fuori di ogni aggregazione ecclesiale. Inoltre mostra il panorama dell'interesse per l'ebraismo da parte di molti ambienti cristiani e la considerazione che il cristianesimo incomincia a ricevere da parte di alcuni studiosi ebrei e delle loro scuole.

cepire che si possa pienamente credere in Gesù e farsi suoi discepoli senza diventare cristiani. Perciò, sono in molti a rifiutarsi risolutamente di parlare di conversione in ciò che è loro accaduto: considerano piuttosto di avere trovato il Messia di Israele, che non dubitano di chiamare «il Maestro», oppure addirittura Signore, e che offre la chiave definitiva per comprendere il senso ultimo di ogni insegnamento⁹⁰. Un ebraismo, in definitiva, con Gesù, che in alcuni settori viene anche accettato con dei connotati che lo definirebbero come vero Dio, ma senza Chiesa; rifiutando, dunque, l'esistenza di una nuova alleanza di pienezza e perfezionamento. Questo tuttavia, in una precisa prospettiva cristiana, non può venire considerato un vero cristianesimo, dal momento che le diverse istanze teologiche — fra cui, non secondaria, quella della tipologia —, fanno notare che accanto alla continuità c'è una discontinuità; cioè, accanto alla continuità cristiana dell'ebraismo c'è «la *trasfigurazione* della fede»⁹¹ portata a termine da Gesù, per cui non si può proclamare, al contempo, la necessità nell'ordine salvifico di praticare gli antichi simboli profetici perché profetici, e il venir meno del loro carattere profetico, essendosi realizzato in Gesù il loro pieno significato.

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

⁹⁰ Cfr. *Ib.*, p. 127.

⁹¹ *Ib.*, p. 141.

Pagina bianca

A PROPOSITO DELL'«EVANGELIUM VITAE»

DIRITTI FONDAMENTALI, LEGGE MORALE E DIFESA LEGALE DELLA VITA NELLO STATO COSTITUZIONALE DEMOCRATICO L'approccio costituzionalistico all'enciclica *Evangelium vitae*

Martin RHONHEIMER

Sommario: I. *Introduzione: la difesa della vita e le sfide di una «cultura della morte»* - II. *Distin-
guere il piano giuridico-politico dal piano morale* - III. *La funzione della legge civile: digressione
storica.* 1. Da Aristotele alla tradizione patristica. 2. San Tommaso d'Aquino. 3. La concezione
moderna dello stato e della legge civile. 4. La legge civile e la difesa del nascituro prima del-
l'epoca contemporanea - IV. *Legge morale e legge civile secondo la Evangelium vitae* - V. *Tutela
della vita nello stato costituzionale: il caso della Repubblica Federale Tedesca e degli Stati Uniti
d'America:* 1. La giurisprudenza della corte costituzionale tedesca e le sue implicazioni. 2. Stati
Uniti d'America: il diritto di abortire come libertà protetta dalla costituzione - VI. *Strategie
contro la difesa legislativa della vita:* 1. Il problema della democrazia. 2. La strategia di differen-
ziare fra «individuo umano» e «persona umana». 3. La strategia di separare il diritto alla vita
dall'intrinseco e specifico valore della vita umana. 4. La strategia di appellarsi all'autodetermi-
nazione della donna - VII. *L'argomento in favore della difesa legale della vita e il nesso fra legge
civile e legge morale:* 1. L'argomentazione dell'enciclica *Evangelium vitae*. 2. Legge civile e leg-
ge morale: i presupposti morali del costituzionalismo democratico - VIII. *Conclusione.*

I. Introduzione: la difesa della vita e le sfide di una «cultura della morte»

Difendere la vita umana nella sua integrità fisica è, indiscutibil-
mente, un tradizionale compito dello stato. Questo compito, però, si
trova attualmente contestato in due precisi ambiti: quello dell'inizio
e quello della fine della vita. L'enciclica *Evangelium vitae* denuncia
l'inumanità di quella che definisce una «cultura della morte»: una
cultura in cui uccidere diventa un mezzo ordinario per risolvere
conflitti e sofferenze, a volte gravi e tragiche, ed in gran parte causa-

ti da una notevole irresponsabilità nell'ambito del comportamento sessuale. Tra l'altro, l'enciclica fa appello alla responsabilità dello stato, del legislatore¹, delle istituzioni democratiche, ed infine dei popoli, affinché garantiscano una sempre più efficace tutela della vita, soprattutto di quella dei più deboli, ovvero della vita dei non ancora nati, degli anziani, degli handicappati e dei malati gravi in stadio terminale.

Vorrei mostrare, nelle pagine seguenti, come la *Evangelium vitae*, nel capitolo che tratta le relazioni fra legge morale e legge civile, si appropria di una linea argomentativa che potremmo chiamare «costituzionalistica». Si trova infatti in stretta continuità con quella già proposta nella precedente Istruzione *Donum vitae* del 1987, e nella successiva Enciclica *Centesimus annus* del 1991 che, nel suo quinto capitolo, propone una concezione basata sulle idee maestre del costituzionalismo moderno, ovvero sull'idea della supremazia del diritto sul potere, della divisione dei poteri, nonché della tutela della libertà individuale fondata sui diritti fondamentali. Sono questi i presupposti costitutivi di una democrazia che vuole evitare di degenerare in tirannia della maggioranza.

Mi concentrerò particolarmente sulla problematica della tutela legale del nascituro, della vita umana prenatale. I principi, ivi elaborati, sono solo in parte applicabili al problema dell'eutanasia. Prendendo spunto dalla convinzione che una mera argomentazione di tipo morale sia insufficiente, l'intenzione del presente lavoro è quella di proporre una linea argomentativa in grado di inserire la dottrina dell'enciclica *Evangelium vitae* nel reale contesto giuridico-politico odierno. Comincerò quindi con una breve riflessione, indispensabile a mio parere, sulla differenza tra dimensione strettamente morale e dimensione giuridico-politica (II). In seguito vedremo se, ed in qual misura, tale distinzione appaia giustificata sullo sfondo della tradizione del pensiero cristiano (III). Si procederà quindi ad una sintetica esposizione del nucleo della dottrina dell'enciclica *Evangelium vitae* al riguardo (IV), per poi pervenire ad un'analisi comparativa, e parzialmente critica, delle giurisprudenze costituzionali della Repubblica Federale Tedesca da un lato, e degli Stati Uniti d'America dall'altro (V). Quest'analisi ci fornirà criteri e categorie per affrontare, convenientemente attrezzati, la tematica prescelta. Nella sezione

¹ EV 90, 2.

VI, indicherò quelle che mi sembrano le principali proposte formulate in opposizione ad un'efficace difesa legale della vita del nascituro, proposte che intendono «neutralizzare» e rendere irrilevante la verità fondamentale che il nascituro è una persona umana, e che, per quanto riguarda la sua dignità di uomo, è uguale a qualsiasi altra persona vivente su questa terra. Da ultimo, nella sezione VII, partendo dall'insegnamento dell'enciclica *Evangelium vitae* al riguardo, proporrò due argomenti per evidenziare il nesso fondamentale esistente tra ordine giuridico-politico e legge morale, nell'ambito della presente tematica sulla difesa legale della vita umana.

II. Distinguere il piano giuridico-politico dal piano morale

Per centrare in modo adeguato ed efficace la questione della difesa della vita mediante l'azione legislativa, e forse anche assistenziale, dello stato, vanno individuati due piani ben differenziati: quello morale e quello giuridico-politico. Infatti, l'enciclica *Evangelium vitae* tratta di una tematica non soltanto etica, ma anche giuridico-politica, assai complessa. Parlando del rapporto fra legge civile e legge morale, la *Evangelium vitae* afferma che «il compito della legge civile è diverso e di ambito più limitato rispetto a quello della legge morale»². Esiste cioè, non solo un *limite* per quel che riguarda la legge civile, ma anche una specifica *diversità* dei loro compiti. Legge morale e legge civile non obbediscono alla stessa logica pratica. La legge civile è impregnata di una razionalità etico-pratica *specificata* ed in un ambito anch'esso *specifico*.

La legge morale — in quanto «legge naturale»³ — altro non è che la luce dell'intelletto o della ragion pratica, la quale ordina gli atti dei singoli uomini al fine della vita umana: la felicità. La legge morale distingue semplicemente ciò che nelle azioni umane è buono o cattivo. Essa contiene i principi che orientano l'agire umano, libero e responsabile, verso il bene che perfeziona l'agente, verso la virtù morale. Assicura che l'uomo, attraverso la sua vita, il suo agire, si perfezioni, diventi una persona giusta, con affetti ben ordinati: in poche parole, una persona temperata, forte, coraggiosa, paziente, ecc.

² EV 71.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Veritatis splendor*, n. 40-44.

La logica giuridico-politica, infatti, non è estranea alla legge o razionalità pratica morale, e neppure le si oppone. Tuttavia, ciò che possiamo chiamare il suo «oggetto formale» è diverso: essa tende a rendere possibile la vita degli uomini in comunità, e perciò tende alla pace, alla libertà ed alla giustizia, che, anzitutto, significa «egualianza nella libertà». Condizione prima, per raggiungere tali obiettivi è la sicurezza, conferita dal potere dello stato, di poter sopravvivere, senza cadere facile preda del più forte o del più astuto. Ecco perché il cittadino conferisce all'autorità statale il «monopolio della violenza legittima» (Max Weber). Infatti, soltanto lo stato è legittimato all'uso della forza fisica, o a delegare tale diritto a determinate persone o istituzioni. Con il sostegno dell'autorità coercitiva dello stato moderno, la legge civile garantisce, anzitutto, la sopravvivenza e la sicurezza fisica di ogni individuo umano. Ecco il primo contenuto del bene comune, necessario presupposto di qualsiasi altro bene che rientri nella competenza del potere legislativo dello stato.

In sintesi: la legge morale regola l'agire dell'individuo, mirando alla *bontà dei propri atti*; la legge civile invece (cioè il diritto positivo costituzionale, civile, penale ecc.) regola i rapporti fra individui, mirando al *bene comune*. Ciò non significa che la legge morale e le azioni degli individui da essa regolate non si orientino al bene altrui. Tutto all'opposto. Infatti, parte integrante della bontà espressa nell'agire, da parte di ogni singolo individuo, è il giusto rapporto con gli altri (che però non è il «bene comune», ma proprio il «bene altrui»). La legge morale detta i corrispondenti comportamenti in vista dell'esigenza di rendere buono «il mio agire» — gli atti compiuti da ciascuno —, affinché «io sia o diventi giusto o buono». La legge civile, invece, intende regolare *i rapporti fra gli uomini* affinché convivano in pace, sicurezza e libertà, e anche perché sia stabilita fra loro quella giustizia, garante di una pari libertà, non soltanto politica, ma anche economica. Non si propone, dunque, di render buoni gli uomini, anche se l'azione legislativa pubblica ha, di certo, una grande responsabilità nel promuovere e favorire le condizioni e l'ambiente ove sia possibile vivere una vita buona, virtuosa e degna dell'uomo.

A tale diversità del compito o della logica della legge morale e di quella civile, corrisponderà anche una diversa logica, in base alla quale le due leggi proibiranno un'azione, come l'aborto procurato, ovvero la soppressione dell'embrione o del feto nel grembo della madre:

la legge morale — cioè la ragion morale che distingue il bene dal male — vieta una simile azione in quanto malvagia, ingiusta; quale delitto contro l'amore al prossimo, peccato, atto contrario alla virtù. In poche parole, l'uomo che la realizza agisce in modo immorale, diventando così una persona moralmente cattiva. La legge morale impone dei doveri, al fine di rendere buono ogni singolo soggetto agente.

Così, ad esempio, la legge morale proibisce ogni specie di menzogna come atto contrario alla virtù della giustizia. La legge civile, invece, la vieterà soltanto in quanto atto che lede a tal segno i rapporti fra gli uomini, da minacciare l'ordine sociale e la loro convivenza in pace e sicurezza. Pertanto, a livello giudiziario, sono proibite e punite le menzogne, la frode nei rapporti commerciali, ecc. Evidentemente, ciò significa e rivela che, *anche moralmente*, una simile azione riveste una peculiare gravità: è moralmente più negativa un'azione che, non soltanto lede il bene altrui, ma anche il bene comune (il bene dell'ordine, della pace, della sicurezza, nonché della fiducia esistente fra gli uomini). Ciò che viene proibito dalla legge civile è moralmente molto rilevante, ma non necessariamente è vero il contrario. Quanto appare moralmente rilevante e grave non deve essere regolato, per questa sola ragione, dalla legge civile.

In altre parole: non spetta alla legge civile sanzionare l'ordine morale con il potere coercitivo dello stato. Lo stato non è «l'esecutore della legge morale»: «Al dovere incondizionato di astenersi in qualsiasi caso dall'uccisione diretta ed intenzionale di un uomo innocente — cioè alla proibizione morale assoluta, senza eccezione, dell'aborto — non corrisponde un identico dovere incondizionato dello stato di impedire qualsiasi uccisione»⁴.

Le legge civile, qualora intendesse proibire e persino punire un'azione come quella dell'aborto, non lo farà semplicemente per impedire un'azione immorale — perché è un peccato —, al fine di condurre gli uomini, tramite l'autorità dello stato, a praticare le virtù, diventare buoni e raggiungere la felicità. Lo fa semplicemente per proteggere la vita di chi, mediante tale azione, verrebbe minacciato di morte, e quindi privato del suo diritto alla vita. Inoltre, lo farà an-

⁴ R. SPAEMANN, Prefazio all'edizione tedesca di S. SCHWARZ, *Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, Communio Verlagsgesellschaft, Köln 1992 (orig. ingl.: *The Moral Question of Abortion*, Loyola University Press 1990). Con queste parole, Spaemann corregge la posizione di Schwarz, a questo riguardo poco differenziata.

che per proteggere la donna incinta da possibili pressioni del suo ambiente, per esempio dal padre-genitore del bambino, qualora intendesse così evitare l'obbligo del pagamento di alimenti. Le ragioni che indurranno dunque il legislatore ad un provvedimento legislativo saranno ragioni pertinenti proprio alla natura intrinseca dell'autorità statale; saranno ragioni, nel senso più complessivo e nobile della parola, *politiche* (in un senso, però, non opposto a «morale»⁵). La tutela della vita umana mediante la legge civile — vale a dire il diritto positivo — è un compito *politico*. L'argomento per giustificare un intervento legislativo in questo campo deve essere per forza un argomento politico, o giuridico-politico, il quale però *implicherà* tutta una serie di premesse di tipo biologico, antropologico ed etico.

III. La funzione della legge civile: digressione storica

1. Da Aristotele alla tradizione patristica

Sembra ovvio che la distinzione fra livello morale e livello giuridico-politico presupponga l'abbandono di una visione per così dire «aristotelica» della funzione della *polis* e della legge civile. Per Aristotele, l'uomo trova il suo compimento nello stato: non nello stato moderno, ma nella *polis* antica, che è comunità di vita, di diritto, comunità culturale e religiosa. Per il filosofo greco, spetta alla legge condurre gli uomini alla virtù. Aristotele pensa che sia compito delle leggi della *polis* — concepita, ancora secondo la tradizione platonica, come impresa educativa — costringere gli uomini viziosi, con la minaccia del castigo, a comportarsi secondo la virtù:

«L'aver poi sin da giovane una retta educazione alla virtù, è cosa difficile, se non si è allevati sotto leggi siffatte»⁶.

Per ogni cosa c'è bisogno della legge,

⁵ Cioè nel senso di una specifica «etica politica», che è «etica», ma non «l'etica» *tout court*, bensì quella parte specifica dell'etica che si riferisce all'agire umano, il cui oggetto è il bene comune politico; vi rientrano anche le azioni di istituzioni ed attori pubblici (ad esempio legislatori). Cfr. a questo proposito: M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, «Acta philosophica», 1:2 (1992), pp. 233-263. Questo non significa che esistano, per la stessa azione, due norme diverse, l'una «morale» e l'altra «politica».

⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 9 1179 b 33-34; trad. da A. PLEBE, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 270.

«anche, in generale, per tutta la vita; infatti i più obbediscono più alla necessità che alla ragione e più per le punizioni che per il decoro»⁷.

La legge quindi, con «potenza costringitiva» [...] «prescrive ciò che è moralmente conveniente»⁸. Così si comprende come i libri aristotelici sulla «Politica» costituiscano proprio il coronamento della sua Etica⁹.

Si inaugura, così, tutta una tradizione che concepisce l'educazione degli uomini alla virtù morale, come la funzione per eccellenza della legge civile. Questa tradizione è presente ancora nel pensiero di San Tommaso d'Aquino, in cui però è possibile individuare un'altra corrente di pensiero, preesistente nella patristica, per esempio in Sant'Ireneo, ma soprattutto in Sant'Agostino. È stato proprio il cristianesimo, con il suo tipico dualismo, a rendere impossibile la concezione unitaria dell'aristotelica etica della polis.

Infatti, Sant'Ireneo afferma che il compito dello stato altro non è che quello di conferire sicurezza, con la minaccia di punizioni, per evitare che i pesci grandi divorino i più piccoli¹⁰. L'immagine dei pesci non è poi così lontana da quella «hobbesiana» dei lupi. Sarà infine Sant'Agostino, che include l'ordine temporale a livello di realtà «caduta», a riservare alla Chiesa il compito di guidare gli uomini alla salvezza ed all'integrità morale, demandando allo Stato il compito di occuparsi del bene temporale, e innanzitutto della pace fra gli uomini. La *civitas caelestis*, o comunità dei credenti in Cristo, non si preoccupa di «*quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur*». Lo stato dunque si occupi della *pax terrena*, e lo farà legittimamente «*si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit*»¹¹.

⁷ *Ibid.*, 1180 a 5-6; p. 270.

⁸ *Ibid.* 1180a 20 e 25; p. 271.

⁹ Cfr. (anche per ciò che segue) M. RHONHEIMER, *Perché una filosofia politica?*, op. cit. Per il nesso fra etica e politica aristotelica si veda inoltre il mio libro *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1994, pp. 391 e segg. Cfr. anche M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, pp. 184 e segg.

¹⁰ SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 24.

¹¹ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 17. Cfr. anche IDEM, *De libero arbitrio*, I, 5, 39: «Ea enim [la legge umana, positiva] vindicanda sibi haec adsumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis et quanta possunt per hominem regi».

Questa relativa indifferenza verso l'ordinamento legislativo dello stato è molto lontana da quello che più tardi si svilupperà come «agostinismo politico», ossia un programma di integrazione del potere statale nel tentativo di creare quella *res publica christiana*, dove il potere temporale è al servizio della salvezza dell'anima¹².

2. San Tommaso d'Aquino

Da quest'ultima tendenza, che culminerà nelle teorie ierocratiche di alcuni canonisti curiali del XIII secolo¹³, San Tommaso è del tutto immune. In lui incontriamo tanto la tradizione patristica, come quella aristotelica, ma anche quella, molto importante, del diritto romano; ed inoltre quella del diritto canonico, con la sua propensione a limitare il diritto al foro esterno¹⁴. In una formula nettamente agostiniana, San Tommaso afferma che:

«la finalità della legge umana è la tranquillità temporale della società, un fine per cui è sufficiente che la legge impedisca quei mali che possano perturbare la condizione pacifica della società. Spetta in cambio alla legge divina condurre gli uomini alla felicità eterna...»¹⁵.

San Tommaso è cosciente che non tutto quanto è regolato dalla legge divina può essere anche regolato dalla legge umana; questa asimmetria, però, non costituisce necessariamente un difetto: appartiene invece all'ordine previsto della legge eterna¹⁶. La legge umana,

¹² Cfr. H.-X., ARQUILLIERE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 2. ed., J. Vrin, Paris 1955; J.-J. CHEVALIER, *Storia del pensiero politico*, Volume I, 2. edizione, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 256-280; R. W. E. A. J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vol., William Blackwood, Edinburgh-London, 1903-1936 (ristampa 1970).

¹³ M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1934, Heft 2), Verlag der Bayer. Akad. d. Wiss. / C.H. Beck, München 1934, pp. 41-60; CARLYLE, *History...*, *op. cit.*, Vol. II.

¹⁴ Cfr. TH. GILBY, *Principality and Polity. Aquinas and The Rise of State Theory in the West*, Longmans, Green and Co, London - New York - Toronto 1958, p. xxiii.

¹⁵ «Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae...» (I-II, q. 98, a. 1).

¹⁶ Cfr. I-II, q. 93, a. 3, ad 3: «Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittat de his quae dirigere non potest, ex ordine legis aeternae provenit».

tuttavia, non deve mai approvare ciò che la legge divina proibisce¹⁷. «Non regolare» e «non proibire» non equivale però ad «approvare» o persino comandare. Perciò, in tal senso, non si tratta di un «legge imperfetta». Dal punto di vista morale, l'imperfezione — il carattere deficiente — appartiene alla stessa natura della legge umana. Ciò che è moralmente «imperfetto» può essere ottimale, e (più o meno) perfetto dal punto di vista politico-giuridico (quindi, anche dal punto di vista dell'etica politica).

San Tommaso fornisce così la sua celebre formula secondo cui è proprio la legge civile che non intende sopprimere tutti i vizi umani

«ma soltanto quelli più gravi, da cui astenersi è possibile anche alla maggioranza degli uomini; e soprattutto quelli che sono nocivi per gli altri, *senza la proibizione dei quali non sarebbe possibile la conservazione della società*, così come vengono proibiti dalla legge umana gli omicidi, i furti e delle cose simili»¹⁸.

Sembra evidente che tale affermazione è molto lontana dallo spirito aristotelico. San Tommaso non nega certamente che anche la legge civile debba creare un ambiente favorevole alla virtù umana. Ma queste condizioni sono anzitutto condizioni di giustizia, di relazioni infraumane, che costituiscono i capisaldi perché gli uomini possano vivere la vita buona. San Tommaso sa già distinguere fra *peccatum* e *crimen*¹⁹: non tutto ciò che in coscienza è peccato può essere materia della legislazione umana. Tale materia si limita a ciò che è ordinabile al bene comune della società civile,

«sia in modo immediato, come quando qualcosa si stabilisce direttamente per il fine del bene comune; sia in modo mediato, cioè quando qualcosa è stabilito dal legislatore, in quanto fa parte della buona disci-

¹⁷ *Ibid.*: «Secus autem esset si approbaret ea quae lex aeterna reprobant».

¹⁸ «... sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, *sine quorum prohibitione societas humana conservari non potest*, sicut lege humana prohibentur homicidia et furta et huiusmodi» (I-II, q. 96, a. 2). Cfr. anche II-II, q. 69, a. 2, ad I: «multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione»; *ibid.* q. 77, a. 1 ad I: «... lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum».

¹⁹ TH. GILBY, *op. cit.*, pp. 175 e segg. A partire da Thomas Hobbes, la distinzione diventerà cruciale per il diritto penale.

plina, caratteristica del cittadino, che si conservi il comune bene della giustizia e della pace»²⁰.

Ovviamente, il vocabolo «buona disciplina» allude al comportamento esterno, infraumano, caratteristico proprio di quella limitazione e specificità della legge umana che non spetta *simpliciter* alla bontà dell'uomo, o del cittadino, ma alla conservazione dell'ordine sociale in pace e giustizia, ovvero il *bene comune* degli uomini che vivono in società.

Bisogna però aggiungere che né la tradizione patristica-agostiniana, né il pensiero di San Tommaso corrispondono a una differenziazione di principio, teoricamente elaborata, fra l'ambito della perfezione virtuosa della persona e l'ambito propriamente giuridico-politico. Per Sant'Agostino il carattere limitato del compito di qualsiasi autorità temporale è dovuto al carattere «caduco» di ogni realtà di questo mondo. Salvezza e perfezione morale sono prerogative del potere spirituale della Chiesa: si diventa buoni e santi, in quanto membri della *civitas caelestis*. Malgrado il fatto che, per San Tommaso, la realtà sociale e l'autorità dello stato siano «naturali» e non, come per Agostino, conseguenza del peccato originale, anche secondo l'Aquinate non è compito specifico della legge umana quello di rendere buono l'uomo. Si tratta, in fondo, di una riserva tipicamente cristiana, riecheggiante il principio di dare a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio quel che è di Dio.

3. La concezione moderna dello stato e della legge civile

Il principio e la riserva appena menzionate, subiranno nel pensiero moderno una radicalizzazione ed una trasformazione. Sullo sfondo dei sanguinosi conflitti ideologico-religiosi della prima modernità, si cerca risposta al quesito sul fondamento razionale del potere sovrano dello stato. Quest'ultimo non è più concepito come un dato di fatto, ma la sua esistenza richiede una giustificazione logica-

²⁰ «... sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum iustitiae et pacis conservent» (I-II, q. 96, a. 3).

mente articolata che, al contempo, dovrà chiarire compito e funzione dello stato, nonché del suo potere legislativo.

La prima risposta, di cui indiscusso promotore è Thomas Hobbes, consiste nel fondare la legittimità dello stato sull'attitudine a salvaguardare la sopravvivenza dell'individuo: il suo diritto a vivere e prosperare è garantito, solo se può vivere in sicurezza, se il prossimo non è lupo insidioso, ma un «dio» benefattore, con cui vivere insieme fiduciosamente. Perciò occorre trasferire il diritto a difendere se stessi, ricorrendo alla violenza, ad un sovrano al di sopra di tutti. Così la pace, primordiale condizione di una vita degna e prospera, in sicura libertà, sarà stabilita da un patto di mutua e spontanea rinuncia all'autodifesa, con conseguente sottomissione ad un sovrano, autorizzato alla difesa della vita di ognuno, nonché alle sue leggi²¹.

Nei suoi tratti fondamentali, e pur essendo soltanto una parte della verità, la logica utilitaristica della mutua e spontanea rinuncia all'autodifesa, delineata da Hobbes, è rimasta valida fino ad oggi. Una parte essenziale del comportamento civile di un cittadino normale si spiega soltanto in base alla sua disponibilità a sottomettersi ad un potere civile, in cambio di vedersi garantiti certi beni vitali, che ha rinunciato a salvaguardare da sé, proprio allo scopo di raggiungere così, a lungo termine, uno stato più vantaggioso. Per il fatto che siamo tanto abituati sia a questa rinuncia all'autodifesa, che al funzionamento di istituzioni garanti della nostra sicurezza, non ci rendiamo forse conto che, in quanto cittadini, abbiamo già interiorizzato detta logica.

La storia, però, ha ben presto evidenziato che occorreva garantire la sicurezza non soltanto da quei lupi che sono gli altri uomini, ma dall'unico lupo ormai rimasto, lo stato con le sue istituzioni. Si arriva così alla nascita di un pensiero più differenziato, rappresentato da Locke e Montesquieu, nella linea della tradizione anglosassone della *rule of law*. Si scoprono i diritti di libertà positivamente garantiti e rivendicabili davanti al giudice, diritti fondamentali orientati a limitare il potere dello stato. È la nascita del costituzionalismo moderno.

È in questo contesto che oggi si deve situare anche la questione della difesa legale della vita, anzitutto di quella prenatale. Non è suf-

²¹ Oltre ai numerosi studi sul filosofo di Malmesbury mi permetto di rimandare alla mia analisi di prossima pubblicazione: M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes: coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Atmanido, Roma (1996).

ficiente sottolineare semplicemente il carattere immorale dell'aborto procurato, o di ciò che si chiama «eutanasia attiva», per poter fondare la necessità di un rispettivo ordinamento legislativo, persino penale. Perché, così ci si potrebbe domandare, lo stato deve proteggere la vita del non ancora nato, quando l'astensione da qualsiasi misura al riguardo non costituirebbe minaccia alcuna alla convivenza pacifica tra gli uomini?

È certo che, secondo i grandi principi sia tomistici, che hobbesiani, la legge deve reprimere e criminalizzare quei peccati che sarebbero nocivi alla pace fra gli uomini. Nella tradizione moderna, contrattualistica, la logica è nettamente utilitaristica, e, in questo senso, limitata. Non funziona in quei casi in cui discriminiamo un insieme di esseri umani — non ancora nati, o di una determinata razza o colore — nel cui numero i discriminatori, per definizione, non potranno mai essere annoverati.

Sembra ovvio che, nel contesto dei principi esposti, un'argomentazione favorevole alla regolazione legislativa dell'aborto acquista una specifica problematica: in che senso può dirsi competente il legislatore umano per la proibizione di un atto — peccaminoso senza dubbio — ma che sembra perturbare ben poco la pace e la convivenza fra uomini dove regna tranquillità, ordine e giustizia? Torneremo su questo problema cruciale più oltre.

4. *La legge civile e la difesa del nascituro prima dell'epoca contemporanea*

Sembra che, nella tradizione pre-moderna, si possa trovare solo uno scarso aiuto per contribuire a risolvere il menzionato problema, giacché in essa prevalevano soltanto due criteri: l'uno per determinare ciò che andava vietato dalla legge civile, cioè quei vizi *che rendono impossibile la convivenza tra gli uomini*; l'altro, un criterio per discernere l'iniquità, l'intrinseca ingiustizia di una legge, cioè il fatto che essa *comandi di fare qualcosa di contrario alla legge naturale o divina, o che imponga degli obblighi, dei carichi troppo onerosi sulle spalle dei cittadini*. Tale legge sarebbe anziché legge, piuttosto un forma di violenza, originando l'obbligo di disubbidire²². Il caso

²² Cfr. I-II, q. 96, a. 4. In questo senso sarà anche da interpretare I-II, q. 93, a. 3 ad 2.

di una possibile tolleranza legislativa verso la pratica dell'aborto non è, in principio, prevista da questi criteri. Inversamente, non può derivarsene un dovere, da parte del legislatore, di reprimere con la legge e punire tali pratiche. Almeno, ciò non è evidente, ma richiederebbe un ulteriore sviluppo della dottrina²³.

Un secondo problema è il seguente: anche se il verdetto morale della tradizione cristiana sull'aborto era chiaro, essa non soleva distinguere sempre in modo adeguato la qualificazione dell'aborto e della contraccezione. Per l'influsso di Sant'Agostino, tanto la contraccezione che l'uccisione del feto era considerato un peccato contro uno dei beni del matrimonio, il *bonum prolis*²⁴. La difesa legale del nascituro, mediante la punizione da parte dell'autorità temporale, non era quasi neppure considerata. Nell'Inghilterra del XIII secolo, i casi di aborto sembrano essere stati delegati, per ragioni processuali, alle corti ecclesiastiche²⁵. Il primo grande «codice penale» europeo, a prevedere una penalizzazione dell'aborto, era la *Constitutio Criminalis Carolina* del 1532. Tuttavia, era difficile perseguire l'aborto davanti ai tribunali, a motivo di mancanza di prove. Si trovano condanne soprattutto per l'infanticidio, assai di rado per l'aborto procurato²⁶. Anche nel *Common law* inglese, sotto l'influsso

²³ Non si dimentichi che l'idea di uno stato come potere complessivo di ordine, obbligato a tutelare certi beni dei cittadini con la possibilità, per di più, di ingiuste *omissioni legislative*, presuppone il concetto e la realtà moderna dello stato.

²⁴ D'altronde, nella pratica penitenziale medievale, sotto l'influsso di Sant'Agostino ed il posteriore decretale *Si aliquis*, si trattava sia colui che procurava un aborto di un feto «formato» (cioè animato con anima umana, dopo il quarantesimo giorno) che coloro che praticavano la contraccezione per motivi di libidine, come «omicida», mentre era considerato meno grave procurare l'aborto di un feto «non-formato», cioè prima del 40° giorno dopo la concezione. Il testo decisivo di Sant'Agostino è *De nuptiis et concupiscentiis*, I, c. 15, n. 17 (CSEL 42, 230), ripreso nelle *Sententiae* di PETRUS LOMBARDUS, lib. IV, Dist. XXXI, cap. 3, e poi commentato per tutta l'epoca scolastica. Per il decretale *Si aliquis*, cfr. J.T. NOONAN, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, 2. ed. Harvard U.P., Cambridge Mass. 1986, pp. 168 e segg.; 176 e segg.

²⁵ Cfr. J. KEOWN, *Abortion, doctors and the law. Some aspects of the legal regulation of abortion in England from 1830 to 1832*, Cambridge U.P., Cambridge 1988, p. 5; D. J. HORAN, T. J. BALCH, *Roe v. Wade: No Basis in Law, Logic, or History*, in: L.P. POJMAN, F.J. BECKWIRTH (a cura di), *The Abortion Controversy. A Reader*, Jones and Bartlett, Boston-London, 1994, pp. 86-108; spec. pp. 93 e segg.

²⁶ Cfr. R. JÜTTE (a cura di), *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 1993, pp. 85 e segg.

della teoria dell'animazione successiva, si distingueva l'aborto, come mero *misprision* (infrazione, delitto), da un autentico *homicide*. Solo con le nuove scoperte scientifiche, nel XVII secolo, aumenta la consapevolezza che la vita umana inizi con la concezione²⁷. Il progresso scientifico appare riflesso nelle prime codificazioni del diritto, impregnate di spirito illuministico: così il *Preussische Allgemeine Landrecht*, del 1794 (I,1,10), stabilisce che «i diritti universali dell'umanità si applicano anche ai bambini ancora non nati, sin dal momento della loro concezione». Nello stesso spirito seguivano in Austria l'*Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch* del 1811 (§ 22), ancora oggi vigente, e il Codice penale della Baviera nel 1813. Nel 1803, fu emanata, in Inghilterra, la prima legge (*statute*) contro l'aborto, restringendo ancora l'equiparazione fra aborto ed omicidio al «*quick fetus*» (il feto che già si muove), il che rappresenta un notevole cambio rispetto al *Common law*; tutta la successiva legislazione soggiace all'influsso delle nuove conoscenze mediche²⁸.

Senza entrare oltre nei dettagli di una storia molto complessa, si vede però che il problema della difesa statale della vita è una tematica relativamente moderna. Il problema è divenuto più urgente col progresso scientifico e sanitario. Come ha scritto Robert Spaemann²⁹, in passato l'aborto era un dramma che si svolgeva nella penombra della società. Oggi, non è più così. L'aborto è diventato facilmente accessibile, in modo sicuro ed agevole. Il grande problema della «liberalizzazione» dell'aborto, convertito persino in servizio ordinario degli istituti sanitari, nonché finanziato dall'assicurazione contro le malattie, consiste proprio nel fatto che, in questo modo, sono la società e lo stato a pianificare ufficialmente, con piena responsabilità, l'uccisione di esseri umani non nati: non si tratta più di tollerare ciò che notoriamente è un male, ma di renderlo un'offerta accessibile a chiunque, con l'appoggio dello stato. Causare direttamente la morte di esseri innocenti diventa, così, un mezzo ordinario

²⁷ Si può trovare un breve riassunto dello sviluppo delle concezioni sull'inizio della vita umana nel libro di N.M. FORD, *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge U.P., Cambridge, New York, ecc. 1988, pp. 19-51.

²⁸ Cfr. J. KEOWN, *Abortion, doctors and the law*, op. cit.

²⁹ R. SPAEMANN, *Sind alle Menschen Personen?*, in: R. LÖW (a cura di), *Bioethik. Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*, Communio, Köln 1990, pp.48-58; qui: pp. 56 e segg.

e protetto dalla legge per risolvere conflitti, antichi quanto la sessualità umana.

Il problema della «cultura della morte» non è dunque semplicemente quello di un «crollo morale» della società, ma piuttosto l'effetto dell'acquisizione di un nuovo potere sulla vita, reso accessibile dalla scienza moderna; ciò vale in special modo anche per il problema dell'eutanasia, acuito dal fatto che, nel quadro della medicina moderna e per l'*ethos* medico, non sembra più giustificabile qualsiasi atto idoneo a prolungare la vita. D'altronde, lo stato moderno è il primo, nella storia, a possedere i mezzi adatti a garantire un'efficace tutela della vita prenatale; esso può però anche, più di ogni altro stato sinora, farsi complice dell'uccisione pianificata di vite umane indesiderate, o resesi onerose per il sistema assistenziale³⁰.

IV. Legge morale e legge civile secondo la *Evangelium vitae*

È proprio questo il contesto sociale che ha stimolato il Magistero della Chiesa ad intervenire contro una sempre più diffusa tendenza a giustificare «alcuni delitti contro la vita in nome dei diritti della libertà individuale», pretendendo «non solo l'impunità, ma persino l'autorizzazione da parte dello Stato, al fine di praticarli in assoluta libertà ed anzi con l'intervento gratuito delle strutture sanitarie»³¹.

Secondo la EV, quindi, non si tratta di chiedere semplicemente la non-ingerenza dello Stato in una «sfera privata», ma di rivendicare proprio «un diritto all'aborto», quale diritto di poter disporre della vita dei non ancora nati, persino con l'appoggio e l'aiuto di strutture sanitarie pubbliche, coperto dall'assicurazione contro le malattie. È in questo preciso contesto³² del richiamo ad una «legittimazione giuridica» di un presunto «diritto ad uccidere», che il Magistero ricorda alcuni principi sul rapporto fra legge morale e legge civile.

³⁰ Sono interessanti, a riguardo, le impressioni sull'Olanda riportate da O. TOLMEIN, *Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen*, Hanser, München 1993, pp. 77 e segg. Cfr. anche K. DÖRNER, *Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens oder: die Soziale Frage: Entstehung. Medizinisierung, NS-Endlösung heute, morgen*, Verlag Jakob von Hoddis, 3. Ed., Gütersloh 1993; T. BASTIAN (a cura di), *Denken - Schreiben - Töten. Zur neuen «Euthanasie»-Diskussion*, S. Hirzel, Stuttgart 1990.

³¹ EV 4; cfr. EV 11.

³² Cfr. EV 68.

Secondo la EV, il problema è duplice: *in primis*, è un problema della democrazia, dove tutte le leggi possono essere sancite, in virtù del voto della maggioranza. Tuttavia, secondariamente, è anche un problema del diritto costituzionale che, in quanto tale, sovrasta i meccanismi democratici e legislativi.

Afferma l'enciclica che «la legge morale obiettiva che, in quanto "legge naturale" iscritta nel cuore dell'uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile»³³ sarà sempre la misura della legittimità di qualsiasi voto democratico maggioritario. Il processo democratico non può essere ridotto «a un puro meccanismo di regolazione empirica dei diversi e contrapposti interessi»³⁴. Chi afferma che, talvolta, sia necessario accettare tale ruolo riduttivo «in mancanza di meglio», per assicurare la pace sociale, coglie certamente «qualche aspetto di verità»; ma così, l'enciclica aggiunge, «senza un ancoraggio morale obiettivo, neppure la democrazia può assicurare una pace stabile»³⁵.

Con ciò, la EV ribadisce la dottrina centrale dell'enciclica *Centesimus annus*³⁶, ovvero che fondamento della democrazia non è una filosofia relativista, ma infine, una verità assoluta sull'uomo. La novità della *Centesimus annus*, da non dimenticare al momento della lettura della EV, era appunto l'affermazione di una fondamentale congruenza fra tale verità sulla persona umana e la cultura moderna dei diritti dell'uomo, specialmente palese nel principio di *sottomissione della democrazia al diritto, ai diritti umani*³⁷, ossia secondo la tradizione della *rule of law* e della corrispondente divisione dei poteri³⁸.

Ovviamente, senza tale prospettiva istituzionale-giuridica, richiamarsi alla «legge morale obiettiva» o all'esistenza «di valori umani e morali essenziali e nativi, che scaturiscono dalla verità stessa e tutelano la dignità umana», rimarrebbe uno sterile quanto poco efficace appello. Pertanto, «nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno Stato potranno mai creare, modificare o distruggere» tali

³³ EV 70.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Nn. 44-47.

³⁷ *Centesimus annus*, 47.

³⁸ *Ibid.*, 44.

valori, che invece «dovranno solo riconoscere, rispettare e promuovere»³⁹. E qui ci troviamo molto più prossimi al linguaggio del costituzionalismo moderno, piuttosto che a quello della tradizione.

A mio giudizio, infatti, l'enciclica EV non intende mettere in dubbio la legittimità dei meccanismi maggioritari democratici. Non intende nemmeno affermare, più semplicemente, che una legge, che non sia in piena consonanza con la legge morale, risulti *ipso facto* illegittima. L'enciclica non erige una contrapposizione fra democrazia e cultura dei diritti dell'uomo da una parte, e la «legge morale» dall'altra. Dichiara, invece, che *il diritto civile, ovvero anzitutto le costituzioni comprensive dei diritti fondamentali della persona, contiene una dimensione moralmente rilevante, espressione di quella verità sull'uomo, che infine è anche misura di legittimità per ogni decisione presa democraticamente a maggioranza.*

Possiamo dunque affermare che l'argomentazione della EV è strettamente costituzionalistica. Essa si pone a livello giuridico-politico, ma con la peculiarità di integrare questo livello, seguendo la propria logica che appunto è «politica», con la sfera dell'etica, ovvero la fonte donde provengono i diritti umani quali prodotto secolarizzato di un *ethos* formatosi nella tradizione giudeo-cristiana, col supporto della filosofia greca.

In questo senso è utile citare ora il passaggio centrale della EV (71) sul tema:

«Certamente, *il compito della legge civile* è diverso e di ambito più limitato rispetto a quello della legge morale (...) è quello di assicurare il bene comune delle persone, attraverso il riconoscimento e la difesa dei loro fondamentali diritti, la promozione della pace e della pubblica moralità. Il compito della legge civile consiste, infatti, nel garantire un'ordinata convivenza sociale nella vera giustizia (...) Proprio per questo, la legge civile deve assicurare per tutti i membri della società il rispetto di alcuni diritti fondamentali, che appartengono nativamente alla persona e che qualsiasi legge positiva deve riconoscere e garantire».

Si può facilmente percepire l'impronta costituzionalistica di queste formulazioni: il potere dello stato è subordinato al riconoscimento ed alla garanzia dei diritti della persona. Le parole appena citate richiamano però lo statuto essenzialmente *etico*, o morale, di

³⁹ EV 71.

questi diritti della persona. Così, la mediazione fra esigenze morali ed ordine giuridico-politico si realizza proprio attraverso il diritto costituzionale in quanto comprensivo dei diritti fondamentali della persona. L'enciclica non nega il carattere «diverso» e «limitato» della legge civile, ed in particolare la sua finalità specifica (pace, ordinata convivenza sociale fra gli uomini, giustizia, pubblica moralità); ma, al contempo, insegna che tale funzione ha le sue radici in una verità, che risulta costitutiva dei cosiddetti «diritti della persona».

Ovviamente, esistono altre interpretazioni che ignorano i diritti fondamentali intesi quali espressione di una verità, ma piuttosto come una specie di denominatore comune ridotto, in una società pluralista, che rinuncia a qualsiasi formulazione di un «bene comune» in termini di valori sostanziali. Senza qui entrare a discutere sul problema in questione, continuiamo con il testo dell'enciclica che, adesso, compie un ulteriore passo:

«Primo e fondamentale tra tutti è l'inviolabile diritto alla vita di ogni essere umano innocente. Se la pubblica autorità può talvolta rinunciare a reprimere quanto provocherebbe, se proibito, un danno più grave, essa non può mai accettare però di legittimare, come diritto dei singoli — anche se questi fossero la maggioranza dei componenti la società —, l'offesa inferta ad altre persone attraverso il misconoscimento di un loro diritto così fondamentale come quello alla vita».

Ed ecco, infine, il passaggio che forse include, dal punto di vista pratico-giuridico, l'argomento decisivo:

«La tolleranza legale dell'aborto o dell'eutanasia non può in alcun modo richiamarsi al rispetto della coscienza altrui, proprio perché la società ha il diritto e il dovere di tutelarsi contro gli abusi che possano verificarsi in nome della coscienza e sotto il pretesto della libertà».

Con ciò l'enciclica propone una triplice tesi:

- (1) I non ancora nati (gli individui cioè appartenenti alla specie *homo sapiens* in stato embrionale e fetale) possiedono un diritto alla vita. La questione quindi si situa nell'ambito dei diritti fondamentali.
- (2) Ne consegue che tali individui non nati siano persone umane, idonee ad essere titolari di tali diritti.
- (3) Lo stato ha il dovere, non soltanto di rispettare i diritti fondamentali di libertà, ma anche di farli rispettare in caso di inge-

renze altrui, nella fattispecie dell'aborto dall'ingerenza della madre (forse su pressione di altri) e del medico.

Proprio quest'ultimo punto è quello decisivo, poiché, evidentemente, implica le affermazioni (1) e (2). C'è chi nega il punto (3). Tuttavia ci sono anche coloro, come Ronald Dworkin, ad esempio, che escludono che tale questione sia pertinente coi «diritti della persona». Infine, c'è la teoria più estrema, ma molto influente perché coerente, che non nega che (1) sia rilevante, *purché il non nato sia realmente una persona*, riconoscimento che però viene negato, sia al nascituro, che al bambino dopo la nascita, per lo meno fino ad un determinato stadio (Mary Anne Warren, Peter Tooley, Peter Singer, Helga Kuhse, Norbert Hoerster ecc.). Ne parleremo nella sezione VI.

Riteniamo, per il momento, che la dottrina dell'enciclica apra realmente la strada ad un'argomentazione riguardante diritti e libertà fondamentali in uno stato costituzionale⁴⁰. Vediamo, adesso, come la questione si presenta in due casi concreti, quello della Repubblica Federale Tedesca e quello degli Stati Uniti d'America. Il discorso etico-politico, se intende essere un discorso pratico e realmente rilevante, deve necessariamente affrontare la reale problematica dell'ordinamento giuridico dello Stato.

V. Tutela della vita nello stato costituzionale: il caso della Repubblica Federale Tedesca e degli Stati Uniti d'America

Lo stato costituzionale che riconosce i diritti fondamentali della persona è, più che ogni altro tipo di stato, costretto dalla propria intima logica giuridico-politica, a fornire una efficace tutela della vita, anche dei non ancora nati. È proprio un'attenta analisi della differenza fra la Germania e gli Stati Uniti d'America a fornirci gli adeguati criteri di giudizio. In ambedue i casi, quello che ci interessa è la giuri-

⁴⁰ Ometto il primo paragrafo del n. 72, giacché mi pare irrilevante: la dottrina sulla legge iniqua, perché contrastante con la legge naturale, si applica solo nei casi in cui la legge civile *comanda* o *ordina* di far qualcosa che è immorale. Nella questione dell'aborto, almeno fondamentalmente, non si tratta di questa problematica. Nessuno difende il diritto del legislatore di comandare la realizzazione di aborti. Nel caso estremo di una totale astensione dello stato, nella tutela della vita dei non nati, non c'è alcuna legge ingiusta per il semplice motivo che non c'è nessuna legge.

sprudenza delle rispettive corti costituzionali supreme. Le soluzioni, proprio in quanto antitetiche, rivestono un valore paradigmatico⁴¹.

Ovviamente, fino a un certo punto lo stato costituzionale democratico ha la possibilità ed il potere di non riconoscere il diritto alla vita dei non nati e la relativa tutela. Dipende dalla volontà politica. La mia argomentazione non è dunque un giudizio su fatti politici — i quali ovviamente non corrispondono, secondo me, a quanto esigerebbe la logica giuridica — ma su quell'etica giuridico-politica che mi pare animare il costituzionalismo democratico. Quello che mi preme sottolineare è che tale volontà non potrà mai basarsi sul diritto; è proprio la logica giuridico-politica, caso mai, ad indicare la strada verso un'efficace difesa legale della vita prenatale.

1. *La giurisprudenza della corte costituzionale tedesca e le sue implicazioni*

Il modo di recepire i diritti fondamentali in Germania si evolveva, a partire dagli anni sessanta, da una interpretazione degli stessi, quali mere «libertà» dell'individuo rivendicate per cautelarsi nei confronti dello Stato, ad una loro più «istituzionale» comprensione. Infatti, i diritti fondamentali non rappresentano soltanto delle libertà dell'individuo garantite nei confronti dello stato, ma esprimo-

⁴¹ Cfr. anche M.A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, Harvard U.P., Cambridge Mass. and London, 1987, pp. 24 e segg.; H. KAUP, *Der Schwangerschaftsabbruch aus verfassungsrechtlicher Sicht. Eine rechtsvergleichende Untersuchung anhand des deutschen und des amerikanischen Rechts*, Peter Lang, Frankfurt /M. 1991; H. REIS, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1984. Per un'informazione sulle legislazioni e problemi annessi nei diversi paesi cfr.: UNITED NATIONS (DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL DEVELOPMENT): *Abortion Policies: A Global Review*, 3 vol., UN, New York 1992 e segg.; P. SACHDEV (a cura di), *International Handbook on Abortion*, Greenwood Press, New York, Westport, London 1988; A. ESER, H.-G. KOCH (a cura di), *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich. Rechtliche Regelungen - Soziale Rahmenbedingungen - Empirische Grundlagen*, (Teil 1: Europa, Teil 2: Aussereuropa), Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1987 e 1989; E. KETTING, PH. VON PRAAG, *Schwangerschaftsabbruch. Gesetz und Praxis im internationalen Vergleich* (Tübinger Reihe 5), DGVT, Tübingen 1985; S.J. FRANKOWSKI, G.F. COLE, *Abortion and Protection of the Human Fetus. Legal Problems in a Cross-Cultural Perspective*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987; E. VON HIPPEL, *Der Schwangerschaftsabbruch in rechtsvergleichender Sicht*, in: H. VON VOSS, ET AL. (a cura di): *Chancen für das ungeborene Leben*, Kölner Universitätsverlag, Köln 1988, pp. 69-94.

no altresì un ordine di valori da realizzare, da parte della comunità politica; costituiscono, dunque, delle finalità che definiscono la funzione dello stato ed i suoi compiti⁴².

Era proprio una sentenza della Corte Costituzionale Federale, del 25 febbraio 1975⁴³, in occasione del tentativo al *Bundestag* di liberalizzare l'aborto, che costituiva, dal punto di vista della teoria dei diritti fondamentali, una svolta decisiva⁴⁴. Era la svolta per comprendere che i diritti fondamentali, in particolare quello alla vita, non solo garantiscono l'immunità da ingerenze e minacce da parte dello stato (idea liberale dello *status negativus*, del diritto che si caute la *contro* lo stato), ma conferiscono all'individuo, tramite misure statali, anche il diritto alla tutela da tali ingerenze altrui, come, nel caso del nascituro, da parte della madre e dei medici⁴⁵.

⁴² Cfr. H.P. BULL, *Die Staatsaufgaben nach dem Grundgesetz*, Athenäum Verlag, Kronberg/Ts. 1977, in specie: pp. 155 e segg.; P. HÄBERLE, *Die Wesensgehaltgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz. Zugleich ein Beitrag zum institutionellen Verständnis der Grundrechte und zur Lehre vom Gesetzesvorbehalt*, 3. edizione ampliata, C.F. Müller, Heidelberg 1983 (parzialmente tradotto in italiano, col titolo: *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, a cura di P. RIDOLA, La Nuova Italia Scientifica, 1993); K. LÖW, *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*, UTB/Verlag Dokumentation, München 1977.

⁴³ I brani più importanti della sentenza si trovano nell'eccellente libro di H. THOMAS, W. KLUTH (a cura di), *Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht*, Busse-Seewald, Herford/Stuttgart/Hamburg 1993. La versione originale dell'importante studio di Häberle, menzionato nella nota precedente, risale al 1962, e quindi non include questo decisivo sentenza del *Bundesverfassungsgericht*. Nell'edizione ampliata, del 1983, la sentenza è brevemente enunciata (p. 289), in un senso che mostra come questo giudizio stabilisca una prevalenza incondizionata del diritto alla vita del nascituro rispetto ad interessi concorrenti.

⁴⁴ Per la storia del dibattito si veda M. GANTE, § 218 in *der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1954-1976*, Droste Verlag, Düsseldorf 1991 (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte Bd. 21).

⁴⁵ Fondamentale a questo riguardo: J. ISENSEE, *Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates* (Schriften der Juristischen Gesellschaft e.V. Berlin, Hef 79), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1983; E. KLEIN, *Grundrechtliche Schutzpflicht des Staates*, «Neue Juristische Wochenschrift» 42 (1989), pp. 1633-1640; H. TRÖNDLE, *Der Schutz des ungeborenen Lebens in unserer Zeit*, «Zeitschrift für Rechtspolitik» 22 (1989), pp. 54-61; D. LORENZ, *Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit*, in: J. ISENSEE, P. KIRCHHOF (a cura di), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Vol. VI, C.F. Müller, Heidelberg 1989, pp. 3-39. Nel citato libro a cura di H. THOMAS E W. KLUTH, *Das zumutbare Kind* si veda: W. KLUTH, *Verfassungsauftrag Lebensschutz. Vorgeburtlicher Lebensschutz zwischen staatlicher Anmassung und verfassungsrechtlicher Pflicht*, pp. 93-117; W. HÖFLING, *Die Abtreibungsproblematik und das Grundrecht auf Leben*, pp. 119-144.

La suddetta sentenza della Corte Costituzionale Federale include quindi due affermazioni fondamentali. Innanzitutto, che il *nasciturus* non è un essere «non ancora umano», ma semplicemente in via di sviluppo verso uno stato umano; ovvero è un uomo che si sta sviluppando in ogni momento *quale uomo* (un processo che, ovviamente, continua per molti anni dopo la nascita). In base a tale premessa, la corte equipara il *Rechtsgut* della vita del nascituro, a qualsiasi altra vita umana, dichiarando esplicitamente che nella frase «ognuno possiede il diritto alla vita...» dell'art. 2 § 2 del *Grundgesetz*, la parola «ognuno» (*jeder*) si riferisce a ciascun individuo umano vivente, incluso perciò anche l'essere umano non ancora nato. Ne consegue che il suo diritto alla vita prevale, in ogni momento del suo sviluppo, sul diritto all'autodeterminazione della madre.

La seconda affermazione riconosce, per l'appunto, che il diritto alla vita del nascituro non soltanto costringe lo stato ad astenersi da qualsiasi ingerenza nella vita del non nato, ma anche a tutelare questa vita, qualora minacciata da altri. Visto che il diritto alla vita è il bene fondamentale, fonte di qualsiasi altro diritto e titolo giuridico di un individuo, per principio non si può tollerare alcuna ingerenza giuridica che lo contrasti, ad eccezione del caso relativo all'applicazione del principio di proporzionalità (ad esempio, laddove la vita del nascituro entri in alternativa radicale con la vita della madre)⁴⁶.

Nel 1975, un'opinione dissenziente ribadiva che i diritti fondamentali avrebbero soltanto la funzione di proteggere l'individuo da ingerenze da parte dallo stato; un diritto alla vita esisterebbe solo per cautelarsi contro minacce statali alla vita. Secondo questa teoria «proto-liberale», la volontà di conferire proprio allo stato un dovere di intervento nella libertà dei cittadini, imponendo loro delle restrizioni nelle scelte private proprio sulla base dei suddetti diritti, ne

⁴⁶ Questa presa di posizione è stata confermata nella seconda sentenza della corte costituzionale tedesca del 1993; il testo intero si trova in «Juristen Zeitung» (numero speciale) del 7 giugno 1993. Sulla legge votata nel 1992 dal *Bundestag*, che ha provocato questa sentenza, si veda lo studio elaborato a partire da una perizia, originariamente richiesta dal governo bavarese, di M. KRIELE, *Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz*, Duncker & Humblot, Berlin 1992. La perizia, commissionata dal *Bundestag* al Prof. Albin Eser, arrivava invece ad una conclusione favorevole alla legge dichiarata infine anticonstituzionale dalla corte costituzionale; cfr. A. ESER, *Schwangerschaftsabbruch: Auf dem verfassungsrechtlichen Prüfstand. Rechtsgutachten im Normenkontrollverfahren zum Schwangeren- und Familienhilfegesetz von 1992*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1994.

snaturerebbe il significato essenziale⁴⁷. È tuttavia proprio questa teoria — sottesa alla sentenza della *Supreme Court* americana nel caso *Roe v. Wade* — che viene respinta dalla Corte Costituzionale Federale tedesca, con la duplice affermazione che il nascituro possiede il diritto fondamentale alla vita, così come qualsiasi altro vivente umano, e che lo stato è obbligato ad intervenire per tutelarlo da aggressioni ordite da terzi.

Tale presa di posizione a favore dell'intervento statale è basata proprio su di un argomento di tipo hobbesiano⁴⁸: il potere coercitivo dello stato si legittima proprio per la sua funzione di stabilire sicurezza, ordine e pacifica convivenza fra gli uomini. Per tale scopo, i cittadini delegano allo stato il monopolio della violenza legittima, rinunciando al diritto di difendere se stessi o di farsi giustizia da soli. Si stabilisce così un mutuo vincolo di subordinazione e protezione. Questo però, come è ovvio, comporta per lo stato anche il dovere di garantire sicurezza e protezione all'individuo, privatosi liberamente della possibilità di proteggersi da solo. Soltanto in un secondo tempo, si afferma il momento «liberale» e l'idea di diritti di libertà rivendicati *contro* lo stato, per garantirsi dalle ingerenze dello stesso. Come afferma Isensee, l'idea liberale e costituzionalistica dei diritti di libertà rivendicati *contro* lo stato, logicamente, già ne presuppone la funzione protettrice. La libertà ha due versanti: sicurezza *mediante* lo stato, e sicurezza *dalla* fronte allo stato. Sono i due versanti della libertà civile⁴⁹.

Specialmente nel caso del nascituro, il mero *status negativus* (libertà, sicurezza *dallo* stato) non è ovviamente sufficiente. Infatti, per chi non è ancora nato, la più grande minaccia non è lo stato, ma proprio lei: la madre. Se dunque non è lo stato a conferirne la tutela, a nulla servirebbe un diritto alla vita in favore del nascituro (lo stesso vale ovviamente per i bambini già nati, ma ancora piccoli, e in quanto tali, ancora totalmente indifesi). Sembra dunque logico che l'unico mezzo, che consenta al nascituro di godere di un diritto ef-

⁴⁷ L'argomento è rimasto privo di decisiva influenza sulla dogmatica giuridica; cfr. P. PREU, *Freiheitsgefährdung durch die Lehre von den grundrechtlichen Schutzpflichten*, «Juristen Zeitung», 46 (1991), pp. 265-271; spec. 266; R. WAHL E J. MASING, *Schutz durch Eingriff?*, «Juristen Zeitung» 45 (1990), 553-563.

⁴⁸ Cfr. J. ISENSEE, *Das Grundrecht auf Sicherheit*, op. cit.; E. KLEIN, *Grundrechtliche Schutzpflicht des Staates*, op. cit. pp. 1635 e segg.

⁴⁹ J. ISENSEE, *Das Grundrecht auf Sicherheit*, op. cit., pp. 6; 21 e segg.

fettivo alla vita, sia la garanzia da parte dello stato di tutelare questa vita da ingerenze di privati, anzitutto di chiunque possa essere interessato alla sua eliminazione.

Il dilemma però, come sopra accennato, è che il calcolo implicito nell'auto-rinuncia alla difesa privata, pur rivelandosi particolarmente idoneo a fondare il dovere dello stato di tutela della vita contro minacce di terzi, non sembra funzionare nel caso dei non ancora nati. Anche se ormai, la tutela della vita prenatale appare un incontestabile dovere dello stato, non è chiaro come, in una logica contrattualistica pura, lo si possa sufficientemente motivare. In poche parole: una volta concesso il diritto alla vita del non nato, non si vede chiaramente come, sulla base di una concezione meramente utilitaristica, tanto di tipo hobbesiana che lockiana, si possa dedurre, in modo cogente, il dovere dello stato alla tutela della vita prenatale. Sembra, infatti, che lo stato tuteli soltanto gli interessi dei *nati*, cioè di coloro che rappresentano le parti nel contratto sociale. Ciò appare sotteso, per lo meno alla stregua di ipotesi, nella figura della mutua auto-rinuncia e subordinazione al potere statale.

Il dilemma si evidenzia anche nella questione riguardante le misure con cui lo stato deve realizzare questa tutela. Queste devono essere proporzionali, ragionevoli e non eccessive. Sarebbe contro tali principi, ad esempio, pretendere che lo stato ponga sotto la sorveglianza di un poliziotto ogni madre incinta, fino al parto, allo scopo di impedire un possibile aborto. La tutela deve però essere effettiva. Le discussioni vertono, per lo più, sulla questione se il mezzo più adeguato sia il diritto penale, o piuttosto altre misure. Nel 1975, la Corte Costituzionale Federale stabiliva che, qualora altre misure idonee alla tutela della vita del nascituro si fossero rivelate inefficaci, lo stato è obbligato ad intervenire con il diritto penale⁵⁰.

Certo, il fatto fondamentale è che l'aborto resta un atto *contrario alla legge* (*rechtswidrig*). Si esclude, quindi, che possa essere regolato come servizio ordinario, erogato dal sistema sanitario. Non può essere finanziato dall'assicurazione, poiché così lo stato — indirettamente — favorirebbe un'azione illegale. Si può pure affermare

⁵⁰ Secondo la sentenza del 1993 e la successiva nuova legge emanata nel 1995, il legislatore può, senza violare la costituzione, rinunciare in gran parte al diritto penale, facendo ricorso alla consulenza preventiva e obbligatoria, allo scopo di incoraggiare le donne incinte ad accettare il bambino.

che lo stato è anche obbligato a promuovere misure atte a prevenire situazioni di grave conflitto, creando un clima di rispetto alla vita (e quindi certamente, astenendosi da qualsiasi propaganda pro-aborto con mezzi pubblici). Sarà inoltre compito dell'autorità pubblica organizzare, o stimolare specifiche iniziative private, promuovere un rete sociale atta a garantire la sopravvivenza di bambini nati, ma rifiutati dalle rispettive madri, incoraggiando così le donne incinte a dare alla luce il loro bambino. In una cultura, non della morte, ma della vita, si renderebbe attraente e ragionevole per le donne, anche in casi di vero conflitto, la conclusione della gravidanza. L'alternativa, ovvero l'eliminazione pianificata di questi esseri umani⁵¹, in tal caso comporta, secondo una forte espressione di Madre Teresa di Calcutta, anche l'assassinio della coscienza delle donne.

La realtà dimostra, però, come tali misure risultino ancora inadeguate. L'intervento della legge penale sembra inevitabile. Prima di tutto, costituisce una protezione della stessa donna, spesso esposta alla pressione altrui, come quella proveniente dal padre del bambino, o dall'ambiente familiare e sociale circostante. È quasi impossibile, per una donna sottoposta a tali pressioni, sottrarsi ad un intervento che è legale, e perciò presentato come servizio sanitario ordinario finanziato dall'assicurazione contro le malattie. In questo senso, è proprio il diritto penale a garantire alla donna un valido aiuto ed a rappresentare spesso l'ultimo appello. Ciò non implica, automaticamente, la necessità di infliggere alla donna la pena prevista, dato che il diritto penale si applica sul riconoscimento della colpevolezza del soggetto incriminato. Il diritto penale è molto flessibile e sarebbe giusto che piuttosto siano i medici abortisti, ed *in primis* quelli che nell'aborto vedono soprattutto un affare, ad essere puniti⁵². Infine, per mantenere nella società e nelle coscienze degli individui la consa-

⁵¹ W. GEIGER, *Rechtliche Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs*, in: H. VON VOSS (a cura di), *Chancen für das ungeborene Leben*, op. cit., p. 55.

⁵² I diritti fondamentali si fondano sul titolare del diritto, e non sono, quindi, relativizzabili. Il diritto penale, invece, permette una differenziazione a seconda dell'imputabilità, nei confronti dell'incriminato, della lesione di un diritto fondamentale di terzi. I criteri per tale differenziazione però non possono mai «differenziare» l'esigenza di tutela del diritto fondamentale; cfr. D. RHONHEIMER, *Das Recht des hilflosen Lebens: Zum Zusammenhang von Menschenrechten, Existenzrecht, Rechtsfähigkeit und Rechtsstaat*, in: P.P. MÜLLER-SCHMID (a cura di), *Begründung der Menschenrechte* (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 26), Stuttgart 1986, pp. 45-127; spec. pp. 47 e segg.

pevolezza di ingiustizia ed infrazione alla legge, implicite in un determinato comportamento, di solito risulterà indispensabile proprio la sua «criminalizzazione», cioè la sanzione adeguata, irrogata dal diritto penale⁵³. Il fatto che il diritto penale non si potrà applicare sistematicamente, è analogo al caso dello stupro all'interno del matrimonio. Infatti, questa misura penale difficilmente applicabile, viene promossa da taluni, proprio motivandola sul ragionamento che così, almeno, si dà un segno.

Anche se ritengo inevitabile l'intervento del diritto penale, la sua legittimità va certamente fondata su di un ragionamento differenziato e ben articolato. La Corte Costituzionale Federale tedesca afferma chiaramente che la questione di un possibile intervento tramite il diritto penale non è equivalente alla questione se lo stato sia obbligato, o meno, a punire determinate azioni (perché moralmente negative). Per darvi risposta, così afferma la Corte, occorre prendere in considerazione non solo l'importanza del bene in gioco (in tal caso, la vita), ma anche il limite, oltre il quale una sua lesione risulti *nociva per la società*. Infine, è da valutare pure la reale efficacia ed applicabilità di sanzioni penali.

Infatti, anche quando si tratti di un'azione moralmente ingiustificabile, è evidente che non si potrà rinvenire un valido argomento per punire un aborto realizzato in caso di pericolo di vita diagnosticato alla madre. In questo caso — esempio ben trovato di differenza tra logica morale e logica giuridico-politica — non sarebbe nemmeno difendibile, almeno secondo il comune parere dei giuristi, la prevalenza del diritto alla vita del nascituro. Lo stato, infatti, non può *costringere* una donna a sacrificare la vita per salvare quella del nascituro. Qui sono in gioco due beni *uguali*. Per di più, è difficile dimostrare il carattere nocivo, per la società e per la convivenza tra esseri umani, provocato da tale comportamento. Questo tipo di aborto non sarebbe quindi da considerare nemmeno illegale (rispetto al *Grundgesetz*), ma giustificato⁵⁴.

⁵³ Lo afferma la EV al numero 90. Cfr. anche M. KRIELE, *Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz*, op. cit.; M. GANTE, § 218 in *der Diskussion*, op. cit., pp. 218 e segg.

⁵⁴ Il problema, indicato da alcuni autori, consiste nel proposito di favorire, all'inizio, la vita materna, ma «poi si è usato lo stesso criterio per la salvaguardia della salute materna, poi della salute psicologica, poi per ragioni sociali»; cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica*, I, Seconda edizione, Vita e pensiero, Milano 1994, p. 399.

Differente appare il caso della diagnosi denominata embrio-patologica (adesso, nella nuova legge tedesca del 1995, essa è stata abolita ed inclusa nella fattispecie della diagnosi precedente, il che dà adito a più di un problema). Contro un diffuso malinteso, questa diagnosi non è basata su motivi propriamente «eugenetici», nel senso che intende depenalizzare o persino dichiarare legale l'uccisione di un nascituro handicappato, subnormale o minorato, in quanto se ne considera la vita futura non degna di essere vissuta. Con questa diagnosi, cioè, non si intende legalizzare l'uccisione di un feto «nel suo stesso interesse» (come si esprimerebbe Peter Singer & Co.), ma nell'interesse della madre; ovvero si considera non esigibile dalla madre, nonché superiore alle sue forze, dare alla luce e prendersi cura di un bambino così minorato. La legalizzazione permessa dalla diagnosi embrio-patologica si realizza, dunque, sulla base di una ponderazione fra i beni «vita del nascituro» ed un non ben definito diritto della madre a ciò che potremmo denominare «diritto ad un bambino sano».

Si può percepire immediatamente la latente inumanità insita nella proclamazione di un simile diritto. Anzitutto contiene un'incoerenza, nel senso che l'ordinamento giuridico stesso, per l'appunto, equipara la tutela costituzionale della vita del nascituro a quella della vita di qualsiasi altro individuo umano già nato. L'argomento «embrio-patologico» deve anche per forza, in linea di principio, giustificare l'infanticidio per ragioni analoghe (sarebbe persino più logico, poiché i metodi di analisi prenatale implicano un certo margine di errore, cosicché apparirà molto più sicuro attendere la nascita del concepito, per poi procedere all'eventuale infanticidio).

Proprio qui si rivelano i motivi impliciti di tale procedura, ovvero nel generale atteggiamento verso minorati fisici e/o mentali. È anche ovvio che proprio unitamente all'incremento di conoscenze sull'embrione e sul feto, fornita dal progresso scientifico, l'abitudine ad un tale comportamento cambierà profondamente la condizione degli handicappati nella nostra società. Il valore del mutuo rispetto della vita si indebolirà, subirà un processo di corrosione. Ciò evidentemente vale anche per altre diagnosi come quella psico-sociale, la quale in fondo rende superfluo quella embrio-patologica, dato che dichiara legale ogni aborto realizzato qualora il nascituro possa costituire una potenziale minaccia alla stabilità psicologica, o alle

prospettive sociali, professionali ecc. della donna (o eventualmente della coppia)⁵⁵.

Certo è che, in tutti questi casi, l'argomentazione giuridico-politica adottata dalla Corte Costituzionale Federale tedesca non si presenta in alcun modo disponibile a tollerare un generalizzato «diritto all'autodeterminazione» della donna, prevalente, almeno per un determinato periodo di tempo, sul diritto alla vita del nascituro. È proprio quello che invece sembra aver concesso la *Supreme Court* degli Stati Uniti con la sentenza *Roe v. Wade*, in cui dichiarava inconstituzionale una legge del Texas, del 1857, che prevedeva la proibizione legale dell'aborto, tranne in caso di pericolo di vita diagnosticato alla madre.

2. Stati Uniti d'America: il diritto di abortire come libertà protetta dalla costituzione

A differenza di quella della Repubblica Federale Tedesca, la costituzione degli Stati Uniti d'America non conosce un «Diritto alla vita». La costituzione americana, infatti, originariamente non conteneva alcun elenco di diritti fondamentali. Un *Bill of Rights* (codificazione di diritti) è stato incluso soltanto nel 1791, così come altre precisazioni concernenti diritti civili, sono state inserite posteriormente nel tempo, seguendo l'evoluzione delle esigenze della situazione storica.

Un esempio di simili integrazioni è il famoso quattordicesimo *amendment*, introdotto nel 1868, che è il punto cruciale della sentenza nel caso *Roe v. Wade*, ovvero della decisione sull'aborto della Corte Suprema statunitense del 1973. L'essenza di questo *amendment*, analogo al quinto del 1791, è la cosiddetta *Due Process Clause*, ovvero il diritto costituzionale di ogni cittadino ad un procedimento giudiziario legale. Concretamente, il testo dice:

⁵⁵ Non parlo del caso dell'accertamento criminologico, cioè del caso di stupro. Non perché penso che sia lecito, ma perché qui di nuovo il problema è diverso, nel senso che la gravidanza non può essere imputata alla madre; non è l'effetto di un suo atto libero. Per il legislatore quindi può essere considerato come un caso in cui non deve intervenire, almeno non necessariamente, ad esempio per motivi di *Zumutbarkeit* (ragionevolezza). Supposto però che anche in questo caso il nascituro abbia un diritto alla vita, sarà difficile fondare la *legalità* di un tale aborto.

«... nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws» («nemmeno deve nessuno degli stati privare della vita, della libertà o della proprietà qualsiasi persona, tranne in base ad un procedimento giudiziario stabilito nella legge; neanche deve negare a nessuna persona, all'interno della sua giurisdizione, l'uguale protezione della legge»).

Già due decisioni precedenti, del 1965 e 1972 (*Griswold v. Connecticut* e *Eisenstadt v. Baird*), avevano interpretato questo testo nel senso di ammettere l'esistenza di un *right of privacy*, dove la *privacy* costituirebbe un diritto protetto dalla costituzione. Dichiarando invalida una legge che imponeva limiti alla distribuzione di contraccettivi a persone sposate, *Eisenstadt* applicava questo diritto a ciò che si potrebbe chiamare «autonomia procreatrice». In *Roe v. Wade*, finalmente, si estendeva questo diritto all'aborto.

La *majority opinion*, redatta dal giudice Harry A. Blackmun, motiva la sentenza nei termini seguenti⁵⁶: una legge, o qualsiasi altro intervento dello stato, che proibisse alla donna di disporre liberamente del nascituro, costituirebbe un'illecita violazione di un suo diritto costituzionale alla *privacy*. Blackmun scrive che noi «sentiamo» (*we feel*) che nel quattordicesimo *amendment* è contenuto il diritto della donna a decidere, da sola, «se deve o no portare a termine la gravidanza». Continua, però, sostenendo che, di certo, tale diritto non è assoluto. Trova infatti un limite, quando vengono toccati certi aspetti che sono di interesse per lo stato, come la salute della donna, la qualità del sistema sanitario e, infine, la «vita prenatale» (*prenatal life*) a partire dal momento in cui il feto è «*viable*» (letteralmente: vitale), cioè, per principio, capace di vivere indipendentemente dalla madre, in caso di nascita prematura.

Vediamo immediatamente la differenza con la situazione costi-

⁵⁶ Le parti essenziali del testo (410 UNITED STATES REPORTS 113) sono facilmente accessibili nel volume di L.P. POIMAN, F.J. BRCKWIRTH, *The Abortion Controversy*, op. cit., pp.16-32; M. MULDOON, *The Abortion Debate in the United States and Canada*, Garland Publ., New York & London, 1991, pp.182 e sgg. ed anche nel volume di J. FEINBERG (a cura di), *The Probleme of Abortion* (1973), II edizione, WadsWorth, Belmont, California 1984, pp. 192 e sgg. Per una visione generale e documentata, riguardante le decisioni posteriori sull'aborto (fino a *Webster*, 1989) si veda: D. DRUCKER, *Abortion Decisions of the Supreme Court, 1973 through 1989. A Comprehensive Review with Historical Commentary*, McFarland, Jefferson, London 1990.

tuzionale tedesca: in base al *Grundgesetz* tedesco, una legge proibente l'aborto ha il senso giuridico di proteggere un diritto fondamentale del nascituro, previsto dalla costituzione. Negli Stati Uniti invece, la stessa legge è innanzitutto, dal punto di vista del diritto costituzionale, un intervento sulla libertà della donna di decidere se portare avanti, o meno, una gravidanza. La differenza riflette proprio lo sviluppo della dogmatica giuridica tedesca, che vede nei diritti fondamentali la parte integrante di un ordine comune della società, laddove la concezione statunitense rimane ad un livello proto-liberale, individualistico, relativo a diritti di libertà da opporre «contro lo stato»⁵⁷.

È però proprio questo a suscitare la domanda se non sia possibile includere fra le «persone» menzionate nel quattordicesimo *amendment* anche il nascituro che, in questo caso, sarebbe protetto, proprio sul fondamento della *Due Process Clause*. Lo si potrebbe allora uccidere, soltanto in base ad un procedimento giudiziario a norma di legge.

È però fondamentale, per Blackmun, il fatto che il nascituro non sia una «persona costituzionale». Evidentemente, in base al quattordicesimo *amendment*, è impossibile provare il contrario. Infatti, il testo inizia con le parole «*All persons born or naturalized in the United States...*», continuando a parlare di *citizens*. Si tratta chiaramente di diritti del cittadino; e in nessun stato al mondo il nascituro possiede i diritti di un *cittadino*. Non a caso, il contesto che ha dato origine al quattordicesimo *amendment* si riferiva, ad esempio, all'esclusione del linciaggio. Spettava infatti alle autorità dello stato comminare la pena di morte in base a un procedimento giudiziario a norma di legge. Inoltre, secondo Blackmun, l'elevato grado di impunità tollerato verso l'aborto, durante il XIX secolo, dimostra che la parola «persona», usata nel quattordicesimo *amendment*, non include il nascituro; altrimenti sarebbe stato applicato anche a lui.

⁵⁷ Cfr. M.A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, op. cit., pp. 33 e segg. Una posizione contraria importante, in difesa di *Roe*, rappresenta R. DWORKIN, *Life's Dominion. An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London 1993, 1995. Per una decisa critica all'argomentazione di Blackmun è interessante: H. ARKES, *First Things. An Inquiry into the First Principles of Morals and Justice*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986, capitoli XV, XVI e XVII (l'autore mi pare però esagerare nel negare l'esistenza di una sfera privata, immune dagli interventi della legge civile).

Non esiste alcun precedente dove il nascituro sia riconosciuto come persona, secondo il senso di questo *amendment*.

Sembra dunque corretta l'affermazione che è impossibile attribuire, in base a tale testo costituzionale, un qualsiasi diritto al nascituro. Ciononostante, la semplice deduzione dell'autonomia procreatrice che ne deriva, sottende altri presupposti; e qui appunto cominciano i «misteri» della sentenza in *Roe v. Wade*. Possiamo domandarci infatti:

(1) Perché, in una questione legale concernente la vita del nascituro, la corte si è limitata al testo del quattordicesimo *amendment*, che però, ovviamente, non tratta la questione dei (possibili) diritti del nascituro?

(2) Perché supporre che il diritto alla *privacy* sia assoluto, nel senso che non possa essere limitato da un possibile diritto, per l'appunto, del nascituro?

Vediamo prima il secondo punto. Ricordiamoci che la Corte Costituzionale Federale tedesca non rinveniva difficoltà alcuna nell'affermare che, all'art. 2 § 2 del *Grundgesetz* («ognuno possiede il diritto alla vita»), l'espressione «ognuno» include ogni «essere umano vivente, e dunque, anche quello ancora non nato». La Corte tedesca presupponeva che, per essere titolare di un trattamento uguale per qualunque altra persona, il motivo decisivo, come è ovvio, consiste nell'essere un individuo umano (vivente), cioè un essere vivente appartenente alla specie biologica *homo sapiens*. La differenza con il caso di *Roe v. Wade* era precisamente che la corte tedesca non si soffermava ad un preteso significato «del testo», ma si atteneva alla realtà dell'inizio dell'esistenza di un essere umano, realtà sufficientemente nota, sulla base delle evidenze fornite dai progressi dalla scienza moderna⁵⁸.

Anche se, per il giudice Blackmun, il *right of privacy* non è assoluto, ma limitato laddove siano toccati «interessi dello stato» relativi alla vita prenatale, ciò ovviamente non conferisce alcun diritto al portatore di questa vita.

Il punto decisivo non sembra dunque consistere nell'esistenza

⁵⁸ È importante notare che tale evidenza non viene negata oggi nemmeno dai più accaniti fautori della libertà di aborto come sono gli aderenti alle teorie di Michael Tooley, Peter Singer, Norbert Hoerster; soltanto che essi negano che un individuo di specie umana sia già una *persona* con relativo diritto alla vita. Ne parleremo brevemente più avanti.

o meno di un *right of privacy* — fatto che in questo contesto appare assai irrilevante — ma se il nascituro, tanto allo stadio embrionale come in quello fetale, sia o non sia un essere umano con un relativo diritto alla vita, idoneo a relativizzare o limitare il *right of privacy*, nonché qualsiasi altra libertà o diritto della madre.

La questione se il nascituro sia o meno persona in senso costituzionale, non dipende tanto dai diversi testi in cui la costituzione parla di «persone» — neanche dal quattordicesimo *amendment* — ma dalla risposta alla domanda se il nascituro sia o no una persona *tout court*. Il fatto che non sia una persona in un determinato contesto legislativo, come quello del quattordicesimo *amendment*, dove sono statuiti determinati diritti del *cittadino*, non può significare che non vada comunque considerato come persona e che, dunque, non possa essere titolare di quei diritti che ogni essere umano possiede *in quanto uomo*. Questo, e non il preteso *right of privacy*, sembra costituire la ragione decisiva. L'esclusione di questa domanda, in fin dei conti, sta alla base della sentenza in *Roe v. Wade*⁵⁹.

Come segnala Mary Ann Glendon, il giudice Blackmun «ha diligentemente evitato di descrivere il feto, sia come umano che vivente»⁶⁰. Infatti, Blackmun scrive a riguardo:

«We need not resolve the difficult question when life begins» — «Non è necessario risolvere la difficile questione di quando la vita inizia».

Per Blackmun è una questione in cui esistono tante opinioni, quante sono le religioni, le filosofie e le teorie scientifiche. Perciò egli si concentra unicamente sull'argomento della «*viability*» (autonomia vitale)⁶¹. Secondo Blackmun, sarebbe difendibile, «sia logicamente che biologicamente», soltanto un diritto alla vita di quel feto, che è già in grado di sopravvivere, indipendentemente dalla madre. In difesa di Blackmun, Ronald Dworkin, oltre vent'anni dopo, scrive che l'idea di alcuni anti-abortisti, secondo cui il non nato sarebbe

⁵⁹ Blackmun ammette che, se il nascituro fosse una «persona costituzionale», l'intera argomentazione contro la legge texana crollerebbe. Lo stesso afferma R. DWORKIN, *Life's Dominion*, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁰ M.A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, *op. cit.*, p. 34.

⁶¹ Per una critica al concetto di *viability*: H. ARKES, *First Things*, *op. cit.* pp. 376 e segg.

una persona costituzionale, proviene dalla convinzione teologico-religiosa che «Dio, al momento del concepimento, provvede il feto umano di un'anima razionale, e che un'anima razionale possiede il diritto morale di vivere»⁶². Tuttavia si tratta di una visione erronea, perché la «persona» non è «l'anima»; e non si afferma che il feto umano sia persona *perché* ha un'anima razionale. Si asserisce, invece, che innanzitutto il feto vivente ha un'anima *perché è una persona umana* e, in secondo luogo, che egli è persona proprio *perché ed in quanto è un individuo vivente della specie «homo sapiens»*; ma si tratta di un fatto scientifico, non «religioso». Tanto Blackmun che Dworkin sembrano commettere l'errore di misconoscere la fondamentale rilevanza dell'appartenenza di un individuo alla specie umana, la verità, ossia, che è proprio tale appartenenza che *implica* essere una persona, con pari diritto a vivere⁶³.

Contro lo *status* del nascituro come persona, Blackmun si riferiva anche alla tradizione del *Common law*, con le parole:

«... the unborn have never been recognized in the law as persons in the whole sense» («i non ancora nati non sono mai stati riconosciuti nella legge come delle persone in senso pieno»).

Tuttavia, che significa «*a person in the whole sense?*». Significa forse che nel *Common law* il nascituro viene considerato una specie di mezza persona? Di persona in senso ridotto? Persona sì, ma un po' meno di chi già è nato? Ciò è impossibile. Non esistono persone a metà, o a tre quarti. Esistono invece individui umani, che sono vere ed autentiche persone, ma senza avere sviluppato ancora tutte le proprietà tipiche delle persone (come, ad esempio, la capacità di

⁶² R. DWORKIN, *Life's Dominion*, op. cit. p. 110.

⁶³ Cfr. per ciò: A. SUÁREZ, *Ist der menschliche Embryo geistig beseelt?*, «Annales Theologici» 4 (1990), pp. 69-107, spec. p. 93. È diventata quasi universale una certa incapacità di comprendere la posizione del Magistero della Chiesa cattolica sulla fondamentale identità tra «persona umana» e «individuo umano». Anche autori che si impegnano a confutare quella che chiamano la «posizione cattolica» sembrano sbagliare su questo punto, pensando che «persona» sia l'anima individuale, e non l'individuo umano, unità sostanziale di corpo e anima. L'errore, che invalida l'intera argomentazione di questi autori, si trova ad esempio in A. LEIST, *Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*, Campus, Frankfurt/M. 1990, p. 110, dove si ricollega sorprendentemente a N.M. FORD, *When Did I Begin?* op. cit., la cui esposizione su questo punto (pp. 61-101) è però chiaramente corretta: secondo Ford la persona non è «l'anima umana», ma l'individuo di natura umana.

agire liberamente e responsabilmente, un certo livello di intelligenza e di formazione; delle attitudini anche fisiche, ecc.). Queste proprietà possono svilupparsi in tali individui proprio perché *sono* persone⁶⁴.

Il fatto che la legge non estenda, però, tutti i diritti della persona al nascituro non significa che questi, per tale ragione, non possa essere considerato, anche dalla legge, persona in senso proprio. Le distinzioni davanti alla legge non significano che, ad esempio, il maggiorenne sia «più persona» con un rispettivo «elevato diritto alla vita». Il diritto alla vita, ovviamente, gioca un ruolo peculiare. Ogni altro diritto, se non viene ancora riconosciuto al nascituro, gli può essere conferito successivamente, secondo convenienza e maturità; può perfino essere revocato ad una persona matura, e poi restituito. Non così, ovviamente, nel caso del diritto alla vita, che ricopre dunque un posto del tutto singolare. La necessità del suo riconoscimento non si fonda, appunto, sullo sviluppo di determinate proprietà tipiche delle persone, ma in base al fatto di essere un individuo che svilupperà tali

⁶⁴ Effettivamente, il *common law* anglosassone conosce, sin dal XIII secolo, la cosiddetta *Born Alive Rule*, secondo cui l'uccisione di un feto prima della nascita, pur essendo ritenuto un delitto (*misprision*), non era considerato un omicidio a norma di legge. B. STEINBOCK, *Life before Birth. The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, O.U.P., New York / Oxford 1992, pp. 105 e segg. (un libro che difende la sentenza *Roe v. Wade*, come anche l'idea che il nascituro non possa essere titolare di un diritto alla vita), fa un tentativo – rifacendosi a Edward Coke, *Chief Justice* e famoso autore della *Petition of Right* nel Seicento – di leggere la *Born Alive Rule*, come espressione del fatto che all'epoca, innanzitutto, si considerava il feto come parte della madre, e non come esistenza separata (opinione, che oggi si può dire obsoleta), e che, in secondo luogo, si credeva che «a fetus is not yet a fully developed human being, a person like the rest of us» (p. 106). Anche se ciò fosse stato, in base all'influsso ancora dominante della teoria aristotelica-scolastica sull'animazione successiva del feto, l'opinione di Edward Coke (e posteriormente di Blackstone), sarà certamente possibile correggere tale venerabile tradizione giurisprudenziale del *common law* in base alle più attuali e moderne conoscenze scientifiche. Sembra però che soprattutto Blackstone pensasse piuttosto alla questione dell'accertamento giudiziale dell'esistenza di un essere umano al momento dell'imputazione del capo d'accusa di omicidio: perché qualcuno possa essere condannato per omicidio ci vuole una prova, chiara e visibile – *in rerum natura*, come si diceva – della previa esistenza della vittima, nonché della realizzazione dell'atto incriminato. Cfr. anche J. KEOWN, *Abortion, doctors and the law*, *op. cit.*, pp. 3-12; C.D. FORSYTHE, *Homicide of the Unborn Child: The Born Alive Rule and other Legal Anachronisms*, «Valparaiso University Law Review» 21 (1987); J. DELLAPENNA, *The History of Abortion: Technology, Morality, and Law*, «University of Pittsburgh Law Review» 40 (1979), pp. 359 e segg.; D.J. HORAN, T. J. BALCH, *Roe v. Wade: No Basis in Law, Logic, or History*, in POJMAN, BECKWIRTH, *The Abortion Controversy*, *op. cit.*, pp. 93 e segg.

proprietà; vale a dire, al suo «essere persona». E se il diritto alla vita dovesse venir revocato — almeno secondo la costituzione statunitense — ciò non sarebbe attuabile senza *due process of law*.

Non ignoro che il concetto di *constitutional person* risale ad un fatto legale, non antropologico. Che una costituzione conferisca determinati diritti civili soltanto a quanti assolvano a determinate condizioni — ad esempio, d'età — non pare un problema, purché siano salvaguardati i principi di uguaglianza davanti alla legge. Come vedremo però nella sezione VII, tale conferimento di diritti *suppone* che l'individuo in questione sia proprio una persona umana, con diritto di vivere; altrimenti, non sarebbe plausibile conferirgli un *qualsiasi* diritto civile. Nessuna norma civile è però in grado legittimamente di *conferire o no*, ad un soggetto, il diritto di vivere. Possedere tale diritto non può dipendere dalla legge, ma da un fatto antecedente la legge. Il legislatore è dunque obbligato a constatare semplicemente se l'individuo in questione sia, o no, una persona umana, con rispettivo diritto di vivere. Il fatto che la legge non definisca chi sia «persona umana» non cambia niente. La Corte Costituzionale statunitense sarebbe stata appunto obbligata a pronunciarsi su quanto, invece, ha esplicitamente escluso di trattare, ovvero su quando inizia la vita umana.

Di conseguenza, dal fatto che il nascituro sia una persona umana con tutti i diritti annessi all'«essere uomo», si può concludere che la sentenza in *Roe v. Wade* si basa semplicemente su di un errore. Infatti, nel testo della costituzione americana non esiste fondamento alcuno per stabilire se il *right of privacy* includa o meno il diritto della donna a decidere sulla vita o la morte del nascituro, prima che questi raggiunga il livello di *viability* (autonomia vitale).

Ovviamente, la Corte avrebbe potuto dichiararsi incompetente al riguardo, relegando la questione alla competenza legislativa dei singoli stati⁶⁵. Infatti, dopo un sostanziale cambio nella composizione della Corte, questa ha deciso nel caso *Webster v. Reproductive*

⁶⁵ Così postulava il famoso articolo di J.H. ELY, *The Wages of Crying Wolf: A Comment on Roe v. Wade*, «Yale Law Journal» 82 (1973), pp. 920 e segg. Le critiche alla sentenza in *Roe v. Wade* da parte di eminenti specialisti di diritto costituzionale — molti di loro favorevoli all'aborto — erano numerose; cfr. M.A. GLENDON, *Abortion and Divorce in Western Law*, *op. cit.*, pp. 44 e segg.; pp. 171 e segg. (nota 175: bibliografia); una bibliografia più ampia e recente si trova in: M. MULDOON, *The Abortion Debate*, *op. cit.*

Health Services (1988) — concernente una legge dello stato del Missouri del 1986 — che i singoli stati possono pervenire ad una diversa valorizzazione, sia del *right of privacy*, che della vita del nascituro, concedendo persino allo stato del Missouri di includere nella legge la formula «*the life of each human being begins at conception*». Così, secondo questa nuova giurisprudenza, non sarebbe contraria alla costituzione una legge statale che proibisse, almeno ad istituzioni pubbliche e relativi impiegati, di praticare aborti non terapeutici. Questa decisione, come appare ovvio, è una parziale revisione di *Roe v. Wade*, e riapre il processo politico. Può avere l'effetto, nel tempo, di rendere irrilevante, in gran parte, la suddetta sentenza. Infatti, con la *Webster*, la corte dichiara per lo meno la sua incompetenza a risolvere la questione in modo definitivamente vincolante per il legislatore dei singoli stati⁶⁶.

Tuttavia, penso che invece di dichiararsi incompetente, la Corte avrebbe potuto, nel 1973, rifarsi a fonti del diritto non contemplate nel testo scritto della costituzione. Infatti, l'auto-limitazione al testo scritto della costituzione potrebbe giustificarsi solo in base ad una chiave di lettura «positivista» e, come si dice negli USA, «originarista» dell'interpretazione della costituzione⁶⁷. Non è però la posizione di coloro anche oggi difendono la sentenza emanata in *Roe v. Wade*, come, ad esempio, Ronald Dworkin⁶⁸.

Un atteggiamento non-positivista forse offrirebbe la possibilità di ricorrere a fonti giuridiche esterne al testo scritto della costituzione, che infatti, proprio, nel suo nono *amendment* dichiara:

«The enumeration in the Constitution, of certain rights, shall not be construed to deny or disparage others retained by the people» («L'enu-

⁶⁶ Per il testo della *majority opinion* ed i voti dissenzienti, cfr. M. MULDOON, *The Abortion Debate*, op. cit., pp. 191 e segg. (un riassunto dei principali punti a pp. 169 e segg.); POJMAN, BECKWIRTH, *The Abortion Controversy*, op. cit., pp. 33 e segg.

⁶⁷ Uno dei più noti rappresentanti di questa corrente è R.H. BORK, *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law*, Simon and Schuster, New York 1989. Cfr. anche l'articolo di Bork *Natural Law and the Constitution*, «First Things», marzo 1992, pp. 16-20 e la seguente discussione nel numero di maggio dello stesso anno. Più sistematicamente: R. HITTINGER, *Natural Law in the Positive Laws: A Legislative or Adjudicative Issue?*, «The Review of Politics» 55 (1993), pp. 5-34. Per conoscere il problema è anche utile M.J. PERRY, *Morality, Politics and Law*, Oxford U. P., Oxford 1988, cap. 6.

⁶⁸ Op. cit. e anche R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977, 2. ed. ampliata 1978, pp. 131 e segg.

merazione nella costituzione di determinati diritti non è da interpretarsi nel senso che vengano perciò negati o diminuiti altri diritti, conservati dal popolo»).

Secondo questo *amendment*, introdotto nel 1791, sono dunque garantiti esplicitamente diritti non menzionati nel testo scritto della costituzione. Una delle ragioni era proprio quella di calmare gli spiriti di coloro che, all'inizio, erano contrari ad includere comunque una lista di diritti nella costituzione, per paura che questo potesse implicare un'abrogazione di diritti esistenti, ma non annoverati nel testo scritto⁶⁹.

Qualunque fosse il suo preciso significato, il nono *amendment* è un testo legale che afferma l'esistenza di fonti giuridiche antecedenti e al di fuori del testo scritto della costituzione. Non dimentichiamo che, prima della creazione dello Stato federale, già i singoli stati possedevano propri *Bill of Rights*; la più famosa codificazione di diritti è quella della Virginia, del 1776, che include al primo paragrafo, come *right of the people*:

«That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot by any compact deprive or divest their posterity; namely the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property and pursuing and obtaining happiness and safety» («Che tutti gli uomini sono per natura ugualmente liberi e indipendenti, avendo determinati diritti inalienabili dei quali, quando entrano nella condizione di società, non possono, in base a nessun patto, privare o spogliare i loro posteri; in particolare il godimento della vita e della libertà, insieme ai mezzi per acquistare e possedere proprietà, e perseguire ed ottenere felicità e sicurezza»)70.

Questo testo non parla di diritti procedurali di cittadini, ma di «diritti naturalmente inerenti all'uomo». È il linguaggio di quella tradizione moderna dei diritti umani, basati sull'idea fondamentale

⁶⁹ Si veda la polemica di A. HAMILTON nei *Federalist Papers* (1787/88) N. 84 contro l'idea di includere nella costituzione una «Bill of Rights»; cfr. anche H. ARKES, *Beyond the Constitution*, Princeton U.P., Princeton N.J. 1990, cap. quarto (pp. 58 e segg.).

⁷⁰ La costituzione del Massachusetts parla di «*certain natural, essential and unalienable rights*», mentre la dichiarazione di indipendenza del 1776 afferma come «verità evidente» che tutti gli uomini «sono provvisti dal loro Creatore di determinati diritti inalienabili», fra i quali, anche quello alla vita.

che l'uomo possiede determinati diritti *perché uomo*, e non perché gli siano conferiti dalla società; e che il più fondamentale di questi diritti è, appunto, quello alla vita. Abbiamo già visto sopra come, in seguito al progresso delle conoscenze embriologiche, verso la fine del XVIII secolo, nell'*Allgemeine Landrecht* di Prussia, influenzato dalle idee illuministiche, «i diritti universali dell'umanità» siano stati estesi anche «ai bambini ancora non nati, sin dal concepimento».

Non intendo affermare che i testi costituzionali di singoli stati siano da considerare vincolanti per la giurisprudenza della *Supreme Court* degli Stati Uniti; valgono, per l'appunto, nella sfera di giurisdizione dei rispettivi stati. Ciononostante, potrebbero essere fonte di un diritto che sinora, negli Stati Uniti, è rimasto parzialmente circoscritto per ragioni storiche ben precise. Come osserva Martin Kriele⁷¹, una ragione importante per non aver introdotto nella costituzione, neanche nel 1791, i «diritti dell'uomo» (e non soltanto del cittadino), nonché il concetto di «dignità umana», era l'acquiescenza verso gli interessi degli stati schiavisti. Infatti, nemmeno la formula della Virginia «che tutti gli uomini...» aveva un qualche effetto giuridico. Nel Massachusetts, invece, la dichiarazione sulla libertà ed uguaglianza di tutti gli uomini portava, nel 1783, all'abolizione della schiavitù. Come ovvio, gli schiavisti non potevano accettare l'inclusione di una simile formula nella costituzione. Questa è la ragione che spiega come mai sia rimasta estranea, al costituzionalismo statunitense, l'idea di un'eguaglianza di diritti fondata sul mero «essere uomo», sulla «dignità umana». Ecco qual era dunque il presupposto logico della famosa sentenza *Dred Scott v. Sandford*, del 1857, che negava agli schiavi lo *status* di cittadini.

Se vi fosse stata la volontà politica, la Corte Suprema degli Stati Uniti avrebbe potuto — richiamandosi al nono *amendment* — riferirsi a tale fonte, situata al di fuori della costituzione scritta⁷². Solo

⁷¹ *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4. ed., Westdeutscher Verlag, Opladen 1990, p. 160 e segg.

⁷² Non bisogna dimenticare che Blackmun ammette, in relazione all'argomentazione del *District court* dello Stato del Texas, che il diritto della donna a decidere da sola sull'interruzione della gravidanza si potrebbe anche far derivare dal nono *amendment*. Se ciò è possibile, ovviamente si apre così anche la strada per constatare un diritto del nascituro alla vita, purché se ne riconosca lo *status* di «uomo».

un atteggiamento positivista avrebbe potuto vietarglielo. In cambio, non le avrebbe nemmeno permesso di estendere il quattordicesimo *amendment* fino a un *right of privacy*, comprensivo del diritto della donna ad abortire.

Dunque, si tratta in fondo, anche negli Stati Uniti, della questione *se si voglia* proteggere la vita dei non nati, ovvero optare per un «assolutismo» dei nati nei confronti dei non nati. Secondo la *opinion* dissenziente in *Roe v. Wade*, scritta dal giudice Byron R. White, e appoggiata da William H. Rehnquist, la legge texana che proibisce l'aborto, eccetto nel caso di rischio di vita per la madre, sarebbe stata corretta, anche dal punto di vista costituzionale, «giacché non concede l'aborto a coloro che cercano soltanto di servire il loro tornaconto (*convenience*), anziché proteggere la loro vita o salute.» Occorre però aggiungere che questa opinione presupporrebbe, a ragione, ciò che la Corte ha escluso; ovvero, il riconoscimento della vita del nascituro e di quella della madre, come beni giuridici di pari livello, mettendo così il *right of privacy* al proprio posto.

In tal senso, non ha avuto nemmeno successo un ulteriore tentativo di abrogare la sentenza del caso *Roe v. Wade*, con quella del 1992, relativa a *Planned Parenthood v. Casey*. Quest'ultima, infatti, costituisce una parziale relativizzazione della precedente — nel senso di dichiarare costituzionale alcuni provvedimenti legali della Pennsylvania, allo scopo di sottomettere l'esercizio della libertà di abortire a certi controlli e restrizioni — senza però abrogarla. Anzi, basandosi sul principio dello *stare decisis*, l'opinione di maggioranza in *Planned Parenthood v. Casey* argomenta che non è possibile dichiarare semplicemente erroneo un giudizio che, per oltre vent'anni, è arrivato a coniare la politica sull'aborto e la coscienza pubblica del paese. Inoltre, anche se la sentenza in *Roe v. Wade* fosse risultata erronea, abrogarla sarebbe equivalso ad indebolire, senza necessità, la legittimità della Corte e della fedeltà dell'intera nazione alla *rule of law*. In un'opinione dissenziente, il giudice Scalia afferma invece che, ipotizzando una quasi unanime convinzione degli specialisti nel giudicare l'argomentazione in *Roe v. Wade*, come inconsistente ed erronea, si potrebbe pervenire alla conclusione di non applicare, in questo caso, il principio dello *stare decisis*. In sintesi: il fatto che esistesse un precedente, e che sia stato

applicato, non dispensa dal chiedersi se tale precedente fosse, o no, sbagliato⁷³.

Non hanno avuto successo neanche altri tentativi, come quello di introdurre nella costituzione statunitense un *Human Life Amendment*, che avrebbe introdotto una definizione della parola «persona», nella costituzione, idonea ad includere anche il nascituro sin dal concepimento. Non è però del tutto chiaro se una tale «definizione costituzionale» sia realmente indispensabile. L'idea invece di restituire ai singoli stati, mediante un *State's Right Amendment*, il diritto ad una legislazione autonoma al riguardo sembra essere, in parte, già realizzata mediante la sentenza in *Webster v. Reproductive Health Services*⁷⁴.

VI. Strategie contro la difesa legislativa della vita

La discussione di giurisprudenze diverse tra loro, come quelle della corte costituzionale tedesca e statunitense, ci ha permesso di individuare alcuni punti decisivi, da prendere in considerazione al momento di risolvere la questione relativa a come giustificare un'efficace tutela della vita prenatale, in uno stato costituzionale democratico. Abbiamo visto che una coerente argomentazione in favore della difesa legale del nascituro dipende dal riconoscimento dello stesso come persona umana e, quindi, dotato di corrispondente diritto alla vita. E su questa linea si attesta anche l'enciclica *Evangelium vitae*.

Esistono però delle strategie, a favore di un'ampia legalizzazione dell'aborto, fondate proprio sul tentativo di abolire il riconoscimento del nascituro come *persona*. La prima strategia consiste nel distinguere tra «individuo umano» e «persona umana». La seconda, quella di dichiarare irrilevante, tanto giuridicamente quanto politicamente, la questione della «personalità» del nascituro. La terza, infine, nell'evitare tali discussioni, appellandosi unicamente al diritto di autodeterminazione della donna.

⁷³ Il testo di *Casey* e del parere dissenziente si trovano in POJMAN, BECKWIRTH, *The Abortion Controversy*, op. cit., pp. 49-82.

⁷⁴ Su questi due tentativi, cfr.: A. ESER, H.G. KOCH, *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich*, op. cit., pp. 1102 e segg.; M. MULDOON, *The Abortion Debate*, op. cit., pp. 166 e segg.

1. Il problema della democrazia

Mi sia permessa una breve digressione. Il testo della *Evangelium vitae* potrebbe destare l'impressione che si tratti di un problema specifico della *democrazia*. In alcune pagine, soprattutto ai nn. 69 e 70, l'enciclica, in fondo, sembra identificare il problema dell'aborto col potere delle democrazie di decidere in modo arbitrario qualunque cosa, in base al criterio di maggioranza. Le verità incluse in queste pagine dell'enciclica sembrano scontate. Non possono però interpretarsi nel senso che siano i meccanismi democratici a favorire, in particolar modo, la legalizzazione e promozione dell'aborto. Se vera, risulterebbe empiricamente difficile difendere tale opinione.

Infatti, contrasta con la constatazione che le dittature comuniste sono state tra le prime nazioni a liberalizzare l'aborto, provvedendo a sostenerlo con l'aiuto assistenziale dello stato. Negli Stati Uniti, l'aborto è stato liberalizzato da una sentenza di un tribunale — di carattere piuttosto aristocratico, anziché democratico — *contro* una legge antiabortista stabilita da un parlamento, comunque democraticamente eletto. La sentenza in *Roe v. Wade*, all'epoca, non corrispondeva ad un voto maggioritario, ma accondiscendeva chiaramente alle rivendicazioni di quella che, allora, era solo una minoranza. Tuttavia, anche i parlamenti che in altri paesi hanno liberalizzato l'aborto, sono istituzioni rappresentative e, non sempre, emerge chiaramente la loro legittimazione democratica. È significativo, a tale riguardo, il caso della Svizzera dove, negli anni settanta, il popolo convocato alle urne per votare una proposta di legge favorevole alla liberalizzazione dell'aborto nei primi tre mesi, l'ha respinta a maggioranza. Non ebbe però successo il tentativo di introdurre nella costituzione elvetica una definizione dell'inizio della vita umana, definizione che, invece, è stata inserita con votazione democratica in Irlanda. In Polonia, la democratizzazione significava anche una revoca della liberalizzazione dell'aborto, esistente nel precedente regime comunista. Perciò, non si vede, in base a quale fatto empirico, si possa sostenere che sia la democrazia, in modo speciale, a favorire l'introduzione legale dell'aborto. Dati certi presupposti culturali, la democrazia, evidentemente come ogni altra forma di governo, è in grado di introdurre l'aborto (meno facile nel caso di una dittatura o monarchia «cattolica»: ma sarebbe davvero auspicabile?). È chiaro

che attualmente siamo di fronte ad una dilatazione della «cultura della morte», che progredisce di pari passo con la diffusione della democrazia. Tuttavia, non è questo il punto; e sarebbe da ciechi sostenerlo di fronte ai problemi reali della società, della cultura, degli uomini, e della rispettiva opinione pubblica.

Più che la democrazia, il vero problema sembra quello rappresentato dai mass media, che in questo campo sono più o meno di parte. Anche se la loro libertà è un grande valore della democrazia — e ne rappresenta anche una specifica conquista — essi però non si presentano come istituzioni subordinate ad un controllo democratico; sono istituzioni, o private, o di diritto pubblico. Questo però è anche il prezzo da pagare per l'esistenza di una autentica e vera opinione pubblica che si forma solo in un clima di libertà. Anche una dittatura che permettesse la formazione e l'articolazione di un'opinione pubblica (cosa che normalmente non avviene), una volta sottoposta alla pressione di quella, cederebbe — molto più facilmente che in un sistema democratico — alla tentazione di liberalizzare l'aborto. D'altronde le dittature, se lo reputano conveniente, sono anche propense ad indire plebisciti, predisposti su logica maggioritaria ma non democratica (perché escludono un processo libero di formazione dell'opinione pubblica e, inoltre, nella votazione non esiste alternativa). Non è quindi la democrazia a costituire il problema, ma piuttosto *i meccanismi e le persone che formano l'opinione pubblica*. Non è dunque una questione dipendente dalle istituzioni democratiche in quanto tali, ma di formazione umana e culturale. In sintesi, il problema della «cultura della morte» non è causato dalle istituzioni politiche, ma riflette un problema della società, che solo indirettamente diventa anche una problema riguardante le istituzioni statali e la democrazia. Questo è certamente uno dei più importanti messaggi dell'enciclica *Evangelium vitae*.

2. La strategia di differenziare fra «individuo umano» e «persona umana»

Come si è visto, presupposto fondamentale per una difesa legale della vita dei non nati nello stato costituzionale è il riconoscimento del fatto che il nascituro, tanto in stato embrionale come fetale — e analogamente il minorato fisico o mentale, nonché la persona in

coma irreversibile — venga considerato davanti alla legge un essere umano, *come qualsiasi altro vivente umano già nato*. Questo principio è uno dei presupposti espliciti della giurisprudenza costituzionale tedesca; nel caso di *Roe v. Wade*, l'averlo esplicitamente posto tra parentesi ha costituito egualmente, ma in senso inverso, il presupposto della rispettiva sentenza.

Date le odierne conoscenze scientifiche in materia di genetica e di embriologia, nessuno oggi può più ragionevolmente negare che un individuo, formato dalla fusione di gameti provenienti da individui della specie *homo sapiens*, appartenga anch'esso alla specie *homo sapiens*, ovvero sia un individuo, cui non manca niente per poter essere definito «uomo».

La prima strategia per rendere «innocuo» o irrilevante questo dato di fatto è la teoria secondo cui il feto umano — ed *a fortiori* l'embrione — pur essendo un individuo appartenente alle specie *homo sapiens*, non sarebbe ancora una *persona*. Secondo tale strategia, si può definire «persona» solo un essere dotato di autocoscienza sufficientemente sviluppata per avere il desiderio e/o l'interesse di sopravvivere e, quindi, un rispettivo *diritto* alla vita. La teoria si basa dunque sull'idea che ogni diritto è congruo ad un interesse di tipo soggettivo, nonché coscientemente formato dal titolare di tale diritto. Il concetto di persona viene profondamente alterato: «essere persona» si ridurrebbe ad una *proprietà* dell'individuo della specie umana, che appare solo a decorrere da un certo intervallo di tempo dopo la nascita, e che si può perdere nel prosieguo della vita⁷⁵.

In questo caso si tratta evidentemente di un'idea impregnata di forti implicazioni di tipo antropologico-filosofico⁷⁶. Perciò la si può

⁷⁵ Alcuni dei più noti rappresentanti di questa idea sono: P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge 1979; M.A. WARREN, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, «The Monist» 57 (1973), ristampato in: J. FEINBERG (a cura di), *The Problem of Abortion*, 2. ed., Wadsworth Publ. Co., Belmont Calif. 1984, pp. 102-119; M. TOOLEY, *Abortion and Infanticide*, O.U.P., Oxford 1983; N. HOERSTER, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991; comndivie tale posizione anche B. STEINBOCK, *The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*, *op. cit.* (1992).

⁷⁶ Cfr. R. SPAEMANN, *Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung*, in: J.-P. STÜSSEL, *Tüchtig oder tot. Die Entsorgung des Leidens*, Herder, Freiburg/Br. 1991, pp. 133-147 (l'articolo si trova anche, leggermente ritoccato, nel volume a cura di THOMAS/KLUTH, sopra citato); L. HONNEFELDER, *Der Streit um die Person in der Ethik*, «Philosophisches Jahrbuch» 100 (1993), 246-265.

confutare anche con relativa facilità⁷⁷. La teoria ha però il vantaggio di una certa plausibilità intuitiva, basata sul carattere impreciso di espressioni come: «il feto non è ancora una persona in senso pieno»; oppure: «è *potenzialmente* una persona» o «una persona potenziale». Abbiamo già visto che questa imprecisione era già presente nella *opinion* redatta da Blackmun. Infatti, non esistono «persone potenziali» e neanche individui che siano «uccelli potenziali» (esistono però gameti che potenzialmente possono diventare una persona umana, ma i gameti non costituiscono un individuo della specie umana). Il feto non è una persona potenziale, ma è *attualmente* una persona umana, con potenzialità non ancora attualizzate. Il fatto di possedere tali potenzialità, che in seguito saranno attualizzate, dimostra proprio che non si tratta di sviluppo «verso l'essere uomo», ma dello sviluppo «di un essere umano».

[Dunque, la distinzione tra «essere uomo» ed «essere persona», e la considerazione che ne deriva e ne riconosce i rispettivi diritti, dipende da fattori diversi dal mero fatto di appartenere alla specie *homo sapiens* (ciò che ci ricondurrebbe al cosiddetto «specismo»), differenti dall'autocoscienza, oppure ancora dalla capacità di avere desideri rivolti al futuro e permanenti nel tempo.] Significa che un essere umano, non ancora giunto a questo stadio (o che ne è decaduto in modo che si presume definitivo) può essere soppresso *per qualsiasi motivo*, senza giustificazione alcuna davanti alla legge.

3. La strategia di separare il diritto alla vita dall'intrinseco e specifico valore della vita umana

Una seconda strategia, che tenta di immunizzare dall'ammissione del fatto che il nascituro sia una persona umana, consiste nell'affermare che occorre distinguere tra la questione dello *status* del nascituro e quindi di un suo possibile diritto alla vita da un lato, e la

⁷⁷ Rimando a G. PÖLTNER, *Achtung der Würde und Schutz von Interessen*, in: J. BONELLI (a cura di), *Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin* (Medizin und Ethik Bd. 1), Springer Verlag, Wien - New York 1992, pp. 3-32; S. SCHWARZ, *The moral question of abortion [Die verrätene Menschenwürde]*, *op. cit.*; M. RHONHEIMER, *Absolute Herrschaft der Geborenen? Anatomie und Kritik der Argumentation von Norbert Hoersters «Abtreibung im säkularen Staat»*, IMABE, Wien 1995 (IMABE-Studie Nr. 5).

questione dell'intrinseco valore o «sacralità» della vita, dall'altro. È la tesi centrale di Ronald Dworkin⁷⁸. Secondo lui, si può essere contrari all'aborto ed esigere l'intervento *pro-life* dello stato per due motivi: o per un motivo «derivato», cioè perché si pensa che il nascituro sia una persona umana con diritto alla vita, donde *deriva* la responsabilità (anche dello stato) di tutelare il feto. Oppure per un motivo «a sé stante» (*detached*), non derivato altrimenti, ma semplicemente fondato sulla convinzione che la vita umana, di per sé, possieda un valore intrinseco, sacro, nonché intangibile, da cui scaturirebbe l'obbligo — da conferirsi allo stato — di tutelare questa vita⁷⁹.

Dworkin afferma che, in realtà, la questione sulla personalità del feto e sul connesso diritto alla vita, non rappresentano il nucleo della questione; e non potrebbe esserlo nemmeno nell'ambito della tradizione cattolica⁸⁰. Così, secondo lui, non è cruciale determinare quando inizi l'esistenza di una persona. Infatti, Dworkin nega che si possa considerare il nascituro come «persona costituzionale», difendendo perciò la sentenza in *Roe v. Wade*. Dworkin afferma, tuttavia, che la vera ragione per cui taluni manifestano una propensione favorevole o contraria all'aborto, nasce da una differente valutazione del valore intrinseco, o «sacralità», della vita umana. Talc valutazione dipenderebbe da presupposti ideologici, religiosi, teologici, ecc., su cui esistono una pluralità di opinioni, per di più molto soggettive, e che, in una società pluralistica, non sono suscettibili di essere regolate in modo uniforme per tutti. Non sarebbe, infatti, nemmeno giusto imporre a tutti i cittadini l'opinione della maggioranza sul valore intrinseco della vita. Si potrà però arrivare pur sempre ad un compromesso pacifico, *proprio perché è possibile mettere fra parentesi, come irrilevante, la questione se il nascituro sia, o no, una persona dotata di relativo diritto alla vita*. Proponendo, con ammirevole abilità, un'interpretazione della giurisprudenza della Corte Suprema fondata sul congelamento della questione dello *sta-*

⁷⁸ R. DWORKIN, *Life's Dominion*, op. cit.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 39-50. Ovviamente, questa affermazione non è sbagliata, ma è anche banale, giacché l'impostazione in termini di «diritti» è specificamente moderna. È però proprio tipico della «posizione cattolica» al riguardo, individuare un nesso essenziale fra valore intrinseco – sacro – della vita umana, e il diritto di *ogni* vivente umano alla vita. Così afferma la *Evangelium vitae* fin dall'inizio, al n. 2.

tus del nascituro, Dworkin riesce infatti nell'intento di conferire logica giuridica ad una situazione legale, in realtà, profondamente contraddittoria.

Tuttavia, questa posizione evidenzia almeno due implicazioni che, a mio avviso, risultano inaccettabili.

1) Innanzitutto, per negare il diritto alla vita (e la corrispondente tutela legale) a determinati esseri viventi appartenenti alla specie umana, *non è importante sapere se essi siano persone o meno, e quindi anche titolari di un diritto alla vita*. La posizione di Dworkin è pertanto incompatibile con quella di Warren, Singer, Tooley, Hoerster ecc., fondata proprio sulla certezza che il nascituro *non è una persona*, e di conseguenza, è privo di un diritto alla vita. *Per Dworkin invece basta che non sia considerato come persona dalla legge positiva*.

2) In secondo luogo, nella teoria di Dworkin, godere di un diritto alla vita da un lato, e ammettere la «sacralità della vita» quale bene indisponibile per l'uomo dall'altro, finiscono per apparire come due realtà diverse, prive di qualsiasi relazione fra loro. Ecco qui dunque il punto nodale. Infatti, in base a tale premessa, *il riconoscimento giuridico della persona* (ovvero di chiunque la legge e la costituzione riconosca tale) *non ha più altro fondamento che lo stesso riconoscimento da parte della legge positiva* e, quindi, anche del voto maggioritario che ne ha sancito l'emanazione. Tale implicazione, infatti, appare assimilabile alla prima.

Il «diritto alla vita» di chiunque sia «persona umana», su esplicito riconoscimento legale, ovvero costituzionale, secondo l'implicazione di cui al punto 1), non dipenderebbe dunque da un fatto trascendente la legge stessa, ma proprio e solo dal fatto che sia la legge a stabilirlo; si tratta quindi di una totale separazione tra due tipi di moralità: una moralità «pre-legale», pre-politica e privata (da mettere politicamente fra parentesi), ed una morale legale, politica e pubblica (indipendente dalla prima). Secondo l'implicazione di cui al punto 2), tale diritto non dipenderebbe nemmeno da alcuna proprietà *intrinseca* alla vita umana, ma, ancora, dalla sola legge positiva e di quanto la stessa stabilisce come rilevante e normativo per la «morale pubblica».

Nel caso di un autore come Dworkin, che in fondo non vuol essere, e nemmeno lo è in senso proprio, un rappresentante del po-

sitivismo giuridico⁸¹, un tale atteggiamento positivista ad oltranza, per lo meno sorprende. Non credo che Dworkin, che è un giurista, si sia attenuto fino in fondo alla logica della sua argomentazione. Altrimenti, si sarebbe certamente reso conto che la sua formula giuridico-politica fondamentale, cioè la richiesta di *equal concern and respect* — «pari riguardo e rispetto» — necessita di un fondamento atto ad evidenziare *perché si debba rispetto e riguardo alla persona umana*. Infatti, precede l'argomento a favore dell'uguaglianza quello capace di fondare proprio quel valore cui si richiama l'uguaglianza. L'uguaglianza è sempre un valore relativo ad un valore sostanziale, come la vita o la libertà⁸².

Non è possibile che, a fondamento del valore del rispetto sia proprio quella stessa legge che deve garantirne l'uguaglianza; in questo caso, non si tratterebbe per niente di fondamento. È dunque impossibile che non ci sia relazione alcuna tra l'essere titolari di un (uguale) diritto alla vita da una parte, ed il valore intrinseco della vita umana, dall'altra. Così, però, vien meno gran parte dell'argomentazione di Dworkin.

4. La strategia di appellarsi all'autodeterminazione della donna

La terza strategia, legata anche a certi strati dell'attuale femminismo, è forse la più diffusa in assoluto, e consiste nel semplice rinvio al diritto di autodeterminazione della donna. Sarebbe una posizione tanto moralmente, quanto giuridicamente ragionevole, se il nascituro non fosse una persona umana, con diritto di vivere. Anche Singer e Hoerster ammettono esplicitamente che, in caso contrario, l'appello all'autodeterminazione della donna non potrebbe vantare alcuna validità giuridica⁸³. Si dà il caso, però, che tale rivendicazione

⁸¹ Cfr. R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, op. cit., spec. capitoli 1 a 3. Evidentemente, non sembra positivista neanche l'opposizione di Dworkin alle teorie «originariste», né la sua opzione a vedere nella costituzione non tanto un insieme di regole dettagliate e fisse, ma di principi di portata morale, sempre da reinterprete; cfr. *Life's Dominion*, op. cit. p. 119. e segg.

⁸² A. HELLER, *Beyond Justice*, Basil Blackwell, Oxford 1987, pp. 120 e segg.; p. 154.

⁸³ Gli argomenti di N. HOERSTER, in *Abtreibung im säkularen Staat*, op. cit., pp. 26-54, basati sulla convinzione che il feto ha un diritto alla vita, concludono che solo la diagnosi di pericolo di vita per la madre sarebbe giustificabile in base a tali premesse. Solo in seguito abbandona questa premessa, in quanto fondata sullo «specicismo». Penso che sia la po-

non si fonda, di solito, sull'esplicita affermazione che il feto non è persona con diritto di vivere⁸⁴, ma semplicemente, e perciò in modo assai emozionale, rivendica il diritto all'autodeterminazione della donna, *senza riguardo ad un possibile diritto di chi non ha voce, né è visibile, né può difendersi*.

Anche se esistono realmente casi di grave e persino tragico conflitto⁸⁵ — che sarebbero da risolvere con solidarietà e carità, senza lasciar sola la donna incinta — la richiesta di autodeterminazione della donna si motiva diversamente. Infatti va intrinsecamente unita ad uno stile di vita che interpreta la sessualità — ogni gravidanza è frutto di un atto sessuale, normalmente liberamente scelto o consentito — come priva di qualsiasi rapporto intrinseco al compito della trasmissione della vita umana e, quindi, alla correlativa paternità responsabile. In questo contesto, l'esistenza di una nuova vita, una gravidanza con la conseguente prospettiva della nascita di un bambino, sono considerate una minaccia alla propria libertà (analogamente avviene, quando ci si trova di fronte a parenti forse anziani, sofferenti e bisognosi di cure intensive). Il crescente predominio culturale, basato sulla rivendicazione del «diritto all'autodeterminazione», unitamente ad una profonda crisi dell'identità femminile, costituisce una radicale minaccia per la società⁸⁶.

Politicamente, questa posizione trova sostegno in un atteggiamento «proto-liberale», incapace di individuare nei diritti fondamentali nient'altro che diritti di libertà da opporre *contro* lo stato, nonché i rischi provenienti da un abuso del potere statale. Abbiamo visto come la giurisprudenza costituzionale tedesca, già da tempo, abbia superato questa concezione imperfetta in virtù della prima sentenza relativa ad un progetto di liberalizzazione dell'aborto. In tal sede, giustamente, si ribadì come dovere di stato proprio quello che il «proto-liberale» si ostina a considerare un intervento illegitti-

sizione di Hoerster, un giurista, che di altri, sia realmente l'unica posizione coerente, contraria a quella «cattolica».

⁸⁴ Si tratta di ciò che A. Leist definisce una *Umgebungsstrategie* (strategia elusiva); cfr. A. LEIST, *Eine Frage des Lebens*, op. cit., pp. 32 e segg.

⁸⁵ Cfr. EV, n. 58.

⁸⁶ Cfr. EV 13. Per il nesso fra irresponsabilità procreativa, mentalità contraccettiva ed aborto, si veda anche: M. RHONHEIMER, *Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem* (IMABE Studie Nr. 3), IMABE, Wien 1995, spec. pp. 115 e segg.

mo dello stesso, ovvero la tutela della vita del nascituro, ove minacciata da parte di terzi.

Ci imbattiamo, dunque, in una strana coalizione che invoca il diritto di autodeterminazione della donna, in una versione ormai obsoleta e proto-liberale della comprensione dei diritti fondamentali, già da tempo superata dallo sviluppo delle istituzioni di tradizione liberale. Tale argomentazione, infatti, si fonda su due presupposti, entrambi erronei, l'uno dal punto di vista giurisprudenziale; l'altro per ragioni biologico-antropologiche, fornite proprio dalla scienza moderna.

VII. L'argomento in favore della difesa legale della vita e il nesso fra legge civile e legge morale

1. L'argomentazione dell'enciclica *Evangelium vitae*

Se queste tre strategie — parzialmente incompatibili fra loro — risultassero vere o si potessero realmente includere nel diritto costituzionale, la nostra cultura dei diritti umani subirebbe una profonda, se non addirittura perversa trasformazione.

È proprio, infatti, quello che sembra voler indicare l'enciclica *Evangelium vitae* in uno dei suoi passi fondamentali. Per rendere ovvia l'incompatibilità tra una cultura giuridico-politico basata sul rispetto dei diritti dell'uomo, ed un'altra fondata sul consenso generalizzato all'aborto, nonché all'eutanasia vera e propria (identificabile in base ad azioni/omissioni riposte sull'intenzione di troncane, nell'interesse del paziente, una vita considerata non [più] degna di essere vissuta), l'enciclica indica due ragioni fondamentali, di cui la prima risulta imperniata sull'idea di eguaglianza di fronte alla legge:

«le leggi che ... legittimano la soppressione diretta di esseri umani innocenti sono in totale e insanabile contraddizione con il diritto inviolabile alla vita proprio di tutti gli uomini e negano, pertanto, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge»⁸⁷.

La seconda ragione scaturisce dall'indisponibilità della vita, lesionata anche mediante la legalizzazione di quel suicidio-omicidio che è l'eutanasia (evidentemente da intendersi in questo modo,

⁸⁷ EV 72, 2.

quando la morte viene procurata con l'assistenza di un medico; altra è invece la questione se vada punito il suicidio in quanto tale, o il sostegno ad esso prestato). La ragione è che:

«In questo modo, si favorisce una diminuzione del rispetto della vita e si apre la strada a comportamenti distruttivi della fiducia nei rapporti sociali»⁸⁸.

Infine, l'enciclica spiega che la motivazione politica che conferisce importanza a tale questione non è tanto il semplice bene del singolo (in quanto tale non necessariamente suscettibile di provocare un intervento dello stato), ma proprio il bene comune, come trapasare dalla seguente citazione:

«Le leggi che autorizzano o favoriscono l'aborto e l'eutanasia si pongono dunque radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e, pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica. Il misconoscimento del diritto alla vita, infatti, proprio perché porta a sopprimere la persona per il cui servizio la società ha motivo di esistere, è ciò che si contrappone più frontalmente e irrimediabilmente alla possibilità di realizzare il bene comune. Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligatoria»⁸⁹.

Nell'ultimo paragrafo del testo principale, prima della «Conclusione», l'enciclica dice persino:

«Solo il rispetto della vita può fondare e garantire i beni più preziosi e necessari della società, come la democrazia e la pace. Infatti non ci può essere *vera democrazia*, se non si riconosce la dignità di ogni persona e non se ne rispettano i diritti. Non ci può essere neppure *vera pace*, se non *si difende e promuove la vita...*»⁹⁰.

I testi citati evidenziano, innanzitutto, come il Magistero abbia aderito, fino ad appropriarsene, ad un'argomentazione di tipo giuridico-politico. Infatti, conferma l'incongruenza, rispetto al bene comune, di legislazioni a favore dell'aborto e dell'eutanasia, contraddizione che si rivela insita nella specifica e peculiare ragion d'essere della società (anche politica), finalizzata «al servizio della persona» e

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 72, 3.

⁹⁰ EV 101.

che, di conseguenza, non può contemplare un norma giuridica che dichiari legale la soppressione della persona innocente (ovvero, non condannata da un legittimo giudice per un reato punibile da una legge positiva).

Inoltre, l'enciclica menziona, tra i beni fondamentali della vita sociale minacciati da una cultura della morte: l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge, il rispetto della vita, e la fiducia nei rapporti sociali. In ultimo, la EV afferma che sono impossibili un'autentica democrazia e la pace, laddove non si rispetti la vita.

Ovviamente, il testo rimane su linee assai generali, e necessita di ulteriori precisazioni. In particolare, non appare del tutto chiaro cosa significhi, in questo contesto, l'affermazione che una legge istitutiva dell'aborto non sia «moralmente obbligatoria», giacché una tale legge non comanda di far qualcosa, ma piuttosto permette e depenalizza determinate azioni. L'affermazione potrebbe intendersi nel senso che tale legge è contraria a quella moralità che i soggetti, nelle istituzioni legislative e giudiziali, sono tenuti ad osservare proprio in quanto autori di atti che hanno rilevanza pubblica (e tali sono gli atti legislativi), cioè che interessano la collettività civile. Inoltre, ritengo utile precisare, in tale contesto, la differenza fra la depenalizzazione di determinati stati di fatto (*Tatbestandsausschchluss*) ed una loro «degalizzazione» o «giustificazione» (*Rechtfertigung*). Non è ovviamente equivalente, in determinati casi, non intervenire con il diritto penale o dichiarare «legale» (*rechtmässig*) un determinato atto, cioè giustificarlo giuridicamente; soprattutto perché, nell'ultimo caso, sarà anche possibile ricorrere al supporto pubblico, mediante il sistema sanitario e la comunità solidale che sostiene l'assicurazione sanitaria finanziando tale atto. Sarà pure possibile imporre al personale sanitario l'obbligo di offrire il correlativo servizio⁹¹. È però anche importante sottolineare la grande differenza sociale e psicologica esistente fra l'abrogare una penalizzazione vigente da un lato, e non introdurre una penalizzazione, mai esistita in precedenza, dall'altro.

⁹¹ Ovviamente, anche se pensabile, è molto problematico dichiarare un atto illegale, senza predisporre una correlativa sanzione, prevista dal diritto penale. È ciò che proponeva la Corte Costituzionale tedesca nella sua seconda sentenza del 1993. Infatti, ciò significa che un'azione è, al contempo illegale e permessa. Cfr. W. KLUTH, *Der rechtswidrige Schwangerschaftsabbruch als erlaubte Handlung*, «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht» Heft 12 (1993), pp. 1382-1390.

L'unico caso giustificabile previsto dalla logica giuridica, in cui l'aborto potrebbe essere dichiarato *legale*, cioè conforme a diritto, è quando si interviene sul diritto alla vita del nascituro per salvare la vita della madre. Infatti, sono qui in gioco due beni giuridici che, in termini di diritto costituzionale, risultano equivalenti, offrendo perfino la possibilità di giustificare giuridicamente mediante la legge questo tipo di intervento⁹².

Rimane però la questione del perché sia proprio la promozione legale dell'aborto, nonché dell'eutanasia, ad implicare, secondo la *Evangelium vitae*, la diminuzione e l'estinzione dell'uguaglianza di fronte alla legge, nell'ambito del rispetto della vita, della fiducia nei rapporti sociali e, da ultimo, della democrazia e della pace. È proprio a questo livello che possiamo trovare il nesso fra legge civile e legge morale: la «cultura della morte» è, infatti, contraria ai presupposti morali dell'ordine sociale e della cultura giuridico-politica dello stato costituzionale democratico.

2. Legge civile e legge morale: i presupposti morali del costituzionalismo democratico

Nel corso della precedente indagine ci siamo domandati, più volte, come giustificare la tutela della vita prenatale, all'interno di una cultura politica basata sul calcolo più o meno utilitaristico, in fondo, di tipo hobbesiano. In tale ambito, coloro che si sottomettono al potere coercitivo di uno stato, rinunciano in parte alla loro libertà, per guadagnare così quella libertà civile, che include sicurezza, pace e possibile prosperità. Abbiamo visto quanto sia fondamentale questa logica della ricerca di una libertà civile garantita, per po-

⁹² Non si dimentichi che tutti i diritti fondamentali valgono sempre con riserva, determinata dall'esistenza di una legge che eventualmente li restringa (*Gesetzesvorbehalt*). Così anche il *Grundgesetz*, Art. 2, § 2 stabilisce che solo in base a una legge è possibile intervenire nel diritto alla vita. D'altronde, però, l'art. 19, 2 stabilisce che nessun diritto fondamentale va intaccato nel suo «contenuto essenziale» (*Wesensgehalt*); ciò che sarebbe esemplare, proprio nel caso dell'omicidio. Giuridicamente si potrà però optare per una ponderazione con la vita della madre – un cammino impraticabile dal punto di vista strettamente morale – dato che non è compito dello stato obbligare gli uomini a comportamenti moralmente retti, ma tutelare la vita umana secondo principi di uguaglianza davanti al diritto. Ovviamente, non è permesso all'autorità pubblica, in base ad una simile ponderazione, costringere qualcuno ad abortire.

ter giustificare il fondamento giuridico del dovere dello stato ad intervenire nella tutela dei diritti primari minacciati da terzi, e per evidenziare come tali diritti non siano quindi soltanto difensivi contro lo stato, ma più fondamentalmente a tutela di quei valori basilari, la cui protezione definisce il compito elementare dell'autorità statale: proteggere la vita di tutti e garantirne la sicurezza.

È evidente che si tratta di un potente argomento su cui fondare qualsiasi legge statale che vieti l'omicidio, punendo l'uomo reo dell'uccisione di un altro uomo. Senza una siffatta legge, l'umana convivenza risulterebbe impossibile. Lo stato non potrebbe più compiere la più elementare delle sue funzioni. Si infrangerebbe il legame fra protezione ed ubbidienza. Come vi rientrerebbero però, i non ancora nati? Una legge, che stabilisse persino un diritto a sopprimere embrioni e feti, non rappresenterebbe ancora una minaccia per alcun cittadino. Così, Peter Singer, non senza una certa dose di cinismo, cita la nota frase di Bentham, secondo cui «l'infanticidio non è in grado di rubare la tranquillità nemmeno all'anima più paurosa», aggiungendo che: «una volta giunti in età per comprendere questa politica, siamo già troppo grandi per sentircene minacciati»⁹³.

Proprio la struttura logica delle «strategie» appena esposte, dimostra tuttavia che le richieste legislative, a favore di aborto ed eutanasia, contraddicono i fondamenti di una cultura democratica e di uno stato impegnato a garantire sicurezza e pace ai suoi cittadini.

a) Presupposti morali della cultura della morte

Bisogna aver presente che le proposte di una cultura di morte non sono rovinose soltanto per quanto propongono, ma ancora e molto di più se accettate, per l'esclusione di alternative, che verrebbero persino elise dalla memoria. Infatti, la cultura della morte è alternativa a quella della solidarietà, del rispetto *incondizionato* della vita, della permanente disponibilità dimostrata da uomini viventi, sani, più forti e dotati di superiore rendimento, quando si tratti di rinunciare a determinati vantaggi e diritti, a favore del prossimo iner-

⁹³ P. SINGER, *Practical Ethics*, cap. 6 (citato secondo l'edizione tedesca, Reclam, Stuttgart 1984, p. 170).

me, debole, bisognoso. Come dichiara l'enciclica, tale cultura «anti-solidaristica»⁹⁴ si basa su di una «concezione della libertà che esalta in modo assoluto il singolo individuo, senza disporlo alla solidarietà, alla piena accoglienza ed al servizio dell'altro»⁹⁵.

Infatti, la «cultura della morte» non rappresenta soltanto l'alternativa ad una civilizzazione dell'amore, bensì ad una civilizzazione di profondo rispetto del prossimo, fondata sulla semplice constatazione che ci si trova di fronte ad un *uomo*, ed a nient'altro che a un uomo. Se ne ha la riprova, quando handicappati, in piena strada, vengono insultati e persino fisicamente aggrediti da concittadini, con il rimprovero di essere un onere pubblico, o quando i genitori di un bambino handicappato sono malvisti, perché si pensa che abbiano commesso — irresponsabilmente — l'errore di non essere ricorsi all'aborto a suo tempo. È ovvio che tale concezione del valore della vita si pone in forte contrasto con quella promossa da un fautore della legittimità persino dell'infanticidio, per motivi di *mercy killing*⁹⁶, affermando che «la vita non è un bene in sé stesso, ma piuttosto un mezzo per qualcosa di diverso — ad esempio, per raggiungere stati di coscienza gradevoli»⁹⁷.

Si mette in dubbio ciò che comunemente definiamo «dignità umana» e dignità della vita umana in generale, dato che la vita umana — e quindi l'esistenza della persona individuale — viene ad essere un mero mezzo per dei valori *annessi* alla vita, riducendo la vita ad uno strumento programmato per raggiungere tali beni. Non occorre affrontare, in tal sede, la discussione di questo punto nodale; basti evidenziare come, in ultima istanza, le suddette strategie siano orientate ad eliminare dalla nostra cultura, nonché dall'insieme dei nostri convincimenti intuitivi più radicati, la verità formulata da Kant in un momento cruciale della storia moderna: ovvero che l'uomo non ha prezzo, ma dignità; e che non va mai trattato come mero mezzo, ma sempre anche come un fine. Questa verità è il retaggio di una civilizzazione, comunque originata dal cristianesimo.

⁹⁴ EV, 12.

⁹⁵ EV 19.

⁹⁶ H. KUHSE & P. SINGER, *Should the Baby live? The Problem of Handicapped Infants*, O.U.P., Oxford, New York, Melbourne 1985.

⁹⁷ H. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*, O.U.P. Oxford 1987, p. 213.

b) Presupposti giuridici della cultura della morte

Inoltre, secondo le strategie delineate nella precedente sezione, il nostro sistema legale dovrebbe riconoscere una serie di principi, come quelli seguenti (non però necessariamente tutti insieme, dato che risultano, in parte, logicamente incompatibili):

1) l'essere considerato un uomo o una persona umana, coi rispettivi diritti, dipende da fattori diversi dal mero fatto di appartenere alla specie *homo sapiens*, cioè da determinate proprietà e capacità che l'individuo umano può possedere o no, e che può anche perdere, ancora da vivo. Spetta alla società (cioè a filosofi, biologi, giuristi ecc.) determinare quali siano queste proprietà, capaci di fondare un diritto di vivere, e, di conseguenza, di definire chi sia persona. Ovviamente, non sarà possibile escludere che questo processo resti immune dall'influenza di specifici interessi, da parte di coloro che ne effettuano la determinazione;

2) il valore intrinseco della vita umana, la sua dignità e sacralità non hanno relazione alcuna con quei possibili «diritti» che si debbono connettere a questa vita (da questo principio segue il successivo);

3) spetta unicamente alla legge positiva determinare chi, per legge, possa considerarsi «persona», e quindi oggetto di egual trattamento davanti alla legge; vale a dire, indipendentemente da fatti biologici e antropologici, generalmente considerati moralmente rilevanti. A differenza del primo principio, il terzo consentirebbe, solamente a politici, legislatori, e giudici, determinare chi possa essere riconosciuto persona, con diritto ad egual trattamento da parte della legge (ma nella pratica, con identico effetto);

4) un possibile limite all'autodeterminazione di un soggetto, ad esempio della donna incinta, giustifica l'eliminazione della causa di tale limite, sul presupposto che tale causa non sia, a sua volta, già un soggetto con attuale capacità di autodeterminarsi (il che è escluso per nascituri, o persone in coma irreversibile, o finanche anziani bisognosi di cure intensive, e senza speranza di guarigione).

Nessuno desidererebbe, a mio avviso, una società ed un sistema legale basato su tali principi. Anzi, ci vantiamo proprio di aver superato, con la nostra cultura giuridico-politica, un simile pericolo. Tuttavia, quest'avversione, forse, sopravvive solo a livello esclusivamente intuitivo. In seguito, proporrò due argomenti di fondo per

rendere razionalmente più esplicite queste intuizioni, comunque giuste. Ambedue gli argomenti si basano sul presupposto che il nascituro sia, come ogni uomo, un individuo vivente appartenente alla specie *homo sapiens*, e dunque una persona umana (giacché non è possibile l'esistenza di tali individui, se non in quanto persone).

c) *Il carattere pre-politico del diritto alla vita e la logica della discriminazione*

Anche rimanendo all'interno della logica hobbesiana, occorre rendersi conto che, per essa, il diritto fondamentale su cui si basa l'intero edificio successivo è il diritto alla vita. Per Hobbes, il *bonum* primario e fondamentale si identifica proprio con la vita, la sopravvivenza, l'autoconservazione. Il *summum malum*, invece, è rappresentato dalla morte violenta e dolorosa, non naturale, non voluta, che frustra i propri interessi⁹⁸.

Il punto decisivo è che questo diritto non viene fondato, nemmeno nel pensiero hobbesiano, in modo utilitaristico. Anzi, l'intero calcolo utilitaristico che conduce all'istituzione di un potere statale, si pone al servizio del «valore della vita». Il diritto a vivere, per qualsiasi uomo, è un presupposto per la legittimità di qualsiasi ordine legale e civile. Hobbes, in modo molto radicale, intende la minaccia della propria vita come unica, ma decisiva ragione, per non essere obbligati a sottomettersi al sovrano, dato che proprio lui è stato autorizzato a proteggere la vita.

Il vantaggio del pensiero hobbesiano, in questo contesto, è che fornisce una teoria che formula le richieste minime per evidenziare un comune retaggio della cultura occidentale: il diritto a vivere non è conferito dal potere politico, dalle leggi. È previo. La società politica, lo stato, stanno sempre al servizio della vita di ogni singolo uomo, riconoscendo la dignità umana anche dei soggetti non partecipanti all'ipotetico contratto sociale, in quanto troppo deboli per poter rappresentare una qualche minaccia alla pacifica convivenza ed alla prosperità degli uomini, alla quale, per di più, non apportano contributo alcuno; ma, anzi, ne costituiscono un onere, una limitazione alla libertà degli altri, ecc. Se questo è vero, nessun calcolo uti-

⁹⁸ T. HOBBS, *De Homine*, XI, 6.

litaristico può giustificare il rispetto. Ecco il momento in cui entra in funzione il principio della «dignità umana», quale fondamento del rispetto incondizionato dell'altro, rispetto che si basa semplicemente sul suo *essere uomo*⁹⁹.

Ne consegue che viene *discriminato* proprio colui, che essendo «uomo», resta escluso da tale protezione e sicurezza, perché, per una qualunque ragione, non è capace di assumere, coscientemente, il vincolo contrattuale sotteso alla comunità politica degli uomini; o perché tale incapacità viene sancita da parte di una maggioranza. Il primo caso è quello di coloro ancora non nati, ma riguarda anche neonati e bambini; il secondo, ad esempio, è quello dei negri negli Stati Uniti, fino alla seconda metà del secolo scorso. Si tratta di discriminazione perché si applica un criterio di esclusione «non-speciastico», cioè diverso da quello che prevede l'appartenenza alla specie *homo sapiens*.

L'importante risultato di questa riflessione è che l'utilitarismo del calcolo hobbesiano — e *a fortiori* di quello lockiano, o di altri simili — non può relativizzare il diritto alla vita di ogni singolo uomo; anzi, lo presuppone come diritto pre-politico. A questa logica, dunque, corrisponde l'idea che esiste un livello di «valore» — quello della vita e della sopravvivenza — che va rispettato dal legislatore. Come è già stato detto, a proposito del caso *Roe v. Wade*, mai alcun legislatore ha *conferito* tale diritto ad un uomo; anzi, la legittimità del potere legislativo — ovvero il nucleo del pensiero hobbesiano — dipende dall'efficace tutela del diritto alla vita di singola persona. Unica limitazione *pensabile* sarebbe la restrizione di tale diritto alla persona *innocente*, cioè non resasi colpevole di un crimine che, per legge, implichi la pena capitale. Tuttavia, nemmeno in questo caso è lo stato a conferire il diritto di vivere a qualcuno; semplicemente lo *revoca*, ma *ad personam*, e presupponendo una condanna per un delitto di cui l'interessato sia risultato reo; non si revoca, quindi, in ba-

⁹⁹ Così l'argomentazione di M. KRIELE, *Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz*, op. cit., pp. 95 e segg. La categoria della «dignità umana» naturalmente travalica la teoria politica hobbesiana. Tuttavia, nella versione lockiana del contrattualismo, presente nella Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti del 1776, troviamo la formula: «... that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable Rights, that among these are Life, Liberty, and the pursuit of Happiness. — That to secure these rights, Governments are instituted among Men...» (cfr. J. LOCKE, *Second Treatise of Government*, §§ 87; 94).

se ad una legge discriminatoria, ma ad un giudizio particolare, ostativo di una colpa.

Certo, la formula hobbesiana è minimale, povera, e non priva di ambiguità, in quanto riduce tutto alla mera sopravvivenza; ma, nel presente contesto, è più che sufficiente a dimostrare che il rispetto del diritto alla vita è previo, nonché immune da ogni calcolo utilitaristico, *persino in un pensatore così utilitaristico come Hobbes*. Ora si capisce anche perché, secondo Hobbes, la scienza di queste clausole di pace o dettami della ragione che conducono alla condizione di pace fra gli uomini, rappresenti, a suo parere, «la vera ed unica filosofia morale»; ecco perché Hobbes le definisce «leggi naturali»¹⁰⁰. Conservare, proteggere la vita umana, perché è vita di un uomo e «vita mia», è il punto fondamentale di convergenza tra legge morale e legge civile.

Ammettere — al fine di godere di tutela legale in misura pari a qualunque altra persona — un criterio diverso da quello dell'appartenenza alla specie *homo sapiens*, significa introdurre nel sistema giuridico-politico la legittimazione di leggi discriminatorie anche altrove. Gli uomini sono molto inclini a tali discriminazioni, purché corrispondano agli interessi di una maggioranza «esclusiva», cioè di una maggioranza capace di autotutelarsi in modo tale, da escludere che un proprio membro rischi di poter mai essere annoverato tra quelli della classe discriminata. Come ovvio, i non ancora nati costituiscono i candidati «privilegiati» per tale discriminazione.

Mentre le discriminazioni razziali, etniche, religiose o sociali tendono ad attenuarsi nel tempo e ad essere superate, poiché i discriminati diventano, gradualmente, soggetti storici che rivendicano i propri diritti, questo non potrà mai accadere nel caso di coloro che non sono ancora nati. Si ritrovano, infatti, in una situazione di totale dipendenza dai nati. Di conseguenza, l'iniziativa di rispettare il loro diritto a vivere spetta unicamente ai loro potenziali discriminatori. Con ciò arriviamo al secondo argomento.

d) La regola aurea ed il senso della giustizia

Ammesso che il nascituro sia una persona umana con diritto alla vita, allora legalizzare l'aborto significa favorire, con l'appoggio

¹⁰⁰ HOBBS, *Leviatano*, cap. XV (ed. di A. PACCHI, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 129).

dell'autorità statale e dell'intera società dei viventi, l'indebolimento del senso della giustizia. Infatti, saremmo costretti ad abituarci a considerare non contrario al più elementare senso di giustizia l'atteggiamento di violare il bene altrui — quello stesso bene che, se nostro, vorremmo invece rispettato da altri — *soltanto perché da quell'altro non abbiamo niente da temere: né lui, né alcun altro appartenente alla «classe» dei non ancora nati, potrà mai farci pagare questa nostra ingiustizia.*

Hobbes sosteneva che la sua teoria delle leggi naturali — che sono le clausole di pace che conducono al patto istitutivo del potere sovrano dello stato — altro non sarebbe che una nuova formulazione o «formula compendiosa» della «legge del vangelo», ed in specie, della regola aurea ivi contenuta: «non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»¹⁰¹. È proprio qui che la teoria di Hobbes appare insufficiente, giacché non corrisponde del tutto alla logica della regola d'oro, ma piuttosto a ciò che Gregory Kavka ha chiamato la *copper rule* («regola di rame»), che sarebbe meno perfetta e brillante, ovvero il principio: «Fa agli altri, ciò che gli altri fanno a te»¹⁰².

La «regola aurea» però, che comanda di [non] fare ad altri ciò che noi [non] vogliamo che facciano a noi, non si basa sull'aspettativa di un effettivo comportamento reciproco dell'altro — impossibile nel caso del nascituro, ed in tanti altri casi — ma sulla sola *desiderabilità* di tale comportamento dell'altro verso di noi. Si tratta di una linea di comportamento che così — e qui risiede l'essenza del principio «giustizia» — si converte «per me» in norma di comportamento «rispetto all'altro» e «nell'interesse dell'altro»¹⁰³.

Nessuno di noi, attualmente, avrebbe voluto essere abortito quando si trovava allo stadio fetale. O meglio, nessuno considererebbe un benefattore chi avesse deciso di troncargli, a suo tempo, la nostra vita nascente. Non ci sarebbe nemmeno qualcuno che arriverebbe alla seguente concessione: «non posso qualificare il comportamento di quel tale, dato che all'epoca io, non essendo ancora una perso-

¹⁰¹ HOBBS, *Leviatano*, cap. XV (ed. PACCHI, p. 128). Rimando, per ciò, al mio libro: *La Filosofia politica di Thomas Hobbes*, op. cit., 6.2 e 6.5.

¹⁰² G.S. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton U. P., Princeton 1986, p. 347.

¹⁰³ M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, op. cit. pp. 242 e segg.

na, non avevo interessi e diritti. Al contrario, se venissimo a sapere di qualcuno, che, a suo tempo, avesse perpetrato simile tentativo — comunque fallito — saremmo piuttosto portati ad accusarlo di tentato omicidio davanti ad un tribunale (ciò dimostra che ogni feto abortito, pur non essendo una «persona potenziale» poiché è già una persona in atto, è però un potenziale *attore*; ma l'essere attore in tribunale è pur sempre una delle proprietà che il feto possiede soltanto potenzialmente; il che sembra costituire un'ulteriore ragione per attribuire allo stato il dovere di assumere la tutela del nascituro¹⁰⁴).

Come è stato sottolineato, in riferimento ad un argomento di Richard M. Hare, parimenti fondato sulla regola aurea¹⁰⁵, ogni applicazione di questa regola fondamentale di giustizia presuppone l'identità fra il nascituro (embrione, feto) e la persona dopo la nascita¹⁰⁶. È vero che esistono diverse teorie, nella tradizione del concetto di «persona» di Locke, che appunto intendono contestare tale identità, anzitutto in base alla citata distinzione fra «persona» e «individuo umano»¹⁰⁷. Tuttavia, non abbiamo nessuna ragione di pensare che non sono «io» quel feto, poniamo di otto mesi e mezzo, nel seno di mia madre, che posso contemplare in una foto ultrasonica; e che nemmeno la foto, scattata da mio papà, di quel bambino di due anni già sorridente, — sia la mia rappresentazione, anche se ci sono filosofi che affermano proprio il contrario, semplicemente perché, così dicono, non possiamo *ricordarci* di quei momenti «fetalì». Ne conseguirebbe che quel feto era un individuo *diverso* da quello che io sono attualmente.

Ognuno di noi percepirebbe come intrinsecamente ingiusto immaginarsi il proprio aborto, perpetrato allora in base all'argomento che quell'individuo umano non godeva ancora di quel diritto alla vita che adesso gli è attribuito, in quanto nato, e quindi titolare dei diritti del cittadino; o che sfortunatamente era un ostacolo per l'autodeterminazione di sua madre e dei relativi progetti (o semplice-

¹⁰⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *Absolute Herrschaft der Geborenen?*, op. cit., pp. 46 e segg. Un argomento molto simile è quello di H.J. GENSLER, *The Golden Rule Argument against Abortion*, in: L.P. POJMAN, F. J. BECKWIRTH, *The Abortion Controversy*, op. cit. pp. 305-319.

¹⁰⁵ R.M. HARE, *Abortion and the Golden Rule*, «Philosophy & Public Affairs», 4,3 (1975), pp. 201-22.

¹⁰⁶ A. LEIST, *Eine Frage des Lebens*, op. cit., pp. 103 e segg.

¹⁰⁷ Cfr. i titoli sopracitati di R. SPAEMANN, *Sind alle Menschen Personen?*, op. cit., e di L. HONNEFELDER, *Der Streit um die Person*, op. cit.

mente perché era «indesiderato» frutto di atto sessuale, compiuto con l'intenzione esplicita di escludere un possibile concepimento, per un difetto «contraccettivo», ecc.); o perché in fondo non era così importante, all'epoca, essere o meno persona, dato che la legge di allora non lo considerava una «persona costituzionale» e che, in generale, lo stato non può imporre a tutti i cittadini una concezione di maggioranza sul valore della vita.

In sintesi, se ci disponiamo a coltivare la consapevolezza di essere stati tutti, una volta, embrione e feto — ovviamente non abortito — forse, saremo in grado di riguadagnare anche la consapevolezza che quello stato che non si veda obbligato a proteggere anche chi ancora nato non è, e quella società che lo assolve da tale obbligo, si fondano entrambi su di un'ingiustizia gravissima, incompatibile proprio con il senso stesso del diritto. Ovviamente, in una società dove ciò che si manifesta come vero ed autentico «delitto», nonché primordiale violazione della giustizia, si converte in «diritto», sostenuto, pianificato, amministrato dallo stato¹⁰⁸, le relazioni interpersonali non possono che subire un grave nocimento, dal momento che la convivenza umana, bene comune fondamentale per eccellenza, si basa proprio sulla giustizia.

Per poter qualificarsi come diritto non solo soggettivo, ma anche «ordine basato sul diritto», cioè diritto oggettivo, il senso del diritto presuppone che gli uomini non soltanto agiscano in vista del loro bene individuale, ma anche del bene altrui *perché è il bene dell'altro*, ricercando tale bene non tanto perché prevedibilmente ne risulti, a lunga scadenza, un maggior vantaggio per me, ma perché è buono per l'altro. Questa solidarietà fondamentale di cercare non soltanto il «bene per me», ma anche quello dell'altro, *perché è buono per l'altro*, rappresenta il contenuto più profondo della regola aurea, che si fonda sul riconoscimento che anche l'altro è un essere umano, altrettanto quanto lo sono io. È quanto potremmo definire «l'auto-trascendenza volitiva del soggetto verso l'altro», che proprio la filosofia hobbesiana arriva a negare¹⁰⁹. L'intera vita sociale è basata su

¹⁰⁸ Cfr. EV, 11.

¹⁰⁹ «... la necessità di natura induce gli uomini a volere e desiderare il *bonum sibi*, ciò che è bene per loro stessi...»: HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, I, cap. 14, 6 (ed. A. PACCHI, La Nuova Italia, Firenze 1985 p. 111). La ricerca del bene (e diritto) altrui entra nella filosofia hobbesiana soltanto come effetto di un calcolo utilitaristico.

questa autotrascendenza della persona verso l'altro. Non è sufficiente la logica del solo «vantaggio distributivo», a compensazione del mutuo scambio di rinunce alla libertà «naturale». La ragione sottesa al conferimento del monopolio della violenza legittima ad un potere sovrano non include, dunque, tutta la verità²⁰⁰. Può fondare la logica della sicurezza, ma non al contempo, quella della convivenza in società, della comunità interpersonale, e neanche quella della mutua fiducia, valore che si concede sempre, in anticipo, a chiunque. Se infatti lo si potesse attribuire solo *propter retributionem*, corrisponderebbe piuttosto ad un comportamento di tipo «economico»²⁰¹.

In breve, il calcolo hobbesiano — e qualsiasi contrattualismo di tipo utilitarista — è capace soltanto di fondare l'obbligo, da parte dello stato, di proteggere la *mia* vita, ma non il mio obbligo di rispettare e proteggere anche la *vita degli altri*, se non nella misura in cui, prevedibilmente, io ne possa trarre vantaggio. Così Hobbes non è capace di fondare la solidarietà, ma soltanto il calcolo orientato a proprio vantaggio (nel lungo termine).

La mera logica del mutuo vantaggio, o del «vantaggio distributivo», sempre aperta ad escludere e discriminare interi gruppi dai propri calcoli, non è sufficiente a fondare l'incondizionato rispetto dell'altro come eguale a me — non condizionato cioè da fattori del tipo: «non essere nato», «mentalmente indebolito», «oggetto di pesanti cure, che costringono altri a gravi sacrifici». Non si può però negare che una vera pace, come pure i valori della democrazia, affondano le loro radici proprio a questo livello, dove legge morale e legge civile si compenetrano in maniera *fondamentale*. Ho argomentato, sin dall'inizio, che il solo carattere immorale di un modo di agire non costituisce la ragion sufficiente perché possa essere interdetto e represso, da parte della legge civile e dal potere coercitivo dell'autorità pubblica. Tuttavia, una volta reso ovvio il nesso fra l'immoralità, in questo contesto meglio dire l'ingiustizia, dell'agire in questione ed il bene comune, inteso in termini di specifica etica politica, rimane aperta la via all'argomentazione giuridico-politica idonea a

²⁰⁰ Così ammette, senza fornire soluzione, O. HÖFFE in: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1989, p. 427.

²⁰¹ Cfr. D.L. NORTON, *Democracy and Moral Development. A Politics of Virtue*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991, pp. 25-31.

fondare il corrispondente intervento dello stato e del legislatore. È ciò che abbiamo fatto in queste pagine, mostrando che si tratta, infatti, di una linea argomentativa connaturale a quella dell'enciclica *Evangelium vitae*.

VIII. Conclusione

L'autorità statale e la legge non sono in grado di creare la società. Sono però in grado di tutelare — o distruggere mediante un'irresponsabile passività e tolleranza — quei presupposti essenziali alla vita in società, come tale risulta, per l'appunto, il rispetto della vita di ogni individuo vivente, appartenente alla specie umana. Sperimentiamo, oggi, una situazione molto peculiare. Infatti, in confronto ad altre epoche, *sappiamo* di più e *possiamo* anche fare molto di più. *Possiamo* uccidere meglio, in modo più semplice e indolore. *Sappiamo* molto di più sulla vita prenatale. Siamo infatti a conoscenza che la vita dell'individuo umano, e quindi della persona, di «questa persona concreta», è già iniziata prima, persino, che la madre si renda conto di essere incinta. Disponiamo anche, però, di una conoscenza della vita prenatale, e delle tecniche connesse, che ci permettono di fare ciò che non si deve, e secondo le norme — almeno fino ad oggi — risulta illecito fare dopo la nascita... Il peso della nostra responsabilità è aumentato, a volte in modo quasi insopportabile per resistere alle corrispondenti maggiori tentazioni. Tuttavia, ecco il punto, l'uomo moderno possiede una responsabilità per la vita molto più estesa rispetto ad ogni altra precedente generazione. Dobbiamo ancora imparare ad assumerla, conformemente alla nostra dignità umana.

Nell'enciclica *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II parla, perfino, della necessità di una «svolta culturale», dove occuperà un posto preminente quello che lui stesso definisce un «nuovo femminismo», fondato su di una nuova sensibilità nei confronti dell'«esperienza della maternità». In particolare, l'enciclica afferma ciò che sembra quasi una sintesi di quanto è stato finora detto, ovvero che la maternità è come una specie di «scuola di umanità»:

«La madre, infatti, accoglie e porta in sé un altro, gli dà modo di crescere dentro di sé, gli fa spazio, rispettandolo nella sua alterità. Così, la donna percepisce e insegna che le relazioni umane sono autentiche se

si aprono all'accoglienza dell'altra persona, riconosciuta e amata per la dignità che le deriva dal fatto di essere persona e non da altri fattori, quali l'utilità, la forza, l'intelligenza, la bellezza, la salute. Questo è il contributo fondamentale che la Chiesa e l'umanità si attendono dalle donne. Ed è la premessa insostituibile per un'autentica svolta culturale»²⁰².

Saremmo ciechi se non vedessimo che proprio qui risiede il nucleo del problema. Un nuovo femminismo non deve, però, riprodurre un semplice ritorno a forme di mancanza di rispetto verso le donne, tipiche di una società unilateralmente impregnata di valori maschili. Il dramma dell'aborto è un dramma causato, in gran parte, dagli uomini. Anche in tal senso, la svolta culturale riguarda tutti, impegna tutti e dipenderà da tutti.

Berninastrasse 85
CH-8057 Zurigo

²⁰² EV, 99.

COME FORMARE UNA NUOVA CULTURA DELLA VITA? La proposta della *Evangelium Vitae*

Edward KACZYŃSKI

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Come e con quali mezzi l'Evangelium Vitae vuole contribuire a formare una nuova cultura della vita?* (EV 78-94): 1. Annunziare il Vangelo della vita (EV 78-82) 2. Celebrare il Vangelo della vita (EV 83-86) 3. Servire il Vangelo della vita (EV 87-91) - III. *Svolta culturale: dalla cultura della morte alla cultura della vita* (EV 95-101): 1. La cultura della morte. 2. Cosa esige la svolta culturale secondo la EV? - IV. *La formazione globale, personale e sociale: prospettiva pedagogico-morale*: 1. I presupposti teologico-antropologici della formazione alla cultura della vita. 2. La formazione come risposta alla deformazione di una cultura della vita. 3. La formazione morale-culturale e la sua finalità. 4. I fattori personali ed istituzionali della formazione globale - VI. *Conclusione*.

I. Introduzione

Il capitolo IV della *Evangelium Vitae* (EV), il cui titolo è costituito dalle parole di Gesù «L'avete fatto a me», dà una risposta alla domanda: come costruire oggi una *nuova cultura della vita*. Di fronte alla *cultura della morte*, fenomeno contemporaneo di portata mondiale, Giovanni Paolo II presenta una diagnosi riguardante le minacce attuali alla vita (I), espone diffusamente la teologia della vita (II), e le implicazioni normative del precetto divino «non uccidere» (III), ed infine offre proposte concrete di tipo pastorale, relativamente al *Vangelo della vita*, su come contribuire, promuovere e costruire una *nuova cultura della vita* (IV). Proprio quest'ultima tematizzazione sarà oggetto del nostro studio. Siccome, infatti, la cultura della morte non solo appare una questione di morale individuale,

ma una *questione culturale*, così anche la formazione morale ad una cultura della vita non può essere più di tipo individualistico ma deve necessariamente comportare alcuni aspetti istituzionali. «Dobbiamo allora interrogarci — scrive il papa — con grande lucidità e coraggio, su quale cultura della vita sia oggi diffusa tra i cristiani, le famiglie, i gruppi e le comunità delle nostre diocesi (...). Con altrettanta chiarezza e decisione, dobbiamo individuare quali passi siamo chiamati a compiere per servire la vita secondo la pienezza della sua verità» (EV 95). Nonostante le riserve che la cultura contemporanea ha manifestato nei confronti della EV, resta tuttora valida l'esigenza di condividere una cultura della vita, nonché innegabile il contributo della EV alla formazione di tale cultura¹.

Nel presente studio, basandomi sulla EV, esporrò in sintesi come, e con quali mezzi, Giovanni Paolo II vuole contribuire a formare una nuova cultura della vita (1), favorendo quella svolta culturale, che è il passaggio dalla cultura della morte alla cultura della vita (2), e promuovendo una formazione globale, ovvero personale e strutturale di una nuova cultura della vita (3).

II. Come e con quali mezzi l'*Evangelium Vitae* vuole contribuire a formare una nuova cultura della vita? (EV 78-94)

Il cap. IV considera i cristiani come il popolo della vita e per la vita che ha ricevuto da Cristo il compito di evangelizzazione, come partecipazione alla triplice missione di Cristo: profetica, sacerdotale e regale. Tale missione comporta anche tre dimensioni dell'impegno ecclesiale, cioè annunziare, celebrare e servire il Vangelo della vita, aspetti già annunciati nel capitolo primo: «Con la luce e la forza di tale fede (la fede nel Cristo Risorto, che ha vinto la morte), quindi, di fronte alle sfide dell'attuale situazione, la Chiesa prende più viva coscienza della grazia e della responsabilità che le vengono dal suo Signore per annunziare, celebrare e servire il Vangelo della vita» (EV 28). È la missione di tutto il popolo della vita e per la vita, cioè di tutta la Chiesa, di tutti i suoi membri; è insomma una responsabilità ecclesiale. «Tutti insieme — scrive Giovanni Paolo II — sentia-

¹ Cfr. S. PRIVITERA, *Cultura contemporanea e magistero morale*, in «Rivista di Teologia Morale», 27 (1995) p. 190.

mo il dovere di *annunciare il Vangelo della vita*, di *celebrarlo* nella liturgia e nell'intera esistenza, di *servirlo* con le diverse iniziative e strutture di sostegno e di promozione» (EV 79).

1. *Annunciare il Vangelo della vita* (EV 78-82)

Per contribuire a formare una nuova cultura della vita la Chiesa deve annunciare il Vangelo della vita. I contenuti del Vangelo della vita devono essere proposti concretamente nella catechesi e nelle diverse forme di predicazione, nel dialogo personale e nell'educazione. Il Vangelo della vita non è un altro Vangelo ma lo stesso Vangelo che ci ha lasciato Gesù Cristo: «Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo» (EV 2). Benché l'annuncio del Vangelo sia compito di tutti i credenti, esso spetta in modo speciale ai vescovi, ai teologi, ai pastori, agli insegnanti ed agli educatori, che più direttamente partecipano alla missione della Chiesa, in quanto «maestra» di verità. Il papa sottolinea l'importanza di mettere in risalto le *ragioni antropologiche* che fondano e sostengono il rispetto di ogni vita umana (EV 82). Nell'annuncio del Vangelo della vita si deve evitare sia il biblicismo, che il razionalismo, anzi si deve tendere a dimostrare che le ragioni della fede e dell'intelligenza umana non solo non si contraddicono, ma si completano a vicenda (EV 82). L'Enciclica sottolinea l'incontro tra la conoscenza naturale degli uomini e quella derivante dalla fede, basata sulla Rivelazione divina e tramandata dalla Tradizione, nonché interpretata dal Magistero della Chiesa (EV 76-77).

2. *Celebrare il Vangelo della vita* (EV 83-86)

«Mandati nel mondo come "popolo per la vita", il nostro annuncio deve diventare anche *una vera e propria celebrazione del Vangelo della vita*. È anzi questa stessa celebrazione, con la forza evocativa dei suoi gesti, simboli e riti, a diventare luogo prezioso e significativo per trasmettere la bellezza e la grandezza di questo Vangelo» (EV 83). L'importanza della liturgia nella formazione di una nuova cultura della vita è innegabile. Celebrare il Vangelo della vita significa celebrare il Dio della vita; Dio che dona ogni tipo di vita, ma so-

prattutto la vita eterna. La celebrazione domanda un atteggiamento *contemplativo* che si realizza nella preghiera personale, familiare e nella liturgia ufficiale della Chiesa. Nella celebrazione della vita un posto privilegiato occupano i *Sacramenti*, che praticamente accompagnano la vita divina dei fedeli dalla nascita spirituale (battesimo) attraverso la rinascita (riconciliazione), la sorgente della vita (Eucarestia), fino al sacramento degli infermi. Dica si lo stesso del sacramento del matrimonio e del sacerdozio. Sono due sacramenti che celebrano la vita e ne sono al servizio.

Successivamente, la *EV* indica tutta una serie di azioni pratiche per la celebrazione della vita, come la *Giornata Mondiale per la Vita*, precisando che «suo scopo fondamentale è quello di suscitare, nelle coscienze, nelle famiglie, nella Chiesa e nella società civile, il riconoscimento del senso e del valore della vita umana in ogni suo momento e condizione, ponendo particolarmente al centro dell'attenzione la gravità dell'aborto e dell'eutanasia...» (*EV* 85).

La celebrazione del *Vangelo della vita* sarà realizzata soprattutto nell'*esistenza quotidiana*, se vissuta nell'amore per gli altri e nella donazione di se stessi. In questa prospettiva l'Enciclica ricorda i *gesti eroici* di chiunque abbia offerto i propri organi per il trapianto, e di tutte le *madri coraggiose* che si dedicano, senza riserve, alla famiglia, soprattutto le *madri eroiche* che hanno sacrificato la loro vita per dare alla luce i propri figli.

3. Servire il Vangelo della vita (*EV* 87-91)

In forza della partecipazione alla missione regale di Cristo, il sostegno e la promozione della vita umana devono attuarsi mediante il *servizio della carità*, che si esprime nella testimonianza personale, nelle diverse forme di volontariato, nell'animazione sociale e nell'impegno politico (*EV* 87). È da sottolineare la *concertazione* di tutti e di tutte le modalità d'impegno non solo personale, ma anche sociale e politico. Questa senz'altro, rappresenta una delle note più caratteristiche della *EV* nell'ambito della sua proposta di costruire una nuova cultura della vita. Il servizio alla vita è nient'altro che servizio della carità: «è un'esigenza che nasce dalla "fede che opera per mezzo della carità"» (*EV* 86, ove si cita Gal 5,6).

a) *Le strutture al servizio della vita*

Il servizio alla vita è un'esigenza della fede che opera per mezzo della carità. È dunque un'esigenza che nasce dal cuore del fedele. Tuttavia, per contribuire alla nuova cultura della vita, Giovanni Paolo II sottolinea che il servizio della carità verso la vita deve essere profondamente unitario cioè di tutti e di tutte le istituzioni ecclesiali e civili appositamente preposte al suo servizio, come i centri per i metodi naturali di regolazione della fertilità, i consultori matrimoniali e familiari, i centri di aiuto alla vita e le case o i centri di accoglienza della vita (madri nubili e coppie in difficoltà), le comunità di recupero per tossicodipendenti e quelle assistenziali per gli anziani ed i malati terminali. Un ruolo particolare spetta agli ospedali, alle cliniche ed alle case di cura (EV 87 e 88).

Oltre ai sopraindicati centri al servizio della vita, uno specifico ruolo da svolgere lo hanno le persone impegnate nel volontariato, nelle diverse forme di animazione sociale, nonché dell'impegno politico (EV 90). La EV afferma che non ci può essere né vera democrazia, né vera pace, se non si riconosce la dignità della persona e non se ne rispettano i diritti (EV 101). I parlamentari dei paesi democratici hanno una speciale responsabilità per ogni legge permissiva varata, soprattutto quelle che riguardano l'aborto e l'eutanasia.

Un ruolo decisivo nel servizio alla vita spetta poi alla famiglia. «All'interno del "popolo della vita e per la vita", *decisiva è la responsabilità della famiglia*: è una responsabilità che scaturisce dalla sua stessa natura — quella di essere comunità di vita e di amore, fondata sul matrimonio — e dalla sua missione di custodire, rivelare e comunicare l'amore» (EV 92). La famiglia come *santuario della vita*, in cui Dio dona la vita, e dove essa è accolta, protetta, cresce e si sviluppa in modo umano, svolge un ruolo determinante e insostituibile nel costruire la cultura della vita (EV 92). La famiglia come *chiesa domestica* è chiamata, secondo la EV, ad annunciare, celebrare e servire la vita soprattutto attraverso *l'educazione dei figli*, sia con la parola che con l'esempio (EV 92). Inoltre, la famiglia celebra il Vangelo della vita con la preghiera quotidiana, individuale e familiare. Ma la celebrazione che dà significato alla preghiera ed al culto del Signore è quella che si realizza nell'esistenza quotidiana della famiglia, se vissuta nell'amore e nella donazione di sé. Così la celebrazione diviene

un servizio al Vangelo della vita attraverso la solidarietà all'interno della famiglia, ad esempio, con la disponibilità all'adozione o all'affidamento (EV 93).

b) *Le persone al servizio della vita*

Al servizio della vita sono chiamati, secondo EV, anzitutto gli operatori sanitari: medici, farmacisti, infermieri, cappellani, religiosi e religiose, amministratori e volontari. La loro professione li vuole custodi e servitori della vita umana e non operatori della morte come spesso oggi succede (EV 89). Il papa ricorda a tutti gli operatori sanitari il giuramento di Ippocrate, che li impegna a preservare e difendere la vita. Anche se gli operatori sanitari cattolici possono assumere molti altri atteggiamenti di fronte a leggi permissive, come la *resistenza profetica*, la *collaborazione*, la *tolleranza*, la EV indica solo l'*obiezione di coscienza*. «Il rispetto assoluto di ogni vita umana innocente esige anche l'*esercizio dell'obiezione di coscienza* di fronte all'aborto procurato e all'eutanasia» (EV 89). Le leggi civili non conformi alla legge morale, non obbligano in coscienza.

III. **Svolta culturale: dalla cultura della morte alla cultura della vita** (EV 95-101)

La cultura della morte altro non è, se non *deformazione* della cultura della vita. In che consiste la cultura della morte nel mondo contemporaneo?

1. *La cultura della morte*

L'odierna cultura della morte trae la sua forza dal fatto che è attivamente promossa da forti correnti culturali, economiche e politiche, portatrici di una concezione efficientistica della società (EV 12). Ci troviamo di fronte a forme di soppressione della vita nascente o terminale senza precedenti nel passato. Oggi tale cultura è programmata da potenti centri di potere nazionali ed internazionali. La cultura della morte, secondo EV, consiste nella «deresponsabilizzazione dell'uomo verso il suo simile, di cui sono sintomi, tra l'altro, il venir meno della solidarietà verso i membri più deboli della società

quali gli anziani, gli ammalati, gli immigrati, i bambini e l'indifferenza verso di essi» (EV 8). La cultura della morte nel mondo contemporaneo non è solo espressione della malizia individuale del cuore umano, ma si ritrova organizzata in vere e proprie *strutture di peccato* contrarie alla vita, che si presentano secondo molteplici manifestazioni (EV 12). L'atmosfera o l'orizzonte culturale in cui vige una mentalità edonistica ed utilitarista determina a giusto titolo, secondo Giovanni Paolo II, una *questione culturale* (EV 13 e 15)². La cultura della morte ha inoltre le sue radici nell'atteggiamento prometeico, cioè scientifico-tecnologico, secondo cui è permesso tutto ciò che è tecnicamente possibile (EV 15). La situazione che si è creata negli ultimi decenni non è solo frutto dei peccati individuali ma, secondo l'espressione di EV, è una *congiura contro la vita* delle istituzioni nazionali e internazionali (EV 16). Tale congiura trova spesso la sua espressione concreta nelle legislazioni degli Stati sull'aborto e sull'eutanasia (EV 18 e 68-74). Come cause della cultura della morte, il papa indica il deformato concetto di soggettività (EV 19), la concezione iniqua della libertà (EV 20) e, soprattutto, l'eclissi del senso di Dio e dell'uomo, nonché la crescente secolarizzazione delle società del benessere, in Occidente (EV 21). L'eclissi del senso di Dio conduce al *materialismo pratico*, con il suo individualismo, utilitarismo ed edonismo (EV 23). Perciò il papa invita anche le comunità cristiane a rinnovare la cultura della vita (EV 95). Quando invece egli parla della lotta tra cultura della vita e della morte, la definisce sempre come *drammatica, immane, sproporzionata* (EV: 28, 50, 87 e 95). «È certamente enorme la sproporzione che esiste tra i mezzi, numerosi e potenti, di cui sono dotate le forze operanti a sostegno della "cultura della morte" e quelli di cui dispongono i promotori di una "cultura della vita e dell'amore"» (EV 100).

Per non dare un'immagine unilaterale che potrebbe indurre allo scoraggiamento, Giovanni Paolo II, oltre a denunciare le minacce, presenta anche i segni anticipatori della vittoria definitiva della vita sulla morte operata da Cristo. Essi sono giustamente definiti come *segni positivi* operanti nell'attuale situazione dell'umanità, quali, ad esempio, coppie di *sposi* che sanno accogliere con generosità i fi-

² Cfr. H. JUROS, *Kwestia kulturowa w Encyklice Veritatis Splendor*, in «Studia Opolskie» 1994.

gli, *famiglie* che sanno aprirsi ai bambini bisognosi, agli handicappati ed agli anziani, *centri di aiuto alla vita*, *gruppi di volontari*, associazioni nazionali ed internazionali di *medici* che soccorrono le popolazioni provate da calamità naturali, *movimenti ed iniziative di sensibilizzazione in favore della vita* (EV 26).

2. Cosa esige la svolta culturale secondo la EV ?

a) Formazione della coscienza morale (EV 95-97)

Il primo e fondamentale passo per realizzare questa svolta culturale consiste nella *formazione della coscienza morale* circa il valore incommensurabile ed inviolabile di ogni vita umana, tramite una presa di coscienza del valore della vita (EV 27). La formazione della coscienza è tanto necessaria, che la EV parla costantemente di una coscienza deformata (EV 4 e 24), del progressivo attenuarsi o oscurarsi nelle coscienze e nelle società della percezione dell'assoluta e grave illiceità morale della diretta uccisione di ogni vita umana innocente (EV 57 e 58). Per far giungere il *Vangelo della vita* al cuore di ogni uomo e donna, e per immetterlo nelle pieghe più recondite dell'intera società, è necessaria una formazione della coscienza (EV 80). La EV non solo presenta il problema della coscienza *personale* o *individuale*, ma anche di quella *sociale* e *collettiva* (EV : 11, 14 e 70). Tutta l'Enciclica sul Vangelo della vita è un documento tipicamente *sociale*. In un certo senso è espressione della *dottrina sociale della Chiesa*. Non solo si preoccupa della *conversione del cuore*, ma dell'organizzazione di *strutture* ed *istituzioni* ecclesiali e civili a favore della vita. Per costruire una nuova cultura della vita propone — sì — la formazione della coscienza personale, ma anche di quella ecclesiale e sociale-collettiva. Per la formazione della coscienza è di somma importanza, secondo la EV, riscoprire il *nesso inscindibile tra vita e libertà* (EV 95), e non si tratta della sola vita fisica, ma della pienezza della vita umana, cioè della vita eterna (EV cap. II). Perciò il nesso inscindibile tra vita e libertà concerne tutta la vita. Per quanto riguarda la libertà, la EV è contraria sia ad una libertà intesa come autonomia assoluta, sia al relativismo etico che ne deriva, con gravi conseguenze per l'individuo e per lo Stato democratico che si regge sul principio di maggioranza (EV 20). La vera libertà, sia nello

stato iniziale che maturo, deve basarsi sulla verità (EV 75-76). Per questo nella formazione della coscienza, secondo la EV, è decisiva *la riscoperta del legame che unisce la libertà alla verità* (EV 96, ove si cita *Centesimus Annus* 17 e *Veritatis Splendor* 95-101). L'importanza del ruolo svolto dalla formazione della coscienza deriva dal fatto che l'uomo deve conoscere la sua condizione umana. «È essenziale che l'uomo riconosca l'originaria evidenza della sua condizione di creatura, che riceve da Dio l'essere e la vita come un dono e un compito (...). Quando si nega Dio e si vive come se Egli non esistesse, ... si finisce facilmente per negare o compromettere anche la dignità della persona umana e l'inviolabilità della sua vita» (EV 96). Maria aiuta la Chiesa a prendere coscienza che la vita è sempre al centro di una lotta irriducibile tra bene e male, tra luce e tenebre (EV 103).

b) *L'opera educativa*

«Alla formazione della coscienza è strettamente connessa *l'opera educativa*, che aiuta l'uomo ad essere sempre più uomo, lo introduce sempre più profondamente nella verità, lo indirizza verso un crescente rispetto della vita, lo forma alle giuste relazioni tra le persone» (EV 97). L'opera educativa connessa alla formazione della coscienza è presentata dalla EV come il passo successivo nella costruzione di una nuova cultura della vita. Essa educa i giovani alla vita in conformità al valore della vita, all'autentico e vero significato della sessualità, all'amore, alla castità quale virtù, forma i coniugi alla procreazione responsabile ed alla regolazione del concepimento secondo i metodi naturali, sapendo valorizzare anche la sofferenza e la morte, nella vita cristiana ed umana.

c) *Un nuovo stile di vita*

La svolta culturale qui auspicata esige da tutti il coraggio di *assumere un nuovo stile di vita*, che si esprime nel porre a fondamento delle scelte concrete, a livello personale, familiare, sociale e internazionale, la giusta scala di valori e soprattutto *il primato dell'essere sull'aver* (si veda *Gaudium et spes*, 35, *Populorum progressio*, 15), *della persona sulle cose* (*Lettera alle famiglie*, 13), e si può aggiungere, molto a proposito, *dell'etica sulla tecnica, l'economia e la politica*. «Si de-

ve cominciare dal *rinnovare la cultura della vita all'interno delle stesse comunità cristiane*», che devono superare la dissociazione tra fede cristiana ed esigenze etiche, riguardo alla vita (EV 95).

d) *La svolta culturale è opera di tutti: l'impegno istituzionale*

La svolta culturale è opera di tutti, non solo degli individui, ma anche delle istituzioni; partendo dall'amore per ogni uomo e donna, si è sviluppata lungo i secoli *una straordinaria storia di carità*, che ha introdotto nella vita ecclesiale e civile numerose strutture di servizio alla vita mediante il volontariato, l'animazione sociale e l'impegno politico (EV 87). Oltre alla carità come amore-dono, la EV si richiama alla solidarietà, intesa come «determinazione ferma e perseverante ad impegnarsi per il bene comune», esigendone l'attuazione anche attraverso forme di partecipazione sociale e politica (EV 93). Per formare una nuova cultura della vita, ognuno ha un ruolo importante da svolgere (EV 98). Oltre alle famiglie, ci sono gli insegnanti, gli educatori, gli intellettuali, gli intellettuali cattolici, come si evince dalla seguente citazione: «*Gli intellettuali* possono fare molto per costruire una nuova cultura della vita umana» (EV 98). Successivamente, il papa esorta a costruire una nuova cultura della vita rivolgendosi, secondo l'impegno specifico che svolgono, ad operatori istituzionali quali la Pontificia Accademia per la Vita, le Università, i Centri di studio, gli Istituti e Comitati di Bioetica, i mass-media. Inoltre, «nella svolta culturale a favore della vita — secondo il papa — *le donne* hanno uno spazio di pensiero e di azione singolare e forse determinante... » (EV 99).

e) *Fiducia nell'aiuto del Signore*

«In questo grande sforzo per una cultura della vita siamo *sostenuti ed animati dalla fiducia* di chi sa che *il Vangelo della vita*, come il Regno di Dio, cresce e dà i suoi frutti abbondanti» (EV 100). La fiducia nell'aiuto del Signore deve essere tanto maggiore, quanto sempre più aumenta la sproporzione tra i mezzi, numerosi e potenti, di cui dispone la «cultura della morte» e quelli al servizio della «cultura della vita e dell'amore» (EV 100). Oltre alla preghiera per la vita, Giovanni Paolo II invita anche al digiuno «per ottenere che la forza che viene dall'Alto faccia crollare i muri di inganni e di menzo-

gne, che nascondono agli occhi di tanti nostri fratelli e sorelle la natura perversa di comportamenti e di leggi ostili alla vita e apra i loro cuori a propositi e intenti ispirati alla civiltà della vita e dell'amore. Ma noi sappiamo di poter confidare sull'aiuto di Dio, al quale nulla è impossibile» (EV 100).

IV. La formazione globale, personale e sociale: prospettiva pedagogico-morale

Quale uomo, quale cristiano sarà in grado di costruire una nuova cultura della vita? Nella Chiesa la partecipazione alla triplice missione di Cristo di annunciare il Vangelo della vita, celebrarlo e servirlo, può affermarsi per davvero, solo se tutti i fedeli e tutte le comunità cristiane decidono di curare la formazione della propria vita personale e sociale sulla base della verità e dell'amore-dono, poiché «il *Vangelo della vita* è un grande dono di Dio e insieme un compito impegnativo per l'uomo» (EV 52). Per questo, si esige una profonda e seria formazione morale integrale. La questione consiste nello specificare quale tipo di formazione possa adeguatamente formare il cristiano al compito di edificare una nuova cultura della vita. Passiamo perciò adesso a qualche riflessione sistematica sulla formazione globale, personale ed istituzionale che la EV presuppone. La formazione morale, dell'uomo in genere e del cristiano in particolare, soprattutto quando la si concepisce in senso globale, è un processo molto complesso, graduale, esigente, lungo e dinamico. Tale processo esige una visione teologica dell'uomo nella storia della salvezza e del suo rapporto con Dio e con gli altri; e, inoltre, l'impegno personale, la consapevolezza dei propri compiti da parte della comunità, e — sia ben chiaro — la fiducia nell'aiuto di Dio. Per questo la nostra breve riflessione sistematica volgerà successivamente sui *presupposti* antropologico-teologici (1), sulle *deformazioni* della formazione alla cultura della vita (2), sulla formazione e le sue finalità (3) ed infine sui fattori sia personali che sociali del processo formativo (4).

1. I presupposti teologico-antropologici della formazione alla cultura della vita

Chi sia l'uomo e quale sia il suo rapporto con Dio costituiscono i presupposti fondamentali per una formazione alla cultura della

vita. Giovanni Paolo II scrive: «Rifiutando o dimenticando il suo fondamentale rapporto con Dio, l'uomo pensa di essere criterio e norma a se stesso e ritiene di avere il diritto di chiedere anche alla società di garantirgli possibilità e modi di decidere della propria vita in piena e totale autonomia» (EV 64).

Per impostare in modo adeguato la formazione e l'auto-educazione ad una cultura della vita si deve necessariamente tener conto del contesto teologico-antropologico dell'uomo nella storia della salvezza, vale a dire del fatto che l'uomo è *creato* ad immagine di Dio, *segnato* dal peccato originale e dai propri peccati, ma *redento* da Cristo nello Spirito Santo, portatore della grazia sanante ed elevante, nonché dotato di una struttura interiore difficile da coordinare nella vita morale: è quanto J. Maritain definisce *condizione umana*³. La EV invita gli educatori, gl'insegnanti ed i teologi a mettere in risalto le *ragioni antropologiche* che fondano il rispetto di ogni vita umana (EV 82). Secondo Maritain, una dottrina pedagogica non può essere formulata senza una previa analisi della condizione umana. Ecco il problema preliminare di ogni sistema morale: come superare la condizione naturale dell'uomo⁴. Ed è proprio tale problema che si deve premettere, se si vuole affrontare il tema della formazione morale, tanto più oggi, che ci siamo resi conto quanto non sia deformata solo la condizione *naturale* dell'uomo, bensì anche quella *culturale*⁵. Il responsabile della formazione ad una cultura della vita non è un uomo astratto, astorico o dotato di una natura pura, ma un uomo concreto, storico, creato e salvato da Dio, ovvero elevato all'ordine soprannaturale. Un uomo che conduce la sua esistenza nella storia della *salvezza*, che vive nella Chiesa e nella società civile. Quest'uomo, caratterizzato da una complessa struttura interna e coinvolto nei molteplici rapporti sia con Dio, che con gli altri uomini in società, è al contempo *soggetto agente*, *causa efficiente*, nonché *termine* del suo agire, ovverossia della sua formazione morale e culturale.

La formazione morale deve anche considerare la complessa struttura interiore delle *facoltà operative*, che, se potenziate e perfezionate tanto dalle virtù acquisite, quanto da quelle infuse, sono in

³ Cfr. A. IMPAGLIATELLI, *Presupposti filosofici e teologici dell'educazione morale in J. Maritain*, in *Le forme della Coscienza*, in «Per la Filosofia», 11 (1995) pp.104-110.

⁴ *Ivi*, p.104.

⁵ Cfr. tesi postulata da Giovanni Paolo II, in «la svolta culturale».

grado di produrre un atto buono e retto, cioè un atto beatificante. La complessa struttura delle facoltà operative e la difficoltà a coordinarle tra loro per realizzare atti buoni e retti costituisce la ragion d'essere della necessità della formazione morale. Padroneggiarle, dirigerle, coordinarle, nonché conferir loro una certa stabilità ed unità, rappresenta, da sempre, un arduo compito per chiunque. L'uomo, soggetto agente, appare «dotato» di tutte le facoltà e le forze naturali, specifiche ed individuali, ma non «preparato» dalla natura stessa, sia specifica razionale che individuale, a realizzare l'atto buono e retto, concreto ed individualizzato, secondo le indicazioni della ragione pratica specifica e della legge divina e umana⁶. Egli ha quindi necessità di una formazione morale e dell'aiuto della grazia per costruire una nuova cultura della vita.

2. La formazione come risposta alla deformazione di una cultura della vita

Prima di parlare della formazione di una nuova cultura della vita, dobbiamo ricordare almeno brevemente le cause che, secondo la EV, stanno alla base della *cultura della morte*, cioè quei fattori che hanno deformato nell'ultimo secolo la cultura della vita. Per elaborare una nuova cultura della vita, sia i formatori, che gli educandi, devono essere ben consapevoli di tutti i fattori negativi della cultura della morte⁷, che altro non è, se non *deformazione* della cultura della vita. Ecco perché la formazione della cultura della vita deve respingere attivamente, punto per punto, ogni singolo elemento deformante di tale cultura. In caso contrario, rischierebbe di diventare un processo di scarsa efficacia, sia a livello personale che sociale.

Se la cultura della morte consiste nella *deresponsabilizzazione* dell'uomo verso il suo simile, di cui è sintomo, tra l'altro, il venir meno della solidarietà verso i membri più deboli della società, il processo formativo, innanzitutto, dovrà formare con cura proprio il *senso di responsabilità* nei confronti di ogni confratello, creato da Dio e salvato da Cristo, evidenziando la comune solidarietà del ge-

⁶ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

⁷ Si veda sopra, al 2.1.

nera umano nel peccato di Adamo, ma anche nella grazia di Cristo (Rm 5,12-21).

La formazione deve opporsi con tutte le forze ai nefasti effetti del *relativismo etico* (individualismo, utilitarismo, edonismo) derivanti da un deformato concetto di soggettività (EV 19), da un'iniqua concezione della libertà (EV 20), dall'eclissi del senso di Dio e dell'uomo, nonché dal crescente processo di secolarizzazione in atto nelle società occidentali (EV 21). L'unione tra fede e morale da una parte, e l'oggettivo significato della verità sul bene come contenuto delle norme morali, dall'altra, può opporsi al diffuso relativismo etico delle nostre società.

Lo *scetticismo* conoscitivo quanto etico, che rende così difficile cogliere il senso dell'uomo, dei suoi diritti e dei suoi doveri, costituisce un altro elemento deformante della cultura della vita. La risposta dei formatori deve sottolineare la necessità di un serio insegnamento dell'antropologia teologica — come si è già detto — e dell'etica. Tale insegnamento dovrà fondarsi, soprattutto, sulla Rivelazione e sulla legge naturale morale vissuta nella concreta esperienza dell'uomo, unica creatura capace di conoscere la verità sul bene morale e di volere il vero bene.

Oggi, come dice la EV, per la prima volta nella storia umana, si è originata una situazione del tutto nuova, e cioè una *congiura contro la vita*, da parte sia di istituzioni nazionali che internazionali (EV 16). In passato, la malizia contro la vita scaturiva, soprattutto, dalla cattiveria individuale del cuore umano. Oggi, invece, esistono vere e proprie *strutture di peccato* contrarie alla vita (EV : 12-13, 17-18, 59 e 68-74). Di fronte a tale nuovo fenomeno in scala mondiale, la risposta dei formatori non può consistere solo nella *conversione del cuore*, ma deve comportare necessariamente — come insiste l'Enciclica — la *concertazione* di tutte le istituzioni ecclesiali e civili.

3. La formazione morale-culturale e la sua finalità

a) La formazione morale-culturale come processo

«Urgono una generale mobilitazione delle coscienze e un comune sforzo etico per mettere in atto una grande strategia a favore della vita. Tutti insieme dobbiamo costruire una nuova cultura della vita» (EV 95).

La formazione o l'autoeducazione dell'uomo non può essere considerata come fenomeno magico e statico, realizzato una volta per sempre. Al contrario, conformemente al dinamismo ed alla potenzialità della natura umana, si tratta di un processo evolutivo, non sempre progressivo, talvolta regressivo, che continua tutta la vita, dall'infanzia alla vecchiaia. C. Nanni lo definisce così: «Formazione: processo attraverso cui le potenzialità soggettive pervengono a maturazione o si apprende quanto è necessario per svolgere un ruolo particolare, a seguito dell'interazione con l'ambiente, la partecipazione al patrimonio sociale di cultura e la mediazione e il sostegno di figure e istituzioni appositamente deputate (famiglia, scuola, chiese, gruppi, associazioni, mass-media, organizzazione sociale dello sport e del tempo libero, ecc.)»⁸. Nella storia, la formazione è stata definita paideia, cultura dello spirito, educazione. Quest'ultima è considerata come «azione che favorisce lo sviluppo fisico, intellettuale e morale della persona umana, verso la piena coscienza di sé e il pieno dominio di sé, e verso la rispondenza reciproca alle esigenze della comunicazione e cooperazione sociale, nella partecipazione ai valori»⁹. È da sottolineare la recente ricerca interdisciplinare svolta congiuntamente dalla teologia morale, che pone attenzione ai contenuti da trasmettere (fini, beni, valori, norme morali), e dalla scienza dell'educazione, che mette a sua volta l'accento sul ruolo delle modalità e delle tecniche pedagogiche¹⁰. A noi interessa la cosiddetta formazione integrale, quella cioè, che comprende tutte le dimensioni essenziali della vita umana: religioso-morale, intellettuale, artistica, economico-politica e fisica¹¹. Soltanto grazie ad una formazione globale si può costruire una cultura della vita¹².

La *EV* parla non solo della verità e dell'amore, ma anche del senso di responsabilità, della formazione della coscienza (*EV* : 57,

⁸ C. NANNI, *Formazione* in *Enciclopedia Pedagogica*, Ed. La Scuola 1989 p. 5041.

⁹ M. LAENG, *Educazione*, in *Enciclopedia Pedagogica*, Ed. La Scuola, 1989 p. 4221.

¹⁰ Cfr. G. DE VIRGILIO, *Morale e pedagogia*, in «*Rivista di Teologia Morale*», 27 (1995) p.255. Sulla Teologia dell'educazione, che mette in rapporto la teologia e le scienze dell'educazione, cfr. G. GROPPA, *Teologia dell'educazione. Origine, identità, compiti*, LAS, Roma 1991.

¹¹ Cfr. F.A. BEDNARSKI, *L'Educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S.Tommaso*, Ed. Massimo, Milano 1986, p. 30.

¹² La *Evangelium Vitae* dice in modo più conciso: «Si può costruire una cultura della vita come frutto della civiltà della verità e dell'amore» (*EV* 27 e 77).

62, 64 e 97), dei diritti umani fondamentali e dei doveri che ne derivano (EV 101), delle scelte in armonia con i valori morali indicati dai precetti divini (EV 97). Ma per vivere secondo il senso di responsabilità, ed in conformità alla propria coscienza, ci vuole un uomo, un cristiano dal carattere morale ben temprato dalle virtù. La EV non affronta espressamente la formazione morale virtuosa, ma senza alcun dubbio la presuppone, parlando delle diverse virtù cristiane e umane come la fede (EV 6 e 101), l'amore-dono (EV 94 e 100), la solidarietà (EV 6 e 101), la speranza (EV : 93, 97 e 99), la giustizia (EV 6), la costanza ed il coraggio (EV 6 e 98), l'umiltà (EV 100); essa indica, infine, una serie di atteggiamenti tipicamente morali, quali il rapporto di buon vicinato, l'assistenza, la condivisione e l'accoglienza (EV : 93, 94 e 102). Il senso di responsabilità e la coscienza formata sono elementi estremamente necessari, ma non sufficienti ad una formazione morale e culturale globale. È necessario tutto il discorso sugli abiti virtuosi, da una parte, e sulla comunità ben formata dall'altra¹³. La formazione appare un'opera che non si esaurisce in un'unica azione, una volta per sempre, ma secondo un processo graduale di continua maturazione e crescita, fino ad arrivare alla santità. La formazione morale alla cultura della vita, in quanto processo dinamico ed evolutivo, implica necessariamente il *principio di gradualità*. La presenza di abiti naturali ed innati è necessaria per dar via al processo formativo delle virtù, ma non è sufficiente per il loro sviluppo e perfezionamento. Pertanto, nella formazione ed autoeducazione alle virtù dobbiamo distinguere almeno tre tappe: l'origine, lo sviluppo, e la maturazione. Ciò che deve stare a cuore ai Pastori della Chiesa è una formazione permanente nella vita sacerdotale, religiosa e professionale, così accurata da includere necessariamente anche l'educazione ad una nuova cultura della vita, con cui rispondere alle nuove sfide della cultura della morte.

b) La finalità della formazione

Per impostare adeguatamente il discorso sulla formazione morale si deve porre la questione della sua finalità. Tutti i pedagoghi sottolineano che, dal punto di vista pedagogico, la maturazione, l'in-

¹³ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

tegrazione ed il pieno sviluppo della personalità costituiscono il primo scopo della formazione. «Fin dall'inizio si è sempre sottinteso che il risultato di tale processo (formativo) è la costruzione di una personalità umanamente ricca, nobile, spiccata, armonicamente sviluppata, al limite completa, perfetta. Formazione sta a dire infatti l'attività propria di portare a completezza ciò che per ipotesi è inizialmente informe, disorganico, incompleto...»¹⁴. E la stessa *EV* afferma che «nell'odierno contesto sociale, segnato da una drammatica lotta tra la "cultura della vita" e la "cultura della morte", occorre far *maturare un forte senso critico*, capace di discernere i veri valori e le autentiche esigenze» (*EV* 95). In un certo senso, per un cristiano, la maturità s'identifica con la libertà dei figli di Dio, e la stessa *EV* invita i cristiani alla vera libertà, quella fondata sulla verità, come già aveva indicato la *Veritatis Splendor*¹⁵. Nella *EV*, il papa sottolinea la grande importanza della formazione morale per la costruzione di una nuova cultura della vita. Quest'ultima, fondata sul *Vangelo della vita*, è senz'altro uno dei fini più importanti per i cristiani alla fine del secondo millennio e all'inizio del terzo.

Dal punto di vista teologico, invece, il fine ultimo della formazione morale s'identifica con quello complessivo della vita umana, ovvero Dio o l'unione con Lui, e quindi la santità, la felicità o beatitudine, imperfetta su questa terra, e perfetta dopo la morte in cielo. L'intero cammino dell'uomo verso il fine ultimo non è nient'altro, se non quello aperto tramite le virtù e i doni dello Spirito Santo. Lo si trova espresso nella Sacra Scrittura in termini di *unione* filiale con Dio mediante la fede, carità e speranza; come anche di *somiglianza* con Dio, di *assimilazione* al Sommo Bene, che è propriamente la felicità o la beatitudine, di *figliolanza* adottiva, e anche di *perfezione* o *santificazione*. Il Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, cap. V, parla anche della universale vocazione alla santità nella Chiesa. Per ottenere la santità, vale a dire una vera cultura della vita divina in noi, non basta qualche atto buono, compiuto saltuariamente secondo la legge o il dovere, ma ci vuole una persona buona, integralmente formata.

¹⁴ C. NANNI, *L'Educazione tra crisi e ricerca del senso*, LAS, Roma 1986 p. 55.

¹⁵ Cfr. D. TETTAMANZI, *L'educazione alla libertà fondata sulla verità*, in «Scuola Cattolica», 123 (1995) pp. 143-160.

La formazione cristiana, che ha sempre come unico obiettivo finale *la sequela di Cristo*, induce atteggiamenti che sono in intima conformità con la fede, come l'amore alla verità, l'apertura agli altri, la disponibilità alla ricerca del senso dell'esistenza, l'apertura al mistero, la capacità d'impegno, la fedeltà, e tutti gli altri «buoni frutti» di ogni formazione morale autentica¹⁶.

4. I fattori personali ed istituzionali della formazione globale

a) Aspetti personali della formazione alla cultura della vita (EV 95-97)

Per mettere in atto una grande *strategia* a favore della vita, si esige, da una parte una profonda *conversione del cuore* di ogni uomo e cristiano, dall'altra un deciso impegno di tutta la Chiesa e di tutta la società, specie a livello istituzionale, a predisporre strutture a favore della vita (EV 95).

Tenendo conto della giusta autonomia dell'uomo (soggetto agente), dobbiamo porre in risalto la capacità di autoeducazione della persona; solo «io», e nessun altro al posto mio, posso formarmi ad una cultura della vita. Io, e nessun altro, devo prendere, nelle mie mani, le redini del processo formativo della mia persona, esigenza — questa — inderogabile, molto spesso trascurata nel processo formativo. Perciò, prima tappa di un *impegno personale* alla formazione è lo sviluppo del *senso di responsabilità*. La responsabilità è una capacità del soggetto agente di rispondere in modo attivo e libero ai valori¹⁷. Il bene attrae, ma la persona deve rispondere personalmente, e di sua iniziativa, al bene. Già S. Tommaso afferma che il *bonum* viene da *boare*, che significa *chiamare*. L'uomo, in quanto si identifica automaticamente come persona, si situa di fronte a molteplici beni, soprattutto personali: Dio, altre persone, se stesso. Per rispondere alla chiamata della verità e dei valori, deve sviluppare, da solo, quelle capacità operative in grado di abilitarlo ad una risposta attiva, buona, giusta e

¹⁶ G. GATTI, *L'Educazione morale*, in *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino 1989 pp. 282 e 283.

¹⁷ Cfr. K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Torino 1980, pp.93-97; Idem, *Persona e atto*, Roma 1980, pp.195-199; R. INGARDEN, *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Ph. Reclam, Stuttgart 1970; E. KACZYNSKI, *La formazione morale cristiana*, in «Angelicum», 69 (1992) pp. 351-368.

retta. Altrimenti, sebbene l'uomo possieda una *sensibilità* innata e possa conoscere ed *ammirare* la verità, nonché gli altri valori, cadendo perfino in *estasi* davanti a loro, non riuscirebbe mai ad esprimerli nell'azione, come esige una morale realistica e dinamica quale quella di Cristo¹⁸. La responsabilità dice che l'uomo deve rispondere alla chiamata dei valori, ma non dice *quale uomo* possa farlo. Così la formazione del senso di responsabilità presuppone necessariamente ed esige la formazione della *coscienza morale*, che rende l'uomo capace di *vivere secondo la verità*¹⁹. Qui ci interessa l'aspetto conoscitivo della formazione culturale e morale. È questo momento che ci permette di *vedere* meglio i nostri beni, i nostri compiti, nonché i nostri doveri di difendere, favorire e promuovere la vita umana. Ciò è possibile attraverso l'*esperienza* personale vissuta e l'*insegnamento* della morale cristiana. La formazione morale alla cultura della vita deve tener conto della visione *unitaria* della vita cristiana di cui Giovanni Paolo II parla nella Costituzione Apostolica *Depositum fidei* all'inizio del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Il mistero cristiano è l'oggetto della fede (I parte); è celebrato e comunicato nelle azioni liturgiche (II parte); è presente per illuminare e sostenere i figli di Dio nel loro agire (III parte); fonda la nostra preghiera... (IV parte)». Per le comunità cristiane è estremamente importante l'unione tra fede confessata e vita; evitare la dissociazione tra fede cristiana ed esigenze etiche riguardo alla vita (EV 95)²⁰.

L'insegnamento morale del cristiano comincia con l'ascolto della Parola di Dio (*Schema Israel*), da cui nasce la fede: *fides ex auditu* (Rm 10,17). Benché l'essenza della perfezione cristiana consista nell'*amore-dono*, non si può formare l'amore-dono senza entrare nel mondo integrale della fede. Se la fede è il fondamento della morale cristiana, a ragione possiamo dire che il contenuto della fede, sintetizzato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, è necessario alla forma-

¹⁸ Cfr. K. WOJTYŁA, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu M. Schelera*, Lublin 1959, pp.118-125. Esiste anche una traduzione italiana dell'opera.

¹⁹ Cfr. E. KACZIŃSKI, *Punti fermi nella formazione della coscienza cristiana*, in «Seminarium», 34 (1994) pp. 109-130.

²⁰ G. GATTI, *Educazione Morale*, in *Enciclopedia Pedagogica*, Ed. La Scuola 1989 pp. 281-282. «L'educazione morale è anzitutto una *dimensione costitutiva dell'educazione della fede*: l'educazione della fede sfocia inevitabilmente nell'educazione ad un impegno morale che incarna la fede nell'esistenza» p. 281.

zione della coscienza morale del cristiano. I contenuti morali da compiere nelle nostre azioni si rinvengono in tutto il Vangelo, ma anzitutto in quel breve compendio che si trova nel *Sermone della Montagna*, e nelle *Beatitudini* (Mt 5-7). La loro mancata conoscenza e la loro omissione nella prassi renderebbero vana la formazione della retta coscienza cristiana. È necessaria la lettura continua della Sacra Scrittura: «*L'ignoranza della S. Scrittura è l'ignoranza di Cristo*» (S. Gerolamo).

Per formare una cultura personale della vita è necessaria una sensibilità verso il valore della vita. Pertanto, si deve rafforzare la volontà di mettere ordine negli affetti. Si rende quindi indispensabile anche una *formazione delle virtù* che permetta di vivere orientati al vero bene. Nella formazione globale rientra, in tal modo, tutto il discorso sulle virtù, sia teologali che morali. L'effettiva realizzazione dei precetti divini, soprattutto dei due precetti dell'amore e del precetto «non uccidere», si compie negli atti impegnativi delle virtù cristiane.

Per formare un forte senso di responsabilità e una coscienza sensibile ai valori cristiani, nel nostro caso al valore della vita, «è indispensabile una sorta di "connaturalità" tra l'uomo e il vero bene. Una simile connaturalità si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell'uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali della fede, della speranza e della carità. In tal senso Gesù ha detto: "chi opera la verità viene alla luce"» (VS 64, ove si cita Gv 3,16). Nell'acquisire un abito virtuoso ci vuole l'impegno personale dell'esercizio e della ripetizione di atti, che costituisce solo un aspetto *materiale e sensitivo*. L'altro aspetto, il più importante della virtù, cioè quello *formale-spirituale*, consiste nel *giudizio* della ragione pratica sul valore dell'atto da una parte, e nell'*amore* e nella *retta scelta*, che lo precede, con il libero impegno (libertà) della volontà dall'altra²¹.

Oltre allo sforzo personale per la formazione morale, è di fondamentale importanza la *docilità* e *disponibilità* ad aiutare gli altri, nonché a prestar loro *consiglio*. Ecco un fattore tenuto, oggi, ben

²¹ Cfr. gli studi di R. GARCÍA DE HARO, *L'agire morale e le virtù*, Ed. Ares, Milano 1988 e A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ed. Ares, Milano 1988.

poco in considerazione nella formazione morale, in una società come la nostra, privata del ruolo del padre. L'uomo moderno, grazie alle sue conquiste scientifico-tecniche, assume inconsciamente un atteggiamento di *autosufficienza* morale e si considera *incapace* di osservare i precetti del Signore. Nell'ambito della formazione di una nuova cultura della vita, l'atteggiamento di autosufficienza e di incapacità porta al risultato opposto, e cioè ad una cultura della morte.

Il processo formativo del carattere morale deve tener conto delle *tendenze naturali innate* specifiche ed individuali, sia a livello conoscitivo che appetitivo, poste in risalto dai cosiddetti *nativisti*. Secondo i nativisti, la formazione consiste nel diventare ciò che si è. Secondo gli empiristi, invece, la grandezza dell'uomo viene dal suo portarsi al livello dello sviluppo culturale più avanzato. Nel primo caso, è la *natura*, nel secondo, invece, la *cultura* a svolgere un ruolo di primo piano²². Se a livello conoscitivo l'uomo nasce come "*tabula rasa*", egli non nasce così a livello appetitivo; l'eredità a livello appetitivo, sia essa positiva o negativa, pesa di più che a livello conoscitivo. La volontà, l'affettività e l'aggressività tendono sempre per natura al bene umano e fuggono dal male²³.

b) *Aspetti comunitari ed istituzionali della formazione alla cultura della vita*

Già Platone affermò che la Repubblica non può sopravvivere senza gli uomini virtuosi, ma non ci saranno uomini virtuosi senza una repubblica basata su di un'opportuna *paideia*. Lo stesso dicasi, attualmente, a proposito della cultura della vita. Non si può costruire una nuova cultura della vita senza uomini cristiani integralmente formati; ma non ve ne saranno, in assenza di comunità ed istituzioni preposte a difesa di una cultura della vita. Per quanto riguarda il rapporto persona-comunità nel costruire una cultura della vita, non si tratta solo di considerare l'*influsso* che nella formazione personale può avere la comunità ecclesiale o civile (A), ma anche il *contributo* di queste ultime attraverso le relative istituzioni (centri, volontariato,

²² Cfr. C. NANNI, *L'Educazione tra crisi e ricerca del senso*, LAS, Roma 1986 p. 58.

²³ Cfr. F.A. BEDNARSKI, *L'Educazione dell'affettività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1986.

legislazioni adeguate, movimenti pro vita, ecc.) appositamente predisposte a difendere e promuovere una cultura della vita a livello nazionale ed internazionale (B).

L'ambiente formativo (empiristi — cultura)

Nel processo formativo orientato sia ad una cultura morale in genere, che ad una cultura della vita in particolare, si deve tenere presente l'influsso dell'*ambiente* religioso, socio-politico e culturale in tutte le sue dimensioni, sia *materiali*, vale a dire la famiglia, la scuola, la Chiesa, la società, i mass-media; sia *formali*, ossia gli insegnamenti impartiti con le parole, i racconti, le narrazioni, le norme, i valori, i fini, e soprattutto con gli esempi, secondo il proverbio latino: *verba docent, exempla trahunt*. In questo contesto si capisce meglio il detto del Papa Paolo VI, nella *Evangelii Nuntiandi*, dove si legge che «La Chiesa ha più bisogno di testimoni che di dottori». Così la Chiesa costituisce innegabilmente una delle più importanti fonti di formazione morale ad una cultura della vita, sia grazie all'autentico *insegnamento* del Vangelo della Vita che offre a tutti i suoi membri, sia grazie agli *esempi* tratti dalla vita di Gesù Cristo, di sua Madre e dei santi.

Proprio nella "carne" di ogni uomo, Cristo continua a rivelarsi e ad entrare in comunione con noi, cosicché «*il rifiuto della vita dell'uomo, nelle sue diverse forme, è realmente rifiuto di Cristo. È questa la verità affascinante ed insieme esigente che Cristo ci svela e che la sua Chiesa ripropone instancabilmente*» (EV 104).

La Chiesa, quale *Maestra dei popoli*, reggendosi sul mandato di Cristo, non introduce nel processo educativo dei cristiani una verità esteriore alle aspirazioni e alle tendenze più profonde del cuore umano, bensì una verità profondamente radicata in esso, la sua propria verità, benché alla coscienza risulti molte volte difficile conoscerla e riconoscerla (VS 64). Oltre all'insegnamento della *Parola di Dio*, tramite la lettura della Sacra Scrittura e la catechesi, un ruolo importantissimo tocca alla *liturgia*. Il ruolo della liturgia per la formazione morale dei cristiani ad una cultura della vita è di enorme importanza. La formazione morale cristiana si svolge in un *ambiente divino*. Dio agisce in noi tramite la sua personale presenza, ma soprattutto attraverso la sua grazia sacramentale. L'atto di Dio, ed il

nostro, “collaborano” alla nostra giustificazione e al nostro buon agire. Avendo progettato una visione *integrale* della formazione morale ad una cultura della vita, si deve ancora tener conto della grazia divina nel processo formativo come in tutta la vita. Uno dei fattori più dimenticati dai nostri contemporanei sono i doni dello Spirito Santo, i quali ci permettono di cogliere la *centralità di Dio* nella nostra vita morale quotidiana.

Sempre di più, sia la Chiesa che gli stati si rendono conto dell'importanza che ha la *famiglia* per la formazione tanto dei fedeli che dei cittadini. «La famiglia come *santuario della vita* ha *determinante e insostituibile* ruolo nel costruire la cultura della vita» (EV 92). La EV insiste, opportunamente, sull'importanza dei *mezzi di comunicazione sociale* nella formazione morale ad una cultura della vita, benché ammonisca, al contempo, a vigilare contro la manipolazione ideologica di un mezzo così potente, spesso al servizio di una cultura della morte.

Il contributo della Chiesa e degli stati per costruire una nuova cultura della vita (EV 98-99)

Le comunità ecclesiali e civili, ivi comprese le rispettive istituzioni opportunamente formate, possono e devono contribuire a costruire una nuova cultura della vita. Oggi si sottolinea, ancor più che in passato, l'*interdipendenza* tra vita socio-politico e culturale da una parte, e formazione morale dall'altra (A. MacIntyre e S. Hauerwas). Gli ideali morali della società rappresentano un ambiente necessario alla formazione delle virtù e viceversa. Quale è la società e quali sono gli ideali ivi professati, tali saranno le virtù che esigerà dai suoi uomini. La società *consumistica* e *permissiva* non spingerà, senza dubbio, al *sacrificio*, all'*amore-dono*, alla *solidarietà*. Ciò non vuol dire, però, che ci sia determinismo da parte della comunità-società nella formazione del carattere morale. Talvolta un'istituzione negativa può “formare” dei santi, basta ricordare il francescano Massimiliano Kolbe e la suora carmelitana Edith Stein. Le virtù teologali e cardinali, che con maggiore o minore difficoltà possono esistere in ogni società sono perenni e dipendono più dallo sforzo personale unito alla grazia di Dio, che non dall'influsso culturale. Perciò, oggi, nell'ambito d'una diffusa cultura della morte, nascono per reazione

molti movimenti *per la vita* e si susseguono decise prese di posizione a favore della vita. Le comunità ecclesiali e le società civili non solo devono difendere e promuovere la vita umana fisica, morale, spirituale e culturale, ma devono, secondo la *EV*, organizzare appositamente le strutture e le istituzioni a favore della vita. Solo così una cultura della vita, forgiata da cristiani e da tutti gli uomini di buona volontà, troverà un potente *appoggio* nella nuova cultura della vita delle comunità ecclesiali, nonché di quelle civili, nazionali ed internazionali.

VI. Conclusione

La nostra breve riflessione sistematica ha analizzato, in successione, i *presupposti* antropologico-teologici (1), le *deformazioni* della formazione alla cultura della vita (2), la formazione e le sue finalità (3); ed infine i fattori sia personali, che sociali, del processo formativo (4). Per impostare in maniera adeguata la formazione e l'autoeducazione ad una cultura della vita si deve necessariamente tener conto del contesto teologico-antropologico dell'uomo, presentato pienamente nel *Vangelo della vita*, ovvero del fatto che l'uomo è *creato* ad immagine di Dio, *segnato* dal peccato originale e dai propri, ma *redento* da Cristo nello Spirito Santo. Per elaborare una nuova cultura della vita dobbiamo tener presenti le sue *deformazioni* nell'attuale cultura della morte. La formazione morale integrale implica la formazione del *senso di responsabilità*, l'educazione della *coscienza*, e necessariamente la formazione del *carattere morale* delle virtù acquisite ed infuse, che coniuga elementi naturali e soprannaturali, realizzando una perfetta armonia tra lo sforzo personale, le tendenze innate, l'ambiente e l'aiuto divino. Si tratta di un ideale che, anche oggi, può essere giustamente considerato fondamentale per formare il carattere morale dei cristiani e renderlo idoneo ad erigere, nel mondo contemporaneo, una nuova cultura della vita. Ciò implica anche l'esigenza di *comunità ecclesiali e civili* ben formate al servizio della vita, incluse tutte le relative strutture opportunamente organizzate. Oggi, come non mai nella storia dell'umanità e della Chiesa, è notevolmente maturata la consapevolezza della necessità di rispettare la *dignità* umana e i suoi *diritti*, soprattutto quello alla vita, minacciato dalla cultura della morte; ma senza una

formazione globale cristiana, e ben formate comunità ecclesiali e civili, non sarà possibile né rispettare la dignità umana, né osservarne i diritti. Pertanto, la cultura della vita di un cristiano, come di ogni uomo di buona volontà, può trovare concreta attuazione solo in una formazione morale integrale, sostenuta da comunità ecclesiali e civili, con proprie istituzioni opportunamente predisposte alla difesa della vita.

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino
Largo Angelicum, 1
00184 ROMA

Pagina bianca

LA PLACE DU CHRIST
DANS L'ENCYCLIQUE DE JEAN-PAUL II
«EVANGELIUM VITAE»

Réal TREMBLAY C.Ss.R.

Sommario: I. *Le dégagement du filon christologique de l'Encyclique* - II. *L'Encyclique a-t-elle une trame christologique?* - III. *Conclusion.*

Dans la foulée du désir clairement exprimé à Vatican II touchant le lien à mettre entre la morale et le Christ¹, les derniers documents de JEAN-PAUL II sur les questions ayant trait à la morale chrétienne attribuent à la personne du Christ une place de première importance. C'est le cas particulièrement clair de *Veritatis Splendor* par exemple². En est-il ainsi de la dernière Encyclique «sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine» *Evangelium Vitae* (désormais

¹ Cf. *Oplatum totius*, n. 16.

² Sur le christocentrisme de l'Encyclique, voir (par ordre alphabétique): A. AMATO, *La morale cristiana come vita in Cristo*, dans R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Veritatis Splendor*. Testo integrale e commento filosofico-teologico, Milano, 1994, 169-185; S. BASTIANEL, *La chiamata in Cristo come tema e principio dell'insegnamento della teologia morale*, dans *Sem* 34 (1994), 52-71; I. BIEFFI, *La prospettiva biblico-cristologica della "Veritatis Splendor"*, dans G. RUSSO (a cura di), *Veritatis Splendor*. Genesi, elaborazione, significato, Roma, 1995², 87-96; A. SCOLA, *Gesù Cristo legge vivente e personale* dans AA.VV., *Lettera Enciclica "Veritatis Splendor" del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Testo e commenti* (QOR., 22), Città del Vaticano, 1994, 158-162; R. TREMBLAY, *Gesù il Cristo, Luce vera che illumina ogni uomo*, dans R. FARINA (a cura di), *Veritatis Splendor*. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani (29-30 ottobre 1993), Città del Vaticano, 1994, 25-32; ID., *Le Christ et la morale selon l'Encyclique de Jean-Paul II Veritatis Splendor*, dans *Lat* 60 (1994), 29-66; ID., *Suggestions pour une bonne réception de Veritatis Splendor*, dans *StMor* 32 (1994), 157-161.

EV)? Un premier regard jeté dans l'Encyclique semble favoriser une réponse positive à cette question. En rapport avec le titre du document, les premières lignes de l'introduction et de la conclusion braquent d'emblée les feux sur la naissance de l'«Enfant» par excellence (cf. *Lc* 2, 10-11; *Is* 9, 5) (cf. n. 1; 102). Le troisième chapitre plus directement consacré à établir les comportements chrétiens favorables à la vie s'ouvre sur l'épisode biblique du «jeune homme riche» (cf. *Mt* 19, 16ss) (cf. n. 52), épisode qui, comme on le sait désormais, apparaît comme la plaque tournante du rapport de la morale à la christologie proposé par l'Encyclique *Veritatis Splendor* (désormais *VS*). Mais la teneur christologique du texte déjà repérée par ces quelques coups de sonde pourrait-elle se voir confirmée et approfondie par une analyse plus poussée de l'ensemble du document pontifical?

C'est ce que je me propose de vérifier dans les pages qui vont suivre. Je structurerai mon exposé en deux moments. Dans un premier temps plus *descriptif*, je m'appliquerai non seulement à aller à la trace du filon déjà entrevu, mais encore à en analyser, au gré de la découverte, la richesse interne ou la consistance propre (I). Dans un second moment de caractère plus *systématique*, je tenterai de reconstituer l'unité des pièces dégagées en cours de route et voir de là s'il est possible de parler en l'occurrence d'une trame christologique porteuse de l'ensemble de l'Encyclique (II).

I. Le dégagement du filon christologique de l'Encyclique

1) Les deux premiers chapitres d'*EV* constituent un tout qui ressemble à un grand prélude dont les deux thèmes majeurs entonnés dans l'introduction se développent en un savant contrepoint. La «culture de la mort» qui a pour racine «*l'homme sans Dieu*» a pour vis-à-vis la «culture de la vie» qui tient sa source de «*l'Homme avec Dieu*, Jésus de Narareth Fils de Dieu au sens strict». Cette conclusion démontrée ailleurs³ est déjà indicative du caractère christologique de ces deux chapitres, et tout particulièrement du second qui traite justement du «message chrétien sur la vie» et qui porte le titre significatif: «Je suis venu pour qu'ils aient la vie». Conformé-

³ Cf. R. TREMBLAY, *Les enjeux d'Evangelium Vitae. En guise d'introduction*, dans *StMor* 33 (1995) 311-331.

ment aux limites de ce travail, je fixerai mon attention sur ce second chapitre. Cela dit, on n'oubliera cependant pas que, pour entendre résonner la pleine harmonie des résultats de cette étude, il faudra toujours garder à l'oreille l'air du premier chapitre sous-jacent au dessin mélodique principal, air structuré, comme je l'ai déjà signalé, autour de deux notes dominantes: la violation du respect dû à la vie et l'«éclipse du sens de Dieu et du sens de l'homme»⁴.

Dès la première ligne de l'Encyclique, on peut lire: «L'Évangile de la vie se trouve au coeur du message de Jésus». Et le texte continue: «À l'aube du salut, il y a la naissance d'un enfant, proclamée comme une joyeuse nouvelle [...] (cf. *Lc* 2, 10-11). Assurément, la naissance du Sauveur a libéré cette "grande joie", mais, à Noël, le sens plénier de toute naissance humaine se trouve également révélé, et la joie messianique apparaît ainsi comme le fondement et l'accomplissement de la joie qui accompagne la naissance de tout enfant (cf. *Jn* 16, 21)». Le texte pontifical fait un pas de plus: «Exprimant ce qui est au coeur de sa mission rédemptrice, Jésus dit: "Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance" (*Jn* 10, 10). En vérité, il veut parler de la vie "nouvelle" et "éternelle" qui est la communion avec le Père, à laquelle tout homme est appelé par grâce dans le Fils, par l'action de l'Esprit sanctificateur. C'est précisément dans cette "vie" que les aspects et les moments de la vie de l'homme acquièrent tous leur pleine signification» (n. 1).

Eu égard à notre question de départ, cette première page de l'Encyclique est éclairante. Elle nous assure en effet que le point de référence définitif du témoignage de l'Église en faveur de la vie se situe non seulement dans «le message de Jésus», mais encore *dans sa personne*. La naissance de Jésus manifeste «le sens plénier de toute naissance humaine». La «vie éternelle» que Jésus apporte comme Rédempteur fait voir la «pleine signification des aspects et des moments» de la vie de l'homme.

Plus loin, la même affirmation revient explicitement: «L'Évangile de la vie est une réalité concrète et personnelle, car il consiste à annoncer la *personne même de Jésus*» (n. 29)⁵. Après avoir cité *Jn* 14, 6, *Jn* 11, 25-26 et *Jn* 10, 10 où Jésus est présenté en substance

⁴ Pour l'analyse du premier chapitre, voir mon travail cité à la note précédente.

⁵ Souligné dans le texte.

comme celui qui est la «vie» reçue du Père (cf. *Jn* 5, 26) et qui est venu pour la donner aux hommes, le Saint-Père conclut: «C'est donc à partir de la parole, de l'action, de la personne même de Jésus que la possibilité est donnée à l'homme de "connaître" la vérité tout entière sur la valeur de la vie humaine...» (*ibid.*)⁶.

La présente affirmation tirée tour à tour de l'introduction et du début du second chapitre est de teneur nettement christologique. Pour opposer une véritable «culture de la vie» à la «culture de la mort» dont parle le premier chapitre, l'Église tourne résolument son regard «vers le Christ, "Verbe de vie"» (cf. *1 Jn* 1, 2)⁷.

D'autres approches christologiques sillonnent l'ensemble de ce second chapitre de l'Encyclique. Elles viennent consolider l'affirmation de la centralité de la personne du Christ et enrichir la théologie de la vie qui lui est connexe. Essayons d'en recueillir l'essentiel.

Dans un premier bloc, le Pape présente Jésus de Nazareth comme celui qui, comme le Dieu de l'Ancien Testament à l'égard de la vie menacée du Peuple de l'Alliance, prend soin de la vie des «pauvres» qui se sentent fragiles en leur existence. Par ses miracles multiples et variés (cf. *Mt* 6, 25-34) continués par Pierre à la "Belle Porte" du Temple de Jérusalem par exemple (cf. *Ac* 3, 6), il montre qu'il est, lui aussi, l'"ami de la vie" (*Sg* 11, 26). Le Saint-Père précise que les paroles et les gestes de Jésus et de son Église non seulement soulagent les souffrances physiques de différents ordres, mais aussi touchent «le sens même de la vie de tout homme dans ses dimensions morales et spirituelles» — à condition évidemment que l'homme se reconnaisse comme besogneux de salut (cf. *Lc* 5, 31-32; *Lc* 12, 20) (cf. n. 32).

En l'occurrence, «cette singulière "dialectique" entre l'expérience de la précarité de la vie humaine et l'affirmation de sa valeur» se retrouve dans la vie même de Jésus, du début à la fin. Les événements de Bethléem (cf. *Lc* 1-2) sont à cet égard éloquents, de

⁶ C'est moi qui souligne.

⁷ L'idée de la contemplation du Christ ou du regard jeté sur lui est inspirée du titre mis en tête des deux paragraphes (n. 29-30) qui ouvrent le second chapitre de l'Encyclique. Cf. aussi n. 50-51. Comme dans la *VS*, il serait intéressant d'étudier ce texte sous l'angle de l'esthétique. Voir mon travail déjà cité: *Gesù il Cristo, Luce vera che illumina ogni uomo...*, et J. A. IZQUIERDO LABEAGA, *La verità nei suoi splendori*, dans R. LUCAS LUCAS (a cura di), o.c., 234-256.

même que ceux du Golgotha (cf. *Pb* 2, 8-9). Sur la croix, la valeur de la vie acquiert une densité toute particulière «puisque le Fils de Dieu l'a prise et en a fait l'instrument du salut pour l'humanité entière!» (n. 33).

Dans une étude brève, mais substantielle des récits sacerdotal et yahviste de la création de l'homme (cf. *Gn* 1, 26ss; 2, 7), le Saint-Père tente de répondre à la question de savoir «pourquoi la vie est un bien»? La vie est bonne, pense-t-il, parce que «en l'homme (vivant) respandit un reflet de la réalité même de Dieu»⁸, parce qu'elle «est un don par lequel Dieu fait participer sa créature à quelque chose de Dieu» (n. 34). De là se présente la question de son sens à laquelle la tradition sapientielle, dans la foulée de l'acquis de la tradition sacerdotale des récits des origines et en harmonie avec le problème qui tourmente Israël depuis toujours, répond ainsi: «La vie que Dieu donne à l'homme est bien plus qu'une existence dans le temps. C'est une tension vers une plénitude de vie; c'est le germe d'une existence qui va au-delà des limites mêmes du temps» (cf. *Sg* 2, 23) (*ibid.*).

Le récit yahviste abonde dans le même sens. «Créé par Dieu, portant en lui-même une marque divine indélébile, l'homme, résumé le Saint-Père, tend naturellement vers Dieu». En outre, «seule l'apparition de la femme, d'un être qui est chair de la chair (de l'homme), os de ses os (cf. *Gn* 2, 23) et en qui vit également l'esprit de Dieu créateur peut satisfaire l'exigence d'un dialogue interpersonnel qui est vital pour l'existence humaine. En l'autre, homme ou femme, Dieu se reflète, lui, la fin ultime qui comble toute personne» (n. 35).

Ce merveilleux projet de Dieu sur la vie abîmé par le péché de l'homme reçoit par le Christ un nouveau départ et un accomplissement inédit. «Dans la vie de l'homme, écrit le Saint-Père, l'image de Dieu respandit à nouveau et se manifeste dans toute la plénitude avec la venue du Fils de Dieu dans la chair humaine: "Il est l'image du Dieu invisible" (*Col* 1, 15), "resplendissement de sa gloire et effigie de sa substance" (*He* 1, 3). Il est l'image parfaite du Père» (n. 36). Par son obéissance rédemptrice qui démonte en quelque sorte la désobéissance du premier Adam, le Christ ouvre de nouveau à

⁸ En ce contexte, est citée la fameuse phrase de s. Irénée: "La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant" (*Adv. Haer.*, IV, 20, 7).

l'homme le chemin du «royaume de la vie» (cf. *Rm* 5, 12-21; *1 Co* 15, 45). En se mettant à «la suite du Christ», l'homme voit en lui «l'image divine restaurée, renouvelée et portée à la perfection». «Tel est le dessein de Dieu sur les êtres humains, conclut le Pape en reportant la pensée vers l'eschatologie qui explique la protologie: qu'ils deviennent "conformes à l'image de son Fils" (*Rm* 8, 29)» (*ibid.*).

Ce développement pris, comme je viens de le signaler, par une sorte de tension interne entre les pôles protologique et eschatologique réalisés dans la figure du Christ sert de passage à un autre bloc sur le sens de la vie apportée par le Christ.

La vie donnée par le Fils aux hommes «ne se réduit pas à la seule existence dans le temps». Elle consiste aussi «dans le fait d'être engendré par Dieu et de participer à la plénitude de son amour» (n. 37). En l'occurrence, Jésus parle parfois simplement de la «vie» et il présente cette «génération par Dieu» (cf. *Jn* 1, 12), «objet propre de sa mission» comme nécessaire à l'obtention du «Royaume» pour lequel Dieu a créé l'homme (cf. *Jn* 3, 3). Il parle aussi de la «vie éternelle», épithète qui ne doit pas être comprise uniquement selon une perspective «supratemporelle» ou, si l'on veut, comme réalité exclusive à Dieu, mais comme l'indice de la «vie promise et donnée par Jésus». Étant «plénitude de participation à la vie de l'Éternel», elle est de Jésus et on ne l'obtient que par la communion avec lui. Comment se définit cette participation à la vie divine? Jésus lui-même l'identifie en termes de connaissance de Dieu et de son Fils (cf. *Jn* 17, 3), connaissance qui équivaut à «accueillir le mystère de la communion d'amour du Père, du Fils et de l'Esprit Saint». Notre vie s'ouvre ainsi «dès maintenant à la vie éternelle dans la participation à la vie divine» (n. 37). En somme, «la vie éternelle est [...] la vie même de Dieu ainsi que la vie des fils de Dieu» (n. 38). Il résulte de ce don christique de la «vie» que la vie humaine acquiert une dignité non seulement de ses «origines» divines pour ainsi dire, mais encore de «sa destinée qui est d'être en communion avec Dieu pour le connaître et l'aimer»⁹. Si la vie humaine en sa condition terrestre

⁹ Dans ce contexte, l'Encyclique cite le pendant fameux de l'expression déjà signalée de s. Irénée: «La vie de l'homme, c'est la vision de Dieu» (*Adv. Haer.*, IV, 20, 7). Pour l'explication de ce texte irénéen, je me permets de renvoyer à mon travail: *La manifestation et la vision de Dieu selon s. Irénée de Lyon* (MBTh., 41), Münster, 1975, 144ss.

est dotée, par et dans le Christ, d'une telle dignité au point d'être le terrain «où a déjà germé et croît la vie éternelle», l'amour instinctif de tout être humain pour la vie «ne se réduit pas, conclut le Saint-Père, à la seule recherche d'un espace d'expression de soi et de relation avec les autres, mais il se développe dans la conscience joyeuse de pouvoir faire de son existence le "lieu" de la manifestation de Dieu, de la rencontre et de la communion avec lui» (n. 38).

À la lumière de ces pages fortement christocentriques qui manifestent le caractère, pour ainsi dire, sacré de la vie humaine, le Saint-Père mesure la vénération due dès lors à la vie aux différentes situations où elle se déploie: en tout homme, au sein de la rencontre des époux et de la famille, lieu de son surgissement et de son épanouissement, dans le sein maternel, dans la fragilité de la souffrance et de la vieillesse. Or, au cœur de ces développements comme toujours à forte inspiration scripturaire, apparaît presque constamment le figure du Christ. Illustrons brièvement cette observation.

Sur le respect dû à tout homme, à n'importe quel homme, on est confronté inévitablement au commandement, — centre des "dix paroles" de l'Alliance du Sinaï —, qui interdit d'abord l'homicide (cf. *Ex* 20, 13; 23, 7) et par la suite toute blessure infligée à autrui (cf. *Ex* 21, 12-27). Jésus apparaît en l'occurrence comme celui qui reprend l'antique législation d'Israël et la présente comme condition d'entrée dans la vie (cf. *Mt* 19, 16-18). Dans le Discours sur la Montagne, il en détermine le contenu positif, la raffine (cf. *Mt* 5, 21-22) et lui confère son ultime profondeur. Cela se vérifie tout particulièrement au sujet de l'attention portée aux plus faibles déjà requise par l'Ancien Testament. Les exigences de Jésus à cet égard «vont de la nécessité de prendre soin de la vie du frère (l'homme de la même famille, appartenant au même peuple, l'étranger qui habite la terre d'Israël) à la prise en charge de l'étranger, jusqu'à l'amour de l'ennemi» (n. 41)¹⁰.

L'accueil et le service que les époux doivent manifester et rendre à l'égard de la vie qu'il leur est donné de générer en une symbiose grandiose et mystérieuse avec l'oeuvre du Créateur devrait être l'attitude de tous. À cette vie fragile s'identifie le Christ qui jugera

¹⁰ Remarquons la gradation du texte indiquée par l'italique qui est de l'Encyclique elle-même.

les «bons» et les «méchants» selon qu'ils l'auront ou pas reconnu dans les plus faibles (cf. *Mt* 25, 31-46) (cf. n. 43)¹¹.

En ce qui a trait à la valeur de la vie dès sa conception, nous trouvons encore une allusion au Christ de haute portée. Comme dans le cas précédent relativement à l'interdit de l'homicide et au respect inconditionnel à porter à la vie de tout homme, elle s'inscrit dans la foulée des textes vétéro-testamentaires (cf. *Jr* 1, 5; *Jb* 10, 8-12; 2 *M* 7, 22-23) qui accordent une vénération encore ingénue, mais non moins profonde pour autant, à l'égard de la vie à naître. Il s'agit de la rencontre d'Élisabeth et de Marie racontée par *Lc* 1, 39ss où «les enfants [...] révèlent l'avènement de l'ère messianique: dans leur rencontre, dit l'Encyclique, la force rédemptrice de la présence du Fils de Dieu parmi les hommes commence à agir» (n. 45). La grâce messianique dont les deux mères sont l'objet par l'entremise de l'Enfant par excellence, mais encore en formation dans le sein maternel, vient ainsi confirmer la «reconnaissance incontestée» de l'Ancien Testament en la valeur de la vie depuis son commencement (cf. n. 45).

À l'heure de la vieillesse, de la maladie et éventuellement de la mort qui lui fait suite, l'homme doit se tourner avec une foi inébranlable vers «le Dieu (qui) a aussi à coeur la vie corporelle de l'homme». Ce Dieu est manifesté en Jésus «envoyé par le Père pour porter la bonne nouvelle aux pauvres et panser les coeurs meurtris (cf. *Lc* 4, 18; *Is* 61, 1), mission qui se prolonge dans l'Église. Certes, poursuit le Saint-Père, «la vie du corps dans sa condition terrestre n'est pas un absolu pour le croyant» comme le montrent Jésus lui-même qui offre sa vie à son Père (cf. *Jn* 10, 17) et à ses amis (cf. *Jn* 10, 15) et, après lui, la cohorte des martyrs mis à mort par suite de leur fidélité à la valeur suprême de la Parole de Dieu, mais «personne ne peut choisir arbitrairement de vivre et de mourir». Ce choix revient à Dieu et à Dieu seul. (cf. n. 47).

La vénération et le service de la vie dans ces diverses situations de l'existence humaine implique un respect de la vérité «inscrite de manière indélébile» dans la réalité de la vie. «En accueillant le don

¹¹ Je me permets d'attirer l'attention sur le fait que l'Instruction *Donum Vitae* se termine sur la même tonalité en visant toutefois plus spécifiquement l'embryon humain. Cf. *Doc. Cath.* 84 (1987), 467. Sur l'emploi de *Mt* 25, 31-46, voir nn. 43, 87, 104 et le titre donné au chapitre IV.

de Dieu, l'homme doit s'engager à maintenir la vie dans cette vérité qui lui est essentielle» (n. 48). Mais comment le faire de manière à ne pas se voir condamner soi-même «au non-sens et au malheur»? C'est à cette question que le Saint-Père entend répondre dans les dernières pages de ce chapitre consacré «au message chrétien sur la vie». Encore ici, nous verrons comment la personne du Christ joue un rôle de pointe. Mais procédons par étapes.

La «vérité» de la vie dans laquelle se trouve son «sens plénier» est révélée, non seulement par le commandement spécifique “tu ne tueras pas” (*Ex* 20, 13; *Dt* 5, 17), mais par l'ensemble de la Loi du Seigneur. Et de fait, l'Alliance du Seigneur est fortement liée à la perspective de la vie, même dans sa composante corporelle. *Dt* 30, 15-16 par exemple, où le commandement est présenté à l'intérieur de l'Alliance conçue comme «le chemin de la vie», montre bien que la vie ne reste «authentique et plénière» que si elle se rattache au bien et inversement et que, dès lors, le «bien à accomplir» n'est pas une réalité étrangère à la vie, mais en constitue une partie intégrante. C'est donc dans la sphère de toute la Loi ou dans la foulée du mot de Jésus repris du *Deutéronome* (8, 3: cf. *Mt* 4,4), selon lequel «l'homme ne vit pas seulement de pain, mais... de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur», que l'homme peut respecter la «vérité» de la vie et y trouver un bien, un bonheur (cf. n. 48). Mais ce n'est pas tout.

En présence des difficultés d'Israël de rester fidèle, au cours de son histoire, à la loi de la vie, les prophètes rappellent que le Seigneur est l'unique source authentique de la vie. Ils dénoncent aussi avec vigueur ceux qui méprisent la vie avec l'intention «de susciter l'attente d'un nouveau principe de vie apte à fonder des rapports renouvelés de l'homme avec Dieu et avec ses frères». C'est la promesse du don divin du «coeur nouveau» (cf. *Ez* 36, 25-26; *Jr* 31, 31-34). Grâce à ce «coeur nouveau», dit le Saint-Père, «on peut comprendre et réaliser le sens le plus vrai et le plus profond de la vie: être un don qui s'accomplit dans le don de soi». C'est ce que laisse entrevoir «le lumineux message qui nous vient de la figure du Serviteur du Seigneur» (cf. *Is* 53 10. 11) (n. 49).

Ces données vétéro-testamentaires trouvent leur point de chute en Jésus de Nazareth. En lui, la Loi dont le résumé est «la règle d'or de l'amour mutuel (cf. *Mt* 7, 12) n'est pas reniée, mais accomplie et

le «cœur nouveau» est donné par son Esprit. Plus précisément encore: «En Jésus, la Loi devient définitivement “évangile”, bonne nouvelle de la seigneurie de Dieu sur le monde, qui rapporte toute l'existence à ses racines et à ses perspectives originelles. C'est la Loi nouvelle, “la loi de l'Esprit qui donne la vie dans le Christ Jésus” (*Rm* 8, 2), dont l'expression fondamentale, à l'imitation du Seigneur qui donne sa vie pour ses amis (cf. *Jn* 15, 13), est le don de soi dans l'amour pour les frères (cf. *1 Jn* 3, 14)¹². En dernière analyse, c'est donc par et dans le Christ que la vie atteint sa pleine «vérité», soit qu'elle se mesure, selon sa propre indication, à l'ensemble de l'Alliance du Dieu vivant, soit qu'elle devienne, par le don de son Esprit, une réalité intérieure et, par là, un amour effectif des frères allant, à la rigueur, jusqu'au don de sa propre vie. Par le Christ, nous sommes en présence « d'une loi de liberté, de joie et de béatitude», conclut le Saint-Père.

Ce chapitre déjà si fortement centré sur le Christ se clôt par un regard, — le regard johannique —, fixé sur «Celui qu'ils ont transpercé» devenu par là foyer d'une attraction universelle (cf. *Jn* 19, 37; 12, 32). Car le Pape pense que c'est dans «l'arbre glorieux» de la Croix qu'apparaît «l'accomplissement et la pleine révélation de tout l'Évangile de la vie» (n. 50). Comment cela?

Comme ce fut le cas «aux premières heures du vendredi saint après-midi» (cf. *Lc* 23, 44, 45), nous nous trouvons aujourd'hui dans l'obscurité, impliqués en une lutte effroyable et dramatique entre la mort et la vie, entre la «culture de mort» et la «culture de vie». Mais aujourd'hui comme hier la splendeur de la Croix n'est pas pour autant voilée. Elle brille même avec plus d'éclat et «apparaît comme le centre, le sens et la fin de toute l'histoire et de toute vie humaine». Comme ce fut dans l'extrême faiblesse de Jésus que le centurion romain reconnut jadis sa dignité de Fils de Dieu (cf. *Mc* 15, 39), l'homme d'aujourd'hui peut voir en lui la source du salut, du pardon des péchés (cf. *Lc* 23, 34.43) et du don de la vie (cf. *Mt* 27, 52) dont les miracles de sa vie terrestre n'avaient été que les signes. Dans la Croix, Jésus se révèle comme celui qui libère «l'homme de sa maladie la plus profonde», le péché, et qui l'élève «à la vie même de Dieu». En la regardant, l'homme y trouve l'espérance fondée

¹² Cité dans le texte.

«d'obtenir sa libération et sa rédemption» puisque, en elle, s'accomplit «le prodige du serpent élevé par Moïse dans le désert» (cf. *Jn* 3, 14-15; *Nb* 21, 8-9)» (n. 50).

Après avoir «remis l'esprit» (*Jn* 19, 30), un soldat romain «de sa lance, lui perça le côté, et il en sortit aussitôt du sang et de l'eau» (*Jn* 19, 34). En ces événements qui accompagnent la mort de Jésus, il faut encore voir dans la Croix la «source de la vie», celle qui donne naissance, par l'Esprit, au peuple de la Nouvelle Alliance, au «peuple de la vie» et qui, par les sacrements de l'Église, le perpétue dans l'espace et le temps. De la fécondité issue de la Croix ou de la vie offerte aux frères (cf. *Mc* 10, 45; *Jn* 15, 13) encore pécheurs (cf. *Rm* 5, 8) par obéissance au Père (cf. *He* 10, 9), l'on voit «que la vie atteint son centre, son sens et sa plénitude quand elle est donnée» (n. 51)¹³.

2) Continuons notre itinéraire christologique aux lignes déjà si fortement accentuées en étudiant le troisième chapitre destiné à déterminer les comportements concrets qui découlent du oui inconditionnel de l'Église à la valeur de la vie face à la «culture de la mort» du monde actuel.

Comme déjà signalé, le présent chapitre s'ouvre sur l'épisode évangélique de la rencontre du «jeune homme riche» avec le Christ (cf. *Mt* 19, 16-18). La question morale («que dois-je faire?») que le jeune homme adresse au Seigneur vise la joie, le bonheur («pour obtenir la vie éternelle»). L'acquisition de la «vie éternelle» définie en-

¹³ Il vaut la peine, à la fin de cette étude, de transcrire un texte de W. Kasper qui a bien vu le sens profond de ce chapitre de l'Encyclique et qui en mesure les dimensions véritables face à la réserve de certains: "Der Papst bietet im zweiten Kapitel in einer eher meditativen Schriftauslegung eine ganze breit ausladende und tief schürfende johanneisch geprägte Theologie des Lebens auf, um seine Aussagen christologisch zu begründen. Die johanneische Theologie des Lebens stellt weitgehend ein Äquivalent zu den jesuanischen und synoptischen Botschaft von Kommen des Reiches Gottes dar; schon bei den Synoptikern sind beide Begriffe austauschbar. Der Papst straft damit alle diejenigen Lügen, die ihm ein überholtes vorkonziliares deduktives römisches Systemdenken vorwerfen wollen. Selten war in lehramtlichen Aussagen die biblische Begründung so zentral, so breit und so umfassend, wie es in dieser Enzyklika der Fall ist. Diese Enzyklika führt konkret vor, was das letzte Konzil so nachdrücklich forderte: Sie deutet die «Zeichen der Zeit» im Licht des Evangeliums" W. KASPER, *Ein prophetisches Wort in die Zeit*, dans *IKZ* 24 (1995), 189-190.

core ici comme «participation à la vie même de Dieu»¹⁴ est, commente le Saint-Père à la suite de la réponse de Jésus, relative à «l'observance des commandements du Seigneur, y compris donc du commandement "tu ne tueras pas"».

Dans la foulée de ces premières observations, le Pape progresse encore dans sa réflexion. Il relève qu'il n'y a pas d'opposition entre le commandement de Dieu et son amour si bien que le commandement est «toujours un don pour la croissance et pour la joie de l'homme». Il en résulte que le commandement constitue un «aspect essentiel» de l'Évangile. Bien plus, il se présente comme «"Évangile", c'est-à-dire comme bonne et joyeuse nouvelle».

«L'Évangile de la vie» dont il fut question précédemment «est aussi, poursuit le Saint-Père, un grand don de Dieu et en même temps un devoir qui engage l'homme». Il est un don en tant que Dieu l'a remis à l'homme (l'homme *libre*, «seigneur») et qu'il l'a confié à son «ministère» (l'homme *responsable*, sa «seigneurie» relative¹⁵). De la sorte, tout est don: l'«Évangile de la vie» ainsi que les obligations qui lui sont inhérentes puisque ces dernières qui englobent le précepte «tu ne tueras pas» sont aussi une «bonne nouvelle» dans le sens précisé plus haut. Le Saint-Père peut donc conclure «*le don se fait commandement et le commandement est lui-même un don*¹⁶» (n. 52).

Cet épisode biblique qui a pour centre la rencontre du «jeune homme riche» avec le Christ et le commentaire que le Pape y joint est d'une grande importance pour la compréhension de l'ensemble de ce troisième chapitre. Les obligations issues du «tu ne tueras pas»¹⁷ dont il sera question dans la suite du texte doivent être entendues comme des comportements *venant d'un don* et *ordonnés au don* de la vie éternelle. Cela vaut pour les obligations qui relèvent du Décalogue (Ancien Testament) et, par lui, de la raison comme pour celles qui sourdent plus directement de l'«Évangile de la vie» au sens strict (Nouveau Testament)¹⁸. Ce lien entre le commandement-

¹⁴ Cf. n. 37-38.

¹⁵ Je fais ici allusion à l'anthropologie de l'"image de Dieu" que le Saint-Père développe un peu plus bas dans le même numéro.

¹⁶ C'est le Pape qui souligne.

¹⁷ Remarquons que c'est le titre donné au troisième chapitre.

¹⁸ Ce lien dans le Christ entre la "Loi" de l'Ancien Testament et la "Loi nouvelle" du Nouveau est articulée explicitement dans la VS n. 12s.

don et le don-commandement se noue en définitive dans la personne du Christ. C'est en effet sa réponse au «jeune homme riche» qui renvoie à l'«Évangile de la vie» présentée dans le deuxième chapitre et qui en qualifie les obligations. De la sorte, cette rencontre devient l'horizon dans lequel s'insère l'ensemble du chapitre et la clé herméneutique qui en explique le sens et la portée.

Du reste, cette affirmation trouve écho dans la suite du texte. Signalons quelques éléments en ce sens choisis parmi les plus importants. Parlant justement du précepte “tu ne tueras pas” à fort contenu négatif qui indique la limite qui ne peut jamais être franchie, le Saint-Père signale que ce précepte pousse implicitement «à garder une attitude positive de respect absolu de la vie qui amène à la promouvoir et à progresser sur la voie de l'amour qui se donne, qui accueille et qui sert». Déjà, ajoute le Saint-Père, le peuple de l'Ancien Testament a mûri progressivement en ce sens, «se préparant ainsi à la grande déclaration de Jésus: l'amour du prochain est un commandement semblable à celui de l'amour de Dieu; “À ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes” (cf. *Mt* 22, 36-40)». Après avoir cité le témoignage de Paul qui va dans le même sens (cf. *Rm* 13, 9; *Ga* 5, 14), le Pape peut conclure: «Repris et porté à son achèvement dans la Loi nouvelle, le précepte “tu ne tueras pas” demeure une condition à laquelle on ne peut pas renoncer pour pouvoir “entrer dans la vie” (cf. *Mt* 19, 16-19). (n. 54). On retrouve ici des traits du commentaire de l'épisode du «jeune homme riche». À la lumière du Christ est proposée en effet la conception du précepte qui donne accès à la vie éternelle mais en tant qu'il est perçu, dans le sillage de l'«Évangile de la vie», comme ouverture au respect et au service de la vie. Sous le même éclairage, il est explicitement inséré dans la tension vers la «Loi nouvelle» (Nouveau Testament), tension qui n'était qu'implicitement suggérée dans le premier commentaire de la péricope évangélique.

Comme par un phénomène d'inclusion, le Pape revient sur le sujet à la fin de ce chapitre. Résumons-en brièvement la pensée. S'il est vrai que les «préceptes moraux négatifs» indiquent «la limite infranchissable en-deçà de laquelle l'homme libre ne peut descendre», ils montrent également le minimum qu'il doit «respecter et à partir duquel il doit prononcer d'innombrables “oui”, en sorte que la perspective du bien — et le Pape de renvoyer à *Mt* 5, 48 — devienne

peu à peu *son unique horizon*» (n. 75)¹⁹. Encore une fois, l'on voit apparaître le caractère positif du précepte dont la limite inférieure à respecter absolument est protection de la liberté et, du même coup, marche vers le bien. En s'appuyant sur l'anthropologie déjà connue (cf. n. 52), le Pape parle un peu plus loin du précepte comme «le point de départ et la première étape indispensable du chemin qui conduit à la liberté» qui débouche dans l'exercice de la responsabilité envers les personnes et, par là, dans la manifestation concrète de la reconnaissance envers Dieu, source de vie. Dans cette dynamique du précepte vers le bien, on trouve également le passage de l'Ancien au Nouveau Testament en lequel, à travers l'allusion au «Sermon sur la Montagne», se profile la personne du Christ comme point de raccord et de dépassement. En revanche, le précepte voie vers la vie éternelle n'est pas signalé explicitement.

Le Saint-Père poursuit sa réflexion en fixant son attention sur l'idée de la «responsabilité» qui doit être une prise en charge de la vie non pas arbitraire, mais marquée de sagesse et de «fidélité aimante». En l'occurrence, il écrit: «Le Dieu de l'Alliance a confié la vie de tout homme à l'autre, à son frère, selon la loi de la réciprocité de donner et de recevoir, du don de soi et de l'accueil de l'autre». C'est le Fils incarné à la fin des temps et «donnant sa vie pour l'homme» qui dévoile «quelle hauteur et quelle profondeur peut atteindre cette loi de la réciprocité». Par le don de son Esprit en effet qui «est artisan de communion dans l'amour» et qui «crée entre les hommes une fraternité et une solidarité nouvelles, véritable reflet du mystère de don et d'accueil mutuels de la Très Sainte Trinité», le Christ confère «un sens et un contenu nouveaux à la loi de la réciprocité». L'Esprit du Christ devient ainsi «la loi nouvelle qui donne aux croyants la force et fait appel à leur responsabilité pour qu'ils vivent mutuellement le don de soi et l'accueil de l'autre, en participant à l'amour de Jésus Christ, et cela à sa mesure» (n. 76).

Des hauteurs de cette «loi nouvelle» qui «anime et donne sa forme au commandement "tu ne tueras pas"», le Saint-Père termine ce chapitre en réfléchissant sur les destinataires de l'impératif lié à la responsabilité dont il vient de parler. Il s'adresse d'abord au «chrétien» qui doit y répondre «selon les exigences et la grandeur de

¹⁹ Souligné dans le texte.

l'amour de Dieu en Jésus Christ», entendons jusqu'au don, selon *1 Jn 3*, 16 cité dans le texte, de la vie pour les frères. Il s'adresse aussi sous une forme moins radicale à «tout homme». «Comme un écho ineffaçable de l'alliance originelle de Dieu créateur avec l'homme», il retentit dans la conscience morale de chacun, peut être connu de tous «à la lumière de la raison» et peut «être observé grâce à l'action mystérieuse de l'Esprit qui, soufflant où il veut (cf. *Jn 3*, 8), rejoint et entraîne tout homme qui vit en ce monde» (n. 77). L'Esprit du Christ devient donc pour le chrétien force, appel et mesure du service radical de la vie limité par en bas par le précepte de ne pas tuer. Il devient pour tout homme source d'observance du précepte qui convoque du fond de la conscience.

Dans le corps du chapitre, l'on trouve un développement sur le sens chrétien de la souffrance et de la mort pour contrer la pratique de l'euthanasie qui tend à prendre de plus en plus racine dans le champ de la «culture de la mort» (n. 66; cf. n. 15). Ces quelques pages sont un véritable petit traité théologique profondément centré sur le mystère pascal du Christ. Retenons-en l'essentiel. Dans la victoire du Christ sur la mort et le péché (cf. *Rm 6*, 23) qui donne l'Esprit de vie (cf. *Rm 8*, 11), la souffrance et la mort deviennent «certitude de l'immortalité future», «espérance de la résurrection» et, par conséquent, «force extraordinaire pour s'en remettre au dessein de Dieu». Dans le Christ ressuscité, la mort devient appartenance au Seigneur (cf. *Rm 14*, 7-8), «acte suprême d'obéissance au Père (cf. *Pb 2*, 8)» et acceptation «de l'accueillir à l'"heure" voulue et choisie par lui (cf. *Jn 13*, 1)». Dans le Christ ressuscité, la mort devient enfin «une source de bien», entendons une participation ou une conformation plus intime à la souffrance même du Crucifié (cf. *Pb 3*, 10; *1 P 2*, 21) et une association également plus intime «à son oeuvre rédemptrice pour l'Église et pour l'humanité» (cf. *Col 1*, 24) (n. 67; cf. n. 97).

3) Passons maintenant au quatrième chapitre qui porte le titre significatif «c'est à moi que vous l'avez fait» (cf. *Mt 25*, 40) et qui entend mobiliser l'Église «pour une nouvelle culture de la vie».

C'est du Christ que l'Église a reçu par l'entremise des Apôtres l'Évangile comme annonce et source de joie et de salut. Dès lors, il relève de l'identité de l'Église d'évangéliser, «action globale et dyna-

mique» qui l'a fait participer «à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Seigneur Jésus» impliquant inséparablement «les dimensions de l'annonce, de la célébration et du service de la charité». Partie intégrante de l'Évangile qui est Jésus lui-même, l'«Évangile de la vie» est confié à la mission de l'Église qui devient par là le «peuple de la vie». Nous sommes (remarquons ce passage au «nous» fait par le Pape lui-même) membres de ce «peuple» non seulement parce que nous avons reçu l'Évangile de la vie, mais aussi parce que nous avons été «transformés et sauvés» par lui. En effet, «nous avons été reconquis par l'"auteur de la vie" (Ac 3, 15) au prix de son précieux sang (cf. 1 Co 6, 20; 7, 23; 1 P 1, 19) et par le bain baptismal nous avons été insérés en lui (cf. Rm 6, 4-5; Col 2, 12), comme des branches qui tirent du même arbre leur sève et leur fécondité (cf. Jn 15, 5). Renouvelés intérieurement par la grâce de l'Esprit, "qui est Seigneur et qui donne la vie", continue le Saint-Père, nous sommes devenus un *peuple pour la vie* et nous sommes appelés à nous comporter en conséquence» (n. 79)²⁰.

Être envoyés pour servir la vie n'est pas un motif d'orgueil mais un devoir qui vient de l'être dans le Christ et dont la force qui guide et soutient est la «loi de l'amour», «l'amour dont le Fils de Dieu fait homme est la source et le modèle, lui qui "par sa mort a donné la vie au monde"». Être envoyé *comme peuple* implique un devoir commun de servir la vie qui ne diminue pas cependant la responsabilité individuelle, «car c'est à chaque personne que s'adresse le commandement du Seigneur de "se faire le prochain" de tout homme: "Va, et toi aussi, fais de même" (Lc 10, 37)» (n. 79).

Dans le restant de ce chapitre, le Saint-Père précise en quoi consiste l'évangélisation confiée à l'Église, «Peuple de la vie», par suite de sa participation à la «mission prophétique, sacerdotale et royale du Seigneur». Le contenu de ces pages est riche en indications de toutes sortes. Dans le contexte de cet article, il ne s'agit pas de les résumer toutes, mais de fixer mon attention sur quelques éléments où le Christ est particulièrement concerné.

Le «coeur» de l'«Évangile de la vie» à *proclamer* par l'Église et les «conséquences» pratiques qu'il implique et qu'il faut faire parvenir «au coeur de tout homme et toute femme» et introduire «dans

²⁰ Souligné dans le texte.

les replis les plus intimes de la société toute entière» (cf. n. 81) trouvent leur racine dans la personne du Christ. «Annoncer Jésus, c'est annoncer la vie» affirme le Saint-Père dans le sillage de *1 Jn* 1, 3 qui sert de titre au n. 80. «Car Il est “le Verbe de vie” (*1 Jn* 1, 1). En lui “la Vie s'est manifestée” (*1 Jn* 1, 2); ou plutôt, lui-même est “cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue” (ibid.)». Grâce au don de l'Esprit qui communique cette vie, la vie terrestre acquiert le sens d'être ordonnée à la “vie éternelle”. Eclairée par cet «Évangile de la vie», l'Église ressent le besoin de proclamer la sublime dignité de la personne humaine qui dépasse toute attente de l'homme et qui consiste dans la dignité de l'adoption filiale²¹.

Dans le contexte de la *célébration* (gestes, symboles, rites) en quoi doit se transformer l'annonce de l'«Évangile de la vie» et qui devient ainsi «lieu propre et significatif de la transmission de la beauté et de la grandeur de cet Évangile», plusieurs attitudes sont recommandées. Le Pape insiste d'abord sur la permanence du «regard contemplatif», «regard de celui qui voit la vie dans sa profondeur, en en saisissant les dimensions de gratuité, de beauté, d'appel à la liberté et à la responsabilité». Stimulé par ce «regard», le «peuple de la vie» ne peut pas, dit le Saint-Père, s'empêcher d'exulter de joie et de reconnaissance «pour le mystère de l'appel de tout homme à participer dans le Christ à la vie de la grâce et à une existence de communion sans fin avec Dieu Créateur et Père» (n. 83; cf. n. 50-51). En sa prière individuelle et communautaire par ailleurs, le «peuple de la vie» ne peut pas non plus s'empêcher de louer et de bénir le «Dieu de la vie» qui fait de l'homme non seulement «un des plus grands prodiges de la création», mais qui lui confère encore

²¹ Le Saint-Père cite en l'occurrence un très beau texte de GRÉGOIRE DE NYSSE tiré des *Homélies sur les Béatitudes*, VII. Comme je l'ai déjà signalé, le Pape déploie un peu plus loin le “cœur” et les “conséquences” de ce message (n. 81) qui se présentent comme de véritables petits abrégés du contenu doctrinal de l'Encyclique et de ses implications morales. En ce qui a trait à la christologie proprement dite et donc du “cœur” de l'«Évangile de la vie”, il est question par exemple “du rapport extraordinaire de Jésus avec chaque homme, qui permet de reconnaître en tout visage humain le visage du Christ”(n. 81). Il parle aussi de ce que cela suscite d'engagement chez les différentes composantes de l'Église (les catéchètes, les théologiens, les pasteurs), engagement qui se caractérise par la fidélité à la vérité et par le courage de ne pas craindre “l'hostilité ou l'impopularité” du “monde” (cf. *Jn* 15, 19; 17, 16) environnant (cf. *Rm* 12, 2).

«une dignité quasi divine (cf. *Ps* 8, 6-7)», «En tout enfant qui naît et tout homme qui vit ou qui meurt, poursuit le Saint-Père, nous reconnaissons l'image de la gloire de Dieu: nous célébrons cette gloire en tout homme, signe du Dieu vivant, icône de Jésus Christ» (n. 84). À cette prière vient s'ajouter naturellement la célébration de l'année liturgique et tout particulièrement la célébration des sacrements, «signes efficaces de la présence et de l'action salvifique du Seigneur Jésus dans l'existence chrétienne: ils rendent, continue le Pape, les hommes participants de la vie divine, en leur assurant l'énergie spirituelle nécessaire pour saisir en toute vérité le sens de la vie, de la souffrance et de la mort» (ibid.).

«Dans l'esprit du culte spirituel agréable à Dieu (cf. *Rm* 12, 1), la célébration de l'Évangile de la vie demande à être réalisée surtout dans l'existence quotidienne, vécue dans l'amour d'autrui et dans le don de soi». C'est dans ce contexte que prennent aussi naissance les gestes héroïques qui «sont la célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie, parce qu'ils sont la lumineuse manifestation du degré d'amour le plus élevé: donner sa vie pour la personne qu'on aime (cf. *Jn* 15, 13); ils sont la participation au mystère de la Croix, sur laquelle Jésus révèle tout le prix qu'a pour lui la vie de tout homme et comment cette vie se réalise pleinement dans le don total de soi» (n. 85). Dans «l'héroïsme au quotidien», il y a le témoignage silencieux, mais combien fécond et éloquent des mères de familles qui se «consacrent sans réserve à leur famille». Le Saint-Père les remercie en ajoutant. «“Dans le mystère pascal, le Christ vous rend le don que vous avez fait. Il a en effet le pouvoir de vous rendre la vie que vous lui avez apportée en offrande”²²».

En raison de la «participation à la mission *royale* du Christ», le soutien et la promotion de la vie humaine doivent se faire par le «service de la charité» qui naît de la foi (cf. *Ga* 5, 6; *Jc* 2, 14-17 cités dans le texte). Après avoir rappelé que nous devons, dans ce service de la charité, prendre soin de l'autre en tant que personne confiée par Dieu à notre responsabilité, le Pape revient sur une donnée déjà rencontrée qui semble bien être un point fort de sa pensée et qui anime de l'intérieur l'engagement des groupes ecclésiaux en faveur

²² C'est une citation de l'Homélie de JEAN-PAUL II pour la béatification d'Isidore Bakanja, Elisabetta Canori Mora et Gianna Beretta Molla (24 avril 1994).

de la vie de même que les lieux et les structures sociales destinés au service fraternel²³: «Comme disciples de Jésus, nous sommes appelés à nous faire le prochain de tout homme (cf. *Lc* 10, 29-37), avec une préférence marquée pour qui est le plus pauvre, le plus seul et le plus dans le besoin. C'est en aidant celui qui a faim ou soif, l'étranger, celui qui est nu, malade ou en prison — comme aussi l'enfant à naître, le vicillard qui souffre ou se trouve aux portes de la mort — qu'il nous est donné de servir Jésus, comme Lui-même l'a déclaré: "Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait" (*Mt* 25, 40)» (n. 87).

Tout ce qui vient d'être dit sur la mission de l'Église comme «Peuple de la vie» peut être transposé *mutatis mutandis* à la cellule familiale puisque comme «Église domestique» elle «a, (elle aussi), la vocation d'annoncer, de célébrer et de servir l'Évangile de la vie» (n. 92)²⁴ qui, dès lors, suppose sa participation «à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Seigneur Jésus».

Nous trouvons en ce chapitre une dernière allusion à Jésus lorsque le Saint-Père constate que l'«Évangile de la vie» destiné à susciter une «culture de la vie et de l'amour» apparaît bien pauvre en moyens comparé «aux moyens considérables et puissants dont sont dotées les forces qui travaillent pour la "culture de la mort"». Mais, poursuit le Pape, «nous savons pouvoir compter sur l'aide de Dieu, à qui rien n'est impossible (cf. *Mt* 19, 26)» et surtout sur «une grande prière pour la vie qui parcourt le monde entier». «Par son exemple, (en effet), Jésus nous a lui-même montré que la prière et le jeûne sont les armes principales et les plus efficaces contre la forces du mal (cf. *Mt* 4, 1-11) et il a appris à ses disciples que certains démons ne peuvent être chassés que de cette manière (cf. *Mc* 9, 29)» (n. 100).

4) Dans la conclusion de l'Encyclique, le Saint-Père tourne encore une fois son «regard» vers l'«Enfant» en qui se manifeste «"la Vie" (*1 Jn* 1, 2)» et vers le Crucifié «principe de vie nouvelle» pour tous. Il met ensuite le Christ en rapport avec Marie perçue comme

²³Voir sur ce point les précisions apportées aux n. 87ss.

²⁴C'est moi qui souligne. Le Saint-Père précise dans les numéros qui suivent comment la famille réalise cette vocation.

accueil personnifié de «la Vie» au nom de tous et pour le bien de tous. Comme «mère de la Vie», elle permet à l'Église de découvrir le sens de sa propre maternité comme, en retour, l'expérience maternelle de l'Église fait mieux comprendre l'expérience de Marie (cf. n. 102).

Tout le reste de cette conclusion encadrée par *Ap* 12, 1.4 cherche à illustrer ce rapport réciproque et articulé de Marie à l'Église dont le centre est le Christ. C'est ainsi que l'Église «pleinement consciente de porter en elle le Sauveur du monde» et «d'être appelée à le donner au monde» reconnaît la possibilité de réaliser sa mission dans «la maternité de Marie, qui a conçu et mis au monde celui qui est "Dieu né de Dieu", "vrai Dieu né du vrai Dieu". C'est encore ainsi que, comme l'Église qui exerce sa mission «dans la tension constante avec les forces du mal», Marie «a dû vivre sa maternité sous le signe de la souffrance»: le Calvaire (cf. *Jn* 19, 25-26) annoncé par Siméon (*Lc* 2, 34-35) (cf. n. 103). C'est toujours en vertu du même rapport que, à la lumière de Marie qui a dû sauver son Enfant contre les forces du mal (cf. *Mt* 2, 13-15), l'Église sait que sa mission dans l'histoire est entravée par les forces du Malin (cf. *Ap* 12, 3). C'est enfin pour la même raison que, par Marie qui a vu son Enfant menacé par le Dragon (*Ap* 12, 4), l'Église prend conscience que «la vie est toujours au centre d'un grand combat» et que l'Enfant qu'elle doit, comme Marie (cf. *Ga* 4, 4), donner aux hommes dans l'histoire est encore assailli en «tout enfant», spécialement en «toute créature faible» puisque le Christ lui-même s'y identifie (cf. *Mt* 18, 5; 25, 40) (cf. n. 104).

Le Saint-Père achève de contempler le Christ dans l'Église à travers Marie en présentant cette dernière comme celle qui assure l'Église de la présence providentielle de Dieu (cf. *Lc* 1, 30. 37; *Ap* 12, 6; *Os* 2, 16), qui la console «dans son combat contre la mort» en lui montrant son Fils vainqueur de la mort et qui lui donne enfin de marcher avec confiance vers la «nouvelle Jérusalem» ou vers «l'Agneau immolé (qui) vit en portant les marques de la Passion dans la splendeur de la Résurrection», maître de l'histoire (cf. *Ap* 5, 11) et Seigneur de la vie qui exclut désormais toute mort (cf. *Ap* 21, 4) (cf. n. 105).

II. L'Encyclique a-t-elle une trame christologique?

L'heure est maintenant venue de nous élever au-dessus de l'analyse des détails que comportait notre «itinéraire christologique» et de nous interroger sur la place que prend le Christ dans ce texte pontifical sur «la valeur et l'inviolabilité de la vie».

Dans cette recherche, l'on ne peut naturellement pas faire l'économie de la trame ou de la structure d'ensemble du document qui s'articule, comme nous le savons déjà, autour de quatre pilastres: 1) la mise en lumière du «message chrétien sur la vie» qui se détache, comme sur un fond d'ombre, de l'étude de la «culture de la mort» qui qualifie les réflexes profonds du monde contemporain; 2) les comportements moraux qui découlent de ce message; 3) la mission évangélisatrice de l'Église à qui est confiée l'annonce dans le monde de l'«Évangile de la vie» et la promotion d'attitudes et d'engagements favorables à la vie; 4) la maternité divine de Marie comme paradigme vivant de la tâche de l'Église face à la valeur et au service de la vie. Cela dit, il faut faire un pas de plus et se demander *en quoi* le contenu propre aux quatre moments de cette structure a à faire avec la personne du Christ. Plus précisément encore: le Christ en est-il *un élément majeur*, voire même *l'élément majeur*? Les détermine-t-il comme *un point de référence incontournable* d'où ils tirent en dernière analyse leur sens et leur portée. Plus globalement et en une formulation, pourrait-on dire, plus «esthétique»: le Christ occupe-t-il *le centre* de cette Encyclique comme c'est le cas dans la grande fresque du jugement de Mt 25, 31-46 si souvent évoquée en ce document pontifical où il est dit aux hommes de tous les temps et de partout que le Seigneur accueillera dans son Royaume ceux qui l'auront reconnu dans le plus petit de ses frères²⁵? Examinons les choses de plus près.

1) Il ne fait aucun doute que le Christ apparaît dans le second

²⁵ Avec l'Encyclique, je suis ici l'interprétation universaliste proposée par des exégètes comme A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu (XXIV-XXV)*, dans RB 56 (1949), 340-364 et dans RB 57 (1950), 62-91; 180-211; ID., *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières*, dans NRT 102 (1980), 179-196; V.K. AGBANOU, *Le discours eschatologique de Matthieu 24-25: tradition et rédaction* (EB/Sér. 2), Paris, 1983, 171ss.

chapitre du présent texte comme celui qui informe et consolide de l'intérieur les deux pôles essentiels de l'«Évangile de la vie» déjà mis en place dès les premières lignes de l'introduction: 1/ la valeur de la vie humaine de son commencement à sa fin et 2/ son dépassement par achèvement dans le «don» de la vie éternelle. Il le fait considéré tantôt *selon l'ensemble de sa personne*, c'est-à-dire de sa naissance (incluant sa présence dans le sein maternel) à sa mort rédemptrice et glorieuse sur la Croix en passant par les autres activités de sa vie terrestres (paroles et gestes messianiques). C'est ainsi par exemple qu'il confère, par les événements de la «visitation» et de sa mort d'amour sur la croix, une valeur indéniable à la vie dès sa conception et qu'il détermine le sens plénier de la vie qui réside dans la solidarité, le service, l'accueil, le don de soi pouvant aller à la rigueur jusqu'à la mort. Il le fait aussi perçu sous l'angle *du dynamisme rédempteur* qui sourd de sa personne. C'est ainsi par exemple qu'il redimensionne la dignité de la vie humaine par la révélation et surtout par le don d'une «vie supérieure», la «vie éternelle» comprise essentiellement comme communion d'amour avec le Père dans le Fils par l'Esprit. Il le fait encore par *des attitudes bien spécifiques* où, en raison de son identité de Fils de Dieu envoyé dans le monde par le Père, il interprète la tension inhérente aux deux Alliances et ouvre sur l'inédit eschatologique. C'est ainsi par exemple qu'il explique les récits protologiques de l'Écriture sur la valeur de la vie et leur confère leur ultime portée. C'est encore ainsi qu'il accomplit l'Alliance du Dieu vivant avec l'homme dans laquelle s'insère le commandement "tu ne tueras pas".

Ces quelques exemples tirés des multiples facettes de l'«Évangile de la vie» déjà exposées font bien voir que la personne du Christ considérée sous différents aspects de son mystère est bel et bien le foyer où cet Évangile prend, acquiert sa consistance, foyer qui génère également une force, une sève intérieure qui lui permet de se déployer en diverses ramifications qui font justement de cet Évangile l'«arbre de la vie» véritable aux fruits nombreux, «bons à manger et séduisants à voir».

2) Le troisième chapitre s'occupe, comme nous le savons, plus spécifiquement des obligations qui découlent du commandement "tu ne tueras pas". Par-delà leurs contours exacts qui ne nous inté-

ressent pas immédiatement dans la présente étude, le Christ bien placé en tête de ce chapitre est perçu, dans le sillage de l'épisode du «jeune homme riche» de *Matthieu*, comme celui qui donne un sens au commandement.

À cet égard, deux champs de réflexion s'enlaçant l'un dans l'autre retiennent l'attention du Saint-Père. Le commandement est une «bonne nouvelle» parce qu'il est un don. Qu'il soit pris en lui-même ou qu'il soit perçu comme venant de l'«Évangile de la vie», il demeure tel. Dans le premier cas, il est ordonné, comme le confirme Jésus, à la joie de l'homme, à la «vie éternelle». Dans le second cas, il garde pour ainsi dire le goût de la source d'où il jaillit.

En tant que commandement-don-commandement établi par le Christ, le «tu ne tueras pas» est objet d'un dynamisme foncier qui l'ouvre à un au-delà de la limite à ne pas franchir qu'il trace par en bas. Encore ici, c'est le Christ qui tire en avant vers la «loi nouvelle» de l'amour du prochain semblable à l'obligation d'aimer Dieu, qui tire vers le «oui» à la vie. Tombant dans l'homme rendu par Dieu responsable de la vie de son frère, ce «oui» devient «loi de réciprocité» du don de soi et de l'accueil de l'autre dont le Christ délimite la mesure par le don de son Esprit issu de son amour sans mesure.

3) Ayant reçu l'Évangile du Christ par le truchement des Apôtres, l'Église doit évangéliser participant ainsi à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Christ. De cet Évangile, fait partie l'«Évangile de la vie» que l'Église ne proclame pas comme une réalité détachée d'elle-même, mais comme une réalité intérieure à elle-même puisqu'elle a été elle-même sauvée et transformée par la «Vie». C'est donc en tant que «Peuple de la vie» qu'elle annonce, célèbre et sert la vie partout dans le monde (personnes et sociétés dans leur situation concrète) selon la consistance que le Christ a lui-même donné à cet Évangile et dont les traits majeurs sont le Christ-«Vie», l'homme «icône du Christ» et l'amour d'autrui pouvant aller, dans le sillage de la croix, jusqu'au don de sa propre vie.

4) Sur la route évangélisatrice de l'Église, il y a Marie en qui l'Église se reconnaît parce que, en raison d'elle et comme elle, elle accueille et porte en elle le Christ-«Vie» et qu'elle a mission de le donner au monde. En elle, elle trouve également le courage de pour-

suivre sa mission en dépit des résistances du mal. Marie fut en effet «Mère de la vie» pour le monde dans les tribulations d'où elle est sortie victorieuse par la victoire de son Fils sur la mort. Elle peut dès lors le montrer à l'Église «Peuple de la vie» comme la destinée invincible vers laquelle elle chemine.

Au terme de cette opération où j'ai essayé d'extraire le résidu de l'«itinéraire christologique» de la première partie de cette étude afin de voir si le Christ était relié à la trame ou à la structure foncière de l'Encyclique et s'il en déterminait le contenu substantiel, nous pouvons conclure de la manière suivante: c'est le Christ qui informe en ses traits essentiels le «message chrétien sur la vie». Cette donnée se trouve confirmée par contraste en ce sens que la «culture de la mort» dont parle le premier chapitre s'origine dans l'éclipse du sens de Dieu et de son Christ. C'est encore le Christ qui confère au commandement «tu ne tueras pas» découlant de l'«Évangile de la vie» son sens et sa portée de bonheur éternel. C'est également lui qui remet à l'Église l'«Évangile de la vie» et qui lui donne de le rendre présent dans le monde après avoir fait d'elle le «Peuple de la vie». C'est enfin lui qui relie l'Église à Marie en faisant de celle-ci le modèle vivant de celle-là dans sa tâche de servir la vie sans crainte et avec la certitude que son combat aura raison du monde de la mort.

III. Conclusion

Je me demandais plus haut si le Christ occupait le centre de la grande fresque sur la vie qu'est *EV* comme c'est le cas dans la scène du jugement universel de *Mt 25, 31-46*. On peut désormais répondre par l'affirmative en notant comment ce texte si souvent évoqué par l'Encyclique se présente en ce texte pontifical comme la pointe d'un cône inversé vers laquelle tendent les deux cercles christologiques (cf. *Lc 2, 10-11*; *Mt 19, 16ss*) retracés dès le début de ces pages. Dans le texte évangélique en effet, deux protagonistes se dressent d'abord face à face pour se fondre ensuite l'un dans l'autre: le Christ *en présence* de l'homme d'abord; le Christ dans la puissance de sa gloire *identifié* à l'homme à l'état pur, à l'homme dépouillé de tout ce qui pourrait en faire mesurer faussement la dignité suprême, ensuite.

Devant l'Infini qui se fait finitude; devant cette reproduction eschatologique de l'«arbre glorieux» (cf. n. 50) du Calvaire, plus rien ne tient, même les discours les plus «savants» d'aujourd'hui²⁶ et les protestations de demain: «Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé...» (Mt 25, 44). Les chrétiens auront-ils le courage de croire à cette vérité encore voilée et de se mettre, comme Paul de Tarse parcourant les routes de l'Empire romain avec la «démence» et la «folie» de la croix (1 Co 1, 18ss), sur les chemins de notre monde postmoderne en proclamant que tout homme, quelle que soit sa faiblesse et même à cause d'elle, *est et demeurera jusqu'au seuil du Royaume l'«icône» du Fils de l'Éternel?* Souhaitons-le!

Réal Tremblay C.Ss.R.
Via Merulana, 31
00185 ROMA

²⁶ En affirmant cela, je n'entends pas disqualifier les recherches importantes qui se font dans le domaine de la vie, mais détronner, comme les guillemets l'indiquent, la prétention de chercher la vérité en la faisant, plutôt qu'en la découvrant.

Pagina bianca

A 20 ANNI DAL TRANSITO AL CIELO DEL
BEATO JOSEMARIA ESCRIVA DE BALAGUER

«TUTTO È SUO E NULLA È MIO»
Ricordo del Beato Josemaría Escrivá

Antonio ARANDA

Sommario: I. *Il contributo di un fondatore* - II. *Dal 2 ottobre 1928...* - III. *«Con cuore universale, cattolico»* - IV. *L'essenza cristologica della secolarità* - V. *Il lavoro umano nelle mani di Gesù Cristo e dei cristiani:* 1. La vita di lavoro di Gesù Cristo. 2. Dimensione divina del lavoro umano - VI. *Per tutti gli uomini, per tutti i tempi.*

I. Il contributo di un fondatore

Il 5 marzo 1976, otto mesi dopo che il futuro Beato Josemaría Escrivá aveva reso l'anima a Dio, Paolo VI affermò, come ci ha attestato mons. Alvaro del Portillo, di ritenere che il fondatore dell'Opus Dei sia uno degli uomini che hanno ricevuto più carismi nella storia della Chiesa, e che vi hanno corrisposto con maggiore generosità¹. Queste parole contengono la sostanza della riflessione che ci accingiamo a presentare nel ricordare alcuni aspetti centrali del contributo del Beato Josemaría alla missione e alla santità della Chiesa, a vent'anni dalla sua scomparsa.

¹ "Paolo VI, durante un'udienza concessami il 5 marzo 1976, affermò che considerava il fondatore dell'Opus Dei «come uno degli uomini che nella storia della Chiesa hanno ricevuto più carismi e che hanno corrisposto con maggiore generosità a questi doni di Dio»; mi tornò a ripetere tali idee in un'altra udienza del 19 giugno 1978, aggiungendo di essersi reso conto della «straordinarietà» della sua figura nella storia della Chiesa fin dal giorno in cui lo aveva conosciuto, nel lontano 1946" (ALVARO DEL PORTILLO, *Intervista sul fondatore dell'Opus Dei*, a cura di Cesare Cavalleri, ed. Ares, Milano 1992, p. 206).

In che cosa consiste tale contributo? Si tratta di un apporto fondazionale composto da tre elementi interdipendenti: la vita santa del fondatore, l'Opera da lui fondata, e la dinamica di santità che di essa si nutre, propagandosi nella Chiesa e nella società. È un contributo che consiste essenzialmente nell'aver forgiato e propagato lo spirito dell'Opus Dei che Dio ispirò alla sua anima nel giorno fondazionale del 2 ottobre 1928. Potremmo dire, ancora, che con la sua vita e le sue azioni il Beato Josemaría ha trasmesso alla Chiesa un dinamismo di santità cristiana in mezzo al mondo e di evangelizzazione secolare, che si sono estese universalmente.

Per accostarsi alla spiritualità del Beato Josemaría in modo da comprendere meglio la natura del suo contributo storico alla vita della Chiesa, è necessario evitare ogni separazione tra la sua persona e l'adempimento della sua missione ecclesiale. «L'intera biografia di monsignor Escrivá — ha scritto Alvaro del Portillo — può essere compresa soltanto nell'ambito di un disegno divino che, attraversando la sua esistenza, lo configurava quale strumento scelto da Dio proprio per ricordare all'umanità quel che, nella sua stessa anima, Dio aveva forgiato in modo inequivocabile»². Così, la sua identità più intima è appunto quella di essere un fondatore: un uomo scelto da Dio per trasmettere un carisma personale unico (carisma di fondatore), e la corrispondente funzione specifica al servizio della missione salvifica della Chiesa.

Benché il fondatore dell'Opus Dei sia stato un uomo del suo tempo, la sua missione fondazionale (analogamente a quella di altri fondatori, uomini e donne di cui la Provvidenza si è servita per aprire strada nella Chiesa) non è circoscritta alla situazione storica della Spagna del 1928: né a quella di tipo socio-politico, né a quella relativa alla formazione sacerdotale dell'epoca. Affermiamo così un importante criterio ermeneutico da cui non si può prescindere, a rischio di non comprendere gli elementi originali del suo contributo, cioè quel che Dio ha voluto ricordare agli uomini attraverso il suo messaggio fondazionale: la sua «novità evangelica».

La spiritualità del fondatore dell'Opus Dei affonda le sue radici nella tradizione spirituale e teologica cattolica, tuttavia presenta aspetti caratteristici che non si spiegano semplicemente a partire dal

² ALVARO DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, Rialp, Madrid 1992, p. 19.

clima religioso dell'epoca, poiché manifestano l'azione innovatrice dello Spirito nella storia della Chiesa. Normalmente lo Spirito Santo procede in modo graduale e progressivo, ma non sempre. Ci sono carismi che, per così dire, «rompono la continuità» con l'ambiente che li precede e anticipano per volontà di Dio, non per ragionamenti umani né in virtù di riflessioni accademiche, il senso che il Signore della storia vuole imprimere al corso degli avvenimenti.

Come ha formulato il fondatore in quegli inizi questo messaggio spirituale? Come ha portato alla memoria dei cristiani l'annuncio antico e nuovo del Vangelo, che è Cristo stesso? Più avanti svilupperemo meglio questo punto, tuttavia possiamo già rispondere a tali domande con una frase sintetica: «La convinzione profonda che lo Spirito Santo ha impresso nel cuore del Padre, e che è stata la radice feconda di tutto il suo messaggio spirituale, è che occorre cercare la santità personale in mezzo al mondo»³. Ma ciò significa intendere la vita quotidiana come occasione di incontro, sequela e identificazione con Cristo, per collaborare alla sua missione redentrice e contribuire a rendere presente la sua efficacia salvifica tra gli uomini che si affaccendano nelle loro occupazioni quotidiane.

Ogni maestro di vita spirituale, se è un buon maestro, *vive quel che insegna*. È quel che avvenne col Beato Josemaría; ma nel suo caso vediamo che lui, non solo come maestro, ma soprattutto come fondatore, *insegnava quel che previamente, per grazia di Dio, aveva iniziato a vivere*. Il suo insegnamento è una traduzione fedele della sua vita interiore, alla luce del carisma fondazionale. La sua dottrina nasce dalla vita, che cerca di identificarsi con lo spirito ricevuto. Egli insegna ad arrivare fino a Cristo secondo quel modo specifico che gli è stato dato di trovare per una grazia singolare; insegna ad essere Cristo in mezzo agli uomini a partire dal suo impegno personale per esserlo.

L'insegnamento del fondatore dell'Opus Dei consiste, potremmo dire, nel rendere vivo il Vangelo, nel mostrare ai discepoli di Cristo come incontrarlo in mezzo alle attività di ogni momento, come seguirlo e vivere nell'amicizia con Lui senza abbandonare la propria situazione di vita, come identificarsi con Lui nel proprio stato e condizione⁴. Ricorda che quel che è più proprio del Vangelo si può sco-

³ *Ibidem*.

⁴ Trascriviamo un suo testo caratteristico: «Seguire Cristo: questo è il segreto. Accompararlo così da vicino, da vivere con Lui, come i primi dodici; così da vicino, da po-

prire soltanto quando si «arriva» a Cristo, quando si è suoi, si sta con Lui e si impara da Lui l'amore per il Padre. Il Beato Josemaría fece vita propria questa verità, la ricordò agli altri e insegnò a viverla nelle varie circostanze personali. La tradusse anche in parole e in scritti, che sono testimonianza diretta della sua profonda immersione carismatica nella realtà viva del mistero di Cristo. Da questa profonda radice è fiorita un'esperienza spirituale e pastorale feconda, che è diventata anche fonte di pensiero teologico, come è solito avvenire con quegli autori spirituali che influiscono in modo particolare nella storia⁵.

II. Dal 2 ottobre 1928...

«L'Opera di Dio — scrive il fondatore — non l'ha immaginata un uomo (...). Erano molti anni che il Signore la ispirava a uno strumento inetto e sordo, che la vide per la prima volta il giorno dei Santi Angeli Custodi, il due ottobre millenovecentoventotto»⁶.

Il Beato Josemaría, in quanto destinatario e divulgatore del carisma fondazionale dell'Opus Dei, sapeva di essere lo strumento di un disegno divino, ed era consapevole di trasmettere una dottrina

terci identificare con Lui. Non tarderemo ad affermare, se non avremo posto ostacoli alla grazia, che ci siamo rivestiti di Gesù Cristo, nostro Signore (cfr. Rm 13,14). Il Signore si riflette nella nostra condotta, come in uno specchio. Se lo specchio è quale deve essere, accoglierà il volto amabilissimo del nostro Salvatore senza sfigurarlo, senza caricature: e gli altri avranno la possibilità di ammirarlo, di seguirlo. Nello sforzo di identificarci con Cristo, mi piace distinguere quattro gradini: cercarlo, trovarlo, frequentarlo, amarlo. Forse vi rendete conto di trovarvi solo nella prima tappa. Cercatelo con fame, cercatelo in voi stessi con tutte le vostre forze. Se agite con tale impegno, oso garantirvi che lo avete già trovato, e che avete incominciato a frequentarlo e amarlo, ad avere la vostra conversazione nei cieli» (*Amici di Dio*, ed. Ares, Milano 1982², nn. 299-300).

⁵ «Josemaría Escrivá de Balaguer, come altre grandi figure della storia contemporanea della Chiesa, può essere fonte di ispirazione anche per il pensiero teologico. In effetti la ricerca teologica, che svolge una mediazione imprescindibile nei rapporti tra la fede e la cultura, progredisce e si arricchisce attingendo alla fonte del Vangelo, sotto la spinta dell'esperienza dei grandi testimoni del cristianesimo. E il beato Josemaría va senza dubbio annoverato tra questi» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* ai partecipanti al «Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá», Città del Vaticano, 14 ottobre 1993).

⁶ *Istruzione*, 19-3-1934, nn. 6 e 7: in A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J. L. ILLANES, *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, ed. Ares, Milano 1992, p. 55.

non propriamente sua. Per questo egli si riferisce ripetutamente, nei suoi insegnamenti orali e nei suoi scritti, al momento iniziale della sua missione. Le sue allusioni esplicite o implicite al 2 ottobre 1928 ci fanno capire che l'Opus Dei e la sua spiritualità hanno per il fondatore un ben preciso momento d'inizio. Tale circostanza, considerata nella globalità delle sue implicazioni, possiede un significato teologico analizzabile⁷.

Il giorno 2 del mese di ottobre del 1928, il sacerdote Josemaría Escrivá de Balaguer (26 anni di età, tre di sacerdozio) sta trascorrendo alcuni giorni di ritiro spirituale a Madrid, nel convento dei PP. Paolini di via García de Paredes. Nulla faceva supporre che quel giorno e quel luogo fossero stati scelti dalla Provvidenza per renderlo partecipe della sua vocazione-missione fondazionale: l'Opus Dei nasceva per ispirazione divina⁸. Questa caratteristica della sua origine storica, cioè l'indeducibilità da elementi previ, costituisce un aspetto di primaria importanza nella sua realtà.

Josemaría Escrivá non sapeva fino a quel momento quel che Dio volesse da lui, benché fin dai sedici anni sapesse che qualcosa voleva. È un sapere che potremmo dire vocazionale, che si tradusse in orazione, fiducia in Dio e tempo di attesa, in una situazione di disponibilità alla volontà divina. Attesa attiva, piena di eventi che orientarono la sua vita in una direzione chiara, come la chiamata al sacerdozio, il cui significato profondo è indubbiamente legato a quella volontà di Dio che per il momento gli era ancora nascosta⁹.

Possiamo affermare con certezza che il Beato Josemaría non pensò mai, prima del 2 ottobre 1928, ad essere fondatore di niente, e che mai gli era passato per la testa quel che Dio gli avrebbe affida-

⁷ Ho fatto riferimento a queste idee anche nell'Introduzione a C. FABRO, S. GAROFALO e M.A. RASCHINI, *Santos en medio del mundo. Estudios sobre los escritos del Beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 1993. Cfr. J. L. ILLANES, *Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha*, in "Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei", Pamplona 1985², pp. 65-108.

⁸ L'espressione "per ispirazione divina" viene utilizzata nella Costituzione apostolica *Ut sit* (28-11-1982), con cui Giovanni Paolo II ha eretto la Prelatura della Santa Croce e Opus Dei.

⁹ Alcuni aspetti centrali dell'intima connessione tra la chiamata di Josemaría Escrivá al sacerdozio e la sua successiva vocazione-missione fondazionale sono studiati in A. ARANDA, *Sacerdote di Gesù Cristo. Sulla missione ecclesiale del Beato Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei*, in "Romana" 17 (1993) 307-327.

to in quel giorno. Non aveva mai avuto il sospetto che la sua preghiera di tanti anni affinché si realizzasse quella oscura volontà divina su di lui, avesse per oggetto una missione fondazionale. Tutte le sue note autobiografiche in merito sono molto eloquenti¹⁰. Come, ad esempio, questa:

«Il Signore mi ha trattato come se fossi un bambino: se, quando ricevetti questa missione, mi fossi reso conto di ciò che stava per piombarmi addosso, sarei morto. Non mi interessava essere fondatore di nulla. Sono stato sempre nemico di nuove fondazioni: cercate di capire il senso di questa affermazione, giacché non mi è mai passato per la mente di ostacolare lo Spirito Santo e ciò che dico non vuole essere peggiorativo per nessuno, dato che rispetto e amo tutti, e tutte le antiche fondazioni, così come quelle dei secoli più recenti, mi sembrano attuali. (...) Il Signore, che gioca con le anime come un padre con i suoi bambini piccoli (...), vedendo agli inizi la mia resistenza e quel mio lavoro entusiasta e debole insieme, permise che avessi l'apparente umiltà di pensare, senza alcun motivo, che forse potevano esserci al mondo istituzioni che non si differenziavano da quanto Dio mi aveva chiesto. Era una scappatoia poco ragionevole, la viltà della comodità, e simultaneamente una conferma che non mi interessava, figli miei, essere fondatore di nulla»¹¹.

Le parole del Beato sono esplicite sia quando manifesta la sua ignoranza riguardo alla sua missione storica, sia quando proclama che l'Opus Dei è nato non dalla sua volontà, ma da quella di Dio. In un passo parallelo, appartenente a un testo del 1932, leggiamo queste parole:

«Con questa riluttanza alle fondazioni, nonostante avessi sufficienti motivi di certezza per fondare l'Opera, resistetti finché ho potuto: mi serva di scusa, davanti a Dio Nostro Signore, il fatto reale che dal 2 ottobre 1928, in mezzo a questa lotta interiore, ho lavorato per compiere la Santa Volontà di Dio, cominciando il lavoro apostolico dell'Opera. Sono passati tre anni, e vedo che forse il Signore permise che sperimentassi allora (...) quella completa riluttanza, perché avessi sempre una prova esterna in più del fatto che tutto è suo e nulla è mio»¹².

¹⁰ Alcune si trovano in A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, cit., pp. 26-33.

¹¹ *Lettera*, 14-9-1951, n. 3; in A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, cit., pp. 32-33, nt 30.

¹² *Lettera*, 9-1-1932, n. 84; in *ibidem*, p. 33, nt 31.

Da questa evidenza nascono molte altre dichiarazioni, di tenore simile, e di grande interesse per iniziare ad avvicinarci in modo adeguato al fondamento primario dell'Opus Dei e al suo servizio alla Chiesa.

III. «Con cuore universale, cattolico»

«In questi anni degli inizi, mi riempio di profonda gratitudine verso il Signore. E allo stesso tempo penso, figli miei, a quanta strada ci resta ancora da percorrere fino a diffondere in tutte le nazioni, su tutta la terra, in tutti gli ambiti dell'attività umana, questo seme cattolico e universale che l'Opus Dei è venuto a spargere»¹³.

Ecco un altro punto di luce che illumina il significato della missione ecclesiale del Beato Josemaría e permette di comprendere meglio, di conseguenza, il suo contributo al bene della Chiesa: l'universalità del suo messaggio fondazionale. Fin dagli inizi, cioè anni prima di iniziare l'espansione per il mondo, il fondatore insegnava che l'Opera non veniva «a risolvere una necessità particolare di un paese o di un periodo determinato, poiché Gesù vuole che la sua Opera, sin dal primo momento, abbia un cuore universale, cattolico»¹⁴.

Già in quei primi momenti egli concepiva l'ideale spirituale ed evangelizzatore che era stato chiamato a promuovere, senza limiti geografici (poiché Dio vuole che l'Opus Dei si estenda su tutta la terra), senza barriere sociali (poiché esso è nato per propagare il desiderio di santità cristiana tra persone di tutti gli strati sociali), e senza frontiere alla sua azione apostolica (l'apostolato dell'Opera è aperto a tutti). Tali limiti sono stati, per così dire, fondazionalmente superati. «L'apostolato dell'Opera — dirà Escrivá con una frase che

¹³ Lettera, 11-3-1940, n. 33; in *ibidem*, p. 37, nt 35.

¹⁴ Istruzione, 19-3-1934, nn. 14 e 15; in A. DE FUENMAYOR..., *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit. p. 47. Abbiamo qui un altro testo simile, benché di parecchi anni posteriore: «Le opere che nascono dalla volontà di Dio non hanno altra spiegazione che il desiderio divino di utilizzarle come espressione della sua volontà salvifica universale. Già dal primo momento l'Opera era universale, cattolica. Non nasceva per risolvere determinati problemi dell'Europa degli anni Venti, ma per dire agli uomini e alle donne di tutti i Paesi, di qualsiasi condizione, razza, lingua o ambiente — e di qualsiasi stato: celibi, sposati, vedovi, sacerdoti —, che potevano amare e servire Dio, senza smettere di vivere nel loro lavoro ordinario, con la propria famiglia, nelle più svariate e comuni relazioni sociali» (*Colloqui con Mons. Escrivá*, ed. Arcs, Milano 1987³, n. 32).

illustra eloquentemente il suo pensiero — è come un mare senza sponde».

Universalità, cattolicità fondazionale dell'Opus Dei. Se il contributo di Josemaría Escrivá non venisse valutato in questa prospettiva fondamentale, sarebbe difficile da intendere. Poiché non si tratta semplicemente di una questione di fatto, di un'estensione che poco a poco è divenuta universale, ma di una qualità originaria, insita nel suo stesso essere: «L'Opus Dei fin dall'inizio è stato universale, cattolico: doveva estendersi in lungo e in largo per il mondo, e giungere a uomini di ogni classe e condizione, perché Dio lo voleva per vivificare con lo spirito cristiano tutte le attività e le realtà umane»¹⁵. Era così per natura, e si è sviluppato secondo il suo essere.

Lo sguardo fondazionale si dirige fin dal primo momento verso tutte le nazioni e tutti i tipi di attività umane, nelle quali avrebbe dovuto spargere il suo seme: l'ideale cristiano di cercare e raggiungere la santità personale in mezzo al mondo¹⁶. Universalità originaria, caratterizzante, già attivamente presente il 2 ottobre 1928 in ragione della natura e dei destinatari del messaggio spirituale affidato da Dio al Beato Josemaría. In una delle sue omelie, egli ha scritto:

«Tutti gli uomini sono amati da Dio; da tutti Dio aspetta amore. Da tutti, qualunque sia la condizione personale, la posizione sociale, la professione o il mestiere. La vita ordinaria non è cosa di poco conto; tutti i cammini della terra possono essere occasione di incontro con Cristo, che ci chiama a identificarci con Lui, per realizzare — nel posto in cui ci troviamo — la sua missione divina (...). Ogni situazione umana è irripetibile, è il risultato di una vocazione unica che si deve vivere intensamente, realizzando in essa lo spirito di Cristo. E quando si vive cristianamente fra i propri simili, in maniera non appariscente ma coerente con la fede, ciascuno di noi è *Cristo presente fra gli uomini*»¹⁷.

¹⁵ A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, cit., p. 36.

¹⁶ «Qual è la convinzione fondamentale, la persuasione profonda, la radice del messaggio spirituale impresso nel suo cuore dallo Spirito Santo? (...): la necessità di cercare la santità personale in mezzo al mondo (...); il fatto che tutti i cristiani hanno l'obbligo di lottare per cercare di essere santi e trasformare tutta la loro vita in un continuo apostolato. Questo è stato il "segreto a gran voce" che il Padre ha manifestato a migliaia di anime (cfr. *Cammino*, 301). (...) Questo "segreto a gran voce" è, in definitiva, il messaggio che Dio gli chiedeva di trasmettere all'umanità» (A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, cit., p. 53).

¹⁷ È *Gesù che passa*, ed. Ares, Milano 1982, nn. 110-112.

Queste parole esprimono la reale universalità dello spirito dell'Opus Dei mettendone in luce la radice più profonda, che è cristologica. Il messaggio proclamato fin dal 1928 prende corpo nella vita e missione del Figlio di Dio fatto uomo, e ricorda che Egli è il Modello della verità sull'uomo e la sua salvezza. Il significato ultimo dell'esistenza umana sta nell'identificazione con Cristo, cioè nel suo senso cristiano, che è un dono offerto da Dio a tutti gli uomini. La volontà divina di salvezza è universale, e universale è la chiamata a parteciparvi identificandosi con Colui che con sé la reca, e la causa.

Il fondatore, che non si stancherà mai di trasmettere quel che ha ricevuto, e lo ripeterà lungo gli anni usando a volte persino le stesse parole, ci ha lasciato molteplici insegnamenti su questa spiritualità. I due testi che trascriviamo ora ci offrono un esempio particolarmente chiaro di quanto appena detto: sono letterariamente quasi identici, benché ognuno presenti le sue peculiarità, ma quasi venticinque anni li separano.

Il primo è del 1930, pertanto è prossimo all'epoca della fondazione, e dice: «Siamo venuti a dire, con l'umiltà di chi si sa peccatore e poca cosa — *homo peccator sum* (Lc V, 8) diciamo con Pietro —, ma con la fede di chi si lascia guidare per mano da Dio, che la santità non è cosa per privilegiati: che il Signore ci chiama tutti, che da tutti attende Amore: da tutti, dovunque si trovino; da tutti, qualunque sia il loro stato, la loro professione o il loro mestiere»¹⁸.

Il secondo brano è del 1954: «Dall'inizio dell'Opera nel 1928, la mia predicazione è stata questa: la santità non è un privilegio per pochi, perché possono essere divini tutti i cammini della terra, tutte le condizioni di vita, tutte le professioni, tutte le occupazioni oneste»¹⁹.

In entrambi i testi vediamo che la dimensione universale della chiamata cristiana alla santità («non è un privilegio per pochi»), espressamente unita alle condizioni ordinarie dell'esistenza umana («tutti i cammini della terra»), è collegata direttamente alla luce fondazionale («siamo venuti a dire», «dall'inizio dell'Opera»). Si tratta,

¹⁸ Lettera, 24-III-1930, n. 2, in A. DE FUENMAYOR, ...Itinerario giuridico dell'Opus Dei, cit. p. 75.

¹⁹ Colloqui, cit., n. 26; cfr. anche Lettera, 19-III-1954, n. 21 in A. DE FUENMAYOR, ...Itinerario giuridico dell'Opus Dei, cit., p. 76.

insomma, di uno spirito universale, logica conseguenza del suo fondamentale radicarsi nel mistero dell'Incarnazione redentrice del Figlio di Dio.

IV. L'essenza cristologica della secolarità

Lo splendore della luce fondazionale offre a Josemaría Escrivá una singolare intelligenza del mistero del Figlio di Dio fatto uomo e della sua missione ed opera redentrici, che si manifesterà in una spiritualità ricca di elementi propri²⁰.

È stato scritto che «la profonda percezione di tutta la ricchezza racchiusa nel mistero del Verbo Incarnato fu il solido sostegno della spiritualità del fondatore. Egli comprese che, con l'Incarnazione del Verbo, tutte le realtà umane oneste venivano elevate all'ordine soprannaturale: lavorare, studiare, sorridere, piangere, stancarsi, riposare, stringere amicizia, ecc., erano state altrettante azioni divine nella vita di Gesù Cristo; potevano quindi compenetrarsi perfettamente con la vita interiore e con l'apostolato: in una parola, con la ricerca della santità»²¹.

È vero che in ogni forma di spiritualità cristiana sono presenti gli stessi elementi essenziali (sequela e imitazione di Cristo, docilità allo Spirito Santo, ricorso ai mezzi ascetici, responsabilità apostolica, ecc.), ma è anche vero che in ognuna essi si compongono in modo diverso. Come ogni realtà nella Chiesa, anche le forme di spiritualità manifestano insieme unità e diversità: un'evidente unità di fondamento insieme a una diversità di configurazione. Tutti questi modi di concepire la sequela e l'imitazione di Cristo, riflettendo a loro modo la bellezza dell'unico Modello, incamminano i cristiani verso una stessa meta e abbelliscono il volto della Chiesa. La spiritualità secolare che nasce dal carisma fondazionale del Beato Josemaría presenta dei lineamenti inconfondibili.

Eccone, con parole del fondatore, una descrizione riassuntiva: «Unire il lavoro professionale alla lotta ascetica e alla contemplazione — cosa che può sembrare impossibile, ma che è necessaria, per

²⁰ Cfr. A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus»*, in *Santità e mondo*, Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 101-147.

²¹ A. DEL PORTILLO, *Intervista sul fondatore dell'Opus Dei*, cit. p. 70.

contribuire a riconciliare il mondo con Dio — , e trasformare quel lavoro normale in uno strumento di santificazione personale e di apostolato. Non è forse questo un ideale nobile e grande, per il quale vale la pena di dare la vita?»²². Queste parole ci offrono una visione globale della spiritualità del Beato Josemaría e dei suoi elementi centrali: ricerca della santità attraverso il lavoro ordinario; unità che supera la discontinuità tra vita di orazione e attività quotidiane; profondo senso della missione apostolica del cristiano in mezzo al mondo come partecipazione all'opera della Redenzione; ecc.

Se si guarda con attenzione il quadro che è stato tracciato da queste pennellate essenziali, cercando di coglierne l'estetica e la logica compositiva, è possibile avvertire in queste parole anche una descrizione implicita, non voluta, ma presente come ispirazione fondamentale, della figura di Cristo e della sua vita redentrice: questa vita è stata spesa per la sua maggior parte nell'esercizio di un'attività quotidiana da uno, che è il Figlio Unigenito di Dio, tra gli altri uomini suoi fratelli. Nel brano appena citato c'è come un «ritratto implicito» di Gesù che santifica la vita quotidiana a Nazaret, e così in tutta la spiritualità del Beato Josemaría si nota una peculiare attenzione cristocentrica da cui procede la sua configurazione essenzialmente secolare. Infatti, vi traspare un profondo amore per il mondo in quanto creazione di Dio, e per la sua santificazione.

Con quest'ultima idea della santificazione del mondo dall'interno, si collegano altre parole con cui il fondatore disegna un nuovo quadro sintetico dell'Opus Dei e della sua spiritualità: «Siamo un'iniezione endovenosa nel sistema circolatorio della società, perché andiate — uomini e donne di Dio — (...) a preservare dalla corruzione tutti i mortali e ad illuminare con la luce di Cristo tutte le intelligenze»²³.

L'impronta secolare e il senso evangelizzatore che traspaiono da questo testo, illustrano al lettore la natura teologica dei doni che sono all'origine dell'Opus Dei. Il Beato Josemaría avvertì fin dal primo momento lo spirito apostolico della fondazione che Dio gli affidava e, come si vede nel testo citato, ebbe «una chiara coscienza del-

²² Istruzione, 19-III-1934, n. 33, in A. DE FUENMAYOR, ... *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit. p. 41.

²³ Istruzione, 19-III-1934, n. 42 (cfr. A. DE FUENMAYOR, ... *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit. p. 88, nt. 55).

la profonda ripercussione che la luce percepita il 2 ottobre era chiamata ad avere nella storia degli uomini"²⁴. L'espressione «siamo un'iniezione endovenosa nel sistema circolatorio della società», mette in risalto l'innato inserimento dell'Opus Dei nel mondo e fa intuire l'efficacia della sua presenza evangelizzatrice nella società.

Questa ed altre descrizioni simili²⁵ si potevano tracciare nel 1928, come nel 1934, solo a partire da una sicurezza carismatica come quella del Beato Josemaría. «In quel 2 ottobre 1928 si dischiusero al fondatore gli orizzonti verso i quali il Signore, affidandogli l'Opus Dei, lo chiamava: una mobilitazione di cristiani che, in tutto il mondo, in tutti gli strati sociali, attraverso il loro lavoro professionale, svolto con libertà e responsabilità altrettanto personali, ricerchino la propria santificazione santificando nel contempo, dall'interno, tutte le attività temporali, in un potente slancio di evangelizzazione per ricondurre a Dio tutte le anime»²⁶.

Oggi, a più di mezzo secolo di distanza, possiamo valutare la veridicità di quelle previsioni fondazionali di santità e di efficacia apostolica al servizio della Chiesa²⁷. Ad esempio, sono indicative anche

²⁴ J.L. ILLANES, *Los cristianos en la historia*, in «Nueva Revista» 24 (1992) 13.

²⁵ Ad esempio: «Ora, mediante un impulso divino e universale anch'esso, sta sorgendo una milizia vecchia come il Vangelo e come il Vangelo nuova, formata da soldati senza nessun abito esterno (...). Uomini e donne che nel proprio stato e nella propria professione, intellettuale o no, saranno a volte sapienti e sempre dotti, ben preparati; e faranno con la scienza, con il lavoro professionale e con l'esempio di una vita coerentemente cristiana, l'apologia più fervida della Fede». (*Istruzione*, 19-III-1934, n. 45; cfr. A. DE FUENMAYOR, ... *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit. p. 88, nt. 55).

²⁶ A. DEL PORTILLO, *Intervista sul fondatore dell'Opus Dei*, cit., p. 65.

²⁷ Tuttavia, per molti anni non è stato assolutamente facile capire l'esattezza di quelle previsioni per molte persone, anche per mancanza di prospettiva teologica. Per questo, è noto che il beato Josemaría sopportò serie incomprensioni. Un semplice episodio può far capire la situazione: «In Brasile, nel maggio 1974, a colui che gli aveva formulato davanti a molte persone la domanda "Perché e quando e chi l'ha chiamata pazzo?", nostro Padre rispose così: "Ti sembra poca pazzia dire che in mezzo alla strada si può e si deve essere santi? Che può e deve essere santo il venditore di gelati col suo carretto, e la domestica che passa tutto il giorno in cucina, e il direttore di una banca, e il professore universitario, e il lavoratore nei campi, e il facchino...? Tutti chiamati alla santità! Ora questo l'ha detto l'ultimo Concilio, ma in quell'epoca, nel 1928, non entrava in testa a nessuno, di modo che... era logico che pensassero che io fossi pazzo» (A. DEL PORTILLO, *Una vida para Dios*, o.c., p. 261). Col passare degli anni e soprattutto, come dice il testo citato, dopo lo sviluppo teologico e dottrinale suscitato dal Concilio Vaticano II e dalla sua attuazione, il messaggio innovativo del beato Josemaría mostra ora tutta la sua lucidità.

le seguenti parole: «Questo messaggio di santificazione *nelle e delle* realtà terrene appare provvidenzialmente attuale nella situazione spirituale della nostra epoca, così solerte nell'esaltare i valori umani, ma anche così proclive a cedere ad una visione immanentista del mondo separato da Dio. D'altra parte, nell'invitare il cristiano alla ricerca dell'unione con Dio attraverso il lavoro, compito e dignità perenne dell'uomo sulla terra, quest'attualità è destinata a perdurare al di là dei mutamenti dei tempi e delle situazioni storiche, come fonte inesauribile di luce spirituale»²⁸.

La certezza carismatica fondazionale che permise al Beato Josemaría di descrivere con singolare sicurezza e lungimiranza, quando era ancora agli inizi, la missione apostolica dell'Opus Dei, fu sostenuta anche da episodi soprannaturali di grande importanza. Ce ne dà notizia, ad esempio, un testo molto simile a quello ricordato poc'anzi, che contiene la narrazione autobiografica di un fatto straordinario avvenuto a Madrid il 7 agosto 1931, durante la celebrazione della Messa:

«Nel formulare le intenzioni della Santa Messa mi sono reso conto del cambiamento interiore operato da Dio in me, in questi anni di residenza nella ex-Corte... un cambiamento avvenuto nonostante me stesso: senza la mia cooperazione, posso dire. Credo di aver rinnovato il proposito di indirizzare tutta la mia vita al compimento della Volontà divina: l'Opera di Dio. (Proposito che rinnovo in questo istante con tutta l'anima).

«Giunse il momento della Consacrazione: nell'alzare la Sacra Ostia, senza perdere il dovuto raccoglimento, senza distrarmi — avevo appena fatto *in mente* l'offerta all'Amore Misericordioso — si presentò al mio pensiero, con forza e chiarezza straordinarie, quel passo della Scrittura: "*et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*" (Joann. XII, 32). In genere di fronte al soprannaturale ho paura. Poi viene il *Ne timeas!*, sono Io. E compresi che saranno gli uomini e le donne di Dio ad innalzare la Croce con le dottrine di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane... E vidi il Signore trionfare e attrarre a Sé tutte le cose»²⁹.

Questo «innalzare la Croce con le dottrine di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane» che esprime la finalit  dell'azione

²⁸ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Decreto sulle virt  eroiche del Servo di Dio Josemaría Escriv  de Balaguer*, Roma, 9 aprile 1990.

²⁹ Appunto manoscritto conservato presso l'Archivio Generale della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei; in A. DE FUENMAYOR, ... *Itinerario giuridico dell'Opus Dei*, cit. p. 21.

apostolica dell'Opus Dei, si trasforma, in altri testi del fondatore, in una formula caratteristica: «porre Cristo al vertice di tutte le attività umane»³⁰. La troviamo, ad esempio, in un altro passo, questa volta del 1951, in cui egli torna ad offrirci, pur senza volerlo espressamente e senza dirla tale, una visione panoramica della missione ricevuta: «Certamente la nostra Opera — l'Opera di Dio — sorgeva per far rinascere una spiritualità vecchia e allo stesso tempo nuova di anime contemplative in mezzo a tutte le occupazioni temporali, santificando tutti i compiti normali di questa terra: ponendo Cristo al vertice di tutte le realtà oneste di cui gli uomini si occupano, e amando questo mondo, che fugge dal Creatore»³¹.

Ci troviamo di fronte a un terzo quadro globale del fenomeno spirituale e apostolico promosso e sostenuto dal Beato Josemaría, in cui si intravedono già gli elementi strutturanti interni e l'armonia dell'intreccio. La formula: «una spiritualità di anime contemplative in mezzo a tutte le occupazioni temporali», sottolinea l'aspetto essenziale del suo apporto spirituale e pastorale (poiché è diventato vita cristiana reale per tante persone) alla vita della Chiesa. Una spiritualità di «anime contemplative in mezzo al mondo» per santificarlo dall'interno e stabilirvi così, cooperando alla missione della Chiesa, il regno di Cristo³², significa anche una singolare apertura verso campi teologici particolarmente attuali e fecondi.

³⁰ Ne diamo alcuni esempi: «Cristo, morendo sulla Croce, attrae a Sé l'intera creazione; e, nel suo nome, i cristiani, lavorando in mezzo al mondo, devono riconciliare tutte le cose con Dio, situando Cristo sulla vetta di tutte le attività umane» (*Colloqui*, cit., n. 59); «Lavora sempre, e in tutto, con sacrificio, per mettere Cristo al vertice di tutte le attività umane» (*Forgia*, ed. Ares, Milano 1992, n. 685); «È così che ageveremo agli altri il compito di riconoscere Cristo e che daremo il nostro contributo per collocarlo al vertice di tutte le attività umane. Avrò compimento la promessa di Gesù: Io, quando sarò innalzato da terra, attirerò a me tutte le cose (Gv 12, 32)» (*È Gesù che passa*, n. 156); «Gesù stesso ricorda a tutti: "Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad meipsum" (Gv 12, 32), quando mi collocherete al vertice di tutte le attività della terra, compiendo il dovere di ogni momento ed essendo miei testimoni nelle cose grandi e piccole, allora "omnia traham ad meipsum", attrarrò tutto a me, e il mio regno in mezzo a voi sarà una realtà» (*Ibidem*, n. 183); «E questo è il segreto della santità che vi sto predicando da tanti anni: Dio ha chiamato tutti ad essere suoi imitatori; e voi e io siamo stati chiamati affinché, vivendo in mezzo al mondo — da persone qualsiasi —, sappiamo mettere Cristo nostro Signore al vertice di tutte le attività umane oneste» (*Amici di Dio*, n. 58).

³¹ *Lettera*, 14-9-1951, n. 3; in A. DEL PORTILLO, *Una vita para Dios*, o.c., p. 91, nt 6.

³² Nel *Decreto sulle virtù eroiche del Servo di Dio Josemaría Escrivá*, si trovano le seguenti affermazioni in proposito: «*Regnare Christum volumus!*: ecco il programma di Mons.

V. Il lavoro umano nelle mani di Gesù Cristo e dei cristiani

1. La vita di lavoro di Gesù Cristo

Contemplando più da vicino il peculiare cristocentrismo della spiritualità di Josemaría Escrivá, se ne avvertono subito le caratteristiche proprie. La luce del mistero di Cristo, che illumina l'incontro dell'uomo con l'amore di Dio e dà senso all'esistenza, sembra farsi più intensa nel considerare la sua vita nascosta a Nazaret per trent'anni. Tale intensità palesa un elemento teologico essenziale in questa spiritualità di cristiani che cercano la santità in mezzo al mondo: la vita santa e santificatrice del Figlio di Dio fatto uomo, la sua esistenza quotidiana che guarda già verso la croce, su cui culminerà, e tuttavia si svolge come quella di qualsiasi altro suo concittadino, mentre si dedica pienamente alla gloria del Padre e al bene dei suoi fratelli, è il modello con cui devono identificare la loro vita stessa.

«Fin dal 1928 ho compreso con chiarezza che Dio desidera che i cristiani prendano esempio dalla vita del Signore tutta intera. Da allora ho capito appieno la sua vita nascosta, la sua vita di umile lavoro in mezzo agli uomini: il Signore vuole che molte anime trovino la loro via in quei suoi anni di vita silenziosa e senza splendore. (...) Il mio sogno — un sogno che è divenuto realtà — è che vi sia una moltitudine di figli di Dio che si santificano vivendo la condizione comune dei loro simili, condividendone le ansie, le aspirazioni, gli sforzi. Sento il bisogno di gridare loro questa divina verità: voi restate in mezzo al mondo non perché Dio si sia dimenticato di voi, non perché il Signore non vi abbia chiamati. Vi ha invitati a permanere in mezzo alle attività e agli impegni terreni facendovi capire che la vostra vocazione umana, il vostro lavoro, le vostre doti, lungi dall'essere estranee ai disegni divini, sono le cose che Egli ha santificato vivendole come offerta graditissima al Padre»³³.

Escrivá: «mettere Cristo al vertice di tutte le attività umane»: da tutti gli ambienti e le professioni il suo servizio ecclesiale ha fatto scaturire un moto ascensionale di elevazione a Dio degli uomini immersi nelle realtà temporali, secondo la promessa del Salvatore in cui egli vedeva il nucleo del fenomeno pastorale dell'Opus Dei: «Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum» (*Gv* 12, 32 Vg). In questa cristianizzazione *ab intra* del mondo sta il pregio del suo contributo alla promozione del laicato». Sull'esegesi spirituale del beato Josemaría al testo di *Gv* 12, 32, esiste un valido studio: P. RODRÍGUEZ, *Omnia traham ad meipsum. El sentido de Juan 12,32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*, in «Romana» 13 (1991) 331-352.

³³ È Gesù che passa, cit., n. 20.

Siamo di fronte a un testo di grande interesse, la cui importanza supera i limiti del nostro studio. Le parole che abbiamo appena letto, per il loro contenuto, ma anche per l'intensità con cui trasmettono la certezza carismatica del fondatore, sono una testimonianza efficace del senso del mistero di Cristo che il Beato Josemaría contemplava nella luce fondazionale.

Il mistero dell'Incarnazione redentrice è da lui contemplato, senza perdere un apice del suo contenuto rivelato, come il modello che i cristiani devono imitare, cioè come il mistero di «una vita di umile lavoro in mezzo agli uomini», santificata «come offerta graditissima al Padre». Nella luce del 2 ottobre, Josemaría Escrivá vede («ho compreso con chiarezza», «ho capito appieno») il valore santo e santificatore della vita nascosta di Cristo, e che la sua imitazione è cammino di santità per tutti. «Gli anni della vita nascosta del Signore sono tutt'altro che insignificanti, né rappresentano una semplice preparazione agli anni della vita pubblica»³⁴. Anzi, posseggono un significato proprio, chiarissimo agli occhi del Beato Josemaría: la vita ordinaria degli uomini è il luogo del loro incontro santificante con l'amore di Cristo.

«È questo l'amore di Cristo, che ciascuno di noi deve sforzarsi di realizzare nella propria vita. Ma per essere *ipse Christus* bisogna *rispettarsi in Lui*. Non è sufficiente avere un'idea generica dello spirito di Gesù; bisogna imparare da Lui dettagli e atteggiamenti. E, soprattutto, bisogna contemplare il suo passaggio sulla terra, le sue orme, per trarne forza, luce, serenità, pace. (...) Se vogliamo condurre al Signore altri uomini, è necessario ricorrere al Vangelo e contemplare l'amore di Cristo. Potremmo fermarci alle scene culminanti della Passione, perché, come Egli stesso disse, *nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici* (Gv 15, 13). Ma possiamo considerare anche il resto della sua vita, il suo modo abituale di trattare coloro che incontrava. Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo, per far arrivare agli uomini la sua dottrina di salvezza e per manifestare loro l'amore di Dio, procedette in modo umano e divino. (...) Mi riempie di gioia considerare che Cristo ha voluto essere pienamente uomo, di carne come noi. Mi commuove contemplare il fatto meraviglioso di un Dio che ama con un cuore umano»³⁵.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, n. 107.

«Contemplare l'amore di Cristo» nella sua vita quotidiana, nei suoi atteggiamenti di tutti i giorni, «sforzarsi di realizzarlo nella propria vita», «contemplare il fatto meraviglioso di un Dio che ama con un cuore umano»..., sono modi di indicare la via che conduce alla pienezza della vocazione battesimale del cristiano, che consiste nell'identificazione con Cristo³⁶; nel «diventare davvero un altro Cristo in mezzo agli uomini, tuoi fratelli»³⁷. E questo vivere la vita di Cristo nella vita ordinaria in mezzo al mondo³⁸ ha sempre, nel pensiero del Beato Josemaría, anche il senso ultimo di perpetuare la missione redentrice del Verbo Incarnato:

«Abbracciare la fede cristiana significa impegnarsi a proseguire in mezzo alle creature la missione di Gesù. Ognuno di noi dev'essere *alter Christus, ipse Christus*, un altro Cristo, lo stesso Cristo. Allora potremo intraprendere l'impresa grande, immensa, illimitata, di santificare dal di dentro tutte le strutture temporali portando in esse il fermento della Redenzione»³⁹.

2. Dimensione divina del lavoro umano

Alla contemplazione del mistero del Redentore nella sua vita nascosta, vita di lavoro a Nazaret, si unisce inseparabilmente per il fondatore dell'Opus Dei la comprensione del significato nuovo e definitivo del lavoro umano: il suo senso cristiano. Questo aspetto essenziale della spiritualità dell'Opus Dei, la santificazione del lavoro e attraverso il lavoro, si manifesta anche quando lo si osserva più da

³⁶ «Ho sempre pensato che la caratteristica di base del processo di sviluppo del laicato è la presa di coscienza della dignità della vocazione cristiana. La chiamata di Dio, il carattere battesimale, la grazia, fanno sì che ogni cristiano possa e debba incarnare pienamente la fede. Ogni cristiano deve essere *alter Christus, ipse Christus* presente fra gli uomini» (*Colloqui*, cit., n. 58).

³⁷ *Amici di Dio*, cit., n. 128.

³⁸ Cfr *È Gesù che passa*, cit., n. 21.

³⁹ *Ibid.*, n. 183. La stessa idea viene espressa con queste altre parole: «L'opera della salvezza continua a compiersi, e il Signore vuole servirsi di noi: desidera che i cristiani aprano al Suo amore tutti i sentieri della terra; ci invita a propagare il messaggio divino — con la dottrina e con l'esempio — fino agli ultimi confini del mondo. Ci chiede che, come cittadini della società ecclesiale e di quella civile, svolgendo con fedeltà i nostri doveri, ciascuno di noi sappia essere un altro Cristo, santificando il lavoro professionale e i doveri del proprio stato» (*Ibid.*, n. 150).

vicino, quale segno della pienezza cristologica dell'immagine divina nell'uomo. Qualcosa pertanto che solo in Cristo uomo, e uomo lavoratore, si riesce a comprendere.

Infatti, soltanto nel lavoro quotidiano del Dio fatto uomo durante i trent'anni della sua vita a Nazaret, viene rivelato pienamente il significato ultimo del lavoro in quanto alveo della relazione creazionale dell'uomo come persona con il mondo impersonale. Relazione di mutuo riferimento, in primo luogo perché l'uomo è stato creato nel mondo, a cui appartiene, e il mondo è stato creato a motivo dell'uomo; relazione, pertanto, in secondo luogo, di possesso e di governo dell'intera creazione materiale da parte dell'uomo. Il lavoro umano, il lavoro come attività della persona nel mondo, è il nesso o il contatto per lo sviluppo della loro mutua relazione creazionale.

Il significato del lavoro non è, dunque, quello di un peso estrinsecamente aggiunto alla vita della persona, e neanche quello di una pena dovuta a causa del peccato. La sua realtà e il suo significato, in quanto azione personale nel mondo impersonale, sono anteriori al peccato; questi gli aggiunge solo, come a tutte le realtà umane, una carica di negatività, che si fa presente in diverse forme. Ma il lavoro dell'uomo, il lavorare in quanto tale, fa parte non della negatività introdotta nella storia del mondo dal *mysterium iniquitatis*, ma della realtà salvifica della donazione di Dio alla creatura umana. Il lavoro appartiene di diritto all'ambito del *mysterium charitatis* nel quale siamo stati amati, creati e redenti.

Nella luce fondazionale, in intima connessione con la sua intuizione carismatica del mistero redentore di Cristo, il Beato Josemaría scopre il senso profondo del lavoro: «Fin dal 1928 vado predicando che il lavoro non è una maledizione, non è un castigo del peccato. Nel libro della Genesi si parla di codesta realtà già prima della ribellione di Adamo contro Dio (cfr. Gn 2,15). Secondo il piano divino, l'uomo avrebbe dovuto lavorare comunque, per cooperare al compito immenso della creazione»⁴⁰.

Il lavoro è fin dalle origini un elemento integrante della condizione umana, una nota della sua creaturalità specifica e la via principale del rapporto con la creazione e con il Creatore: con l'Amore e la Sapienza che ci hanno chiamato ad essere. In definitiva, è una

⁴⁰ *Amici di Dio*, cit. n. 81.

realtà *santa* (a causa della sua origine divina), *santificatrice* (in quanto mette in rapporto con Dio) e *santificabile* (poiché rende possibile il rapporto personale con il mondo senza rompere la continuità del rapporto personale con Dio: permette di condurre il mondo a Dio). Così Dio ha «pensato» il lavorare dell'uomo. Così è stato il lavoro quotidiano di Gesù Cristo nella sua vita terrena. E questo annuncia Josemaría Escrivá⁴¹:

«Il Signore, nel 1928, suscitò l'Opus Dei perché i cristiani ricordassero, come narra il libro della Genesi, che Dio creò l'uomo perché lavorasse. Siamo venuti a richiamare di nuovo l'attenzione sull'esempio di Gesù che visse trent'anni a Nazaret lavorando, svolgendo un mestiere. Nelle mani di Gesù il lavoro, un lavoro professionale simile a quello di milioni di uomini in tutto il mondo, si converte in impresa divina, in attività redentrice, in cammino di salvezza.

«Lo spirito dell'Opera raccoglie una realtà bellissima — dimenticata nel corso dei secoli da molti cristiani —: qualunque lavoro umanamente decoroso e onesto può convertirsi in un lavoro divino. Quando si intende servire Dio, non esistono mestieri insignificanti: tutti sono di grande importanza.

«Per amare e servire Dio, non è necessario fare cose strane. Cristo chiede a tutti gli uomini, senza eccezione, di essere perfetti come è perfetto il Padre suo nei cieli (cfr Mt 5, 48). Per la maggior parte degli uomini la santità consiste nel santificare il proprio lavoro, nel santificarsi nel lavoro e nel santificare gli altri per mezzo del lavoro, realizzando così l'incontro con Dio lungo la strada della propria vita»⁴².

Constatiamo nuovamente il profondo senso creazionale del lavoro e la sua pienezza soprannaturale in Cristo (che include, logica-

⁴¹ Su questo argomento si possono vedere, tra gli altri, i noti studi di J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 1980⁶, e di P. RODRIGUEZ, *Vocación. Trabajo. Contemplación*, Pamplona 1987.

⁴² *Colloqui*, cit., n. 55. Lo stesso pensiero si trova in quest'altro testo: «Quel che ho sempre insegnato — da quarant'anni a questa parte — è che ogni lavoro umano onesto, sia intellettuale che manuale, deve essere realizzato dal cristiano con la massima perfezione possibile: vale a dire con perfezione umana (competenza professionale) e con perfezione cristiana (per amore della volontà di Dio e al servizio degli uomini). Infatti, svolto in questo modo, quel lavoro umano, anche quando può sembrare umile e insignificante, contribuisce a ordinare in senso cristiano le realtà temporali — manifestando la loro dimensione divina — e viene assunto e incorporato nell'opera mirabile della creazione e della redenzione del mondo. In tal modo il lavoro viene elevato all'ordine della grazia e si santifica: diventa opera di Dio, *operatio Dei, opus Dei*» (*Ibid.*, n. 10).

mente, il frutto della sua azione redentrice). Il lavoro, che originariamente è cooperazione dell'uomo con la Sapienza e l'Amore creatore, diventa «*nelle mani di Gesù*» (e con Lui, in quelle dei cristiani) cammino per la santificazione personale e per indirizzare tutta la creazione alla gloria di Dio.

La proclamazione del significato santo e santificatore del lavoro, che risplende in Cristo, ricorda anche il senso immanente e nel contempo trascendente delle attività secolari del cristiano:

«Il Signore non ci ha creato per darci quaggiù una città definitiva⁴³ (...). Senza dubbio, noi figli di Dio non dobbiamo disinteressarci delle attività terrene, nelle quali Dio ci colloca perché le santifichiamo, perché le impregniamo della nostra fede benedetta, l'unica che porta vera pace, autentica allegria alle anime e a tutti gli ambienti. Questa è stata la mia costante predicazione fin dal 1928: urge cristianizzare la società, portare a tutti i livelli della nostra umanità il senso soprannaturale, e poi impegnarci insieme a elevare all'ordine della grazia il dovere quotidiano, la propria professione, il proprio mestiere. Così, tutte le occupazioni umane saranno illuminate da una speranza nuova, che trascende il tempo e la caducità mondana»⁴⁴.

Con una semplicità pari soltanto alla profondità dell'insegnamento, Josemaría Escrivá mostra in questo testo un altro riflesso della luce del 1928. Cristianizzare è recare agli uomini il senso soprannaturale, un sapere soprannaturale su se stessi e sul mondo, che permetta loro di scoprire la trascendenza della propria attività quotidiana, se realizzata in Cristo, e li spinga a costruire la loro vita e il loro mondo in questa reale prospettiva soprannaturale.

Il lavoro, realtà appartenente di per sé al disegno del Creatore e ricondotta da Cristo, in seguito alla caduta dell'uomo, al suo primitivo significato santificatore, ora si rivela anche strumento di cristianizzazione, via per l'esercizio della testimonianza evangelizzatrice dei cristiani: «Per il cristiano, l'apostolato è un fatto connaturale alla sua condizione; non è qualcosa di aggiunto, di sovrapposto, di estrinseco alla sua attività quotidiana, al suo lavoro professionale. L'ho ripetuto incessantemente, da quando il Signore volle che nascesse l'Opus Dei: bisogna santificare il lavoro ordinario, santificarsi

⁴³ Cfr *Eb* 13,14.

⁴⁴ *Amici di Dio*, cit., n. 210.

in esso e santificare gli altri attraverso l'esercizio della propria professione, vivendo ciascuno nel proprio stato»⁴⁵.

VI. Per tutti gli uomini, per tutti i tempi

A partire dall'esterno, il nostro sguardo è penetrato poi negli aspetti centrali del contributo del Beato Josemaría Escrivá al servizio della Chiesa, permettendo di evidenziarne alcuni. La vita, il pensiero e le opere del fondatore dell'Opus Dei hanno mostrato ancora una volta di essere una fonte di prima grandezza per approfondire la natura della vocazione cristiana, intesa come dono e missione per tutti gli uomini di tutti i tempi.

Giovanni Paolo II, parlando del Beato Josemaría, ha detto che «il suo grande amore per Cristo, da cui si sente attratto, lo porta a dedicarsi a Lui per sempre e a partecipare al mistero della sua passione e resurrezione»⁴⁶. Da questa «attrazione», potremmo aggiungere, deriva anche la sostanza teologica del suo insegnamento spirituale, in cui tutto parla di Cristo e riverbera il suo mistero di amore per gli uomini. Gli si potrebbero applicare le parole con cui san Paolo, parlando della sua conoscenza del mistero di Cristo, si dirige agli Efesini: «Che Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio»⁴⁷.

Verso questa pienezza in Cristo, che è la santità cristiana, la spiritualità dell'Opus Dei conduce tutti coloro che, nelle attività secolari ordinarie, vogliono vivere fino in fondo la propria vocazione e missione battesimali: «Rinnovate il mondo nello spirito di Gesù Cristo; collocate Cristo al vertice e nel cuore di tutte le cose. Siamo chiamati a santificare qualsiasi fatica umana onesta: il lavoro quotidiano, stando nel mondo, in modo laicale e secolare, al servizio della Chiesa santa, del Romano Pontefice e di tutte le anime»⁴⁸.

⁴⁵ È *Gesù che passa*, cit., n. 122.

⁴⁶ *Omelia* nella Messa di beatificazione, 17-5-1992.

⁴⁷ Ef 3,17-19.

⁴⁸ *Lettera*, 9-1-1932, in P. BERGLAR, *Opus Dei. La vita e l'opera del fondatore Josemaría Escrivá*, Rusconi, Milano 1987, p. 71, nt 40.

La spiritualità dell'Opus Dei è per gli uomini e le donne che spendono la loro esistenza in mezzo al mondo, in ogni ambito della società, nelle occupazioni quotidiane, e lì vogliono essere seguaci e testimoni di Cristo. In questo senso preciso è una spiritualità, come, del resto, mostra l'esperienza, per tutti gli uomini. E per questa stessa ragione è anche per tutti i tempi. Niente di meglio, per spiegarlo, di alcune parole del fondatore stesso rivolte ai membri dell'Opus Dei:

«Il Signore vuole che tanto da soli, con l'apostolato personale di ciascuno di voi, quanto insieme ad altre persone — forse lontane da Dio, o anche non cattoliche o non cristiane —, elaborate e traduciate in realtà, nel mondo, iniziative serene e attraenti molteplici e diverse come il volto della terra e come i sentimenti e i desideri di coloro che vi abitano. Tali iniziative contribuiscono al bene spirituale e materiale della società, e possono trasformarsi per tutti in occasioni di incontro con Cristo, in occasioni di santità... Per questo vi ho ripetuto tante volte che la vocazione professionale di ciascuno di noi è parte importante della vocazione divina. E per questo stesso motivo l'apostolato che l'Opera svolge nel mondo sarà sempre attuale, moderno, necessario: fino a quando esisteranno uomini sulla terra, infatti, vi saranno uomini e donne che lavorano, che esercitano una professione o un mestiere — intellettuale o manuale — e saranno chiamati a santificarlo e a servirsene per santificarsi e per portare gli altri a rivolgersi a Dio con semplicità»⁴⁹.

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

⁴⁹ Lettera, 11-3-1940, in *ibidem*, nt. 41.

RIFLESSIONI SUL SIGNIFICATO DEL DOLORE NEGLI INSEGNAMENTI DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Paola BINETTI

Sommario: I. Introduzione - II. Il dolore come dono e come compito - III. Il dolore come esperienza globale della persona - IV. L'accettazione del dolore come scuola di fedeltà - V. La famiglia, scuola di accettazione del dolore - VI. Esperienza del dolore e rapporto con i malati - VII. Le professioni medica ed infermieristica come esperienza di anima sacerdotale.

I. Introduzione

L'uomo nel volgere dei secoli si è accostato al problema del dolore interrogandosi più sul suo perché che sulla sua natura. Entrambi i quesiti non hanno ancora trovato una risposta soddisfacente, soprattutto perché ripugna all'intelligenza umana il riconoscere che è molto spesso l'uomo la causa del dolore e della sofferenza degli altri uomini. Il problema del dolore si associa quindi al problema del male, rendendo ancor più complessa la riflessione. «Una gran parte della sofferenza umana è causata dagli uomini. Sono stati gli uomini, e non Dio, ad inventare strumenti di tortura di ogni genere... anche se c'è molta sofferenza di cui non siamo responsabili. Ma ci piacerebbe sapere perché Dio ha concesso tanta libertà ad uomini malvagi, per tormentare i loro simili...»¹.

¹ C.S. LEWIS, *El Problema del dolor*, Rialp, Madrid 1994, p. 93 (la traduzione è nostra).

Sul piano spirituale il dolore ha una sua connotazione: mette immediatamente l'uomo in contatto con Dio, avvicinandolo o allontanandolo da Lui. «Se infatti l'esistenza del mondo apre quasi lo sguardo dell'anima all'esistenza di Dio, alla sua sapienza, potenza e magnificenza, il male e la sofferenza sembrano offuscare quest'immagine, a volte in modo radicale, tanto più nella quotidiana drammaticità di tante sofferenze senza colpa e di tante colpe senza adeguata pena»². Tutto il Magistero di Giovanni Paolo II contiene un invito a superare questa apparente antinomia, scoprendo il senso della nostra esistenza in un itinerario di fede che, passando attraverso il dolore come tappa obbligata, termina nella contemplazione dell'amore onnipotente di Dio³.

In questa fedeltà allo spirito del Vangelo c'è la risposta consolatrice, che la nostra ragione da sola non è in grado di scoprire, perché la nostra natura è stata creata per essere felice e quindi è poco disponibile a misurarsi spontaneamente con esperienze dolorose. È necessario l'esempio del Signore, che fa da battistrada alla nostra intelligenza, per scoprire significato e valore in ogni esperienza di dolore e di sofferenza.

Il Fondatore dell'Opus Dei, il Beato Escrivá, nella sua incessante catechesi fatta in tutto il mondo ha cercato di sviluppare il valore salvifico del dolore nella vita del cristiano, proprio partendo dal fatto che l'essenza della vita spirituale del cristiano è diventare «alter Christus» e questa identificazione comincia nel Battesimo, in cui ognuno di noi diventa figlio di Dio. La realtà della nostra filiazione divina costituisce la ragione più profonda per comprendere perché l'esperienza della croce non può essere risparmiata a nessun cristiano⁴. Nello stesso tempo lascia chiaro che la vita del cristiano non termina nell'incontro con il dolore, ma nella possibilità di contemplare Dio faccia a faccia. La vita di Gesù passa per il Calvario, ma si conclude nella gloria dell'incontro personale con Suo Padre nei Cieli.⁵ Il Beato Escrivá ha sempre incoraggiato a vedere dietro il dolore il suo valore salvifico e quindi a collocarlo nella giusta prospettiva:

² GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, 11-II-1984, n. 9.

³ Cfr. *Ibid.*, n. 14.

⁴ Cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di un carisma*, Giuffrè, Milano 1991, p. 23.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 15.

«Questa lotta di chi sa di essere figlio di Dio non comporta tristi rinunce, tetre rassegnazioni, o privazioni della gioia: essa è il modo di reagire dell'innamorato che, nel lavoro e nel riposo, nella gioia e nella sofferenza, pensa alla persona amata, e per lei affronta volentieri le difficoltà»⁶.

Per questo il Beato Escrivá fa del dolore un vero itinerario pedagogico, che suggerisce ai genitori, desiderosi della felicità dei figli, e che ricorda a medici ed infermieri, che per scelta personale si misurano giorno per giorno con il dolore e la sofferenza. Ad entrambi rivela come il loro lavoro esiga una vera e propria anima sacerdotale, fondata su di una solida mentalità professionale. Vita di fede e competenza professionale sono due ingredienti essenziali per santificare ogni professione⁷, ma diventano indispensabili quando si fa esperienza del dolore e della sofferenza.

II. Il dolore come dono e come compito

Il dolore è una delle esperienze più comuni eppure è sempre in grado di sorprendere e impone un continuo sforzo di apprendimento e di adattamento. Nessuno può dirsi *esperto* in dolore, perché il dolore ha una sua dimensione di novità: per il modo di manifestarsi, per le cause che lo scatenano o per le nostre reazioni. A volte soffriamo di cose che non avremmo mai pensato potessero ferire tanto la nostra intimità. Il Santo Padre Giovanni Paolo II scrive: «La sofferenza umana desta compassione, desta anche rispetto, e a suo modo intimidisce. In essa infatti è contenuta la grandezza di uno specifico mistero... L'uomo nella sua sofferenza rimane un mistero intangibile...»⁸.

La principale peculiarità del dolore umano è quella di porre sempre un interrogativo esistenziale: «Perché, perché io, perché ora, qual è il senso di questa sofferenza...»⁹. Di fatto interrogandosi sul senso del dolore l'uomo finisce con l'interrogarsi sul senso della propria esistenza e cerca di chiarire a se stesso la grandezza e i limiti del-

⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, n. 219.

⁷ Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982, n. 47.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 4

⁹ *Ibid.*, n. 9.

la propria libertà: «Posso dire no al dolore?, posso allontanarlo dalla mia esistenza, cancellarlo, rimuoverlo?» Il dolore assomiglia molto alla paura. Più esattamente alla tensione, all'attesa che succeda qualcosa: «Dà alla vita una sensazione di perenne provvisorietà»¹⁰. E questa provvisorietà, caratteristica della nostra umanità, ci spinge ad andare incontro agli altri per chiedere aiuto... per dare aiuto. Con l'esperienza del dolore, impariamo ad essere più attenti agli altri. In questo senso si può dire che il dolore costituisce il punto discriminante tra uno sviluppo maturo ed equilibrato della personalità che sa far fronte alle difficoltà e agli ostacoli e una personalità ripiegata su di sé, accartocciata in un groviglio di sensazioni e di emozioni.

«Non dimenticare che il Dolore è la pietra di paragone dell'Amore»¹¹. È una affermazione incisiva e profonda del Beato Escrivá, che interpreta in questo modo reazioni assai diverse davanti al dolore. Ogni uomo vive la sofferenza così come ama, perché, solo se si dà al dolore una ragione di amore, si riesce a renderlo accettabile e sopportabile. Anzi si può giungere ad esclamare: «Benedetto sia il dolore. Amato sia il dolore. Santificato sia il dolore... Glorificato sia il dolore!»¹². Il mistero del dolore costituisce nella pedagogia del beato Escrivá un costante punto di riferimento, perché è occasione di incontro personale con il Signore, che si è fatto uomo per insegnarci a vivere da uomini. E facendosi uomo ha scelto di soffrire tutto ciò che è umanamente possibile soffrire per insegnarci che l'amore vince qualsiasi tipo di dolore.

Alla luce del realismo cristiano, che guarda al dolore nella prospettiva dell'eternità, il Beato Escrivá, riprendendo l'esortazione paolina nella *Lettera ai Romani*, traccia in un punto di Cammino un vero e proprio programma per una sorta di «scuola del dolore»: *spe gaudentes*, lieti nella speranza, *in tribulatione patientes*, pazienti nella tribolazione, *orationi instantes*, costanti nella preghiera¹³.

Il dolore è messo come punto di incontro tra la gioia della speranza e la necessità dell'orazione. Il cristiano accetta la sofferenza nella prospettiva della gioia futura e, ben consapevole dei propri limiti, conta sempre sull'aiuto che, attraverso la preghiera, Dio gli

¹⁰ C.S.LEWIS, *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano 1990, p. 40.

¹¹ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1992, n. 439.

¹² *Ibid.*, n. 208.

¹³ Cfr. *Ibid.*, n. 209; cfr. Rm 12,12.

darà. Non c'è la presunzione di volersi misurare da solo con le difficoltà, né il cupo pessimismo di chi crede che la sofferenza costituisca l'ultima tappa di un percorso obbligato. «Se sai che quei dolori — fisici o morali — sono purificazione e merito, benedicili»¹⁴. Il dolore è sempre crocevia, punto di passaggio, mai punto di approdo, e la preghiera è il momento forte in cui il dolore incontra il suo significato e — con la grazia di Dio — si trasforma in gioia¹⁵. L'effetto catalizzatore dell'orazione è possibile perché ogni volta che l'uomo prega incontra la misericordia di Dio e può condividere con lui affanni e tristezze, ricevendone sempre il segno concreto del suo amore: «Dio mio, insegnami ad amare! — Dio mio, insegnami a pregare!»¹⁶.

La relazione tra il dolore e l'amore è strettissima e la gioia accompagna coloro che amano senza sottrarsi alla forgia del dolore¹⁷. «L'Amore è anche la sorgente più piena della risposta all'interrogativo sul senso della sofferenza»¹⁸.

Saper affrontare il dolore richiede sempre un atto di coraggio, che merita tutta la nostra stima e la nostra gratitudine, perché lì dove un uomo riesce a superare se stesso e le sue sofferenze, lì ogni uomo riscopre la sua dignità. Giovanni Paolo II in una sua allocuzione diceva: «L'uomo per sua natura teme il pericolo, le molestie, le sofferenze. Per questo è necessario cercare uomini coraggiosi non solo sui campi di battaglia, ma anche nei corridoi degli ospedali o accanto al letto del dolore. Voglio rendere omaggio a tutti questi coraggiosi sconosciuti»¹⁹. Nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* li chiama: militi ignoti della grande causa di Dio²⁰.

D'altra parte proprio perché l'incontro personale con il dolore richiede un atto di coraggio, si può dire che nessuno conosce se stesso, finché non sperimenta il suo modo di reagire davanti al dolore. Luis Lavelle sostiene che «il dolore ci conferisce una straordinaria intimità con noi stessi; approfondisce e scava la coscienza»²¹. In tale ot-

¹⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 219.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici Doloris*, n. 18.

¹⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, Ares, Milano 1992, n. 66.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, n. 816.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 13.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 15-XI-1978.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Tertio Millennio adveniente*, 10-XI-1994, n. 37.

²¹ Cfr. L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, Plon, Paris 1940 (la traduzione è nostra).

tica si può considerare la scuola del dolore come un'opportunità per imparare a lavorare su di noi, per scoprire qualità mancanti, piccole vigliaccherie da rintuzzare, vanità da ridimensionare. Con l'esperienza del dolore svanisce nell'uomo la pretesa che tutto nella vita risponda alle sue aspettative. L'uomo si sente sconcertato, privo della sua abituale sicurezza²². Il bambino nel suo dolore sperimenta la mancata onnipotenza del padre o della madre, a cui è abituato a riferirsi in momenti di difficoltà, perché risolvano per lui ogni problema. La salute, il benessere, la stessa vita non sono più una realtà scontata, che generalmente non sappiamo apprezzare, perché ci appare come dovuta. Nel dolore si perde l'illusione che le realtà esterne siano sotto il nostro controllo personale, per cui si può dire che il dolore ci libera da ogni forma di autocompiacimento e ci aiuta a ridimensionarci; questo ridimensionamento diventa punto di partenza per un atteggiamento più umile, che ci fa andare oltre il nostro egoismo. Ci spinge alla ricerca del significato più profondo che si nasconde dietro gli avvenimenti che non comprendiamo a prima vista²³.

La conoscenza autentica di sé implica anche il riconoscimento effettivo dei nostri limiti e delle nostre miserie, ma per riconoscere il male che c'è in ognuno di noi, senza sentircene sopraffatti, è necessario vedere con chiarezza e concretezza anche la possibilità di riparare il male commesso, il dolore arrecato e il bene che si può sempre fare, l'amore che si può dare, sia pure a costo di sofferenza.

Per questo possiamo dire che la doppia scuola del dolore e dell'amore ci consente di raggiungere una conoscenza personale profonda ed articolata, capace di abbracciare gli aspetti della nostra personalità che non ci piacciono e cerchiamo di negare. Il dolore assume questo duplice ruolo: rivelatore ed espiatore. Possiamo riconoscere il male fatto, proprio perché possiamo espiarlo, riparando seriamente e fiduciosamente le conseguenze di azioni oggettivamente e soggettivamente non buone.

Quando l'uomo entra nella logica di chi vuole fare penitenza, sa di non essere solo a misurarsi con se stesso, perché conta sul perdono di Dio e solo a questo punto l'uomo può conoscere se stesso:

²² Cfr. V. FRANKL, *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano, 1990, pp. 60-68.

²³ C.S. LEWIS, *El problema del dolor*, *op. cit.*, p. 113 (la traduzione è nostra).

nella intimità del suo rapporto con Dio. «Piangi? — Non vergognartene. Piangi: sì, anche gli uomini piangono, come te, nella solitudine e davanti a Dio. — Di notte, dice il re David, irrorerò di lagrime il mio letto. Con queste lacrime, ardenti e virili, puoi purificare il tuo passato e soprannaturalizzare la tua vita attuale»²⁴.

Nel dolore l'uomo scopre sempre più profondamente la propria umanità, con i limiti che le derivano dalla corporeità e con la forza del superamento conferitole dalla spiritualità. Nella lettera *Salvifici doloris* Giovanni Paolo II dice con grande chiarezza: «La sofferenza sembra appartenere alla trascendenza dell'uomo: essa è uno di quei punti, nei quali l'uomo viene in un certo senso destinato a superare se stesso, e viene a ciò chiamato in modo misterioso»²⁵. Il riferimento al dolore come chiamata è esplicito, perché la persona si trova a realizzare un compito in cui non è sostituibile. Nessuno può soffrire al mio posto, il dolore non è compito trasferibile. Si può accompagnare chi soffre, alleviarne il dolore, compensare in parte il peso che ha sulle spalle, ma non sostituirsi a lui. San Tommaso dice che la compassione degli amici verso chi soffre dà sollievo non perché si pensa che possano portarne il peso, ma perché la loro compagnia e il loro amore alleggeriscono la sofferenza. Con loro ci si sente più amati e questo consola²⁶. Benché il compito di soffrire vada compiuto in proprio, l'isolamento e la solitudine lo renderebbero molto più gravoso.

Il Beato Josemaría Escrivá diceva: «Ti voglio felice sulla terra. Non lo sarai se non perdi quella tua paura del dolore. Perché mentre camminiamo, la felicità consiste proprio nel dolore»²⁷. L'affermazione è così perentoria da marcare tutto un itinerario che ha per meta la felicità, fine ultimo dell'uomo, ma prevede come tappe obbligate tutte le esperienze che il dolore scolpisce nella vita di ogni uomo. Il problema a questo punto non è soffrire o non soffrire, accettare o rifiutare la sofferenza, ma imparare a leggerla alla luce del nostro progetto esistenziale e dei piani di Dio.

«La sofferenza è anche una chiamata a manifestare la grandez-

²⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 216.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 2.

²⁶ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 38, a. 3.

²⁷ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 217.

za morale dell'uomo, la sua maturità spirituale»²⁸. Grazie alla sua libertà e razionalità l'uomo è in grado di affrontare vittoriosamente gli eventi dolorosi, ma per superarsi in questi frangenti deve raggiungere un gradino superiore nella propria maturazione personale. Ciò non avviene in modo scontato o passivo, ma attingendo alle proprie risorse spirituali per assumere l'atteggiamento adeguato. Secondo Frankl la conquista della capacità di soffrire è un atto della formazione di me stesso, un momento importante della configurazione interiore, dell'autoformazione, della strutturazione del sé²⁹.

La relazione che lega il dolore con lo spirito di penitenza è molto forte e contribuisce prepotentemente a dare valore a tutte le forme di sofferenza in cui l'uomo si imbatte: siano esse fisiche, psicologiche o morali. «Da tutti i punti di vista, la mortificazione è di straordinaria importanza. — Per ragioni umane, perché chi non sa dominare se stesso non influirà mai positivamente sugli altri e l'ambiente lo vincerà non appena blandirà i suoi gusti personali: diverrà un uomo senza nerbo, incapace di un grande sforzo quando sarà necessario. — Per ragioni divine: non ti sembra giusto che, con questi piccoli atti, dimostriamo il nostro amore e il nostro attaccamento a Colui che ha dato tutto per noi?»³⁰.

Giovanni Paolo II, analizzando il rapporto che c'è tra il male e la pena che ne scaturisce afferma: «La pena ha senso solo perché serve a ripagare lo stesso male oggettivo della trasgressione con un altro male, ma prima di tutto perché essa crea la possibilità di ricostruire il bene dello stesso soggetto sofferente. Questo è un aspetto estremamente importante della sofferenza... La sofferenza deve servire alla conversione, cioè alla ricostruzione del bene nel soggetto, che può riconoscere la misericordia divina in questa chiamata alla penitenza. La penitenza ha come scopo di superare il male, che sotto forme diverse, è latente nell'uomo e di consolidare il bene sia in lui stesso, sia nei rapporti con gli altri e, soprattutto, con Dio»³¹.

Per il Beato Escrivá spesso i termini dolore, sofferenza, penitenza, mortificazione, ecc... sono uniti da un vincolo in cui è facile rico-

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 22.

²⁹ Cfr. V. FRANKL, *Homo patiens*, Salcom, Brezno di Bodero 1979, p. 98.

³⁰ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, op. cit., n. 980.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 12.

noscere tutta la dimensione corredentiva del dolore. Sia nel senso di riparazione per le nostre mancanze, sia nella dimensione più ampia di impetrazione di grazie per noi stessi o per gli altri, proprio perché è attraverso l'esperienza del dolore quando il cristiano comprende con maggior profondità il suo essere *alter Christus, ipse Christus* e trova così la ragione profonda della sua esistenza. «Le nostre afflizioni, infatti, vissute cristianamente, si trasformano in riparazione e in suffragio, in partecipazione al destino e alla vita di Gesù, che volontariamente, per amore degli uomini, ha sperimentato tutta la gamma del dolore, ha conosciuto ogni sofferenza. (...) Ora lo stesso Cristo continua a soffrire nelle sue membra, nell'umanità tutta che popola la terra, e della quale egli è il Capo, il Primogenito, il Redentore»³².

In questo senso è possibile dire che sul piano soprannaturale il dolore è dono: possibilità di identificazione con Cristo e compito: responsabilità di completare con Lui, liberamente e per amore, l'opera stessa della redenzione: «Perciò sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). Ma anche a livello personale si può affermare che il dolore è un dono: per comprendere meglio noi stessi, per conoscere gli altri in rapporto a noi ed è un compito per sviluppare tutta una serie di qualità umane, che contribuiscono in modo importante a farci maturare e a renderci esperti in umanità, per comprendere ed aiutare gli altri. «Questo vuol forse dire che la Redenzione compiuta da Cristo non è completa? No questo significa solo che la redenzione, operata in forza dell'amore soddisfattorio, rimane costantemente aperta ad ogni amore che si esprime nell'umana sofferenza. In questa dimensione — nella dimensione dell'amore — la redenzione già compiuta fino in fondo, si compie, in un certo senso, costantemente. Cristo ha operato la redenzione completamente e fino alla fine; al tempo stesso però non l'ha chiusa: in questa sofferenza redentiva, mediante la quale si è operata la redenzione del mondo, Cristo si è aperto sin dall'inizio, e costantemente si apre, ad ogni umana sofferenza. Sembra far parte dell'essenza stessa della sofferenza redentiva di Cristo il fatto che essa richiede di essere incessantemente completata»³³.

³² BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, op. cit., n. 168.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Salvifici doloris*, 1984, n. 24.

Queste parole di Giovanni Paolo II danno alla sofferenza umana considerata nella sua prospettiva globale il valore di un compito che l'umanità intera è chiamata a svolgere, fino alla fine dei secoli; al di là delle ragioni singolari, che cerchiamo di cogliere dietro il dolore di una persona o di un'altra: è l'essenza stessa della sofferenza redentiva di Cristo che chiede di essere incessantemente completata. Può essere difficile da comprendere e ancor più difficile da accettare: ma è certamente una responsabilità che Cristo affida ai cristiani e davanti alla quale la Chiesa si inchina con venerazione. E ognuno di noi è chiamato ad inchinarsi davanti al dolore e alla sofferenza, perché da quel dolore e da quella sofferenza scaturisce sempre un torrente di grazie per tutta la Chiesa.

III. Il dolore come esperienza globale della persona

Proprio perché è nel dolore che l'uomo conosce se stesso e impara ad orientarsi al suo fine ultimo, vale la pena cercare di penetrare con più profondità nel significato di questa esperienza umana, per imparare a non temerla né per sé né per gli altri. Perdere la paura di imbattersi nel dolore significa poter restituire alla nostra cultura una delle dimensioni più importanti del lavoro di formazione, vincendo la resistenza a mascherare il dolore. Molti genitori assumono come punto d'onore quello di impegnarsi a rimuovere dalla vita dei figli l'esperienza del dolore, o per lo meno a spostarla il più possibile nel tempo... È forse una delle utopie più diffuse del nostro tempo. Il mito di un progresso techno-scientifico affidato alla genialità umana, liberata da condizionamenti di qualsiasi genere, sembra promettere un benessere personale e sociale illimitato. Si sono succedute ideologie di ogni tipo in questo nostro secolo, tutte con la promessa illusoria di cancellare il male, il dolore, la sofferenza: hanno sedotto intere nazioni, persone colte e persone semplici, giovani e vecchi, donne ed uomini. Tutti convinti che prima o poi la «pietra filosofale» capace di cancellare ciò che crea disagio o sofferenza sarebbe venuta alla luce e ognuno avrebbe trovato ricchezza, benessere, potere, nella misura dei suoi desideri. I maestri del sospetto: Marx, Freud, Nietzsche, hanno lasciato credere che fosse il cristianesimo, o comunque la religione, ad impedire alle persone di godere pienamente dei beni a loro disposizione e che libertà significasse poter disporre in modo illimitato

di quanto sono capace di desiderare³⁴. Ideologie ben distanti dal realismo dell'antropologia cristiana, che, mentre afferma che la felicità è il fine ultimo dell'uomo — identificato con il pieno godimento di Dio —, traccia un percorso che sottolinea come il dolore sia ineludibile. E assegna al dolore un valore di cammino sicuro per raggiungere la meta della completa identificazione con Cristo, in cui è ogni gioia per il cristiano. «Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siete ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3,14-19).

Nel dolore l'uomo sperimenta la sua unità e la sua unicità, eppure tutto ciò gli fa percepire la propria fragilità. La sofferenza, quando è vera sofferenza, tocca l'uomo nella globalità della sua esistenza: tutti i sensi e tutte le potenze dell'anima sono in qualche modo colpite, a conferma di quanto anima e corpo formino una unità inscindibile. Entrambi danno vita ad una unica persona che sperimenta lungo tutta la sua vita quanto siano profonde le interazioni e i reciproci condizionamenti del suo corpo e della sua anima. Non c'è conoscenza, per quanto astratta e speculativa, che non abbia la sua origine in elementi del tutto sensibili. Non c'è affetto, emozione, che non abbia nei sensi il suo punto di ignizione. E non c'è sofferenza dell'animo che non sia in grado di produrre effetti sensibili vistosi: dall'insonnia all'inappetenza, da una cefalea ad una gastralgia.

L'uomo può percorrere liberamente la strada del dolore, in quanto al modo, ma non può sottrarsi al percorso in quanto tale. E nel modo appunto sta una delle espressioni più alte della libertà umana: l'esercizio della libertà di accettazione, superiore a quello della libertà di scelta, perché più profondamente vincolato all'intimità del cuore dell'uomo. «Una malattia incurabile, che limitava la sua azione. E, tuttavia, mi assicurava con gioia: "La malattia si comporta bene con me e l'amo sempre di più: se mi dessero da scegliere, tornerei cento volte a nascere così"»³⁵. Quando il Beato Escrivá raccontava queste confidenze, aveva ben presente tutte le lunghe ore passate negli Ospedali di Madrid, ad assistere malati incurabili,

³⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, nn. 32-33.

³⁵ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Solco*, op. cit., n. 254.

spesso abbandonati. Eppure ad ognuno di questi «poveri» il Beato Escrivá cercava di far scoprire che «l'amore che dà gusto, che rende felice l'anima, si fonda sul dolore: non c'è amore senza rinuncia»³⁶. Il Beato Escrivá, davanti all'apparente ineluttabilità del dolore, da cui potevano sentirsi schiacciate, cercava di aiutare queste persone a scoprire la propria capacità di offrirsi liberamente a Dio: «Ora che la Croce è seria, pesante, Gesù sistema le cose in modo di colmarci di pace: si fa nostro Cireneo, perché il carico risulti leggero. Digli allora pieno di fiducia: Signore, che Croce è mai questa? Una Croce senza croce. D'ora in poi con il tuo aiuto, avendo imparato la ricetta di abbandonarmi in Te, tutte le mie croci saranno sempre così»³⁷.

È evidente come questa «operazione serenità» riesca solo quando il soggetto sperimenta che il dolore, anche quello in apparenza puramente fisico, è espressione di tutta la sua persona e la sua anima ha risorse insospettate, che si attivano soprattutto quando comprende che con Dio tutto è possibile, anche che sia Lui a portare il peso della malattia.

Non si tratta di scoperte puramente intellettuali, ma di «scoperte esistenziali», frutto di esperienze reali di intimità con il Signore, possibili a chi vive di fede, abbandonato in Lui. Per il Beato Escrivá l'esperienza personale del dolore, accettato come espressione della volontà del Signore, costituisce un punto forte di quell'*endiosamiento bueno*, difficile da tradurre in italiano, ma comprensibile come un processo di divinizzazione delle realtà umane, e quindi di autentica identificazione con Cristo³⁸. «Il Dio che ci ispira l'umiltà è lo stesso che trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose. Il Signore ci fa suoi, ci riempie di sé. È Lui che ci ottiene la divinizzazione buona»³⁹.

Non sempre però l'uomo è disponibile ad accettare il dolore. Le tappe che allora può percorrere a ritroso, in una sorta di itinerario negativo, possono essere tratteggiate secondo questo schema⁴⁰:

³⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, op. cit., n. 760.

³⁷ *Ibid.*, n. 764.

³⁸ Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, op. cit., n. 94.

³⁹ *Ibid.*, n. 98.

⁴⁰ L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, op. cit. pp. 94-100 (la traduzione è nostra).

- l'abbattimento, in cui tutte le risorse dell'uomo sono assorbite nell'esperienza della sofferenza;
- la ribellione, in cui si rifiuta, a volte fino alla negazione, l'espressione dolorosa;
- l'isolamento, in cui ci si allontana dagli altri, con una sorta di rancore geloso;
- la compiacenza, o autocommiseramento, in cui si pone in se stessi ogni possibile consolazione.

In questo atteggiamento di rifiuto del dolore si nasconde una antropologia centrata in categorie dell'avere e del ben-essere, in cui il successo personale si misura nel consenso e nella capacità produttiva. Non appena queste si indeboliscono l'uomo si trova solo e questa solitudine accentua il suo dolore. Questa sofferenza subita è sempre oppressiva, mortificante, toglie il respiro e conduce ad una sorta di disperazione, a cui è impossibile dare un senso, mentre l'itinerario di una sofferenza accettata e capace di strutturare dal di dentro un processo di maturazione personale passa invece attraverso le seguenti tappe:

- la consapevolezza del dolore che si sta sperimentando;
- la comprensione delle ragioni per cui si sta soffrendo;
- l'approfondimento del valore del dolore;
- l'accettazione di questa esperienza, come espressione di un bene maggiore;
- la contemplazione del dolore altrui, compreso quello del Signore;
- la purificazione dei propri errori, ma anche delle mancanze degli altri.

Per cogliere l'enigma della umanità dolente dobbiamo ricorrere alla logica e alla sapienza della croce, in cui la finitezza dell'uomo è unita all'Infinità divina, la temporalità si congiunge all'eternità. L'uomo trova qui la solidarietà con il Dio vivente, dal cui dolore scaturisce la speranza. Pareyson dice che «La sofferenza diventa rivelativa, si manifesta come il capovolgimento dalla negazione alla positività, il cardine della storia della libertà, la chiave per intendere il destino dell'uomo e la realtà del mondo⁴¹».

«Sacrificio, sacrificio! — È vero che seguire Gesù Cristo — l'ha detto Lui — è portare la Croce. Ma non mi piace sentire le ani-

⁴¹ Cfr. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova, 1989.

me che amano il Signore parlar tanto di croci e di rinunce: perché quando c'è Amore, il sacrificio è gradito — anche se costa — e la croce è la Santa Croce. L'anima che sa amare e darsi così, si riempie di gioia e di pace. Allora, perché insistere sul «sacrificio», come per cercare consolazione, se la Croce di Cristo — che è la tua vita — ti rende felice?»⁴² Per il Beato Escrivá l'esperienza del dolore quando è vissuta nella pienezza di una vita di fede marca chiaramente un cammino difficile, ma un cammino di felicità. Il recupero della gioia nella vita dell'uomo passa necessariamente per la perdita della paura di soffrire e per la riscoperta della dimensione trascendente della sua vita. Senza queste due coordinate è difficile essere felici.

IV. L'accettazione del dolore come scuola di fedeltà

È proprio dell'uomo avere degli ideali e spendere la sua vita per realizzarli: molte volte la vita di un uomo vale quello che valgono gli ideali che ha scelto e la lotta concreta che ha messo in gioco per raggiungerli. Non si può dimenticare che «nessun ideale si fa realtà senza sacrificio»⁴³. In questo programma del Beato Escrivá, il dolore diventa *conditio sine qua non* per realizzare i propri ideali, in una logica di servizio e di partecipazione personale alla costruzione del bene comune. Il dolore in questa prospettiva non è qualcosa che si cerca di per sé, ma è piuttosto il prezzo che occorre pagare per vincere la propria pigrizia, il proprio egoismo, per accettare i propri limiti, ma anche per convivere con pigrizia, egoismo e limiti degli altri... «Impegnati nei tuoi doveri professionali per Amore: porta tutto a buon fine per Amore, insisto, e potrai sperimentare — proprio perché ami, anche se devi assaporare l'amarezza dell'incomprensione, dell'ingiustizia, e perfino dell'insuccesso umano — le meraviglie che il tuo lavoro produce»⁴⁴. Impegnarsi per far bene le cose, impegnarsi a farle per amore non mette al riparo dell'incontro con le difficoltà, con le incomprensioni, in altre parole con l'esperienza personale del disagio prima e della sofferenza poi. Ma se questa sofferenza non viene accettata per amore, allora prima o poi si converte

⁴² BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, op. cit., n. 249.

⁴³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 175.

⁴⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, op. cit., n. 68.

in delusione, in amarezza, in scoraggiamento e la tentazione di rinunciare a quanto si sta facendo, di abdicare ai propri ideali arriva prima o poi con certezza quasi matematica.

«Mi è passato l'entusiasmo», mi hai scritto. Tu non devi lavorare per entusiasmo, ma per Amore: con coscienza del dovere, che è abnegazione»⁴⁵. In un altro punto, il Fondatore dell'Opus Dei definisce ciò che intende per abnegazione: «Gesù arrivò alla Croce dopo essersi preparato per trentatré anni, tutta la sua Vita! Se davvero i suoi discepoli vogliono imitarlo, devono trasformare la propria esistenza in corredenzione di Amore, con l'abnegazione di sé, attiva e passiva»⁴⁶. È evidente qui il riferimento allo stretto intreccio che c'è tra la vita quotidiana del Signore e la sua Passione e Morte, l'una vista in funzione dell'altra, come una preparazione lenta e progressiva, che costituisce già un anticipo della redenzione. Analogamente per i cristiani tutta la vita di ogni giorno, con le sue mille incidenze, con la lotta e lo sforzo per misurarsi con le difficoltà di ogni genere, costituisce una preparazione al momento in cui per ognuno di noi avverrà l'incontro con il dolore, con la Croce: dalla risposta che sapremo dare in quel momento, dalla qualità della nostra abnegazione, dipenderà il valore corredentivo della nostra vita. Certo che non si potrà improvvisarlo e molto dipenderà dall'amore con cui siamo vissuti fino a quel momento, dalla nostra dedizione nelle circostanze di ogni giorno. «Nella sofferenza è contenuta una particolare chiamata alla virtù, che l'uomo deve esercitare da parte sua. E questa è la virtù della perseveranza nel sopportare ciò che fa male»⁴⁷.

Essere abnegati è una dimensione della virtù umana della fedeltà, possibile solo quando c'è un allenamento sostanzioso al dolore, inteso come capacità di differire le soddisfazioni e le relative gratificazioni.

Fedeltà ai valori e fedeltà negli affetti: ancora una volta due facce di una unica medaglia, per cui si coglie sempre meglio perché il dolore venga definito dal Beato Escrivá come la pietra di paragone dell'amore: «Da una parte, la gioia di sentirsi amati, l'entusiasmo di edificare e di consolidare una famiglia (...). Dall'altra, dolori e con-

⁴⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 994.

⁴⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, op. cit., n. 255.

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici Doloris*, n. 23.

trarietà, il trascorrere del tempo che logora i corpi e minaccia di incidere i caratteri, l'apparente monotonia dei giorni che sembrano sempre uguali»⁴⁸.

L'esperienza del dolore e della sofferenza non ci viene incontro solo nell'ambito del lavoro professionale, ma anche in quello molto più ampio di tutti i rapporti umani: quelli familiari, sociali. La fedeltà nell'amore, in quello verso Dio, ma anche negli affetti umani, è possibile solo se si è disposti a farsi carico della sofferenza che comporta giorno per giorno il saper perdonare i piccoli torti ricevuti, per accantonare aspirazioni, a volte legittime, per accogliere l'altro nelle sue esigenze e nelle sue possibilità, vincendo mille volte la propria tendenza alla capricciosità, ad accontentare la legge del gusto che troppo spesso diventa quasi un organizzatore della nostra condotta. «Nel perdere quelle consolazioni umane sei rimasto con una sensazione di solitudine, come sospeso ad un tenue filo sul vuoto d'un nero abisso. E sembra che le tue invocazioni, le tue grida di aiuto, non le ascolti nessuno. Hai ben meritato questo abbandono. Sii umile, non cercare te stesso, non cercare la tua comodità: ama la Croce — sopportarla è poco — e il Signore ascolterà la tua preghiera. E i tuoi sensi si placheranno. E il tuo cuore si richiuderà. E avrai pace»⁴⁹.

Pochi autori hanno saputo cogliere con tanta sintetica espressività questa reazione drammatica che coglie l'uomo quando perde le sue consolazioni umane: alla sensazione di solitudine si accompagna quel sentirsi sospeso sull'abisso senza speranza, come se il mondo in qualche modo diventasse totalmente ostile. Niente e nessuno possono aiutarci: è un'esperienza dolorosa forte e devastante. Eppure il Beato Escrivá, non ha nessuna paura di rincarare la dose e di dire in modo apparentemente paradossale a chi si trova in questo frangente: «Hai ben meritato...», sembra crudeltà ed invece è solo l'ottimismo solido di chi crede che l'uomo debba attingere in se stesso, nella sua responsabilità personale, nella sua capacità di rettificare, la forza per emergere da questo abisso nero. Solo ribaltando la prospettiva iniziale di chi si sentiva deluso ed abbandonato e aiutandolo a trasformarla in spirito di penitenza, nasce la preghiera efficace,

⁴⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, op. cit., n. 24.

⁴⁹ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 726.

perché fondata sull'umiltà e su di una rinnovata speranza nel valore della croce. È caratteristico del Fondatore dell'Opus Dei non separare mai i mezzi umani da quelli soprannaturali: non si può venir fuori dall'abisso se non si riconosce la propria responsabilità, ma certamente non basta la volontà a venirne fuori, se non c'è tutto l'aiuto della grazia, che la preghiera umile e fiduciosa ci ottiene. «In carne viva. Ecco come ti trovi. Tutto ti fa soffrire nelle potenze dell'anima e dei sensi. E tutto ti è di tentazione... Sii umile — insisto —; e vedrai come ti faranno uscire in fretta da quello stato: e il dolore si trasformerà in gioia: e la tentazione in sicura fermezza. Ma, intanto, ravviva la tua fede; riempiti di speranza; e fa' continui atti d'Amore, anche se ti pare che siano soltanto parole»⁵⁰.

Un ruolo del tutto speciale nell'esperienza del dolore come scuola di fedeltà, pare riservato alla donna: «È più forte la donna dell'uomo, e più fedele nell'ora del dolore»⁵¹. Giovanni Paolo II parlando della civiltà dell'amore che i cristiani debbono edificare, esprime così l'importanza di tale ruolo: «Quando le donne hanno la possibilità di trasmettere in pienezza i loro doni all'intera comunità, la stessa modalità con cui la società si comprende e si organizza ne risulta positivamente trasformata»⁵². La fedeltà nel momento delle difficoltà di ogni tipo è fondamento dell'unità nella vita familiare e sociale e richiede un delicato equilibrio di senso del dovere e di capacità di amare. L'uno senza l'altro è inefficace e a fondamento di entrambi troviamo ancora una volta la disponibilità a soffrire, sapendo guardare oltre le difficoltà momentanee per cercare il bene in una prospettiva più ampia, che certamente comprende anche il mio bene personale, ma non si limita al mio benessere.

V. La famiglia scuola di accettazione del dolore

La *cultura* del dolore comincia in famiglia e comincia molto presto, soprattutto se si nutre del desiderio di rendere la vita più gradevole a chi ci sta vicino e ci è più caro: «Quella parola ben trovata, la battuta che non uscì dalla tua bocca; il sorriso amabile per

⁵⁰ *Ibid.*, n. 727.

⁵¹ *Ibid.*, n. 982.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio indirizzato a G. Mongella*, 26-V-95, in occasione della IV Conferenza Mondiale sulla Donna a Pekino, in l'«Osservatore Romano», 27-V-95.

colui che ti annoia; quel silenzio davanti ad una accusa ingiusta; la benevola conversazione con i seccatori e gli importuni; quel non dare importanza, quotidianamente, ai mille particolari fastidiosi e impertinenti delle persone che vivono con te... Tutto questo, è davvero solida mortificazione interiore»⁵³. Per il Beato Escrivá la scuola del dolore comincia così, con questo allenamento quotidiano nel cercare ciò che fa più piacere all'altro. Con l'eleganza umana di chi non raccoglie provocazioni e con la prospettiva soprannaturale che lo porta a dire: «Bisogna darsi totalmente, bisogna rinunciare a se stessi totalmente: è necessario che il sacrificio divenga olocausto»⁵⁴. Solo in questa tensione costante verso la ricerca di una logica del tutto contro corrente rispetto all'edonismo strutturante della nostra cultura, è possibile disporsi ad accettare il dolore quando verrà accompagnato ad una malattia fisica, ad un conflitto morale o psicologico. In un altro punto lascia chiaro: «Mi dici: quando si presenterà l'occasione di fare qualcosa di grande... allora! — Allora? Pretendi di farmi credere e di credere tu stesso, sul serio, che potrai vincere le olimpiadi soprannaturali, senza la preparazione quotidiana, senza allenamento?»⁵⁵.

L'incapacità attuale di fare fronte al dolore e alla sofferenza, fisica e spirituale, nasce proprio da questa mancanza di cultura del dolore, dalla paura dei genitori di mettere i figli a tu per tu con il sacrificio, dalla tentazione di concedere tutto e subito, pensando che per soffrire c'è sempre tempo, e che forse questo tempo non verrà mai⁵⁶. Si fa fatica a rendersi conto che davanti ad un dolore che giunge all'improvviso, senza il dovuto allenamento, si corre il rischio che una persona si spezzi e cada in uno stato depressivo, che aggiunge sofferenza a sofferenza.

Imparare a soffrire in famiglia è stato per il Beato Escrivá un modo molto concreto per arrivare ad acquisire quella maturità che altri raggiungono dopo molti anni. La sua biografia è esemplare in tal senso⁵⁷: una sua malattia gravissima, quando era ancora piccolo, la

⁵³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 173.

⁵⁴ *Ibid.*, n. 186.

⁵⁵ *Ibid.*, n. 822.

⁵⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 33.

⁵⁷ Cfr. P. BERGLAR, *Opus Dei. La vita e l'opera del fondatore Josemaría Escrivá*, Ed. Rusconi, Milano, 1987, pag. 22.

morte di tre delle sorelline, il fallimento economico del padre, il trasferimento in un'altra città con il relativo cambiamento di stile di vita, l'esperienza del seminario con gli scherzi di pessimo gusto di alcuni compagni, e così via via fino alle prime persecuzioni nel momento fondazionale dell'Opus Dei, la malattia del diabete, che per molti anni lo lasciò stremato e senza forze. In un certo senso, si può realmente dire che nulla gli fu risparmiato, perché potesse comprendere sempre dolori e sofferenze degli altri. Non come chi fa teoria, ma come chi può davvero invocare l'esperienza personale, affrontata con coraggio, con fede e con grande pazienza umana e soprannaturale.

Di questa sua capacità di soffrire, di far fronte a difficoltà di ogni genere, il Beato Escrivá si è sempre detto debitore a due maestri: i suoi genitori e Dio Padre. Da entrambi imparò a comportarsi da degno figlio: «I figli... Come cercano di comportarsi degnamente quando stanno dinanzi ai loro genitori! E i figli dei Re, davanti al Re loro padre, come cercano di curare la dignità regale! E tu... non sai che stai sempre alla presenza del gran Re, di tuo Padre-Dio?»⁵⁸. La famiglia Escrivá diede sempre a suo figlio lezioni di abbandono delle mani di Dio, lezioni di accettazione della sua volontà, lezioni di speranza. Tutto ciò contribuì a dare forma a quel senso di filiazione divina che il Beato Escrivá considerò sempre come il fondamento dello spirito dell'Opus Dei. Questa locuzione divina sul significato della filiazione divina, il Fondatore dell'Opus Dei la ricevette in un periodo di sofferenze tanto vive da fargli sentire con drammatica intensità il senso della propria solitudine e della propria pochezza, davanti a Dio e davanti agli uomini⁵⁹. «Devi avere la misura, la forza, il senso di responsabilità che molti acquistano col passare degli anni, con la vecchiaia. Raggiungerai tutto questo da giovane, se non perdi il senso soprannaturale di figlio di Dio...»⁶⁰. Non solo il Beato Escrivá non ha perso mai il senso della filiazione divina, ma cercò di infonderlo in persone di ogni età, cultura, condizione sociale. E poi-

⁵⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 265.

⁵⁹ Cfr. A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei*, op. cit., pp. 22-25. Sul tema della centralità del senso della filiazione divina nel pensiero del BEATO Escrivá, si veda anche F. OCÁRIZ, *La filiación divina, realidad central en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer*, in F. OCÁRIZ, I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 13-89.

⁶⁰ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, op. cit., n. 53.

ché per lui la filiazione divina è la radice della gioia e della speranza, il cerchio si chiude in modo semplice ed efficacissimo. Dio che ha tanto amato il mondo da mandare il suo Figlio unigenito a morire per noi, ci insegna che la via dell'amore si struttura sulla falsariga della via del dolore. Se Dio Padre, amando tanto suo Figlio, non esita a sacrificarlo per amore degli uomini, evidentemente tra amore del Figlio e amore degli uomini c'è una reale continuità.

Filiazione e fraternità sono per Escrivá due modi sostanzialmente complementari per esprimere la propria capacità di amare. E chi non sa affrontare la vita disposto ad amare in modo forte ed esigente, ordinato e aperto a tutti nello stesso tempo, è facile che si senta solo. Per questo il Beato Escrivá ha incoraggiato tanti genitori ad avere famiglie numerose, ad insegnare ai propri figli a dare la vita per gli altri, andando loro incontro con gioia, disposti a sacrificare se stessi.

Anche questo è uno dei paradossi della vita cristiana, ben sottolineati dal Fondatore dell'Opus Dei, qualcosa che è difficile far comprendere, accettare e vivere alla maggioranza dei genitori di oggi. Molti di essi credono di volere il meglio per i propri figli, ma li confinanano spesso negli stretti limiti del proprio egoismo individuale. Rinunciando a farli confrontare con tante piccole rinunce, li abbandonano allo scontro con la sofferenza nei momenti difficili. Perché o si va incontro al dolore, ben disposti a dialogare con lui, o non c'è altra alternativa che lo scontro, in cui è facile soccombere. Se il dolore fa paura, la formazione al dolore ne fa ancora di più, perché sembra che chi se ne assume la responsabilità, si fa carico di un ruolo duro, controcorrente, che non incontra consensi, e quindi attrae su di sé critiche e nuove prospettive di dolore, di sofferenze e di abbandoni.

Per il Beato Escrivá, il rischio di una formazione costruita sulla mancanza di senso di sacrificio, sulla mancanza di forza è reale. Egli non esita ad affermare: «L'esperienza è stata dura: non dimenticare la lezione. Le tue grandi vigliaccherie di oggi sono — è chiaro — parallele alle tue piccole vigliaccherie abituali. "Non hai potuto" vincere nelle cose grandi, "perché non hai voluto" vincere nelle cose piccole»⁶¹. E questo fu il consiglio che mille volte seppe e volle dare a genitori che si avvicinavano a lui per ricevere consigli sulla formazione dei figli.

⁶¹ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 828.

Per il Beato Escrivá l'apostolato del non dare ha le sue radici nel rispetto per le persone e per le loro capacità, unito ad una sana diffidenza per la tendenza alla pigrizia che dorme in ognuno di noi. Risvegliare nei giovani la precisa volontà di mettere in gioco i propri talenti, di misurarsi con imprese difficili, rimuovendo la tendenza a delegare ad altri i compiti più complicati o apparentemente noiosi è sempre stato un chiaro consiglio per genitori ed educatori. Un approccio ai problemi che cerca sempre di attivare in ognuno le risorse del proprio carattere per far fronte a difficoltà e imprevisti di ogni genere, a non sottrarsi alla fatica, a non schivare il rischio, ma a cercare sempre di andare incontro alle difficoltà con un ascetismo sorridente, con fiducia piena e reale nella Provvidenza, e con un preciso e concreto allenamento fatto di studio, di competenza e di coraggio umano.

VI. Esperienza del dolore e rapporto con i malati

«I testimoni della Croce e della resurrezione di Cristo hanno trasmesso alla Chiesa e all'umanità uno specifico Vangelo della sofferenza. Il Redentore stesso ha scritto questo Vangelo con la propria sofferenza assunta per amore, affinché l'uomo non muoia, ma abbia la vita eterna. Questa sofferenza, insieme con la parola viva del suo insegnamento, è diventata una fonte abbondante per tutti coloro che hanno preso parte alle sofferenze di Gesù nella prima generazione dei suoi discepoli e confessori, e poi in quelle che si sono succedute nel corso dei secoli»⁶². Con incisività il Santo Padre Giovanni Paolo II considera tutti coloro che soffrono protagonisti privilegiati di questo Vangelo della sofferenza, che ha cominciato a scrivere Gesù stesso con il suo dolore e che ognuno di loro contribuisce a portare avanti con le proprie personali sofferenze. È un Vangelo vivo, che non si finirà mai di scrivere, e che ci porta davvero a riconoscere sempre più profondamente in ogni persona che soffre il volto stesso del Signore. D'altra parte il Signore, nella sua profezia sul giudizio finale dice: «Venite, benedetti del Padre mio, prendete possesso del Regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo... perché ero infermo e mi visitaste... Signore quando ti vedemmo infermo e sia-

⁶² GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Salvifici doloris*, n. 25.

mo venuti a visitarti? Il re risponderà loro: ogni volta che avete fatto una di queste cose ad uno dei più piccoli tra i miei fratelli, l'avete fatta a me...»⁶³.

Il Beato Escrivá, consapevole di questa identificazione tra Cristo e i malati, ha sempre cercato di trasmettere a quanti lo avvicinarono un amore speciale per i malati. Maestro di unità di vita, avendo un solo cuore — come amava ripetere — amava con quest'unico cuore Dio e gli altri. Sapeva amare Dio negli altri e gli altri in Dio. I malati occupavano un posto privilegiato nel suo cuore, perché in ognuno di loro vedeva l'immagine del Cristo sofferente e per questo ognuno di loro lo attraeva in modo misterioso e prepotente nel circuito della corredenzione. Si sentiva quasi fosse uno degli apostoli, desideroso di riparare quella fuga dalla croce, così inspiegabile da parte di chi aveva goduto di una singolare intimità con l'amore di Gesù. E per riparare a quell'abbandono, che aveva notevolmente aumentato le sofferenze del Signore, desiderava che le persone malate fossero amate come sa fare una madre affettuosa e che non fossero mai lasciate sole. Commentava che sarebbe stato disposto a rubare anche un pezzetto di cielo per lenire il dolore di chi stava male, certo della comprensione di Dio.⁶⁴ Nello stesso tempo, ciò lo portava a considerare ogni malato come un tesoro, per se stesso, per gli altri, per tutta la Chiesa.

«— Bambino. — Malato. — Nello scrivere queste parole, non senti la tentazione di usare la maiuscola? È perché per un'anima innamorata, i bambini e i malati sono Lui»⁶⁵. Il malato è un tesoro per se stesso — diceva — perché vivendo l'ascetismo sorridente, proprio dello spirito dell'Opus Dei, avrebbe potuto trasformare la malattia in orazione; è un tesoro per gli altri, perché curandolo esercitano una carità meravigliosa e si arricchiscono tanto più quanto migliori sono le cure che gli offrono. È un tesoro per la Chiesa perché ogni malato riattualizza in modo straordinario la passione di nostro Signore sulla Croce⁶⁶.

⁶³ Mt 25,34-40.

⁶⁴ P. URBANO, *El Hombre de Villa Tevere*, Plaza & Janes, Barcellona 1994, p. 235 (la traduzione è nostra).

⁶⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 419.

⁶⁶ P. URBANO, *El Hombre de Villa Tevere*, op. cit., p. 235.

Il lavoro pastorale con i malati è stato uno dei fondamenti sui quali il Beato Josemaría volle edificare la sua nuova Fondazione. Alcuni dei primi membri dell'Opus Dei furono proprio malati, conosciuti dal Beato nel mezzo dell'esperienza del loro dolore. Malati che avevano compreso come il senso profondo della loro vocazione cristiana, nella sua intima struttura corredentrica. Sapevano cogliere con profondità che la malattia, con tutti i dolori e le sofferenze che comporta è *il lavoro* del malato e, come tale, una realtà da santificare. In questo modo si può dire che «Il Signore accoglieva quelle preghiere e benediceva con la croce i primi passi dell'Opera. Nell'Ospedale del Re, chiamato l'Ospedale degli Incurabili, venne ricoverata María Ignacia García Escobar, una delle prime donne a chiedere l'ammissione all'Opus Dei. Morì di tubercolosi diciassette mesi dopo essere entrata nell'Opus Dei. Riferendosi all'Opera scrisse in un quaderno: Bisogna gettare bene le fondamenta. Perciò dobbiamo fare in modo che le basi siano di granito: che non ci succeda come nell'edificio di cui parla il Vangelo, che fu costruito sulla sabbia. Le fondamenta innanzi tutto; poi verrà il resto»⁶⁷. Così descrive una breve biografia la vocazione della prima donna dell'Opus Dei, che chiese l'ammissione all'Opera il venerdì santo del 1932: «Fu uno dei giorni più felici della sua vita. Il suo quaderno di appunti è pieno di atti di ringraziamento e di manifestazioni di allegria per quell'insperato dono di Dio. Mentre era lì, abbandonata in un letto d'ospedale, data per spacciata da tutti i medici, mentre aspettava solo la morte, precisamente in quel momento e in quel luogo Dio le aveva fatto vedere la sua vocazione. Quella malattia — ora lo capiva con una nuova chiarezza — era qualcosa in più che una croce da sopportare: era il suo lavoro, il suo strumento di santificazione, il suo cammino concreto per arrivare al Signore e per fare l'Opus Dei sulla terra. Sarebbero venute migliaia di donne all'Opera. Lei, in quell'Ospedale, sarebbe diventata parte delle fondamenta dell'Opus Dei, e con il suo dolore avrebbe spianato le strade di Dio a tutte le migliaia di anime che sarebbero venute dopo...! Che gioia»⁶⁸.

⁶⁷ Mons. ALVARO DEL PORTILLO, *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei*, a cura di Cesare Cavalleri, Ares, Milano, 1992.

⁶⁸ J.M. CEJAS, *María Ignacia García Escobar. Una mujer del Opus Dei*, Palabra, Madrid 1992, pp. 27-28 (la traduzione è nostra).

Durante i suoi primi anni di attività, il Fondatore dell'Opus Dei cercò forza umana ed efficacia soprannaturale proprio negli ospedali, molti dei quali accoglievano i malati più gravi, più soli. Egli donava loro il calore umano della sua generosità, la grazia del suo ministero e chiedeva in cambio che offrissero il loro dolore per le sue intenzioni. Erano anni in cui l'Opus Dei cresceva *dal di dentro*, senza quasi mostrarsi all'esterno. Anni in cui la Fede faceva muovere il suo Fondatore lungo le orme del Signore, sentendo la fretta di compiere la Volontà di Dio, di assecondarne le esigenze in un compito grandioso, che non aveva fino ad allora termini di paragone.

Nella cultura del nostro tempo mantiene tutta la sua attualità quanto San Paolo affermava riguardo alla *sapienza* della croce, «scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 1,23). Vi è un forte timore ad incontrarsi con il dolore: con il proprio e con quello degli altri, e la reazione di fuga a volte si riveste di elementi tecnoscientifici, per cui ci si accosta a chi è malato con l'atteggiamento attento dello studioso, del professionista qualificato, ma solo più raramente con la misericordia propria della carità che Gesù pone di esempio nella parabola del buon samaritano (cfr. Lc 10,30ss.). Per il fondatore dell'Opus Dei questo insegnamento del Signore è stato sempre così vivo da costituire un solido fondamento nella formazione delle persone giovani: l'incontro con i malati, gli anziani, i poveri, chiunque si trova in condizione di solitudine e di sofferenza è un vero e proprio tesoro, capace di scardinare le strutture di egoismo, edonismo e consumismo proprie della nostra cultura. Il letto del malato era per lui una cattedra e un trono: un modo inostituibile per apprendere e un modo altrettanto prezioso per inchinarsi, davanti al mistero del dolore e adorare il Signore crocefisso.

Il malato, il malato grave, nella prossimità del suo incontro personale con Dio, ci avvicina a Lui in modo del tutto particolare e questo incontro che sta per compiersi ha un effetto purificatore, drammatico e sereno al tempo stesso. «“Quest'uomo sta morendo, non c'è più niente da fare...”». Accadde anni fa, in un ospedale di Madrid. Dopo la confessione, quando il sacerdote gli diede da baciare il suo crocefisso, quello zingaro gridava a gran voce, e non si riusciva a farlo tacere: — Con questa mia bocca immonda non posso baciare il Signore! — Ma se stai per dargli un grande abbraccio e un

bacio, fra un momento, in Cielo! ... Hai mai visto un modo più tremendamente bello di manifestare la contrizione?»⁶⁹.

C'è in questo episodio della vita del Fondatore dell'Opus Dei una sintesi di tutto il suo atteggiamento davanti alla morte e al dolore: il valore purificatore della sofferenza di un povero zingaro acquista una dimensione infinita unito alla grazia del sacramento della penitenza e la morte allora perde ogni aura di timore e diventa l'occasione attesa da ogni uomo di fede: poter contemplare Dio faccia a faccia, non come un giudice, ma come un padre amoroso, che ci aspetta per accoglierci con un abbraccio e con un bacio.

Come è noto, la dottrina spirituale dell'Opus Dei è fortemente incentrata sul senso della filiazione divina. Nella predicazione del suo Fondatore, però, la paternità di Dio non viene vista come garanzia del fatto che ci saranno risparmiati dolori e sofferenze, dal momento che Dio Padre non le ha risparmiate neppure al suo Figlio prediletto; essa, piuttosto, ci rassicura che questo Padre non ci abbandonerà e che il dolore e la sofferenza, sopportate per amore, conservano tutto il loro valore redentore. Fedele ad una regola che si era dato, quando parlava di un argomento il Fondatore dell'Opus Dei lo faceva sempre sulla scorta di una esperienza personale. Non gli piaceva teorizzare senza essersi misurato direttamente con gli avvenimenti; i consigli che con tanta semplicità ed efficacia sapeva dare erano in gran parte frutto di una lotta personale su quel punto o su altri analoghi. D'altra parte era proprio questa sua autenticità nel parlare, che lo rendeva tanto capace di cogliere le effettive esigenze di chi gli stava di fronte e di non ridurle mai ad esperienze generiche. Chi lo ascoltava, sapeva, sentiva che quelle parole scaturivano dal cuore e che in quel momento si creava tra lui ed il suo interlocutore un cerchio di comunicazione intensissima, in cui egli non si limitava a dire cosa convenisse fare, ma comunicava contemporaneamente la forza per poterlo fare, il coraggio di rischiare. Per questo le sue parole sul dolore, a distanza di tanti anni, conservano un'efficacia che tocca ancora il cuore delle persone che lo leggono, come se si stesse dirigendo precisamente a loro. «Quando parlo del dolore, non ne parlo solamente in teoria. E non mi limito a raccogliere le esperienze altrui quando insisto che, se talvolta di fronte alla realtà

⁶⁹ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Via crucis*, Ares, Milano 1981, pp. 39-40.

della sofferenza sentite la vostra anima vacillare, il rimedio è guardare Cristo. La scena del Calvario proclama a tutti che le tribolazioni vanno santificate vivendo uniti alla croce. Le nostre afflizioni, infatti, vissute cristianamente, si trasformano in riparazione e in suffragio, in partecipazione al destino e alla vita di Gesù che, volontariamente, per amore degli uomini, ha sperimentato tutta la gamma del dolore, ha conosciuto ogni sofferenza»⁷⁰. Questo passo di una delle sue omelie continua poi elencando tutti i vari tipi di dolore che Gesù ha sofferto: povertà, calunnia, insulti, diffamazione, sofferenze fisiche, ecc... E anche se l'autore non lo dice espressamente, è facile intravedervi un parallelo con la sua vita, durante la quale non gli fu risparmiata alcuna forma di partecipazione ai dolori del Signore: povertà, calunnia, incomprensioni... Sempre con la serena consapevolezza che in tal modo riviveva in lui la passione del Signore. Questo lo trasformava ogni giorno di più in *alter Christus* e garantiva efficacia apostolica a quanto andava facendo giorno per giorno. «Non vi nascondo — e lo dico con gioia, perché ho sempre predicato, e cercato di vivere, che dove c'è la Croce, c'è Cristo, c'è l'Amore — che il dolore si è affacciato frequentemente nella mia vita, e più di una volta ho avuto voglia di piangere. Altre volte ho sentito acuirsi la pena di fronte all'ingiustizia e al male. E ho assaporato l'amarrezza dell'impotenza quando — nonostante i miei desideri ed i miei sforzi — non riuscivo a migliorare situazioni ingiuste».⁷¹

Il Beato Josemaría sapeva che il Signore gli aveva affidato un compito straordinario: ricordare a tutti gli uomini che sono chiamati alla santità. «Non tutti possono arrivare ad essere ricchi, sapienti, famosi... Invece tutti — sì, “tutti” — siamo chiamati ad essere santi»⁷². Ma sapeva bene che occorre ricordare a tutti gli uomini che, se la santità è raggiungibile, occorre però lottare e la lotta genera sofferenza, perché il discepolo dovrà seguire le orme del maestro, senza scoraggiarsi: «Mi assicurasti che volevi lottare senza tregua. E adesso mi vieni con le ali abbattute. Guarda, anche umanamente, è bene che non ti diano tutto già fatto, senza complicazioni. Qualcosa — molto! — devi mettere tu. Altrimenti, come riuscirai a “farti” santo?»⁷³.

⁷⁰ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, op. cit., n. 168.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, op. cit., n. 125.

⁷³ *Ibid.*, n. 113.

Lui stesso è cresciuto a questa scuola, che lo ha reso tenero e forte nello stesso tempo e mostra ai suoi figli e a quanti vogliono seguire i suoi insegnamenti che il dolore è cammino per la felicità umana e soprannaturale. «Quanto costa sorridere, quando si sta male! Ho conosciuto un pover uomo — un peccatore — che fu diabetico per dieci anni. Era molto malato e avrebbe potuto morire da un momento all'altro. Quando sorrideva, gli costava molto, eppure sorrideva quasi sempre, perché bisogna sorridere. Bisogna fare la vita più amabile agli altri...»⁷⁴.

Contribuire alla felicità degli altri con il nostro sorriso quando non si sta bene, significa aver imparato a non far girare gli altri nella nostra orbita. Implica un costante atteggiamento di generosità nel dare, nel darsi, anche quando sembra che le forze non ci bastino. Colpisce nella predicazione del Beato Escrivá questa ansia continua di dare di più, di non dire mai basta. A volte può apparire «eccessivo» questo livello di esigenza continuamente posto a se stesso e agli altri, come se ci fosse una sorta di durezza intrinseca, che non tiene adeguatamente conto della fragilità umana. Eppure il segreto della felicità umana e soprannaturale sta proprio in questa dedizione senza misura: «Signore: fa' che io abbia peso e misura in tutto... tranne che nell'Amore»⁷⁵. Perché è così che si esprime in modo efficacissimo quell'anima sacerdotale, che ogni cristiano riceve in virtù del Battesimo, come partecipazione al sacerdozio di Cristo e che per il Fondatore dell'Opus Dei era una dimensione essenziale del piano della nostra santità.

Mai per il Beato Escrivá il dolore è stato una realtà sganciata dal valore corredentivo e proprio da questa prospettiva ha sempre ricavato tutti gli elementi di speranza umana e soprannaturale, per non ridurre il dolore a strada senza via d'uscita e quindi fonte di disperazione. L'equilibrio tra speranza e disperazione nel dolore è molto fragile e solo la dimensione soprannaturale, che fa scoprire il significato degli avvenimenti anche più duri, può mantenere la rotta nella linea della speranza. Tutta la vita del Beato conferma come nella sua esistenza si sono sempre intrecciate due dimensioni del dolo-

⁷⁴ G. HERRANZ, *Palabras de Mons. J. Escrivá de Balaguer a medicos y enfermos*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 15 (la traduzione è nostra).

⁷⁵ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Cammino*, op. cit., n. 427.

re: quella che il Signore aveva tracciato per lui e che prevedeva malattie, calunnie, difficoltà esterne di ogni tipo e quella da lui scelta con profonda libertà interiore e che passava per un piano di mortificazioni molto severo e rigoroso, in cui la mortificazione corporale e la mortificazione dei sensi interni formavano un tutto unico di rara intensità⁷⁶. Mai rinunciò al suo piano di mortificazioni giustificandosi dietro lo stato di malattia o la stessa prostrazione legata alle sofferenze morali. Anzi ha saputo trarre dall'una la forza per vivere l'altra. Perché sempre davanti alla sua visione soprannaturale si disegnava uno scenario splendido di amore di Dio, di ansia di corredenzione, di espansione dell'Opera, nel cuore dei suoi figli e nel mondo intero.

Una simile visione del valore corredentivo del dolore è dunque capace di condizionare in modo positivo ed arricchente il rapporto con i malati. Nella nostra esistenza l'incontro con la persona malata e sofferente può essere rimandato, ma nella vita di ogni uomo giunge un momento in cui occorre confrontarsi con questa realtà. Più si è evitato questo evento e più è drammatico, quando giunge legato ad una persona cara, a cui si vorrebbero risparmiare i disagi fisici, psicologici e morali. Spesso in questi casi non si riesce a distinguere il dolore del malato da quello di chi gli vuol bene. C'è un effetto di alone, come di contagio, che coinvolge entrambi in un circuito unico.

Di fronte alle difficoltà che tutti gli uomini incontrano per vincere il loro egoismo, per superare le barriere di un individualismo che si fa sempre più marcato, il dolore ha un ruolo duplice: o rinforza queste strutture «di peccato», attraverso una serie di meccanismi di difesa come la razionalizzazione e la negazione, oppure le smantella, risvegliando nel cuore delle persone quanto di più profondamente umano vi si annida.

In realtà guardando in una dimensione più soprannaturale la sofferenza aggiuntiva del malato che si sente solo, perché lasciato davvero solo, scopriamo che questo abbandono rende il malato sempre più simile al Cristo in Croce. Oggi la solitudine degli anziani, dei malati gravi, dei malati cronici, è un ingrediente fortissimo della loro sofferenza e l'eutanasia comincia in forma strisciante proprio con

⁷⁶ Cfr. Mons. ALVARO DEL PORTILLO, *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei*, op. cit., p. 193.

questo abbandono, legittimato da una filosofia di vita che prima impoverisce i nuclei familiari e poi li isterilisce sul piano degli affetti e della disponibilità.

La vita e la morte sono due momenti così intimamente correlati che è possibile dire che si affronta la morte così come si è affrontata la vita. Chi ha dubitato della vita, del suo valore intrinseco e non ha avuto il coraggio di trasmettere la vita, e successivamente non si è ricreduto, è difficile che sappia guardare con serenità alla morte: a quella propria e a quella di chi gli sta accanto⁷⁷. Il mistero della vita e della morte esigono all'uomo un atto ripetuto di fede, di speranza e di amore, per supplire al senso profondo della propria inadeguatezza e della naturale incertezza circa il maturare degli eventi. C'è nello svolgersi della vita e nel suo concludersi nel momento della morte, la certezza che la felicità non è facile, che il dolore è in agguato, sotto forma di malattia, di delusione, di insuccesso, di solitudine, ecc...⁷⁸ Non ama abbastanza per dare la vita che non crede nel valore della vita come Amore. Esattamente come chi non sa addolcire il momento della morte di chi ama, crederà davvero che l'eutanasia è una risposta al dolore della persona amata e parlerà di morte buona, senza rendersi conto, che si appella alla morte perché il suo amore non ha il sufficiente vigore di dare vita e di mantenere in vita. Chi ama continua a dare la vita anche nel momento della morte: presta la propria vita, perché sia meno «faticoso» il passaggio. Quando ci si sente incapaci o impotenti si finisce col desiderare la morte dell'altro, perché ci sembra di non avere più nulla da dare⁷⁹.

Il Beato Escrivá aveva un'esperienza della morte legata al suo esercizio ministeriale ben diversa e dopo molti anni conservava ancora inciso nella sua memoria questo episodio: «Come amava la Volontà di Dio quella malata che assistevo spiritualmente! Vedeva nella malattia, lunga, penosa e complessa (non aveva più niente di sano), la benedizione e la predilezione di Gesù: e, anche se nella sua umiltà affermava di meritare castighi, il dolore terribile che provava in tutto l'organismo non era castigo, era misericordia. Parlammo della morte. E del Cielo. E di ciò che doveva dire a Gesù e alla Madonna... E

⁷⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Evangelium Vitae*, n. 22.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, nn. 49 e 51.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, n. 62.

di come da lassù “avrebbe lavorato” più che quaggiù... Voleva morire quando Dio lo avesse voluto...; però — esclamava piena di gioia — ah, se fosse oggi stesso! Contemplava la morte con la gioia di chi sa che, morendo, se ne va da suo Padre»⁸⁰

L'incontro con la morte per ognuno di noi è uno di quei punti critici in cui si saldano straordinariamente il passato, con tutte le cose buone che abbiamo fatto, ma anche con miserie, pene e sofferenze, con la speranza di un futuro che si riempie della misericordia di Dio, del suo Amore e della sua pazienza, per cui la paura si dissolve: «Un Figlio di Dio non ha paura della vita e non ha paura della morte, perché il fondamento della sua vita spirituale è il senso della filiazione divina: Dio è mio Padre, egli pensa, ed è l'Autore di ogni bene, è tutta la Bontà...»⁸¹.

VII. Le professioni medica ed infermieristica come esperienza di anima sacerdotale

Non è facile cimentarsi giorno per giorno con persone che soffrono e riuscire a rendere sempre nuova la nostra capacità di interessarci ai loro problemi, alle loro sofferenze, senza cadere in una sorta di anonimato del dolore, che serve ad esorcizzare l'atmosfera in cui si muovono ed operano i professionisti del dolore. Accade spesso di trovare infermiere esperte e competenti che non fanno più commuoversi davanti al dolore ed ostentano un atteggiamento di sufficienza, più orientato a soddisfare le esigenze strettamente assistenziali, che non a farsi carico del malato come persona, nella globalità dei suoi bisogni. Anche i medici cadono spesso nell'errore di un'attenzione pragmatica all'infermo, tutta circoscritta nei due momenti chiavi della diagnosi e della definizione della terapia. Al di fuori di questi poli il medico sembra scomparire, assorbito da un cumulo di occupazioni, in cui si moltiplicano gli aspetti burocratici e quelli legati all'aggiornamento, i momenti di lavoro in equipe con colleghi di altre specialità, oppure l'attività congressuale...

Un grosso lavoro *per* il malato, ma sempre meno tempo *con* il malato. Non è facile interessare il medico alle «piccole» storie di

⁸⁰ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, *op. cit.*, n. 1034

⁸¹ *Ibid.*, n. 987.

ogni giorno, che pure definiscono il vissuto del rapporto del malato con il proprio corpo. Capita di vedere malati che si sforzano — sia pure in modo non cosciente — di ingigantire i sintomi, per una forme di ansia diffusa, che obbliga — ora si! — il medico ad intervenire. Ma ancora una volta non tanto per comprendere il messaggio relazionale. L'intervento si circoscrive a somministrazioni farmacologiche, che diventano progressivamente inefficaci.

Ci pare che sia proprio in questo contesto ove acquistino un rilievo particolare le parole che il Fondatore dell'Opus Dei ha ripetutamente detto a medici ed infermiere. Davanti ad un ortopedico che gli chiedeva come evitare la routine nell'esercizio della propria professione, rispondeva: «Abbi presenza di Dio, come certamente già fai. Ieri sono stato con un malato che amo come un padre, con tutto il cuore, e capisco il grande lavoro sacerdotale che fate voi medici. Però non diventarmi orgoglioso, perché tutti hanno un'anima sacerdotale! Bisogna esercitare questo sacerdozio! Quando ti lavi le mani, quando ti mettono il camice e quando ti metti i guanti, tu pensa a Dio e pensa in questo sacerdozio regale, di cui ci parla San Pietro. E allora per te non ci sarà routine. Farai del bene ai corpi e alle anime»⁸².

Il riferimento all'anima sacerdotale gli offriva l'opportunità di ricordare a tutti i medici due cose di grande interesse: la prima è che il Signore, medico divino del Vangelo, è anche modello concreto nell'esercizio della professione; la seconda è che i gesti, il rituale presente nella professione del medico, ricorda da vicino molti gesti tipici, con cui il sacerdote si prepara a celebrare la Santa Messa. Qualunque sia il progresso tecnico-scientifico a cui la medicina va incontro, il medico non può dimenticare queste due dimensioni, cristologica e sacerdotale, della sua professione.

Il suo lavoro è un'attuazione continua e concreta di quanto il Signore ha fatto nella sua vita, in ognuno dei miracoli con cui ha ridato la vista ai ciechi, ha fatto parlare i muti, ascoltare i sordi, camminare gli zoppi, ha curato gli epilettici e i lebbrosi, e ha perfino risuscitato i morti... Non si può, da medico, leggere il vangelo e non soffermarsi sul senso profondo della *pietas* con cui Gesù si è accostato ai malati, prendendo lui stesso l'iniziativa di andar loro incon-

⁸² G. HERRANZ, *Palabras...*, op. cit., p. 30.

tro, senza mai sottrarsi a nessuna richiesta... Eppure prima ha sempre posto una condizione a tutti: aver fede, una fede soprannaturale nella sua divinità, ma anche una fede umana in Lui come persona. Ad un padre che gli chiede perché gli apostoli non sono stati in grado di guarire il proprio figlio epilettico, denuncia la loro mancanza di fede (cfr. Mc 9,28-29). Oggi il medico dimentica spesso questa necessità basilare di stabilire con il proprio paziente un rapporto di fiducia⁸³. Sembra che la fiducia riposi tutta nel trattamento e non nella persona che di questo trattamento si fa garante, C'è nella medicina ufficiale una sorta di burocratizzazione, che inaridisce il rapporto e lo riduce ad uno scambio di informazioni e di prescrizioni, in cui le statistiche prendono il posto della comunicazione interpersonale.

Il Beato Josemaría ricorda ai medici questa dimensione unica dell'incontro personale con il paziente, e per contrastare il rischio della routine, chiede al medico di mantenere il suo cuore ben messo in quello di Cristo. Non c'è sentimentalismo, ma una forte convinzione che non si può fare il medico come se fosse un mestiere qualunque... neppure per amore della sola scienza. Analogamente alle infermiere, quando qualche volta lo interrogavano, per chiedergli come poter migliorare il proprio lavoro diceva: «...È necessario che ci siano molte infermiere cristiane. Perché il vostro lavoro è un sacerdozio, come e ancor più di quello dei medici. Dico di più perché avete la delicatezza, la immediatezza direi, di stare sempre accanto al malato. Penso che essere infermiera sia una vera e propria vocazione cristiana. Però perché questa vocazione si perfezioni, è necessario che siate ben preparate scientificamente e abbiate una grande delicatezza». ⁸⁴ In un'altra occasione precisava meglio il suo pensiero dicendo: «Che Dio vi benedica! Pensate che state servendo la Famiglia di Nazaret, che quel malato è Cristo. Lo ha detto Lui stesso. Oppure pensate che è la Madre di Dio. Trattatemeli con amore, con cura, con delicatezza. Che non manchi loro nulla. Soprattutto l'aiuto spirituale... Prego per voi, perché penso al bene e al male che potete fare. Se una persona è ben preparata spiritualmente, gli si può di-

⁸³ Cfr. J. CHOZA, *Dimensiones antropológicas del dolor*, in «La supresión del pudor y otros ensayos», Eunsa, Pamplona 1980, pag. 141.

⁸⁴ G. HERRANZ, *Palabras...*, op. cit., p. 30.

re con molta franchezza qual è il suo stato. Ma se non è ben preparata, allora occorre approfittare di ogni circostanza per aiutarla a confessarsi e ad avvicinarsi alla comunione. Una volta e un'altra... Finché giunge un momento in cui la persona stessa, così malata com'è, desidera lei stessa che le si dica che sta per andarsene in Cielo... Conosco molti casi bellissimi!»⁸⁵. Ai medici in più di una occasione sottolineava la dimensione sacerdotale del loro lavoro, dicendo: «Mi commuovo quando mi raccontano qualcosa che molti di voi avete già sperimentato. I medici non possono fare altro che essere come dei confessori... I medici non si preoccupano solo dell'aspetto fisico, ma anche dell'anima»⁸⁶.

Con tutto ciò sapeva applicare alla professione medica tutto il livello di esigenza che contraddistingue nella filosofia del Beato Escrivá la santità del lavoro: niente di meno che la stessa esigenza di perfezione. «A chi può essere un sapiente, non perdoniamo di non esserlo»⁸⁷. «La santità è intessuta di eroismi. Pertanto nel lavoro ci si chiede l'eroismo di "portare a compimento" i lavori che ci competono, giorno dopo giorno, anche se si ripetono le stesse occupazioni. Altrimenti non vogliamo essere santi!»⁸⁸. Eppure, avendo fatto tante volte riferimento all'anima sacerdotale del medico, non esita a scrivere: «Affermi che stai comprendendo poco a poco che cosa vuol dire "anima sacerdotale"... Non ti arrabbiare se ti rispondo che i fatti dimostrano che lo comprendi solo in teoria. Ogni giorno ti capita la stessa cosa: alla sera, al momento dell'esame, tanti desideri e propositi; al mattino e al pomeriggio, nel lavoro, tutte difficoltà e scuse. È così che vivi il "sacerdozio santo, per offrire vittime spirituali, gradite a Dio per i meriti di Gesù Cristo?"»⁸⁹ Egli non trascura di sollecitare la competenza e la professionalità nei suoi aspetti più intellettuali, perché lo studio è un obbligo grave per chi deve servire Dio con la sua intelligenza⁹⁰, ma esorta nel contempo a coltivare, proprio partendo dalle virtù del lavoro ordinario, la propria vi-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁷ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, *op. cit.*, n. 332.

⁸⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, *op. cit.*, n. 529.

⁸⁹ *Ibid.*, n. 499.

⁹⁰ Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cammino*, *op. cit.*, n. 336.

ta di pietà, il proprio rapporto con Dio, la dimensione soprannaturale⁹¹. Tutto ciò lo portava a dire ai medici in un'altra occasione: «Convien che ci sia spirito di emulazione, perché siate ogni giorno più delicati, più cristiani; non solo più saggi, non solo più maestri, ma anche più discepoli di Cristo»⁹². Dal modo in cui i medici vivono il loro rapporto personale con il lavoro, la serietà, la preparazione scientifica, la delicatezza umana, la visione soprannaturale, dipende il modo in cui affronteranno il rapporto con il dolore dei loro pazienti. «È necessario studiare... Ma non basta. Che cosa si potrà ricavare da chi si ammazza per alimentare il proprio egoismo, o da chi non persegue altro obiettivo se non quello di assicurarsi la tranquillità, da qui a qualche anno? Bisogna studiare... per guadagnare il mondo a conquistarlo a Dio. Allora innalzeremo il livello del nostro sforzo, facendo sì che il lavoro svolto diventi incontro con il Signore, e serva di base agli altri, a quelli che seguiranno il nostro cammino... In questo modo lo studio sarà orazione»⁹³.

Il medico che sa chinarsi sul letto del malato per ascoltarlo, senza fretta, che sa dargli le cure opportune, alla luce degli ultimi ritrovati della scienza, che sa aiutarlo a scoprire il senso della sofferenza: questo medico sta pregando con ognuno dei suoi gesti e sta rendendo visibile al suo paziente l'amore misericordioso e paziente di nostro Signore. Dà slancio alla fede e alla speranza di chi soffre e indubbiamente riesce ad alleviarne la sofferenza, la addolcisce, modifica l'atteggiamento del malato davanti alla malattia e ai dolori che porta con sé, riesce davvero a ridurne di molto il disagio. Molti studi recenti di medici-psichiatri e di psicologi confermano come il livello soggettivo del dolore, non sempre misurabile nè confrontabile, esprime una risposta globale del malato a qualcosa che modifica tutta la sua esistenza. Il vissuto della malattia è un fattore che diventa una sorta di organizzatore della condotta del paziente e troppo spesso i medici rinunziano a sentirsi responsabili di questa dimensione soggettiva della malattia, come se fosse qualcosa che interessa solo lo psicologo o la psichiatria di *liaison*, e così facendo lasciano solo il malato davanti al mistero della sua vita e della sua morte.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, n. 359.

⁹² G. HERRANZ, *Palabras...*, *op. cit.*, p. 31.

⁹³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, *op. cit.*, n. 526.

Il Beato Escrivá ha sempre cercato di mettere i medici davanti alla responsabilità di dare risposte globali al malato, considerandolo una persona, in cui anima e corpo formano una unità inscindibile; ha sempre voluto che operassero in modo unitario, senza mettere da parte la realtà spirituale del paziente, perché preoccupati eccessivamente della sua realtà biologica. È sempre e solo tutta la persona a soffrire, qualsiasi sia l'origine del dolore, per cui il medico che voglia essere efficace deve affrontare il malato nella sua globalità e dare risposte articolate su tutti i piani. E questa è sempre stata la linea di insegnamento del Beato Escrivá, che senza essere medico, sapeva farsi carico pienamente delle persone con tutte le loro necessità, con la squisita sensibilità di un padre e di un sacerdote, con la infinita delicatezza di un uomo che sapeva amare.

Libero Istituto Universitario Campus Bio-Medico
via Longoni, 83
00155 ROMA

Pagina bianca

UNITÀ DI VITA E OPZIONE FONDAMENTALE

José María YANGUAS

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Presentazione dell'opzione fondamentale nella enciclica «Veritatis splendor»* - III. *Il concetto di unità di vita nel Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*: 1. Significato dell'unità di vita. 2. Cristo centro della vita cristiana. 3. Coerenza tra fede e opere. 4. Unità di vita e conversione. 5. Conversione e conversioni - IV. *Unità di vita e opzione fondamentale*.

I. Introduzione

Nelle pagine che seguono non si cerca di compiere un studio particolareggiato ed esauriente né della nozione di opzione fondamentale, né di quella relativa all'unità di vita, così come l'ha intesa e vissuta il fondatore dell'Opus Dei, il Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. Il tentativo, se è più modesto, ha però proprio il compito di sottolineare come la figura morale dell'unità di vita, evidenziata dal Beato, possa contribuire a dare un profilo più esatto e adeguato a quella dell'opzione fondamentale.

A tale scopo esporrò brevemente il concetto di opzione fondamentale così come viene presentato dalla Lettera Enciclica *Veritatis splendor* di Papa Giovanni Paolo II, evitando intenzionalmente — non è assolutamente questa la finalità del presente studio — di entrare pur minimamente nel dibattito, sorto in seguito alla pubblicazione di tale documento magisteriale, circa la questione dell'esattezza o meno della presentazione che l'enciclica fa della teoria dell'opzione fondamentale, così come proposta da alcuni noti moralisti.

Ciò non toglie, tuttavia, che il lettore poco esperto nelle attuali discussioni teologico-morali non possa riconoscere nell'esposizione, che di questa teoria fa il Magistero, un argomento morale appreso qualche volta nella predicazione, in una lezione su temi di Teologia Morale o in un dibattito televisivo.

Mi occuperò poi dell'unità di vita proprio sotto l'aspetto che qui ci interessa di più e cioè, quei concreti punti della dottrina del Beato Josemaría che possono aiutare a comprendere meglio altri simili, presenti nelle esposizioni abituali dell'opzione fondamentale che si fanno a livello specialistico.

Offrirò, infine, una breve presentazione dell'opzione o intenzione fondamentale che ritengo si trovi in buona sintonia con il Magistero della Chiesa sulla libertà e sulla moralità degli atti umani.

II. Presentazione dell'opzione fondamentale nell'enciclica *Veritatis splendor*

La *Veritatis splendor* ha messo in rilievo l'interesse odierno a sviluppare un'analisi più penetrante della natura della libertà e dei suoi dinamismi. È stato sottolineato così, giustamente, il carattere fondamentale della libertà, come autodeterminazione o autodisposizione della persona nei confronti del Bene, e sono state ritenute specialmente rilevanti per la vita morale alcune scelte che, si potrebbe dire, le danno la «forma»¹. Una tale impostazione della libertà, giusta in sé stessa, ammette però sviluppi palesemente diversi, a seconda della teoria antropologica generale nella quale essa viene inserita, del concetto di libertà che si adotta e, in definitiva, del modo in cui vengono presentati i rapporti tra moralità della persona e atto morale.

Infatti, la *Veritatis splendor* riconosce le radici bibliche di un discorso che ammette la realtà di una scelta fondamentale, la scelta della fede, nella quale la persona impegna radicalmente la sua libertà dinanzi a Dio, e grazie alla quale può essere qualificata la sua vita morale. Una scelta che «proviene dal centro dell'uomo», una vera e propria scelta, la quale però risulta strettamente legata a scelte e atti particolari consapevoli e liberi in cui viene attuata ed esercita-

¹ *Veritatis splendor*, n. 65.

ta; una scelta quindi che, con l'aiuto della grazia, orienta tutta l'esistenza ed è chiamata a fruttificare in opere².

Tuttavia, il documento magisteriale su menzionato fa anche riferimento ad alcune concezioni ed autori che intendono la libertà in un modo diverso, distinguendo cioè tra una cosiddetta libertà fondamentale, con cui la persona decide globalmente di sè stessa in maniera trascendentale e atematica mediante un atto che non ha un preciso contenuto e del quale non si possiede riflessa consapevolezza, e una libertà, in un certo senso minore — categoriale viene chiamata —, con cui si compiono quelle scelte che possiamo denominare giornaliere e nelle quali la persona non s'impegnerebbe fino in fondo; atti che, in un certo senso, risulterebbero periferici, circostanziali, epidermici, di portata morale molto limitata. Soltanto l'attuazione della libertà fondamentale sarebbe moralmente decisiva, giacché in essa l'uomo si confronta, anche se in forma atematica, con il sommo Bene, derivandone l'esatta qualifica morale della persona.

Le scelte concrete che hanno, come fine, un bene concreto e determinato sarebbero l'unica strada per manifestare l'opzione fondamentale, senza che, tuttavia, esse riescano pienamente in questo tentativo, limitandosi ad esserne solo segni o sintomi.

Questa distinzione tra opzione o scelta fondamentale e scelte deliberate concrete, categoriali, settoriali, diventa, in alcuni autori, una vera e propria dissociazione, dando origine ad una sorta di moralità a doppio livello: quello definito esclusivamente dall'orientamento della volontà, dall'opzione fondamentale appunto, e quello, proprio degli atti concreti, che non può essere ritenuto morale qualora si prescindia dall'intenzione con cui tali atti vengono compiuti. Solo nel primo caso ci si trova nel terreno del bene e del male morali; nel secondo, invece, si è ancora nell'ambito della correttezza, delle scelte giuste o sbagliate, in un ambito pre-morale, dove il criterio valutativo ha il semplice carattere quantitativo di «calcolo tecnico». La moralità della persona non dipenderebbe quindi dagli atti concreti, per quanto possano in se stessi essere «gravi», bensì, in modo esclusivo, dall'opzione fondamentale³.

² *Ibidem*, nn. 66-67.

³ *Ibidem*, n. 65.

Il Magistero della Chiesa scorge in questa eccessiva separazione tra scelta fondamentale e scelte concrete uno dei pericoli che minacciano una giusta presentazione dell'opzione fondamentale.

Tale separazione non tiene sufficientemente conto dell'unità personale dell'agente — *corpus et anima unus* —; non rende giustizia del carattere intenzionale dell'agire umano, ovvero della finalità inerente ad ogni azione veramente umana, né ha forse riflettuto abbastanza sulla perfetta simbiosi esistente tra intenzione e atto umano, giacché «ogni scelta implica sempre un riferimento della volontà deliberata ai beni e ai mali»⁴.

Ebbene, è proprio in questi aspetti concreti, ove si rivela l'importanza di una figura morale come quella dell'unità di vita, così intensamente messa in luce negli insegnamenti teologici-ascetici del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer; si tratta di un tema che ritengo di grande rilievo per la riflessione morale.

III. Il concetto di unità di vita nel Beato Josemaría Escrivá⁵

Per chi conosca, pur in maniera sommaria, gli scritti del Fondatore dell'Opus Dei già pubblicati, non sarà difficile scorgere, nella sua dottrina sull'unità di vita, uno dei tratti più originali del profilo personale e dell'insegnamento del Beato Escrivá. Un aspetto che contribuisce non poco all'impressione di solidità e compattezza, di vigore e forza che destano sia la sua figura personale, sia la sua azione apostolica, nonché la sua dottrina ascetico-morale.

Così, nella raccolta di alcuni scritti di S.E. Mons. Álvaro del Portillo, primo successore del Beato Josemaría Escrivá — edita in occasione del 50° del suo sacerdozio a cura del Pontificio Ateneo della Santa Croce —, che, dopo la sua improvvisa morte, ha visto la luce con il titolo *Rendere amabile la verità*⁶, il nuovo Prelato dell'Opus Dei, S.E. Mons. Javier Echevarría, nel suo contributo, quale Gran Cancelliere di quell'Ateneo Pontificio, ha voluto ricor-

⁴ *Ibidem*, n. 67.

⁵ Per uno studio più particolareggiato, cfr. I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, in P. RODRÍGUEZ, P.G. ALVES DE SOUSA, J.M. ZUMAQUERO (eds.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei. En el 50 aniversario de su fundación*, EUNSA, Pamplona 1985, pp. 321-340.

⁶ *Rendere amabile la verità*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995.

dare come l'unità di vita è «parte centrale dello Spirito dell'Opus Dei», individuandone inoltre, con precisione, il significato e il contenuto ascetico-morale: che «l'insieme dell'esistenza risponda ad una ispirazione unitaria»⁷.

Il fatto che la dottrina sull'unità di vita faccia parte del cuore stesso del messaggio affidato dal Signore al Fondatore dell'Opus Dei per il bene di tutte le anime, è stato ugualmente messo in rilievo dagli autori dello studio più completo finora realizzato circa l'iter giuridico percorso da quella realtà ecclesiale — «vista» dal Beato Escrivá il 2 ottobre 1928 — dal momento della fondazione sino alla sua attuale configurazione giuridica come Prelatura personale⁸. Si ricorda lì, infatti, che l'espressione «unità di vita» compare, per la prima volta negli scritti del Beato a noi pervenuti, già agli inizi dell'anno 1931; gli autori dello studio appena citato definiscono l'unità di vita come una sorta di «sintesi del suo messaggio spirituale»⁹. Entrambi gli aspetti, ovvero la centralità della dottrina sull'unità di vita e la sua presenza fin dall'inizio nella predicazione del Beato Josemaría, compaiono in un testo nel quale si propone questa dottrina con rara forza espressiva e bellezza letteraria:

«A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione — così frequente allora, e anche oggi — di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrestri.

No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e spirito, ed è questa che deve essere — nell'anima e nel corpo — santa e piena di Dio: questo Dio invisibile, lo troviamo nelle cose visibili e materiali»¹⁰.

⁷ Mons. JAVIER ECHEVARRÍA, *In memoriam*, in *Rendere amabile la verità*, p. 17.

⁸ A. DE FUENMAYOR - V. GÓMEZ IGLESIAS - J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, p. 42; trad. it.: *L'itinerario giuridico dell'Opus Dei. Storia e difesa di una carisma*, Giuffrè, Milano 1991.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares 4ª ed., Milano 1982, n. 114.

Dobbiamo ricordare, tuttavia, che la figura morale dell'unità di vita ci interessa qui non tanto in se stessa, quanto nel suo rapporto con la dottrina dell'opzione fondamentale. Qual'è, sotto questo aspetto, il significato preciso dell'unità di vita nella dottrina e nella vita del Beato Josemaría?

1. *Significato dell'unità di vita.*

La dottrina sull'unità di vita viene presentata, negli scritti del Beato Josemaría Escrivà, come «l'espressione dell'unificazione delle azioni e atteggiamenti attorno ad un centro vitale»¹¹. L'esistenza cristiana, la vita del cristiano, come avviene peraltro in ogni realtà viva, possiede un forte carattere unitario. Il peccato, invece, è causa di disunione, di frattura, di disgregazione: il peccatore è diviso in se stesso; mentre afferma Iddio col suo intelletto, lo rinnega con la volontà nella sua vita. Al contrario, tanto più autentica e più vera è l'esistenza cristiana, quanto più intensa e viva è l'armonia tra i numerosi episodi che la configurano.

Questa unificazione avviene in virtù della presenza di un «centro vitale», un centro attorno al quale gira l'intera esistenza, fonte donde scaturisce l'attività del cristiano, motivo e ragione ultima del significato della sua vita.

2. *Cristo centro della vita cristiana*

Nella dottrina del Beato Josemaría Escrivà, questo centro della vita cristiana viene individuato, senza che ci siano dubbi al riguardo, nella persona di Cristo. In questo modo l'unità di vita rivela il suo significato più profondo quando viene presentata come necessaria dimensione cristocentrica dell'esistenza cristiana:

«Se vivendo in Cristo, abbiamo in Lui il nostro *centro*, scopriamo il senso della missione che ci è stata affidata, abbiamo un ideale umano che diventa divino, nuovi orizzonti di speranza si aprono dinanzi a noi e giungiamo a sacrificare non già uno o l'altro aspetto della nostra attività, bensì la vita intera, dandogli così, paradossalmente il suo più profondo compimento»¹².

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Conversazioni*, n. 88.

«La fede ci porta a riconoscere Cristo come Dio, a vederlo come nostro Salvatore, a identificarci con Lui operando come Egli operò»¹³.

In qualche modo, si potrebbe dire che la dinamica della vita cristiana consiste nel vivere a partire da Cristo, lasciando che il suo influsso diventi sempre più decisivo a configurare la propria esistenza, nel far sì che vengano meno gli altri eventuali «centri» che possono coesistere dentro di noi e che sono fonte di pensieri, sentimenti e comportamenti coerenti con essi:

«Tutto è già dato in Cristo, che è morto ed è risorto, e vive e permane in eterno. Bisogna però unirsi a Lui mediante la fede, lasciando che la sua vita si manifesti in noi a tal punto che di ogni cristiano si possa dire non solo che è *alter Christus*, un altro Cristo, ma *ipse Christus*, lo stesso Cristo»¹⁴.

L'ideale di vita cristiana non è assolutamente una norma astratta, una regola impersonale, e neanche un continuo superarsi per raggiungere mete sempre più alte di perfezione personale. Cristo è per il cristiano la via da percorrere e il traguardo da raggiungere.

Identificato con Cristo mediante la grazia, il cristiano deve impegnarsi veramente a vivere la fede, per pervenire all'identificazione morale con Lui — «l'ambizione è grande e nobile: è l'identificazione con Cristo»¹⁵ —; in questo impegno non sarà possibile separare nella cristiana vita soprannaturale e vita umana, quella cioè fatta da mille occupazioni e circostanze, da impegni familiari, professionali, politici, sociali. Non è concepibile una vita soprannaturale che discorra parallela a quella umana, come due linee che non potranno mai ad incontrarsi, una sorta di malattia psicologica, una specie di schizofrenia, di doppia personalità. Al contrario, al cristiano va in qualche modo applicato quanto il Beato Josemaría diceva a proposito del Verbo Incarnato:

«Non è possibile separare in Cristo il suo essere Dio-Uomo e la sua funzione di Redentore. Il Verbo si fece carne e venne sulla terra *ut omnes homines salvi fiant*, per salvare tutti gli uomini. Nonostante le nostre miserie e le nostre limitazioni, ciascuno di noi è un altro Cristo, lo stesso Cristo, anche noi siamo chiamati a servire a tutti gli uomini»¹⁶.

¹³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982, n. 106.

¹⁴ *Ibidem*, n. 104.

¹⁵ *Ibidem*, n. 58.

¹⁶ *Ibidem*, n. 106.

3. Coerenza tra fede e opere

Incentrare la vita in Cristo comporta necessariamente una crescita nella coerenza tra la fede e le opere, tra la vita nuova, partecipazione alla stessa vita divina che ci fa diventare figli di Dio, e la concreta esistenza personale. Coerenza! Ecco un altro modo caratteristico del Beato Josemaría di esprimere il significato profondo dell'unità di vita. L'intera esistenza umana deve essere come informata dalla fede, acquistando una dimensione teologica perchè «riferita» a Dio. Il vangelo non viene concepito come qualcosa a cui si deve prestare una fede che rimane solo a livello intellettuale, bensì come verità destinata a materializzarsi nella vita, dando profondità e il senso ultimo ai mille episodi quotidiani. In questo modo, le più minute azioni e circostanze della vita acquistano un rilievo e una intensità tutta particolare. Se vengono animate dalla tensione verso Iddio, fatto liberamente fine e intenzione fondamentale della nostra esistenza, rivestono un significato nuovo e insospettato, diventando momenti dotati d'importanza tutt'altro che trascurabile. Infatti:

«Quando lottiamo per essere veramente *ipse Christus*, lo stesso Cristo, allora nella nostra vita l'umano si intreccia col divino. Tutti i nostri sforzi — anche i più insignificanti — acquistano una portata eterna, perchè sono uniti al sacrificio di Gesù sulla Croce»¹⁷.

Nel breve capitolo di *Cammino*, intitolato *Cose piccole* il Beato Josemaría sottolinea questa idea con straordinario vigore:

«Fate tutto per amore. — Così non ci sono cose piccole: tutto è grande. — La perseveranza nelle piccole cose, per amore, è eroismo»¹⁸.

«Un piccolo atto, fatto per Amore, quanto vale!»¹⁹.

E ancora un'altra massima, espressione di una profonda intuizione teologico-morale e non soltanto ascetica:

«La santità "grande" consiste nel compiere i "doveri piccoli" di ogni istante»²⁰.

¹⁷ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Ares, Milano 1981, pp. 90-91.

¹⁸ *Cammino*, n. 813.

¹⁹ *Ibidem*, n. 814.

²⁰ *Ibidem*, n. 817.

Un'intuizione che trova la sua sorgente, come sempre avviene nella dottrina del Beato Josemaría, nella lettura di fede con cui era solito penetrare il Vangelo. Piaceva molto al Fondatore dell'Opus Dei ricordare quella che lui amava denominare «formula di canonizzazione» adoperata dallo stesso Signore: «Bene, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone» (Mt 25,21). Parole che lui chiosava così:

«Perchè sei stato "in pauca fidelis" — fedele nel poco —, entra nel gaudio del tuo Signore. — Sono parole di Cristo. — "In pauca fidelis!..." — E adesso disprezzerai le cose piccole, se si promette gloria a coloro che ne hanno cura?»²¹.

Le abituali azioni di ogni giorno diventano momenti d'incontro con Dio, istanti nei quali la fede diventa operativa, pratica, e rivela la sua forza trasformatrice: altro che visione intimista dell'esistenza cristiana. Come ricordava il Fondatore dell'Opus Dei:

«Spesso è stato messo in risalto il pericolo delle opere senza vita interiore che le animi, ma si dovrebbe anche sottolineare il pericolo di una vita interiore — se può realmente esistere — senza opere»²²;

L'unità di vita fa che tutta l'esistenza, e non solo alcuni istanti particolarmente intensi di essa, trabocchi di presenza di Dio e acquisti dimensioni di eternità, sottraendola dalla banalità dell'effimero e transitorio:

«La corrispondenza alla grazia sta anche nelle piccole cose della giornata, che sembrano senza importanza e, invece, hanno la trascendenza dell'Amore»²³.

«Qualsiasi attività — umanamente importante o no — deve trasformarsi per te in un mezzo per servire il Signore e gli uomini: è questa la vera misura della sua importanza»²⁴.

Unità quindi tra fede e opere. Il contrario sarebbe certamente «vivere da schizofrenici», fede morta che, in definitiva, è mancanza

²¹ *Ibidem*, n. 819.

²² *Forgia*, n. 734.

²³ *Forgia*, n. 686.

²⁴ *Ibidem*, n. 684.

di vera fede, poichè «la fede opera per la carità»²⁵. Non c'è un ambito solo della vita umana che possa sottrarsi all'influsso della fede viva del cristiano; non ci sono, non ci possono essere ambiti «neutrali» nei quali la fede sia ininfluenta, ambiti della condotta umana ove la parola della fede non debba essere efficace:

«Aconfessionalismo. Neutralità. Vecchi miti che tentano sempre di ringiovanire. Ti sei dato la pena di pensare quanto è assurdo smettere di essere cattolici quando si entra nell'Università, nell'Associazione professionale, in un'Assemblea di scienziati o in Parlamento, così come si lascia il cappello alla porta?»²⁶.

Il Beato Josemaría ha sottolineato fortemente, con una sua espressione caratteristica, la portata universale dell'unità di vita nell'esistenza del cristiano, il fatto che le mille dimensioni dell'esistenza fanno tutte parte della vita *una* del cristiano, che devono scaturire dallo stesso centro ed essere vivificate dalla stessa linfa vitale. La formula da lui molto spesso adoperata per parlare di unità di vita e segnalare il modo concreto di raggiungerla è questa: santificare il lavoro, santificarsi col lavoro e santificare gli altri col lavoro, superando così qualsiasi irrigidimento nella presunta dicotomia tra contemplazione e azione, tra santificazione personale e costruzione del mondo, tra vita di preghiera, attività umana e apostolato. La formula mette in risalto la stretta unione che deve esserci nella vita cristiana tra preghiera, lavoro e apostolato; un'unione che sta ad annunciare la riconciliazione tra l'uomo e Dio, l'uomo e la creazione, l'uomo e la società.

4. *Unità di vita e conversione*

La conversione è il momento originario, il punto di partenza, l'atto dotato di un potere, di una forza capace di mettere in moto un processo senza traguardo prestabilito; il fattore chiamato a diventare per sua stessa natura elemento agglutinante, unificatore, giacché si cercherà di *compiere sempre e in tutto* la volontà di Dio. Conversione tanto più potente e decisiva, quanto più profondamente affonda le sue radici nel cuore umano.

²⁵ Gal 5,6.

²⁶ *Cammino*, n. 353.

Non è la conversione nella dottrina del Beato Josemaría un atto umano esente di contenuto, astratto orientamento della propria esistenza, decisione priva di precise prese di posizione personale. D'altra parte, la conversione non avviene inconsapevolmente nella storia personale, né si tratta di un atto quasi inavvertito, benchè non si conosca certamente la sua intera portata, né tutte le sue implicazioni, né la profondità raggiunta.

«Nella nostra vita, vita di cristiani, la prima conversione — quel momento irripetibile, indimenticabile, in cui si vede con tanta chiarezza tutto ciò che il Signore ci chiede —...»²⁷.

La conversione si manifesta quindi come scoperta e accettazione piena del disegno divino sulla propria persona, incondizionata disponibilità e dedizione attiva alla sua volontà che diventa adesione senza riserve alla volontà di Dio:

«Atto di identificazione con la Volontà di Dio: Tu lo vuoi, Signore?... Anch'io lo voglio!»²⁸.

«Gesù quello che tu "vuoi"... io lo amo»²⁹.

«Purezza d'intenzione. — L'avrai sempre, se sempre e in tutto, cercherai soltanto di piacere a Dio»³⁰.

È questa decisione, «questa determinata determinazione», per adoperare le note parole di Santa Teresa d'Avila, di identificare la propria volontà con quella di Dio, di mettere l'intera esistenza al suo servizio, che segnala con precisione l'inizio di qualcosa di nuovo nella vita di una persona. È una decisione, presa sotto l'influsso della grazia quando uno si apre all'azione dello Spirito, e la cui dinamica «naturale» porta ad un armonico sviluppo, in continuo crescendo, di tutte le potenze dell'uomo unificate nella ricerca di Dio.

Perciò si è potuto dire che l'obiettivo dell'attività apostolica del Beato Josemaría fu quello di favorire questo momento fondamentale nella vita morale di una persona, promuovendo instancabilmente tra

²⁷ È Gesù che passa, n. 57.

²⁸ Cammino, n. 762.

²⁹ Ibidem, n. 773.

³⁰ Ibidem, n. 287.

tutti gli uomini, senza differenza di classe o condizione sociali, una profonda conversione³¹.

5. Conversione e conversioni

Ma la conversione, momento su cui si impernia l'unità di vita, non basta; non è sufficiente la decisione, presa una volta, di riferire l'intera l'esistenza a Dio in risposta alla grazia della chiamata che precede tale decisione; non basta sottoporsi riverentemente e gioiosamente alla sua volontà. Non sono simultanei i momenti della semina e quello della raccolta, anche se uno è identico è il processo che unisce i due momenti e il dinamismo innescato, e appena appena avviato, condurrà alla pienezza, a meno che ci siano cedimenti volontari e venga tradita la decisione iniziale. Perciò ricorderà il Beato Josesmaría che:

«La conversione è cosa di un istante; la santificazione è opera di tutta la vita. Il seme divino della carità, che Dio ha posto nelle nostre anime, aspira a crescere, a manifestarsi in opere e a produrre frutti che in ogni momento corrispondano ai desideri del Signore»³².

E se la conversione iniziale rappresenta un momento fondamentale nell'esistenza cristiana, il Fondatore dell'Opus Dei afferma, contemporaneamente, con identica convinzione:

«Nella nostra vita, vita di cristiani, la prima conversione (...) è importante; però ancora più importanti e difficili sono le conversioni successive»³³.

Convertirsi veramente a Dio nel senso su indicato comporta necessariamente, infatti, mantenere la stessa vigilanza di spirito che ci rende sempre:

³¹ *L'itinerario giuridico...*, o.c., p. 56: «... Ciò a cui seppe di essere stato destinato a partire dal 2 ottobre 1928, fu di promuovere tra persone di tutte le classi e condizioni sociali, di tutte le professioni e le occupazioni una profonda conversione dell'anima e del cuore, che le portasse ad orientare tutta la loro vita verso Dio».

³² È *Gesù che passa*, n. 58.

³³ *Ibidem*, n. 57.

«Disposti a una nuova conversione, a una nuova rettificazione, ad ascoltare più attentamente le sue ispirazioni, i santi desideri che egli fa sbocciare nella nostra anima, e a metterli in pratica»³⁴.

Conversioni successive che si trovano, comunque, strettamente collegate con la prima conversione; è la forza, il dinamismo intimo presente in quella prima conversione che è sottesa alle altre, necessarie, conversioni:

«È indispensabile quindi, essere disposti a ricominciare, a ritrovare, nelle nuove situazioni della nostra vita, *la luce e l'impulso della prima conversione*»³⁵.

Risulta infatti evidente che non è sufficiente una decisione, pur ferma e salda, affinché tutte le facoltà, tutte le potenzialità umane, soprattutto il mondo degli affetti e dei sentimenti, entri automaticamente, per così dire, nel dinamismo proprio della conversione, di quella «prima decisione cosciente di vivere integralmente la dottrina di Cristo»³⁶.

È sempre viva la consapevolezza che ci sono ancora molte cose da cambiare nella propria vita, che continua ad essere necessario «che Lui cresca e che noi diminuiamo». Non potrebbe essere altrimenti se siamo veramente convinti della dimensione cristocentrica dell'unità di vita:

«Non è vero che restano ancora tante cose da fare? Non è vero che resta, soprattutto, tanta superbia? C'è indubbiamente bisogno di un nuovo cambiamento (...).

Non si può rimanere inerti. È necessario avanzare verso la meta indicata da san Paolo: *Non sono più io che vivo ma Cristo che vive in me*. L'ambizione è grande e nobile: è l'identificazione con Cristo, la santità»³⁷.

L'unità di vita, il cui germe viene gettato con la prima conversione, diventa quindi contemporaneamente compito, traguardo, meta. E così la strada della perfezione cristiana è strada di progresso nell'unità di vita. Si tratta di far sì che il dinamismo proprio della pri-

³⁴ *Ibidem*, n. 58.

³⁵ *Ibidem*. La sottolineatura è nostra.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

ma decisione, della prima conversione, riesca a trascinare sempre di più, in un unico movimento verso la meta, tutte le dimensioni umane sottoposte direttamente o indirettamente al dominio della libertà.

La piena realizzazione dell'unità di vita non ha luogo quindi all'inizio della vita morale, bensì alla fine, come coronamento e perfezione. All'inizio è in germe, un germe che ha bisogno di sviluppo, di conferma continua, e che, pur essendo apparentemente forte, si trova fortemente minacciato dalla fragilità personale e dalle mille insidie esterne che eccitano la concupiscenza.

Unicamente se si persevera pazientemente, umilmente, serenamente, nello spirito di continua conversione a Colui che è centro ispiratore dell'esistenza, nel tentativo di ricomporre l'unità ispiratrice dei nostri atti, si arriva, mossi dalla grazia, ad un momento in cui:

«Si lascia passo alla intimità divina, in un guardare Dio senza sosta e senza stanchezza. Si vive allora come in cattività, come prigionieri. Mentre realizziamo con la maggiore perfezione possibile, con i nostri sbagli e limitazioni, i compiti propri della nostra condizione e del nostro officio, l'anima anela fuggire. Se ne va verso Iddio, come il ferro attirato dalla calamita»³⁸.

In questo modo, il potere, la forza, il dinamismo proprio della prima decisione per Dio, radicale e pienamente consapevole, anche se non ci consente di conoscere la sua esatta portata e tutte le implicazioni, si fortifica con il trascorso del tempo così da far entrare gradualmente l'intera esistenza personale al servizio di Dio:

«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 una unità di vita semplice e forte»³⁹.

Altro che svalutazione degli atti quotidiani di libertà! Altro che frattura tra l'opzione o decisione fondamentale e le plurali e puntuali decisioni prese dalla persona lungo la sua esistenza terrena! L'autenticità e la forza della prima conversione, della decisione per Dio, si avvera nella sua capacità di trasformare l'intera vita in un atto

³⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 296.

³⁹ È *Gesù che passa*, n. 10.

ininterrotto di umile, rispettoso e amoroso compimento della sua volontà in ogni situazione e circostanza. La crescita nella vita cristiana va di pari passo con un'unità di vita sempre più profonda, col vivere dal di dentro, col far scaturire pensieri, desideri, comportamenti da una unica sorgente, da un unico centro: l'impegno per identificarsi con Cristo.

Si compie allora alla lettera la parabola che contempla il Regno come un grano di senapa: il più piccolo tra tutti i semi diventa poi un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo per nidificare tra i suoi rami (Mt 13,32). Sempre più estese zone e livelli del nostro io, della nostra esistenza, entrano in sintonia con quel primo impulso che costituisce il punto di partenza e l'origine della nostra corrispondenza alla grazia. Acquista allora il suo pieno senso la raccomandazione dell'Apostolo: «Fate tutto per la gloria di Dio» (1 Cor 10,31), che il Beato Josemaría propagava in questo modo:

«Dá a Dio "tutta" la gloria. "Spremi" con la tua volontà, aiutato dalla grazia, ognuna delle tue azioni, affinché in esse non resti nulla che odori di superbia umana, di compiacenza del tuo "io"»⁴⁰.

È la perfezione morale, la santità dell'uomo che vive dell'amore verso Iddio, della carità che si riversa poi nella molteplicità delle azioni di vario tipo che hanno il prossimo come oggetto più o meno immediato. La santità «grande» di cui parla *Cammino* viene raggiunta quando la vita dell'uomo, l'intera vita personale diventa, nel piccolo e nel grande, risposta amorosa all'amorosa chiamata di Dio.

Riepilogando la dottrina del Beato Josemaría sull'unità di vita, per quanto riguarda più direttamente l'opzione fondamentale della vita cristiana, possiamo evidenziare i seguenti punti:

— L'illimitata varietà dei momenti della vita morale deve trovare una ispirazione unitaria;

— tale ispirazione unitaria non può non avere una dimensione cristologica: la vita cioè di Cristo in noi e l'impegno personale per raggiungere una sempre più profonda identificazione con Lui;

— questo centro morale diventa tale solo a partire dalla conversione a Dio, a partire cioè, dalla precisa determinazione di corrispondere pienamente alla propria vocazione;

— il dinamismo insito nella conversione fa sì che questa inizia-

⁴⁰ *Cammino*, n. 784.

le identificazione morale con Cristo sia chiamata a diventare sempre più viva ed efficace; l'identificazione con Cristo è sempre compito, meta mai pienamente raggiunta;

— la progressiva identificazione con Cristo si manifesta nel fatto che l'esistenza intera inizia a poco a poco a girare attorno a Cristo;

— non c'è «spazio» o realtà personale né attività umana che non venga chiamata a inserirsi nel dinamismo proprio della conversione e vi acquisti pienezza di realizzazione;

— alla fine di questo processo di unificazione della propria esistenza, frutto della onnipresenza dinamica della risposta alla chiamata divina avvenuta in quella prima decisione, si situa la pienezza della santità.

IV. Unità di vita e opzione fondamentale

È ben noto che la categoria morale dell'opzione fondamentale ha acquistato negli ultimi decenni un particolare rilievo nella Teologia Morale. Tra i motivi dell'uso generalizzato di tale categoria si possono individuare, tra gli altri, quello dell'impegno per rivalutare e ridare tutta la loro importanza ad alcune verità dell'etica e della morale cristiana che vantano una lunga tradizione: la vita morale della persona non può venir interamente raccontata con la semplice enumerazione degli atti da essa compiuti, né essere ridotta ad una sorta di «sincopato» avvicendamento di atti concreti, trascurando il decisivo ruolo che svolgono, quali realtà stabili, gli abiti e le virtù della vita morale personale; è stata ed è vivamente sentita la necessità di recuperare una concezione più unitaria della vita morale, di superare ogni sorta di attualismo anche in questo campo, senza che, tuttavia, ciò deva significare affatto una diminuzione o negazione della portata morale propria delle azioni concrete⁴¹.

⁴¹ Il rifiuto dell'atto morale concreto come parametro per qualificare moralmente la persona, tra l'altro, ha mosso alcuni a cercare nell'uso della cosiddetta «libertà fondamentale» il momento determinante e costituente della moralità personale, dando spazio ad un vero capovolgimento copernicano nell'analisi della vita morale: l'*analogatum princeps* della moralità non è più l'atto umano. Al suo posto subentra in pieno l'uomo integrale, e gli atti concreti ne sono soltanto espressione o segni. Questo spostamento del centro di gravitazione della morale non è affatto privo di profonde implicazioni, sia per quanto riguarda la scienza morale, che per quanto concerne la vita morale.

Altro fattore che ha dato un importante contributo al successo sperimentato da questa categoria teologico-morale, lo troviamo senz'altro nella rivalutazione dell'intenzione nell'analisi della moralità degli atti umani. Occorre infatti restituirle il ruolo che le è proprio, evitando che venisse messa all'angolo, mediante la sua frettolosa identificazione con una delle circostanze dell'azione. L'esatta dimensione morale personale dell'atto concreto non viene pienamente dischiusa finchè non è conosciuta l'intenzione con cui lo si compie. D'altra parte, l'intenzione, il fine, l'oggetto voluto dall'agente risulta un fattore agglutinante, unificante dell'attività umana.

Questi due aspetti vengono adeguatamente accentuati dalla figura morale dell'unità di vita. Sia il bene che il male tendono, per loro natura, ad impadronirsi dell'intera esistenza personale, estendendo sempre di più il loro raggio d'azione. In realtà, la scelta fondamentale serve a questo progetto, ad unificare cioè l'intera esistenza attorno ad un asse portante.

Come abbiamo visto, l'idea della unità di vita serve a mettere in risalto la stretta connessione che sempre più deve esistere tra opzione fondamentale e azioni concrete. Si potrà parlare di una vera e propria opzione fondamentale soltanto nella misura in cui essa riuscirà a guidare e dirigere l'intera esistenza personale, inserendola nel suo campo di gravitazione. Lungi dal favorire l'idea della presenza di dimensioni o livelli personali amorali — quelli cioè, relativi all'ambito delle scelte particolari o categoriali —, un'adeguata nozione di opzione fondamentale, assieme alla nozione di unità di vita, possono piuttosto contribuire a smorzare o addirittura ad eliminare assolutamente il principale pericolo che il Magistero della Chiesa ha, a ragione, individuato in alcune esposizioni dell'opzione fondamentale.

Ogni atto è propriamente umano per un doppio motivo: innanzitutto ha come origine e causa ultima la persona, che è padrona dei propri atti e, di conseguenza, responsabile. Inoltre, l'atto che «esce» dall'agente vi «ritorna» lasciando il suo segno, la sua traccia più o meno profonda; non esaurisce la sua realtà nel compiere un effetto esterno; non si tratta soltanto di fare liberamente «qualcosa»; ogni atto umano è un momento dell'autocostituirsi del proprio essere morale, della personalità morale del singolo. Gli atti umani non solo sono «segni», «espressioni» o «manifestazioni» di un'altra realtà in-

terna; ma possiedono una dimensione creativa, costitutiva: l'agente si edifica moralmente con i propri atti liberi. È necessario ribadire con determinazione il no ad una sorta d'identificazione, di riduzione, direi, della persona ai suoi atti, una specie di attualismo morale, come si diceva prima; ma bisogna essere ugualmente attenti al pericolo, tutt'altro che immaginario, di una scissione tra morale della persona, e morale degli atti e comportamenti concreti. Se è vero che l'operare *segue, esprime, significa l'essere*, è altrettanto vero che l'essere (morale) è *frutto e risultato delle proprie azioni*. E ancora di più trattandosi di una creatura come l'uomo, che realizza in maniera singolare l'essere persona, poichè modellato essenzialmente dalla sua dimensione corporale — *corpus et anima unus* — e sottoposto quindi alle condizioni di temporalità, discontinuità, debolezza, fragilità e inconstanza, nonchè di una umanità la cui storia, dall'inizio, non è affatto estranea al peccato.

Perché la scelta fondamentale possa veramente svolgere il suo compito nella vita morale, deve essere realizzata, o almeno umana-mente vissuta (e quindi percepita almeno indirettamente), in un preciso momento della propria storia come risposta libera, totalmente e profondamente personale, alla chiamata di Dio, sottomissione incondizionata alle esigenze del Bene o dei beni morali (qualora non si riesca a scoprire in Dio la loro sorgente e ultimo fondamento), colte come tali con la lucidità indispensabile che si richiede per poter diventare orientamento e guida della propria vita. Risulta difficilmente accettabile l'idea di una vita veramente morale, una vita di qualità, dotata di vero spessore umano, esercizio pratico ma sovrano di libertà, sostenuta da qualcosa che accade nel profondo inconscio e che mai riesce a venire in qualche modo a galla, alla *luce* della consapevole percezione della persona, almeno di quella indiretta che consente di riconoscerla come già esistente e attuante quando emerge come oggetto tematico di coscienza.

Se l'opzione fondamentale, quella risposta incondizionata alla chiamata divina, di cui si diceva prima, è autentica, non semplice e vuoto desiderio o condizionata volontà, in questo caso il suo impulso si estende *virtualmente* all'intera esistenza, persino in quegli aspetti, numerosi e importanti, che forse non vengono ritenuti *in un primo momento* come rilevanti per la morale, che non sono entrati *ancora* di fatto nel campo di gravitazione di quella libera decisione,

o su cui non si possiede *ancora* sufficiente dominio. Dinamicamente però diventa principio vitale di tutta l'esistenza personale. Man mano andrà dilatandosi il campo di dominio della libertà, le dimensioni e livelli della persona che si lasceranno guidare dalla verità pratica, dal vero bene. Si accelererà nell'uomo il processo di unificazione tendente a far diventare effettivamente reale la sottomissione dell'intero mondo personale, virtualmente presente già dall'inizio. E così avviene che, a poco a poco, la forza della decisione iniziale si estenderà a tutte quelle altre che scaturiscono da questa sorgente e, al contempo, l'alimentano e arricchiscono.

Non è tutto fatto, quindi, con l'opzione fondamentale: anche se si potrebbe dire che, per sua natura, si compie una volta per sempre, bisogna però che venga confermata, verificata, irrobustita di continuo nel decorso della vita. Bisogna aprire tutte le dimensioni della persona al suo dinamismo. Non si escludono quindi battute di arresto, resistenze, difficoltà, regressi che, se consentiti, potrebbero indebolire quella scelta fondamentale, diminuire la sua forza e persino modificarla radicalmente.

Al contrario, l'unificazione — mai pienamente riuscita su questa terra — dell'intera esistenza attorno a questo centro è per il cristiano la santità, la perfezione morale. L'unità di vita risulta quindi un traguardo mai pienamente raggiunto, compito che accompagna sempre l'esistenza dell'uomo sulla terra e perciò impegno irrinunciabile e permanente. Se è vero che l'opzione fondamentale abbraccia intenzionalmente, virtualmente, l'intera vita personale — non potrebbe non farlo se si tratta di una vera e propria scelta fondamentale: umile, amorosa e assoluta sottomissione della persona alla volontà di Dio —, ciò non avviene in modo meccanico e immediato. Ci vuole la grazia di Dio e l'impegno umano perchè l'opzione fondamentale sprigioni tutta la sua forza e riesca a configurare la vita personale. L'autentica opzione personale va, in un certo senso, al di là delle sue reali possibilità: certamente offre un preciso orientamento alla vita, ma non ne può disporre in atto. La vita umana si distende nel tempo e, per questo motivo, l'opzione fondamentale diventa impegno irrinunciabile; è questo il modo, ad essa adeguato, di realizzarsi nella storia.

D'altronde, risulta opportuno sottolineare che, quando la svariata attività umana nasce dalla sorgente che denominiamo opzione

fondamentale, allora ciascuno degli atti umani acquista una particolare dimensione, un valore speciale. L'opzione fondamentale è non solo fattore di unità, ma anche elemento che accresce il valore morale degli atti umani, che si giovano di una dimensione di trascendenza che, in un certo senso, li supera. Una corretta esposizione dell'opzione fondamentale, lungi dal privare le azioni giornaliere del loro valore e di confinarle nel terreno del banale o dell'irrilevante, serve a rivelare più esattamente la loro importanza morale.

Infine, la stessa natura dell'opzione fondamentale, come volontaria sottomissione alla volontà di Dio, alle esigenze dei valori o del valore come tale, rende impossibile sostenere la simultanea permanenza di tale opzione fondamentale con l'azione che rappresenta il rifiuto o l'aggressione ad un valore riconosciuto come tale. L'opzione fondamentale risulta gravemente compromessa anche dal cosiddetto peccato di debolezza; il che, tuttavia, non significa che si debba negare che in tali casi, una volta passata la furia della passione con il suo potere abbagliante, risulti più facile tornare sui propri passi, vale a dire, rettificare l'orientamento della propria vita.

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

L'IDENTITÀ DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE FRA FEDE E RAGIONE,
Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-30 settembre 1995.

A 125 anni dalla promulgazione della costituzione del Concilio Vaticano I *Dei Filius* e a 30 anni da quella del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*, un centinaio di teologi sono tornati ad interrogarsi sull'identità della teologia fondamentale in un congresso internazionale organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana. Tanto l'indiscusso livello scientifico dei relatori, quanto l'attenzione rivolta al congresso da varie personalità del mondo accademico ed ecclesiastico romano, hanno contribuito ad offrire all'incontro una cornice di *forum* qualificato per formulare una sintesi autorevole sullo statuto odierno di questa disciplina. L'impresa si prospettava alquanto complessa poiché, come è noto, la teologia post-conciliare ha dovuto affrontare il problema di come comporre il ruolo della apologetica tradizionale con quello di una dogmatica che avesse come punto di partenza la Rivelazione divina come autocomunicazione del mistero salvifico di Dio in Cristo. Il contesto culturale contemporaneo sollecita la teologia cristiana tanto sui versanti del movimento ecumenico e del rapporto con le altre religioni, come su quello di un confronto fra il suo statuto epistemologico e le esigenze del sapere critico-scientifico odierno. Ciò ha contribuito negli ultimi decenni a complicare ulteriormente il panorama entro il quale il teologo fondamentale è chiamato a muoversi. Ad un periodo di indubitabile incertezza sia nel terreno metodologico che in quello dei contenuti, identificabile fra gli anni 1965 e 1980, il decennio fra gli anni 80 e 90 ha offerto un progressivo numero di riflessioni sul ruolo e l'articolazione della teologia fondamentale, specie grazie alla comparsa di numerosi studi organici, manuali ed opere collettive. Sarà soltanto a partire dagli anni 90 quando ci troveremo di fronte ad una visione più matura e serena su quale sia il compito proprio della fondamentale. Tuttavia, è bene ricordarlo, tale rinnovata visione

non costituisce un punto di approdo, né è in grado di offrire oggi soluzioni pronte all'uso, ma rappresenta piuttosto il punto di partenza di un cammino che resta quasi interamente da percorrere. Aiutandoci con un esempio, potremmo dire che in questi 30 anni la teologia fondamentale ha dovuto dapprima scegliere gli strumenti musicali adeguati, poi accordarli a seconda delle esigenze dello spartito che le era stato affidato (molte le ottave da spaziare e non pochi gli acuti), ma la sinfonia vera e propria non ha potuto ancora cominciare a suonarla.

Una panoramica degli interventi è sufficiente ad avere un'idea del contesto accademico in cui il Congresso della Gregoriana si è mosso. Hanno svolto relazioni Pottmeyer (Bochum), González Montes (Salamanca), Fisichella (Gregoriana), Pié i Ninot (Università di Catalogna), Doré (Institute Chatolique di Parigi), Seckler e Ruggieri (Tübingen), gli statunitensi Dulles e Tracy, rispettivamente dalle università di Fordham e di Chicago, Izquierdo dall'università di Pamplona, Scannone (Buenos Aires), Waldenfels (Bonn) e Neufeld (Innsbruck). Alle relazioni di questi autori andrebbero aggiunte le riflessioni introduttive spesso offerte da moderatori quali Joseph Ratzinger, Antonio Javierre, Jared Wicks, Gerard O'Collins, Raffaele Farina, Lluís Clavell e vari altri.

La discussione generale, prendendo le mosse da una rilettura del Vaticano I (Pottmeyer) e da un suo confronto con la *Dei Verbum* (González Montes e Fisichella), si è poi decisamente orientata verso le problematiche che coinvolgono i rapporti della teologia fondamentale con la Scrittura (Dulles), la Tradizione (Izquierdo), la filosofia (Scannone), le scienze umane (Tracy) e le altre religioni (Waldenfels). Il programma risultava completato da un interessante *status quaestionis* sulle correnti e sulla produzione bibliografica relative a questa disciplina (González Montes, Pié i Ninot) e da una discussione sulla identità della teologia e del teologo fondamentali (Neufeld, Ruggieri).

La breve rassegna che qui presentiamo non è certo il luogo adeguato per proporre un bilancio dei lavori (Rino Fisichella offrirà alla comunità teologica la pubblicazione degli Atti), ma può essere di aiuto al lettore per riassumere alcune idee generali scaturite nel corso della discussione. In primo luogo, è emersa una rivalutazione dell'attualità del Vaticano I per quello che concerne la sua visione della Rivelazione e dei rapporti fra fede e ragione. Si tratta di un Concilio, è stato ripetuto con frase provocatoria, certamente migliore della sua fama. Se è vero che una certa parte della teologia neoscolastica, dal Vaticano I fino all'inizio della seconda guerra mondiale, ha utilizzato in chiave principalmente dialettica e spesso estrinsecista la dottrina di quel Concilio — sulla spinta di un più o meno giusticato timore per la propagazione dell'errore modernista, del razionalismo, del soggettivismo fideista e di tutto ciò che, anche implicitamente, fosse con essi imparentato — i suggerimenti contenuti nei quattro capitoli della *Dei Filius* non avevano come programma principale la condanna degli errori dell'epoca. Essi si proponevano l'esposizione della ricchezza dei rapporti fra Dio e le creature, così

come ci vengono consegnati dalla Rivelazione e dalla teologia della creazione, *nel contesto di quegli errori*, proprio in ordine a purificare le legittime istanze di una modernità che da quei medesimi errori risultavano compromesse ed impoverite (Pottmeyer). Dall'analisi degli interventi di molti Padri conciliari non si evince soltanto la preoccupazione anti-razionalista, ma anche un genuino interesse per la cultura contemporanea, per la ricerca di nuove vie che garantissero la trasmissione delle soluzioni che la Rivelazione offriva alle incertezze filosofiche del tempo.

Se un paradigma che assegna al Vaticano I una concezione eminentemente concettualista della Rivelazione ed al Vaticano II un suo riscatto in chiave personalista e storico-salvifica è sembrato per molto tempo quello più facile da maneggiare, un esame più approfondito ne rivelerebbe alcuni limiti: resta valida l'idea di fondo del cambio di prospettiva, ma non nei termini consegnatici dalla teologia dell'immediato post-concilio. Nella riflessione conciliare realizzatasi nei lavori del Vaticano I vi erano in nuce alcuni aspetti personalisti a noi oggi assai più familiari; inoltre, la maggiore accentuazione del contenuto oggettivo della Rivelazione non va vista nell'ottica di una volontà definitoria riduzionista, ma alla luce dei chiarimenti dottrinali che il Concilio si proponeva di sottolineare e, dunque, va opportunamente decodificata. Una certa responsabilità della valutazione penalizzante del Vaticano I può averla avuta la contemporanea filosofia del linguaggio: essa ha voluto accostarsi con una criteriologia contemporanea ad un testo la cui redazione, più di un secolo fa, utilizzava categorie che non implicavano quelle scelte concettuali che il loro utilizzo attuale, viceversa, implicherebbero oggi (González Montes). Qualcosa del genere accade quando si considera la dottrina sull'atto di fede: la *Dei Verbum* non ripete certamente la *Dei Filius*, ma neanche la contraddice. Gli elementi della fede, così come considerati da quest'ultima Costituzione, venivano presentati contestualmente agli errori che si volevano chiarire, raggiungendo così lo scopo prefissato; nella prima, invece, il clima più sereno, ne ha favorito un'esposizione più teologica, centrata sul mistero del Cristo. A parziale difesa di un supposto estrinsecismo del Vaticano I in merito alla concezione del rapporto tra fede e ragione, va anche menzionato che l'affermazione di un duplice ordine di conoscenza non intendeva presentare la ragione in modo indipendente da Dio, ma questa veniva sempre letta in un orizzonte tipicamente creaturale, nel quadro di quei rapporti Creatore-creatura che fanno da sfondo a tutta la redazione della *Dei Filius* (Fisichella).

In definitiva, la *Dei Verbum* non è un testo alternativo alla *Dei Filius*: l'inevitabile evoluzione fra i due documenti è però più dottrinale e meno teologica. Un ulteriore chiarimento lo richiedono anche certe tensioni interne al testo della *Dei Verbum*, specie in merito ai suoi rapporti con la *Lumen gentium*. All'interno del Concilio Vaticano II, la tensione fra Parola di Dio in Cristo e Parola di Dio nella Chiesa non si presenta mai nei termini di un'opposizione polare: nei testi

essa non è una tensione conflittuale, ma una dialettica feconda che illumina in modo reciproco. Anche qui, l'apparente conflittualità che qualcuno ha voluto vedervi è da ascrivere a quel periodo di ricerca e di accordo strumentale che la teologia fondamentale ha attraversato negli anni successivi alla chiusura del Concilio e dal quale sta progressivamente uscendo in questi anni.

Un secondo elemento, in merito al quale il Congresso ha registrato un'ampia convergenza, riguarda il carattere *teologico* della disciplina in questione. Questo carattere condiziona in modo particolare il tema della credibilità della Rivelazione e quello della epistemologia che deve regolare il dibattito fra la fondamentale e le altre discipline. Per quanto concerne la credibilità, la teologia fondamentale mette in luce come la presentazione della Rivelazione, in modo particolare la sua economia salvifica centrata attorno al mistero pasquale, coinvolga in modo necessario la presentazione della credibilità stessa. Quest'ultima non va cercata come una base di appoggio per la fede, fuori della fede, ma come offerta dell'autocredibilità che accompagna il messaggio salvifico proclamato da Cristo e dalla Chiesa. Per quanto riguarda il tema dell'epistemologia, risulta chiaro che la teologia fondamentale può presentare il contenuto della Rivelazione solo alla luce di quei principi ermeneutici che è la Rivelazione stessa a fornirle, e che devono costituire il necessario punto di riferimento per la comprensione che la teologia ha circa il suo rapporto con le altre fonti di conoscenza. La teologia fondamentale, disciplina tradizionalmente collocata *nel cuore e nella frontiera* della teologia, vede rinforzato da questa impostazione il suo ruolo di *cuore* del sapere teologico, mentre quello sul terreno della *frontiera*, come sapere in grado di servire l'annuncio della fede, richiede evidentemente una sintesi ancora non pienamente realizzata. Si tratta di quei due momenti *ad intra* e *ad extra* della fondamentale (secondo la definizione suggerita da Pié i Ninot) la cui armonizzazione resta un compito irrinunciabile. Alcuni, come Dulles, hanno proposto il modello di una fondamentale come *teologia della conversione*, mentre altri suggeriscono di privilegiare il momento manifestativo-fenomenologico dell'esperienza religiosa come oggetto in grado di legare il sapere propriamente teologico con una ermeneutica più ampia, capace di inglobare l'antropologia religiosa (Tracy).

Al di là delle varie soluzioni offerte, resta palese il fatto che la teologia fondamentale debba necessariamente coinvolgere quattro aree, la cui integrazione è oggi meno problematica che in passato, ma non ancora del tutto risolta: la Rivelazione, la sua credibilità, la natura della fede e l'epistemologia del sapere teologico. Se la prima area rimanda più facilmente agli strumenti tipici della teologia dogmatica, le altre tre non possono essere esplorate con il solo metodo dogmatico. Ma è proprio il rapporto fra dogmatica e fondamentale, in fondo, ciò che soggiace a buona parte della problematica in questione. Una distinzione fra le due discipline come quella in auge nel secolo scorso sul modello di un rapporto fra *auctoritas* e *ratio*, pare oggi del tutto insufficiente. La dogmatica sente sempre

più viva l'esigenza di fondare, dall'*interno di quel trattato*, ogni specifico trattato che essa presenta. Essa si sforza ormai da tempo di dare le ragioni dell'attendibilità di ogni singolo aspetto del mistero cristiano giustificandone poi la collocazione all'interno di un sapere teologico globale e globalizzante, realizzando tali compiti spesso in modo autonomo dalla fondamentale. Sintomatico, a questo proposito, il caso della cristologia fondamentale, o quello della teologia di Karl Rahner come progetto teologico d'insieme.

In questa dinamica, la teologia fondamentale è chiamata a mantenere una propria specificità, senza essere assorbita dalla dogmatica (Seckler). È alla fondamentale che spetta il compito di rispondere se la Rivelazione ed il sapere teologico, se la sua offerta di salvezza ed il progetto di Dio sull'uomo e sul mondo, costituiscono un piano unitario, coerente, intelligibile e credibile. Ciò riporterebbe la teologia fondamentale più vicina alle sue radici storiche, quando Drey e Schleiermacher cercavano questa idea di fondo mediante una *ratio* illustrata dalla fede, senza però sganciare quest'organo conoscitivo dalla fede stessa e senza considerarlo come pura *ratio philosophica*.

Un terzo elemento comune alle riflessioni del Congresso, infine, riguarda la assoluta necessità che la teologia fondamentale sappia comprendere e comprendersi come riflessione teologica *di fronte ad un altro*. Essa ha sempre un interlocutore, sia egli credente o non credente. Un interlocutore in continuo cambiamento culturale e concettuale, sia per le mutate condizioni della società e dell'accoglienza della fede, sia per le modalità sempre nuove con cui la ragione e la fede, la conoscenza delle verità rivelate ed il sapere critico, coesistono e dialogano all'interno della coscienza credente. In passato la teologia è arrivata spesso in ritardo, perché quando elaborava un modello in grado di farsi comprensibile alle ragioni *dell'altro*, l'altro era nel frattempo cambiato (Ruggieri). Guardando il panorama socio-culturale che ci circonda e la sorprendente velocità con cui maturano, si moltiplicano ed evolvono i suoi rapporti relazionali, è facile capire perché la teologia deve porsi all'altezza di questa sfida epocale e comprenderne la rapidità dei processi, pena la riproposizione di metodologie e di argomenti non più adatti a servire l'intelligibilità della fede né a sostenere il suo annuncio salvifico.

Il messaggio che Giovanni Paolo II ha indirizzato ai Congressisti raccoglie e in qualche modo riepiloga tutte le precedenti istanze. Ai teologi fondamentali — vi è detto — «spetta trovare nuove forme di dialogo, perché emergano i caratteri indelebili di apertura al Trascendente, il desiderio di verità piena, radicato nell'intimo di ciascuno, e le espressioni universali, che sono sempre segni di unità e mai di divisione». Allo stesso tempo, l'attenzione rivolta al dialogo non diminuisce la preoccupazione del teologo di riflettere sui contenuti della *credibilità*, bensì ne stimola la ricerca e l'approfondimento, nell'interesse di un servizio più efficace all'evangelizzazione. «A voi compete — continua Giovanni Paolo II

— trovare le ragioni perché la rivelazione, soprattutto oggi, sia percepita nella sua evidente *credibilità*, quando presenta l'amore del Dio crocifisso e risorto, vera e unica fonte di ogni autentico amore. La ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali sul senso della vita, sul fine che ad essa vuole dare e su ciò che l'attende dopo la morte, costituisce per la teologia fondamentale il necessario *preambolo* affinché, anche oggi, la fede abbia a mostrare in pienezza il cammino ad una ragione in ricerca sincera della verità. In tal modo la fede, dono di Dio, pur non fondandosi sulla ragione, non può certamente fare a meno di essa; al tempo stesso, appare la necessità per la ragione di farsi forte della fede, per scoprire gli orizzonti ai quali da sola non potrebbe giungere». È questa la consegna della Chiesa alla teologia e queste sono le aspettative di coloro che, alle soglie del terzo millennio, guardano con interesse la testimonianza del popolo di Dio.

Giuseppe Tanzella-Nitti

LA BIBBIA E IL MEDITERRANEO, Asociación Bíblica Española, Associació Bíblica de Catalunya, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 18-22 settembre 1995.

Dal 18 al 22 settembre 1995 si è svolto a Barcellona il Congresso su «La Bibbia e il Mediterraneo», organizzato dall'«Asociación Bíblica Española» (ABE), l'«Associació Bíblica de Catalunya» (ABC) e la «Facultat de Teologia de Catalunya». Seguendo una prassi iniziata qualche anno fa', hanno collaborato alle attività del Congresso l'«Associazione biblica Italiana» e la corrispondente Associazione francese, comunemente nota come la ACFEB («Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible»). Hanno apportato il loro contributo anche diverse altre entità accademiche del mondo catalano. Tenendo presente la provenienza dei partecipanti, quattro sono state le lingue ufficiali del Congresso: spagnolo, catalano, italiano e francese. Le attività, svolte durante i primi giorni nel Centro Salesiano Martí Codolar di Barcellona, si videro coronate dalla giornata finale, tenutasi nello splendido scenario dell'aspra montagna di Montserrat, nell'Aula Magna dell'Abbazia. Per il suo carattere internazionale, la presidenza di ognuno dei giorni di lavoro si affidò a uno dei corrispondenti presidenti delle diverse Associazioni Bibliche: catalana (Joan Magí), italiana (M. Priotto, trovandosi impossibilitato F. Mosetto), francese (J. Trublet) e spagnola (R. Aguirre). In tutto, gli specialisti sono arrivati a più di 150, il massimo numero finora raggiunto in questi congressi organizzati dall'ABE.

Il Congresso ha voluto affrontare le relazioni reciproche fra il mondo Mediterraneo e la tradizione biblica. Il Mediterraneo è stato lungo la storia luogo

d'incontro di culture e religioni. Attorno a questo bacino, i popoli del Medio Oriente e dell'Occidente hanno dialogato e combattuto. La tradizione biblica e le diverse civiltà mediterranee si sono intrecciate e hanno prodotto un complesso universo culturale e religioso di vaste proporzioni; e ciò fino al punto che lo studio delle relazioni fra Mediterraneo e Bibbia è divenuto un compito eminentemente interdisciplinare, interessando al contempo storici, linguisti, biblisti, teologi, sociologi, ecc. Nei nostri giorni, inoltre, si è arrivati man mano alla consapevolezza che questa conoscenza, oltrepassando la sana curiosità dello studioso su cosa sia stato il mondo antico, è necessaria per comprendere pienamente la realtà in cui oggi vivono i paesi che si affacciano sul Mediterraneo, e tutto ciò per la ricerca di soluzioni positive per una pace durevole e una convivenza propriamente umana.

Seguendo sostanzialmente una prassi sperimentata nei Congressi precedenti, questo di Barcellona si è strutturato attorno a 6 grandi conferenze (praticamente 2 ogni giornata), 4 comunicazioni generali e un ampio numero di altre comunicazioni distribuite in 4 aule di studio.

Dopo l'apertura del Congresso a cura di Joan Magí, alla presenza delle più alte autorità ecclesiastiche (il primate di Tarragona ed il rappresentante di quello di Barcellona) e civili (il rappresentante del presidente della Generalità di Catalogna), il già prof. del Biblico e maestro di generazioni, il P. Alonso Schökel, ha tenuto la conferenza inaugurale, dal titolo «La Biblia y el Mar», piena di suggerimenti ed incentrata sull'idea di un Dio creatore e dell'uomo come creatura, chiamato a governare il mondo e trasmettere un messaggio di salvezza e pace. Le altre conferenze sono state pronunziate da B. Renaud (ACFEB) sul Mediterraneo come luogo geografico (area di scambio e di comunicazione), e la sua simbologia nell'Antico Testamento: potenza aggressiva e malefica, depositario del peccato e dell'uomo peccatore, luogo quindi di morte; da J. Trebolle (ABE), sul meticcio testuale della Bibbia nel Mediterraneo e la problematica riguardante la definizione del testo biblico; da A. Puig (ABC), sull'autocomprensione del giudaismo della diaspora mediterranea, imperniata dal flusso e riflusso fra mondo giudeo-palestinese e giudeo-ellenistico; da R. Penna (ABI), sul vino e le sue metafore nella Grecia classica, nell'antico Israele e nel Nuovo Testamento, in cui l'autore ha concluso come l'indagine svolta permetta di verificare e documentare quanto il vino nell'antichità fosse trattato secondo una ricca sfaccettatura di metafore; ed infine, dello statunitense B.J. Malina, sull'Antropologia culturale mediterranea e la sua importanza per la comprensione del Nuovo Testamento.

Un'occhiata alle diverse aule ci presentano il seguente panorama. In quella su «Le città del Mediterraneo», diretta da R. Aguirre (Bilbao), i tredici esponenti hanno trattato: la ricerca attuale sulla Galilea del primo secolo e la sua importanza per l'esegesi dei Vangeli, l'editto di Claudio e la comunità ebraica di Roma, la colonizzazione dei fenici, la Cesarea romana della Palestina del sec. I, l'origine

della comunità cristiana d'Alessandria, le città nell'opera lucana, la famiglia nella Galilea del secolo I, il culto di Isis nell'Oriente mediterraneo, il vino nell'antico oriente biblico, i poemi sul mare del grande poeta ispano-ebreo Yehudah ha-Levi, l'origine del quarto Vangelo, alcune parabole riguardanti il mare dei maestri tannaiti in cui appare il sintagma «*medinat ha-yam*» (città/regione del mare) con uso preponderantemente halakico, e la predicazione su un Dio universale agli inizi del cristianesimo.

L'aula destinata alla questione delle lingue del Mediterraneo, diretta da Gregorio del Olmo (Barcellona), ha affrontato problemi riguardanti la terminologia teologica e l'uso locale di lingue come l'aramaico, l'ebraico, il latino e l'arabo. Inoltre si sono discussi temi collaterali, come per es., l'origine della punteggiatura ebraica, l'influsso delle prime traduzioni latine della Bibbia nella cultura mediterranea, la figura di Longino nella Bibbia e nel cantico medievale «Cantar de Mio Cid», la rappresentazione del *mare nostrum* negli autori latini cristiani, il libro del profeta Aggeo secondo le versioni di Ferrara e di A. Asá, ed il contesto linguistico dell'antico Levante mediterraneo.

La terza aula, diretta da Josep Rius-Camps (Barcellona) è stata dedicata al tema del meticcio e sincretismo nel Mediterraneo. Qui i temi hanno approfondito la complessità dei rapporti fra le culture del Gran Mare. Sono stati discussi argomenti quali: l'inculturazione ellenistica nel libro di Ben Sirà, il ruolo del mondo neopunico nella cristianizzazione del Mediterraneo occidentale dei sec. II-V, la tradizione targumica nel Codice di Beza, il teologumeno su «la buona e cattiva inclinazione» nella tradizione targumica ed in Rm 8,5-8, il sincretismo ellenico-giudaico nei testi gnostico-copti, il discorso di Paolo davanti all'Areopago d'Atene come primo contatto fra il cristianesimo e la filosofia greca, i problemi riguardanti la corrispondenza apocrifia fra Seneca e Paolo, la lettura allegorica sulle essenze e sui frutti aromatici nel Targum ai Cantici 4,12-15 ed in Gregorio di Nissa, il problema d'interpretazione della sirofenicia di Mc 7,26, ecc.

Infine, nell'aula diretta da Jordi Sánchez Bosch (Barcellona), sulle teologie cristiane del Mediterraneo le comunicazioni si sono estese ad argomenti molto diversi: sul mondo intellettuale di Luca, i momenti precristiani nella filosofia di Platone, l'acqua e lo Spirito nel Vangelo di Giovanni, il Trisagio come professione di fede biblico-liturgica diffusa nel Mediterraneo, la formazione delle lettere paoline, la Bibbia ed il mondo classico in Clemente d'Alessandria, il dialogo giudeo-cristiano nelle opere degli scrittori preniceni nelle diverse aree del Mediterraneo, l'universalismo biblico a Cesarea, l'apostolo Paolo ed il mare, Gesù ed il mare nel Vangelo di Marco, il «Kyrrios» e l'imperatore romano negli scritti di Luca, ecc.

Menzione speciale merita l'intensa giornata di studio trascorsa nel Santuario di Montserrat. Un accogliente ricevimento e sentite parole di profondo contenuto spirituale dell'Abate di Montserrat, P. Sebastià Bardolet, hanno dato ini-

zio alla giornata. Le ore del mattino sono trascorse seguendo il ritmo delle quattro comunicazioni generali: sull'apocalittica e le espressioni religiose nel Mediterraneo (A. González Blanco), sulla produzione del Nuovo Testamento nella cornice della missione cristiana mediterranea (D. Roure), sulle correnti gnostiche nel Mediterraneo (G. Aranda), e sull'inculturazione del cristianesimo nel mondo greco-romano (P. Lluís Font). Alle prime ore del pomeriggio c'è stata la possibilità di venerare l'immagine della Madonna di Montserrat, confusi nella solita grande moltitudine di fedeli in raccoglimento. Prima dell'ultima conferenza, tenuta dallo studioso nordamericano B.J. Malina si è svolta la desiderata visita al «Museu de l'Orient Bíblic», creato nel 1910 dal P. Bonaventura Ubach, che, conformemente alla volontà del suo fondatore, costituisce una documentazione più o meno diretta del testo della Bibbia e, nello stesso tempo, una selezione archeologica del mondo dove si forgiò la Bibbia. Il noto esegeta e maestro del mondo biblico catalano P. Guieu Camps ha dato luogo ad una previa presentazione. Il canto della Salve montserratina, eseguita dal coro dello scolasticato di Montserrat, ha concluso la giornata ed il Congresso.

Hanno, inoltre, caratterizzato queste giornate d'intenso lavoro e di gradita convivenza alcune altre attività previamente programmate: la visita culturale al Museo della città di Barcellona, il Concerto tenutosi nella Chiesa de la Mère de Deu di Pompei e, per coloro che sono rimasti il venerdì, la visita alla città di Barcellona.

Miguel Angel Tábet

Futuro del cosmo, futuro dell'uomo, XV Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (A.T.I.), Udine, 11-15 settembre, 1995.

Il tema del XV Congresso dell'A.T.I. (Associazione Teologica Italiana), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, svoltosi quest'anno ad Udine, viene da lontano. Già nel 1989 a Brescia, l'A.T.I. si era interrogata sul rapporto con le scienze, in particolare le scienze filosofiche, storiche e socio-antropologiche. Poi, a Pisa, nel 1992, si è compiuta una riflessione sulla creazione, principalmente nel senso della risposta della teologia alle sfide dell'ambientalismo e dell'ecologismo. Infatti il congresso nazionale di quest'anno non si è limitato a trattare i temi riguardanti il futuro in modo esclusivamente teologico, studiando l'escatologia cristiana. C'era una chiara connotazione di interdisciplinarietà: futuro, cosmo, rapporto scienza-fede, principio antropico, scenari finali: sono questi i termini più frequentemente citati nelle relazioni e nei dibattiti. Più di 120 i partecipanti.

All'inizio del Congresso l'Arcivescovo di Udine, Mons. Alfredo Battistini, insieme ad altre autorità locali, ha rivolto il suo saluto all'assemblea. Lo stesso

Mons. Battistini ha presieduto la celebrazione eucaristica il giorno seguente.

La prima relazione, *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo. Il senso della ricerca* è stata svolta dal prof. Saturnino Muratore. L'oratore ha spiegato che il cammino recente delle scienze fisiche ha suggerito come paradigma di lettura dello sviluppo dell'universo non più la categoria di necessità, quanto quella di «probabilità emergente». L'universo, infatti, è aperto ed in evoluzione. Di qui l'interesse specifico per il cosiddetto «principio antropico». Si percepisce nell'evoluzione dell'universo una specie di programma: quello di rendere possibile l'emergenza della vita, anzi, della vita intelligibile. Da qui l'importanza di una metafisica teista di stampo creazionista, non fissista, un processo che Dio pone e mantiene nell'essere. In esso, l'apparenza della vita intelligente non è un puro salto frutto del caso, ma piuttosto il destino dell'uomo chiamato all'esistenza da Dio per rispondervi nella libertà.

La prima relazione del giorno seguente, pronunziata dal prof. Antonio Staglianò, raccoglie i risultati dei congressi zonali precedenti. Vi si insiste che il futuro non è *novum* assoluto: il futuro del futuro è nel presente, anche se non è mai deterministicamente prevedibile. L'escatologia diventa perciò il nodo imprescindibile per la riflessione cristiana: se il futuro appartiene a Dio e al suo regno, il futuro può considerarsi lì dove la trascendenza è già presente nell'immanenza, nella concretezza della storia.

Successivamente, il prof. Carlo Molari ha parlato del contributo, suggestivo anche se ormai datato, offerto da Teilhard de Chardin a questa problematica, «un modello problematicamente significativo», con delle implicazioni forti a livello della comprensione ecclesiale della cristologia e della creazione.

Al termine della mattinata, ha avuto luogo un vivace dibattito, mentre nel pomeriggio, il prof. Ignazio Sanna ha nuovamente parlato sulla questione metodologica: *quale categoria di futuro?* Egli si è soffermato sull'importanza della dottrina fondante della creazione, presa non in senso fissista. E questo non solo per ragioni che vengono suggerite dalle scienze, ma vedendo nell'evento di Cristo il centro della speranza umana, che non vuole annullare il mondo, ma dargli compimento. Il mondo dunque diventa parte del destino dell'uomo.

Il giorno seguente, dopo la concelebrazione presieduta dal Vescovo di Vicenza, Mons. Nonis, l'unica relazione del giorno è stata quella del prof. Piero Coda, intitolata *Il Cristo crocifisso e abbandonato: Redenzione della libertà e nuova creazione*. L'autore, con notevole successo, è riuscito ad inquadrare la scandalosa realtà della Croce al centro stesso delle considerazioni delle giornate precedenti. Nel momento culminante della sua vita, Cristo pone in una situazione nuova la libertà umana, redimendola, indirizzandola verso la sua pienezza. Questo diventa possibile «solo se la libertà (dell'amore) riconosce l'evento di grazia dell'Abbandonato che ricapitola e redime in sé ogni cosa, e in unione con lui partecipa a questo dinamismo di redenzione e di nuova creazione».

Nel corso di questa giornata, mercoledì 13, sono stati rinnovati gli incarichi di direzione nell'Associazione. Nuovo presidente, al posto dell'apprezzato prof. S. Dianich, è il prof. G. Canobbio (Brescia), con il prof. Muratore (Napoli) come vicepresidente. Il posto di segretario toccò di nuovo al prof. D. Valentini da Roma. In rappresentanza delle aree sono stati eletti i proff. M. Qualizzi (Udine) per il nord, G. Cereti (Roma) per il centro, e G. Ancona (Molfetta-Bari) per il sud.

Dopo la concelebrazione presieduta da Mons P. Brollo, Vescovo ausiliare di Udine, il prof. P. Sequeri ha svolto la prima relazione della giornata seguente, intitolata *Il Cristo risorto e venturo. La parusia del Signore come interpretante temporalità; morte, iniziazione alla vita eterna*. Egli ha aperto una finestra al futuro non tanto, né principalmente, nel contesto delle cosmologie scientifiche prevalenti, ma attraverso la coscienza umana e l'esperienza concreta, esistenziale e quotidiana dell'uomo, specificamente quella degli affetti — anzi, degli attaccamenti — dell'anima umana. Il singolo non sperimenta infatti l'agire delle galassie né può apprezzare le leggi che reggono l'universo. Deve invece partire dai propri affetti; è là dove si devono collocare le questioni dell'anima e del destino del mondo. Il resto della mattina è stato dedicato alla lettura delle comunicazioni, e il pomeriggio al lavoro dei diversi gruppi di studio.

La discussione dell'ultimo giorno del Congresso, venerdì 15 settembre, è stata centrata intorno alla competente e vasta sintesi finale proposta dal prof. G. Colzani, dedicata all'attualità della riflessione teologica sul Dio trinitario che si auto-comunica, pur mantenendosi distinto dalla creazione. Dopo di lui, il prof. G. Piana, nella sua relazione *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo. Valutazioni dal punto di vista della teologia morale*, ha riflettuto sulla questione concreta della responsabilità umana verso il futuro.

Il Congresso si è concluso con il saluto del nuovo Presidente dell'A.T.I., prof. G. Canobbio, il quale ha espresso, a nome di tutti, sia il riconoscimento alle autorità del Istituto «F. Tomadini» dove è stata ospitata la riunione, sia ai servizi di Segreteria del Congresso e alla città di Udine per la loro accoglienza ed efficacia, unitamente ad un desiderio di proseguire la ricerca teologica con impegno e vitalità verso il nuovo millennio.

Paul O'Callaghan

Pagina bianca

D. MARAFIOTI, *Sant'Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 400.

L'opera affronta lo studio di uno dei più importanti testi veterotestamentari sulla relazione fra le due economie, antica e nuova, oppure, fra i due Testamenti, Antico e Nuovo. Ger 31,31-34, infatti, costituisce una pericope del tutto eccezionale nell'orizzonte biblico veterotestamentario per la presenza del *hápax legoménon* $\text{הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה}$ και ἡ διαθήκη nei LXX, che non tornerà se non sulle labbra di Gesù nell'ultima cena, quando utilizzerà l'espressione «nuova alleanza» o «nuovo Testamento» per definire la nuova situazione che il suo sacrificio sulla Croce, in quel momento sacramentalmente anticipato, veniva a stabilire. Lo studio di Marafioti è stato impostato non tanto a livello di esegesi storico-critica, ma di approccio basato sulla Tradizione ecclesiale, e più specificamente sulla tradizione patristica incentrata sul pensiero di sant'Agostino. E ciò risulta particolarmente meritevole, dal momento che uno studio di tal genere non era stato mai realizzato in tutta la sua ampiezza.

L'autore però non trascura l'analisi storico-letteraria, a cui viene dedicato il primo capitolo. Per dare completezza allo studio, vengono presi in esame quegli altri testi che sembrano un'eco nel tempo del testo di Geremia, sia dei profeti più o meno contemporanei (Ez 16 e 18,31), che dei profeti posteriori, nonché della letteratura extra biblica (con speciale riferimento al Libro dei Giubilei e ai testi di Qumran). Alla fine si affronta la ricezione neotestamentaria del testo di Geremia. L'autore sa che ci sono non pochi problemi di carattere storico ed esegetico non ancora risolti, e perciò è consapevole della provvisorietà di alcune delle sue osservazioni. Nell'insieme, però, il capitolo compie la sua funzione di tracciare la tradizione biblica della profezia di Geremia — l'orizzonte della sua

influenza —, ed il ruolo che tale profezia ha svolto nella Chiesa nascente, così come viene testimoniata dal NT. In questo senso, ciò che risulta di particolare interesse in questo capitolo è la questione del «silenzio» veterotestamentario sulla “nuova alleanza”, cioè il perché l’espressione geremiana, in quanto tale, non è stata adoperata né nella letteratura canonica veterotestamentaria né nella letteratura extrabiblica posteriore fino al Nuovo Testamento, trovando finalmente, soprattutto nei testi paolini, il suo massimo riconoscimento. La questione non è di facile soluzione. L’opinione dell’autore, presentata come ipotesi e come tentativo di risposta «per spiegare il sorprendente silenzio» veterotestamentario (p. 70) sul testo di Geremia, è questa: «sembra, dunque, che per non dover rinunciare al suo *status* di popolo privilegiato, e non ammettere questa realtà nuova, Israele reimposti la propria esistenza sull’alleanza di Abramo di Gn 17, in modo da non essere toccato dal giudizio di colpevolezza pronunciato da Geremia; e non parli mai di Ger 31,31-32 per non essere costretto a confrontarsi fino in fondo con le conseguenze dell’infedeltà all’alleanza del Sinai» (p. 69).

I due seguenti capitoli trattano della tradizione esegetica anteriore ad Agostino, quella dei padri greci (Lettera di Barnaba, Giustino, Ireneo, Clemente d’Alessandria, Ippolito, Origene, Eusebio di Cesarea, Atanasio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, e Giovanni Crisostomo) e quella dei padri latini (Tertulliano, Cipriano, Lattanzio, Ambrosiaster, Ambrogio, Ottavio di Milevi, Cromazio di Aquileia e Girolamo). Lo studio, benché necessariamente approssimativo, è di grande interesse, e offre molti spunti validi, nonché un’ampia cornice per affrontare risolutamente il pensiero di sant’Agostino. Vale la pena segnalare la prospettiva differenziata con cui l’autore analizza questo periodo, distinguendo tre diversi tipi di contesto: la polemica contro i giudei, la letteratura antignostica e antimarcionita, e l’ambito ecclesiale interno. Nel primo caso, i Padri accentuano il valore di «novità» contenuto nella profezia di Geremia ed il fatto, quindi, che la Chiesa ha la consapevolezza di essere il «vero Israele», «erede delle promesse e fedele osservante delle indicazioni delle Scritture» (p. 140); nel secondo, i Padri sottolineano la dimensione di continuità tra i due Testamenti, e osservano che il Nuovo, esaltato dagli eretici, era già preannunciato nell’Antico, appunto nella profezia di Geremia. Infine, all’interno della comunità ecclesiale, i Padri valorizzano la seconda parte della profezia di Geremia (vv. 33-34), con il riconoscimento che i cristiani sono «il popolo nuovo a cui è destinato il Testamento nuovo» (p. 141).

Gli ultimi cinque capitoli entrano direttamente nell’interpretazione agostiniana, ognuno da una prospettiva diversa: quella della critica testuale, dello studio analitico, dello studio sintetico, e dell’ermeneutica teologica. Nel primo caso (cap IV), l’autore, analizzando il modo di citare di sant’Agostino e le molteplici varianti che offrono le sue opere circa il testo di Ger 31,31-34 — fenomeno frequente in altri esponenti della Patristica occidentale (Cipriano, Girolamo) e che,

in sant'Agostino, ha dato origine a quel testo biblico personalissimo denominato *Biblia Augustiniana* —, conclude che «il fatto che nessuna delle varianti di Ger 31,31-34 abbia rilevanza dottrinale, e non ci sia stata nessuna interpretazione esegetica differente causata dall'uso di una lezione diversa, è un ulteriore indizio che sant'Agostino si pone davanti al testo della Scrittura non con l'atteggiamento del filologo che bada alle parole, ma con quella del teologo che cerca il messaggio di fede, trasmesso dalle parole» (pp. 180-181).

Lo studio analitico (cap. V) esamina una a una le oltre 20 citazioni di Ger 31,31-34 che si trovano disseminate in altrettante opere di sant'Agostino, dal *Contra Faustum* fino al *Contra Iulianum opus imperfectum*, cercando di cogliere lo sviluppo dell'esegesi agostiniana con il progressivo emergere delle diverse tematiche teologiche. Lo studio sintetico (cap. VI) concluderà che ci sono principalmente quattro aspetti diversi di quel fatto unico e articolato che è il «Nuovo Testamento», annunciato e promesso dalla profezia di Geremia: la *mutatio sacramentorum*, la grazia, la vita eterna, la non-ereditarietà del peccato. «A una prima spiegazione unitaria, che mette in evidenza la nuova disposizione salvifica inaugurata e portata a compimento da Cristo, si affianca l'ulteriore specificazione della *novitas testamenti* nelle quattro determinazioni indicate. L'esegesi agostiniana del testo gremiano si rivela, così, una e molteplice: una nel significato fondamentale, molteplice nelle applicazioni alle varie problematiche teologiche pastorali che Agostino vuole comprendere per mezzo della profezia di Geremia» (p. 258).

È proprio ciò che abbiamo appena letto, sull'unità e molteplicità nell'esegesi di sant'Agostino, che porta l'autore ad esaminare più da vicino l'ermeneutica agostiniana (cap. VII-VIII) e, concretamente, la questione riguardante la polisemia del testo biblico. A mio avviso, Marafioti fa un giro teoretico un po' lungo per inquadrare bene il problema. Sono pagine (pp. 259-310) che in effetti vanno al di là del tema specifico analizzato; dirci, però, che nell'ambito dell'esegesi moderna, che tenta di rivalutare la polisemia biblica contro il riduzionismo a cui era arrivata l'esegesi storico-critica, risultano di grande interesse generale e offrono un materiale di riflessione a maggior chiarimento di tutta questa problematica. Nel caso di cui ci occupiamo, l'autore riassumerà l'esegesi agostiniana su Ger 31,31-34 affermando che «anzitutto vi troviamo la molteplicità delle interpretazioni e la polisemia profetica. C'è un'interpretazione di base che rimane: Ger 31,31-34 è profezia del Testamento nuovo, inaugurato da Cristo. Su questo primo significato si innestano specificazioni molteplici, quando si vuole determinare con più precisione la *novitas* di questo Testamento nuovo. Così successivamente essa è individuata ora nella *mutatio sacramentorum*, ora nella grazia, ora nella vita eterna e ora nella non ereditarietà del peccato. Potrebbe sembrare che tra l'una e l'altra non ci siano molti elementi comuni, e che queste specificazioni mantengano una dose di arbitrarietà, comprensibile solo con le esigenze polemiche del momento. Contro una simile impressione si può osservare anzitutto che

Agostino non sembra provare alcun disagio nel passare da una indicazione all'altra [...]. Il fatto è che, se preannuncia il Nuovo Testamento, la profezia di Geremia per Agostino parla, almeno implicitamente, di tutte le realtà che sono proprie del Nuovo Testamento, cosicché nessuna di esse può essere ritenuta completamente estranea al testo di Geremia» (p. 311).

Per finire la sua esposizione, Marafioti presenta, in circa 20 pagine, delle conclusioni generali che costituiscono una densa riflessione sulla problematica attuale riguardante la *novitas testamenti* alla luce della teologia dei Padri. Viene segnalata, anzitutto, la grande importanza che i Padri attribuirono alla pericope di Geremia sul Testamento nuovo, e ciò perché ne percepirono il valore che riveste da quando Gesù l'utilizzò nell'Ultima Cena per parlare del mistero della redenzione (cf p. 318). Sono pagine che meritano una riflessione accurata perché in esse vengono impostate — a mio avviso molto correttamente — questioni oggi assai dibattute e di grande interesse per quanto si riferisce alla questione ecumenica; pagine che trattano della specificità del Nuovo Testamento, del senso da dare alla parola «sostituzione» dell'Antico per il Nuovo Testamento, della perenne validità dell'Antico Testamento, del ruolo di Israele — anche dell'odierna entità israelita — nell'economia della salvezza in conformità con il testo di Rm 9-11, del significato della immemorabile frase di Giovanni Paolo II sull'«Antica alleanza mai revocata» nel discorso alla comunità ebraica di Magonza (17 novembre 1980), del carattere definitivo della nuova alleanza in Cristo, dell'assurdità teologico-biblica di concepire una via separata alla salvezza per Israele; ed inoltre si osserva come non costituisca un favore per gli ebrei cercare di far loro evitare il passaggio alla nuova alleanza, ipotesi dannosa per Israele e non meno per la Chiesa, che «potrebbe essere tentata di fare altrettanto e ignorare Israele, abbandonandolo al suo destino e deresponsabilizzandosi nei suoi confronti, fino a rompere ogni relazione con lui e separarsi dalle proprie radici» (p. 327), ecc.

L'opera, infine, riesce a fornire un valido materiale di consultazione grazie all'accurata bibliografia, di oltre 25 pagine, ed i 5 diversi indici relativi alla Scrittura, ai testi di sant'Agostino, agli scrittori antichi, ai termini ebraici, greci e latini, nonché di autori moderni.

Miguel Ángel Tábet

M. PESCE, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*. EDB, Bologna 1994, pp. 237.

Il noto studioso di storia del cristianesimo, professore all'Università di Bologna e fondatore del CSIC (Centro interdisciplinare di studi sull'ebraismo e sul cristianesimo), Mauro Pesce, condirettore insieme a Pier Cesare Bori della rivista

«Annali di storia dell'esegesi» e autori di diverse pubblicazioni, ha voluto in quest'opera offrire un contributo all'approfondimento del dialogo ebraico-cristiano; dialogo che la dichiarazione conciliare *Nostra aetate* (del 28 ottobre 1965) promosse vivamente e che, da allora, ha visibilmente progredito. L'autore non ha preteso di elaborare una teoria personale su come dovrebbe funzionare o svolgersi il dialogo ebraico-cristiano; più semplicemente, e perciò anche tanto più efficacemente, il suo tentativo è stato quello di diffondere le idee contenute nei documenti ufficiali della Chiesa negli ultimi 25 anni, aggiungendo un commento particolareggiato del più recente e esplicito di essi, cioè i *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'Ebraismo nella predicazione e nella Catechesi della Chiesa Cattolica*, del 24 giugno 1985.

Raccolte di documenti erano già state realizzate e, certamente, non risultano ignote all'autore. L'elenco delle più importanti si possono trovare a p. 217. Mancava però un'opera che, in italiano, raccogliesse i principali documenti ufficiali della Chiesa sul dialogo ebraico-cristiano, completando l'unica finora esistente — il volume pubblicato a cura di L. SESTIERE-G. CERETI, *Le chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Marietti Genova 1983, con 50 documenti di parte cristiana e 13 di parte ebraica, l'unica opera che offrì in italiano una documentazione praticamente esauriente dopo l'Olocausto fino al 1982 — e, inoltre, commentasse sistematicamente e approfonditamente il testo tuttora base per questo dialogo, i *Sussidi*.

Il volume è diviso in tre parti fondamentali. Incomincia con un'«Introduzione» (pp. 5-41), in cui l'autore tenta di spiegare il perché «è un dovere morale di ogni sacerdote, catechista e insegnante cristiano studiare i *Sussidi*» (p. 6). L'Introduzione si dilunga poi in altre considerazioni e, concretamente, sulla natura del commento da realizzare, sulla finalità che ebbero i redattori dei *Sussidi*, su alcuni chiarimenti di ordine terminologico e, in particolare, sulla storia bimillenaria dei rapporti tra cristianesimo ed ebraismo. Quest'ultima sezione d'indole storica, benché sia soltanto un abbozzo e possa sembrare poco circostanziata, risulta proficua per contestualizzare e valorizzare il momento odierno di dialogo.

La seconda parte, la più lunga, di quasi cento pagine (pp. 41-140), è dedicata al commento dei *Sussidi*. Il documento viene esaminato, passo passo, nella sua divisione in sei capitoli preceduti dalle «considerazioni preliminari». Non si tratta soltanto di una presentazione generale; il commento si addentra in commenti analitici, che, senz'altro, offrono molti punti di riflessione. Si disaminano così tutte le questioni che ai nostri giorni appaiono centrali per un maggior chiarimento e che comportano un arricchimento alla mutua comprensione nel dialogo ebraico-cristiano: la relazione tra l'Antico ed il Nuovo Testamento e fra l'Antica e la Nuova Alleanza, la questione metodologico-esegetica per una più precisa distinzione fra i diversi gruppi religiosi di cui parla il Nuovo Testamento, il modo in cui deve essere inteso il rapporto di Gesù e quello di Paolo con i farisei,

il patrimonio spirituale-liturgico comune all'ebraismo ed al cristianesimo, il modo d'impostare l'insegnamento religioso odierno sull'ebraismo, l'altrettanto importante questione di realizzare quest'impostazione senza compromettere l'identità della Chiesa e la sua consapevole finalità salvifica universale, ecc.

Alla fine, l'opera viene completata da 8 Appendici, contenenti ciascuna i principali documenti ufficiali della Chiesa sul rapporto ebraico-cristiano ed alcuni studi e informazioni complementari. Più esattamente, queste Appendici racchiudono: la dichiarazione *Nostra aetate*, par. 4 sull'ebraismo, del Vaticano II, sui rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane; gli *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione Nostra aetate*, n. 4 del 1 dicembre 1974, del Segretariato per l'unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo); i *Sussidi* già citati pubblicati dalla stessa Commissione; i testi del *Catechismo della Chiesa Cattolica* relativi agli ebrei e all'ebraismo (nn. 574-600 ed altri); l'articolo di P.F. Fumagalli, già segretario della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, *Chiesa e popolo ebraico venticinque anni dopo il Concilio Vaticano II*, pubblicato per la prima volta in «Rassegna di Teologia» 32 (1991) 309-338; una lista dei testi ufficiali e dichiarazioni sulle relazioni cattolico-ebraiche fra il 1986 ed il 1993; ed infine, il testo dell'*Accordo su alcuni principi fondamentali che regolano le relazioni tra la Santa Sede e lo Stato di Israele* del 30 dicembre 1993 (16 di Tebeth del 5754) con la dichiarazione della Sala Stampa vaticana dello stesso giorno. Nelle ultime pagine ci sono alcune indicazioni bibliografiche: sulle principali raccolte di documenti sul nostro tema, dei principali periodici che dedicano spazio alle relazioni ebraico-cristiane, di opere che trattano di questo rapporto, sui testi della religione ebraica tradotti in italiano, ecc.

In definitiva, ci troviamo di fronte ad un'opera che è venuta a integrare validamente la bibliografia esistente sul dialogo ebraico-cristiano; indirizzata quindi al miglioramento di questi rapporti e alla comprensione dei problemi ancora esistenti. Alcuni errori di stampa possono essere corretti in una nuova e aggiornata edizione.

Miguel Ángel Tábet

A.J. MALHERBE, W.A. MEEKS (edd.), *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck*, Fortress, Minneapolis 1993, pp. 265.

Il volume offre una serie di contributi in onore del prof. Leander E. Keck, da parte di studiosi biblici di diverse confessioni cristiane, fra i quali spiccano Brevard S. Childs e James D.G. Dunn, oltre agli editori e a non pochi professori noti per il loro lavoro sul Nuovo Testamento; fra i cattolici basti menzionare il nome di Joseph. A. Fitzmyer. Gli studi del prof. Keck sono conosciuti nel cam-

po dei vangeli dove il suo interesse alla «ricerca sul Gesù storico» l'ha indotto a tradurre ed a pubblicare in inglese non poche opere di esegeti tedeschi del secolo scorso. Inoltre è nota fra studiosi e studenti la sua opera *Paolo e le sue lettere*, tradotta in varie lingue, fra le quali l'italiano. Su tale traccia si indirizzano gli apporti dei suoi colleghi ed amici, che si diramano in tre campi: 1) Gesù e i Vangeli, 2) Paolo e le Lettere, 3) la cristologia del Nuovo Testamento.

Come sottolinea all'inizio B.S. Childs, i temi più trattati nella lunga carriera accademica del prof. Keck sono la vita di Gesù attraverso la critica dei vangeli, gli studi paolini e l'etica biblica. Sono come tre punti che determinano un piano fondato sulla profonda convinzione che la Bibbia è un testo teologico, la cui piena interpretazione si può fare soltanto nel contesto della riflessione critica della Chiesa sulla sua tradizione, in modo da connettere inseparabilmente l'analisi storica e la proclamazione cristiana (p. xxi).

Riguardo alla predicazione di Gesù sul regno di Dio, M. de Jonge fa vedere come si è arrivati, negli ultimi tempi, ad un accordo sul fatto che Gesù rende visibile, con la sua vita e la sua missione, una manifestazione iniziale del regno, una sua incoazione, e allo stesso tempo accenna ad un suo completamento che non avrà luogo, se non alla fine dei tempi. I sinottici inoltre conservano non soltanto la tradizione su Gesù, ma anche la predicazione gesuanica. La cristologia in questa predicazione si ravvisa sotto due aspetti: il messianismo davidico e la figura del Figlio dell'Uomo. Riguardo all'accesso a Gesù e alle fonti di cui si dispone, De Jonge ricorda l'avvertimento di Keck riguardo alla possibile «tirannia dei criteri negativi» (p. 4).

Morna D. Hooker analizza l'inizio del vangelo di Marco. Il prologo, paragonato a quello degli altri tre vangeli (pp. 20-28), si adeguerebbe al modello della tragedia greca, che contiene all'inizio la chiave d'interpretazione del dramma (p. 27). Così all'esordio della narrazione marciana si troverebbe una guida per tutto il vangelo. Jack D. Kingsbury (pp. 29-42) tratta invece del vangelo lucano ed in particolare del titolo di «Messia profetico» che, secondo lui, non sarebbe stato elevato a titolo cristologico nel terzo vangelo: forse per Luca non sarebbe Gesù «il profeta» per eccellenza. Tuttavia Kingsbury scorge dei passi dove si mette in evidenza come il ministero di Gesù sia profetico. Charles H. Talbert lavora sul «Verbo fattosi carne» nel vangelo di Giovanni (Gv 1,14), confrontandolo con la cultura ellenistica contemporanea, con il vangelo secondo Marco e con quello apocrifo degli Ebrei, nonché con i racconti dell'infanzia di Matteo e Luca. A questi ultimi si subordinerebbe il quarto vangelo relativamente al tempo dell'Incarnazione, ravvisata come l'ingresso del divino nella vita umana (pp. 51s).

Il poema di Robert Browning, *The Death in the Desert* serve a R. Alan Culpepper per il suo *paper*. Culpepper evidenzia come lo studio del Browning in certi momenti non metta in risalto la storicità dei vangeli, anche se crede ai fatti soprannaturali della vita di Gesù. Il poema viene paragonato alle opere di

Strauss, Renan e Bultmann (pp. 60-65), e quest'analisi è un punto di partenza per esporre i diversi approcci al Gesù storico. Il *Gesù di Nazareth* di Gunter Bornkamm serve anche di spunto a Dieter Lührmann, che considera la lunga recensione fatta dal prof. Keck e la risposta, non meno breve, dello stesso Bornkamm (pp. 66-78). La critica di Keck a quell'opera viene paragonata — a mio avviso, a ragione — alla critica fatta da E. Lohmeyer nel 1927 al libro di R. Bultmann, *Jesus*. Infine un confronto fra il Gesù storico e il Cristo della fede si inquadra ad opera di William Baird (pp. 213-228), che ribadisce lungo l'analisi storica, da Paulus a Keim, l'intenso ed intimo legame fra cristologia e critica.

Nella seconda parte spicca l'articolo di Joseph A. Fitzmyer sulla cristologia nella Lettera ai Romani, dove all'inizio si analizzano i diversi titoli apparsi nella lettera (pp. 81-86), e poi vi si studia la missione di Gesù (pp. 86-89). Hendrikus Boers ravvisa altre espressioni paoline come polisemiche, e in modo particolare la $\pi\sigma\tau\iota$ "Ἰησοῦ" Χριστοῦ", che potrebbe significare sia la giustificazione dei Gentili per la fede annunciata a Abramo, sia la giustificazione dei giudei per mezzo della liberazione dalla legge. Allora i punti di contatto fra le concezioni teologiche cattoliche e protestanti sarebbero per Boers più numerosi (p. 105-108). L'uso da parte di Paolo di tradizioni esegetiche primitive appare evidente nella lettura cristologica dei salmi, che infatti sarebbe, per Richard B. Hays, pre-paolina. Questi mette a confronto, in alcuni passi della Lettera ai Romani, la dimensione messianico-davidica che sottolinea Keck nelle sue analisi della stessa lettera.

Si deve dire, nondimeno, che quasi tutti i *papers* riguardanti san Paolo toccano diversi aspetti cristologici. Il contributo di J. Louis Martyn, ad esempio, evidenzia la teologia paolina nella Lettera ai Galati, mettendo a confronto Cristo, la Chiesa e l'Alleanza. Quello di Robin Scroogs individua Gesù Cristo come «kosmokrator» dalla prospettiva storica primitiva e dalla critica delle religioni, anche se sfiora alcuni aspetti della cristologia neotestamentaria. Victor P. Furnish sottolinea, invece, la donazione di Cristo in Romani e Galati, mediante l'analisi del verbo $\pi\alpha\rho\alpha\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$, esaminato in quattro testi che evidenziano la mancanza di un modello fisso e specifico. Nella pratica il volume scorre sui binari del Gesù dei vangeli e della cristologia neotestamentaria, una cristologia che è possibile, secondo Maurice Wiles, se la vita e la missione di Gesù-Cristo sono contemplate in modo meno lineare e dipendente e più «simbiotico» (p. 238), nell'ambito dello sguardo complessivo della teologia.

James D.G. Dunn ammonisce a mantenere la cristologia come parte della teologia per preservare l'identità divina di Gesù-Cristo nella cornice del Dio unico (p. 203). A questo scopo ne studia alcuni aspetti di essa in Giovanni — vangelo e Apocalisse —, in Paolo e in Matteo. Il battesimo primitivo come spunto per approfondire la cristologia della Chiesa delle origini viene studiato nel *paper* di Lars Hartman. La cristologia di Paul J. Achtemeier si centra infine sulla prima

Lettera di Pietro 2,21-25 che evidenzia il paragone fra il Cristo paziente ed il servo sofferente Isaiano (pp. 176-188).

Il libro è corredato dalla bibliografia del prof. Keck, dove assieme ai libri appaiono articoli e recensioni di trent'anni di vita accademica, raccolti da Grace Pauls. Gli indici che seguono comprendono la Sacra Scrittura, la letteratura ebraica e cristiana primitiva, gli autori moderni. L'edizione è quasi impeccabile: da segnalare soltanto ירושע al posto di ירושע nella p. 82.

Si tratta di un libro ricco di spunti, dove gli approcci cristologici aiutano a penetrare nel mistero di Gesù, Dio e Uomo.

Bernardo Estrada

Mauro LACONI e collaboratori, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Logos, Corso di studi biblici 5, Elle Di Ci, Torino 1994, pp. 584.

Il presente è uno degli otto volumi della collana «Logos», che includerà una nuova introduzione alla Sacra Scrittura o meglio, impiegando le parole degli editori, un «Corso di studi biblici» che intende sostituire quelli della loro precedente opera, il «Messaggio della salvezza». Anziché dedicarne uno alla Storia della salvezza come accadeva in quest'ultima, la nuova collana Logos dedicherà l'ultimo dei volumi alla teologia biblica, cercando così di chiudere il corso con una riflessione complessiva e, in un certo senso, riassuntiva.

Finora sono apparsi l'introduzione generale (vol. 1°), Profeti e Apocalittici (vol. 3) e la presente opera. Gli autori espongono nell'introduzione lo stato attuale della ricerca sui vangeli sinottici e sugli Atti degli apostoli che permette, anche in Italia, di farsi un quadro globale degli studi e tentarne un bilancio. L'opera si impernia su tre capisaldi, considerati patrimonio comune del lavoro esegetico, il cui armonioso intrecciarsi ne costituisce l'impegno: a) «l'aggancio essenziale tra la formazione delle tradizioni evangeliche e l'interesse per la figura storica di Gesù»; b) «l'incidenza della chiesa primitiva sulla formazione della tradizione evangelica»; c) «la personalità letteraria degli Evangelisti».

La sezione comprendente due parti, inizia con un'introduzione generale, a cura di Vittorio Fusco. Si inizia dallo studio moderno dei vangeli, a partire dalla critica di Reimarus. Anche se, a mio avviso, sembra preferibile iniziare dalla ricezione dei vangeli nella Chiesa primitiva, quest'impostazione ha il pregio di situare il lettore davanti ai problemi attuali, ovvero quelli appena menzionati, che permettono di forgiarsi una prima idea dei libri e della loro formazione. I trattati sul genere letterario e sulla questione sinottica servono da preambolo al rapporto che connette la tradizione evangelica con la primitiva comunità cristiana, ed alla questione della storicità dei vangeli, dove il Fusco privilegia tre chiavi di lettura

del testo, fondate rispettivamente sulla discontinuità, sulla spiegazione sufficiente e sulla testimonianza (pp. 123-131).

L'introduzione speciale, fatta da Mauro Làconi, costituisce un approccio generale ai vangeli, che diventa un po' ripetitivo, specie riguardo a quanto riferisce il Fusco sulla loro ricezione nella comunità cristiana primitiva — compresa la testimonianza di Papia — e sulla loro formazione. Più interessanti invece le parti dedicate allo stile caratteristico di ogni vangelo.

Due aspetti che meritano un'osservazione in questa prima sezione: da una parte, il fatto che il vangelo di Luca venga accostato agli altri sinottici, quando studi recenti tendono ad evidenziare l'unità di stile e la continuità di pensiero presenti nell'intera opera lucana, vangelo e Atti; dall'altra, il fatto che gli studi teologici sui singoli libri si trovino alla fine del volume, quando a mio avviso sarebbe stato più didattico presentarli in continuazione, a coronamento e conclusione, nell'insieme delle caratteristiche di questi scritti neotestamentari. Ciò avrebbe altresì permesso agli studenti di avere un'idea di base sulle qualità dei vangeli prima di intraprendere lo studio dei diversi passi e farne l'esegesi. Quanto detto prima sull'unità tra il vangelo lucano e gli Atti, vale anche per la sezione finale sul «messaggio dottrinale», dove trattandosi delle caratteristiche teologiche degli scritti, si sarebbe reso ancora più consigliabile presentare la visione d'insieme di Luca nel concepire la sua duplice opera.

Una novità in questo manuale si trova nella scelta e nella classifica dei brani di esegesi. Essi vengono infatti impostati secondo alcune delle tradizioni evangeliche che hanno poi dato origine al testo scritto. In rapporto al problema sinottico i primi testi si riferiscono alla tradizione sinottica comune (la scelta è varia e rappresentativa: vi si trovano infatti il battesimo di Gesù, una parabola, un miracolo e una controversia); altri alla tradizione dei detti, che poi è abbinata a quella propria di Matteo e Luca, anche se presentate separatamente. Altre tradizioni riguardano piuttosto il contenuto, dove si privilegiano i racconti intorno al nucleo del *kérygma* postpasquale, vale a dire quello che riguarda la passione, morte e risurrezione di Gesù, e quelli dell'infanzia. Vi si trovano, infine, alcuni passi degli Atti degli apostoli, che mettono in evidenza le diverse fonti, di cui si è servito Luca per redigere il testo sacro.

Si può dire, sostanzialmente, che ci si trova di fronte ad uno sforzo riuscito per presentare un manuale che sia, al contempo, didattico e approfondito. Nonostante si scorgano alcuni aspetti suscettibili di miglioramento, il testo presenta dei pregi che lo rendono utile agli studenti nel loro avvicinarsi alle ricchezze inesauribili della Sacra Scrittura, specie in quei libri qualificati nella *Dei Verbum* come «eccellenti», in quanto contengono la vita e l'insegnamento di Gesù Cristo, Figlio di Dio.

José MORALES, *El Misterio de la Creación*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 336

Nessuno lo dubita: gli studi sul tema della Creazione sono stati trascurati negli ultimi tempi. Le ragioni sono molteplici. Da un canto, l'idea stessa di una *creatio ex nihilo* sembra qualcosa senza significato. Da un'altro, le interpretazioni creazionistiche dei testi biblici, specie quello della Genesi, hanno subito una caduta di interesse. E infine, le scienze hanno tentato di monopolizzare tutti i discorsi sull'universo — l'intelligibilità del cosmo, l'origine e l'evoluzione delle cose, ecc. — riducendo al contempo tutti gli interrogativi umani al livello del «problema», del dominio umano. Sin dall'inizio del suo libro, il Prof. Morales, dell'Università di Navarra, ha saputo chiarire una cosa: che la Creazione — quell'ineffabile atto divino di donazione per cui l'universo è arrivato all'esistenza — non è un mero «problema», che l'uomo prima o poi potrà risolvere e dominare, ma un vero e proprio mistero, che riflette — in certo qual modo — la ricchissima dinamicità della vita divina. L'uomo, infatti, non può completamente comprendere né dominare il creato senza banalizzarlo; caso mai, potrà, conoscendo e amando quel Dio che gli ha donato l'esistenza, percepire fino a un certo punto quell'amore, impegno ed entusiasmo che il suo Creatore ha nascosto in esso.

L'autore indica che il recupero di questa consapevolezza non è iniziato recentemente. Da tempo, in effetti, la scienza non appare più in grado di fornire risposta a tutte le domande — spesso sofferte e angosciose — che sgorgano dal cuore umano. Inoltre, l'approfondito studio della Bibbia ha scoperto di nuovo le forti radici scritturistiche della dottrina della Creazione (cfr. pp. 30 ss); la sfida del problema ecologico ha spinto gli studiosi ad un'impostazione più articolata della nozione di «dominio» (cfr. pp. 311 ss). Il grande merito dell'autore consiste nell'aver saputo evidenziare la straordinaria attualità e rilevanza di questo trattato come base della dogmatica e morale cristiane.

Dopo un primo capitolo introduttivo, l'opera viene organizzata in due grandi sezioni: *La Creazione in Generale* (nove capitoli); *La Creazione come Inizio della Storia della Salvezza* (otto capitoli). Il secondo capitolo tratta la teologia della Creazione nell'Antico Testamento; mette in particolare risalto che l'atteggiamento fondamentale del giusto — la gioiosa adorazione di Yahvé — esprime una profonda teologia del creato. Infatti, una caratteristica costante del libro è la valenza spirituale della teologia della Creazione (cfr. ad esempio pp. 43 ss). Il terzo capitolo, sul Nuovo Testamento, si sofferma specialmente sulla Creazione in Cristo. Poi vengono tre lunghi capitoli che ripercorrono tutta la storia del dogma cristiano della Creazione: la patristica, la scolastica fino a Lutero; poi, dal '500 fino ai nostri tempi; ed infine, i documenti della Chiesa, in particolare i simboli della fede. I tre seguenti capitoli (dal settimo al nono) costituiscono, dal punto di vista dogmatico e filosofico, il nucleo del libro: trattano rispettivamente

della nozione e della possibilità della Creazione; delle caratteristiche dell'atto divino creatore (libertà, Creazione «dal nulla», Creazione «nel tempo»); la gloria di Dio e la fine della Creazione. Questa sezione finisce con un discorso molto ben documentato sulla dottrina della Creazione dinanzi alla sfida delle scienze; sottolinea, innanzitutto, che i conflitti di altri tempi — specialmente tra l'evoluzionismo e il creazionismo — sono ormai superati: gli stessi scienziati scoprono, con stupore sempre crescente, il mistero insondabile del creato.

Nella seconda sezione del libro si tratta delle creature in particolare. In primo luogo c'è un lungo capitolo (l'undicesimo) sugli angeli, realtà di enorme importanza nella vita della Chiesa, ma purtroppo dimenticata dall'empirismo teologico degli ultimi decenni, insieme al tema della Creazione in generale. Poi vengono due capitoli (dodicesimo e tredicesimo) sulla Creazione dell'uomo e della donna; queste pagine offrono una sostanziale introduzione all'antropologia cristiana. Le questioni teologiche sul male e sul peccato, certamente appartenenti al mistero della situazione storica dell'uomo, vengono trattati dopo (cap. quattordicesimo, sul peccato originale, cap. quindicesimo sulla questione del male). Gli ultimi tre capitoli esprimono aspetti e conseguenze essenziali della situazione creatura dell'uomo: la Provvidenza divina; il collegamento profondo tra la vocazione personale e il mistero della Creazione (talvolta in questo capitolo si trovano gli spunti più nuovi e stimolanti del libro); la sfida della crisi ecologica per la riflessione teologica.

La presentazione prevalentemente positiva dei temi offre una lettura scorrevole e una facile comprensione del libro, anche se questa opzione non favorisce, talvolta, l'integrazione degli aspetti storico-positivi con quelli sistematici e speculativi. Però l'autore ha saputo certamente far presente, in modo assai chiaro e attraente la ricchezza del mistero della Creazione, e ha contribuito in maniera notevole al recupero della centralità di questo fondamentale trattato della teologia cristiana.

Paul O'Callaghan

D. MELE (Coord.), *Ética, Mercado y Negocios (II Coloquio de ética empresarial y económica)*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 202.

D. MELE (Coord.), *Ética, Trabajo y Empleo (III Coloquio de ética empresarial y económica)*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 201.

In coincidenza con l'Anno della Dottrina Sociale proclamato da Giovanni Paolo II per commemorare il centenario dell'enciclica *Rerum novarum*, e con la pubblicazione della *Centesimus annus*, la scuola di *management* IESE (Istituto de Estudios Superiores de la Empresa) di Barcellona, ha iniziato i suoi «Colloqui

di etica imprenditoriale ed economica», che analizzano svariati aspetti del rapporto tra etica ed economia, sotto un triplice profilo: interdisciplinare, dialogico e pratico. Con ciò si vuole arrivare ad affrontare la questione da diversi punti di vista (imprenditoriale, filosofico, teologico, ecc.), che possano confluire verso proposte di applicazione pratica. Non si tratta principalmente — anche se necessario — di teorizzare sul rapporto etica-economia, bensì di incoraggiare ad un comportamento etico in ambito economico e di mostrare le vie per realizzarlo. Gli interventi del primo colloquio (1991) non furono raccolti in un volume, ma in parte sono stati pubblicati in diverse riviste. I libri adesso presentati, che sono usciti simultaneamente, raccolgono gli interventi del secondo e del terzo colloquio (ottobre del 1992 e ottobre del 1993).

Il primo libro si struttura attorno a due temi: «etica ed efficienza del mercato» e «concorrenza e cooperazione nel mercato». Il primo si sviluppa in due relazioni, una più teoretica e l'altra più pratica, sebbene entrambe ambiscano ad essere teorico-pratiche. La prima relazione, svolta dal teologo J.L. Illanes, evidenzia che il mercato necessita misurarsi sia con il metro morale che fa riferimento al «bene» *tout court*, sia con il metro dell'efficienza riferito al «bene per». Siccome quest'ultimo bene è una parte del primo, ne segue la sua necessaria subordinazione; in altre parole: l'etica deve regolare l'efficienza, che non significa comprometterla, ma al contrario; effettivamente, la mancanza di efficienza è molte volte dovuta ad un fiacco impegno etico di laboriosità e di perseveranza. Tuttavia non sempre è facile né positivo, a breve scadenza, il rapporto etica-efficienza, poiché si tratta di due livelli diversi, anche se non separati, come si evince dall'unicità, ma non semplicità dell'essere umano. Ciò spiega anche la problematica sociale cagionata dal paleoliberalismo: la sua morale sottostante, che comporta il deismo e un certo determinismo, non può garantire lo sviluppo integrale della persona, bensì favorisce l'utilità dei più forti, non sempre accompagnata da una compiuta efficienza sociale.

L'intervento dell'economista R. Rubio de Urquía parte dallo studio dell'azione economica come caso particolare dell'azione umana, la quale comporta sempre un esercizio della libertà personale. L'unità del genere umano e la diversità delle persone fanno sì che le azioni umane seguano una legalità universale non deterministica, vale a dire che sfocino in un insieme di pratiche (tendenze ed orientamenti) che non tolgono la libertà, ma che si manifestano nel libero agire delle persone: parimenti l'attività economica presenta questa legalità (leggi economiche), che è appunto l'oggetto di studio degli economisti. Senza dubbio le proposte che i diversi autori fanno di tale legalità, dipendono in gran misura dall'apriori antropologico dello scienziato. D'altra parte, frequentemente l'azione umana, e sempre quella economica, comportano la destinazione delle risorse (scarse) a certi fini (che spesso sono alternativi); il principio ordinatore di tale destinazione è la valutazione etica, cioè l'insieme di credenze, di valori e di atteggiamenti.

menti che pure si trovano in intimo rapporto con l'antropologia sottostante. Dopo la spiegazione dell'antropologia presente in diverse scuole economiche, l'A. analizza la nozione di efficienza sotto un doppio profilo: la compatibilità o meno tra le risorse assegnate e la finalità proposta, e tra le finalità degli individui e quella della società: la loro compatibilità genera efficienza, mentre l'incompatibilità implica inefficienza. Applicando tali idee al mercato, risulta palese che questo si presenta come un sistema di forte capacità di conciliazione, ma non automatica: occorre anche una consistente dinamica etica sia a livello personale che sociale.

Il secondo tema viene sviluppato in primo luogo dal filosofo R. Alvirá: questi mostra il radicamento, quasi dogmatico in economia, del concetto di concorrenza; tuttavia il principio di concorrenza non basta per il buon andamento dell'economia: per esso sono sempre necessarie anche molteplici forme di cooperazione. I due principi — di concorrenza e di cooperazione —, se presi isolatamente, generano due forme estreme di etica: quella dialettica (di taglio individualistico) e quella armonica (di taglio cooperativistico ed ancora collettivistico): perciò entrambi i principi, armonicamente combinati, sono necessari per raggiungere l'efficienza economico-umana. Nella moderna economia diversi fattori concorrono ad una maggiore diffusione pratica del principio di concorrenza, con le sue sequele individualistico-dialettiche; tuttavia, senza la cooperazione non è neanche possibile la produzione sociale e la divisione del lavoro. Da qui la necessità di risolvere l'apparente conflitto di tali principi, mediante un adeguato impegno educativo, senza il quale non risulta possibile né lo sviluppo economico, né la comprensione del senso umano dei beni prodotti. Tale educazione, inoltre, facilita la presa di coscienza della responsabilità sociale della proprietà privata e riesce ad impostare un vero dialogo umanista nell'economia.

L'economista J. Canals sottolinea che, di fronte ad una nozione troppo «idealizzata» del risultato benefico della concorrenza pura nel mercato, si assiste attualmente ad una maggior valorizzazione della necessità di collaborazione fra le imprese; poi analizza descrittivamente l'origine, la natura e le modalità di tali alleanze di cooperazione, e quanto ciò comporta di limiti al puro mercato, ma anche di convenienza sia dal punto di vista etico che economico: la crudeltà dell'eccessiva concorrenza, l'ingiustizia di certe disuguaglianze ed il riduzionismo antropologico, che significa prendere il mercato concorrenziale come unico punto di riferimento, finiscono per mettere a repentaglio la stessa efficienza economica. Il prof. Fitte, economista e teologo, analizza la nozione di libertà, che ha bisogno di evitare gli angusti limiti del modello illuministico (liberalismo, libertà da), per arrivare a un concetto più pieno e profondo di libertà positiva (libertà per); nella misura in cui l'economia si attivi e promuova una società partecipativa ed una libertà solidale e positiva, sarà possibile difendere l'economia di mercato come il miglior sistema per produrre ricchezza, ed inoltre come sistema organizzativo-economico compatibile con la dignità umana.

Quasi la metà del libro è dedicato a diverse comunicazioni, alcune riprodotte integralmente ed altre parzialmente, raggruppate sotto il titolo «affari e pratiche corrotte». Qui si studiano temi concreti come sono: l'informazione privilegiata o *insider trading*, cioè l'informazione riservata che si usa immoralmente in proprio beneficio (A. Argandoña), il problema delle estorsioni e le subornazioni (D. Melé), la lotta contro la corruzione imprenditoriale (R. Escolá) e amministrativa (J. Rodríguez-Arana), il valore dell'onestà negli affari (J.A. Castellano), l'importanza della verità nei diversi settori dell'economia (B. Roig), i vantaggi e svantaggi della speculazione (C. Moreda), ecc.; si raccolgono anche 15 proposte per evitare le pratiche corrotte negli affari (G. Higuera). La relazione di chiusura, svolta da Mons. R. Carles, Arcivescovo di Barcellona, sviluppa il tema «vita cristiana ed economia»: la Chiesa non propone soluzioni tecniche per l'economia, ma sottolinea la dignità umana, con tutte le sue conseguenze anche a livello economico; il cristiano deve contribuire alla prosperità economico-sociale, senza dimenticare la sua fedeltà a Cristo e alla legge dell'amore e, pertanto, con un impegno di servizio rivolto a tutti gli uomini e a tutto l'uomo.

Gli interventi del III Colloquio dello IESE, raccolti nel secondo dei libri presentati, vertono su un tema di speciale attualità: lavoro ed occupazione in rapporto all'etica. Certamente, come ha affermato Giovanni Paolo II, il tema della disoccupazione non si può studiare come un problema meramente tecnico: possiede una valenza profondamente etica; sottolineare ciò è anche una delle finalità che si propone questo volume: per capirlo in tal modo, indica il prof. Melé nella presentazione del volume, è necessario superare le diverse prospettive che si limitano a considerare il lavoro come mero fattore produttivo, e le condizioni dell'occupazione, come semplici condizionamenti della concorrenza. Il Consigliere del lavoro della *Generalitat de Catalunya*, nella sua relazione introduttiva, evidenzia il bisogno di cercare nuovi modelli nei rapporti lavorativi, in cui vengano superate le concezioni mercantilistica e meccanicistica, e che evidenzino l'occorrenza di considerare l'attività economico-lavorativa come parte dello sviluppo integrale della persona; ciò è ancora più importante in una congiuntura, come quella odierna, in cui l'offerta di lavoro risulta scarsa ed il *Welfare State* è entrato in crisi.

Il valore del lavoro è analizzato da tre relazioni di carattere piuttosto teoretico, due filosofiche e una teologica. Il prof. N. Grimaldi inizia con un'esposizione dialettica tra divisione del lavoro e rapporti umani, per criticare in profondità le ideologie che considerano il lavoro umano come mero valore di interscambio. In tal senso spiega diversi paradossi che sfociano dal rapporto lavoro-prezzo, e conclude che non esiste una correlazione diretta tra le qualità intrinseche dell'impegno umano (talento, invenzione, sforzo, ecc.) ed il corrispondente salario. Ne deriva una conclusione, ovvia per una corretta antropologia, ma non sempre capita dal mondo economico: il salario non è la causa unica, neppure

quella determinante, del lavoro umano; la ragione più profonda si trova, per l'autore francese, nella dimensione culturale (e non meramente naturale) dell'uomo che lavora. Nel lavoro si realizza una certa trasfusione del particolare nell'universale e viceversa: in esso si oggettivizza la propria soggettività e si esteriorizza la propria interiorità.

Nell'altra relazione filosofica, il prof. Melendo evidenzia l'importante valore umanizzante del lavoro svolto come si deve; donde si evince una condizione primordiale per lavorare bene: l'azienda non va considerata solo come fattore economico bensì, e ancor prima, come fattore di umanizzazione di chiunque vi partecipi. In questa ottica, spetta alle aziende — immediatamente dopo alle famiglie — un ruolo privilegiato per costruire una società più degna della persona. Ciò, però, a patto di lavorare con e per amore: l'amore è la condizione fondamentale per crescere come persona e, conseguentemente, per garantire un buon lavoro, fatto con perfezione tecnica e con spirito di autodonazione (qui radica l'amore). L'aspetto teologico viene spiegato con metodologia storica da Mons. Guix, presidente della Commissione Episcopale Spagnola per la Pastorale Sociale, nella relazione conclusiva del colloquio; egli ricorda la visione cristiana del lavoro nella recente dottrina sociale della Chiesa: da Leone XIII a Giovanni Paolo II, anche con riferimento alla spiritualità incentrata sul lavoro umano.

«Dignità del lavoro ed occupazione» è il tema comune di altre tre relazioni, sviluppate da professori dello IESE e, conseguentemente, con un taglio piuttosto pratico. L'economista A. Argandoña ricorda le diverse soluzioni che la teoria economica apporta al problema del mercato di lavoro, senza soffermarsi soltanto sugli aspetti tecnici ma valutando anche le relative dimensioni morali; l'A. indica, inoltre, una gamma di possibilità concrete che possono servire da orientamento effettivo all'imprenditore per assumere decisioni che tengano conto sia delle esigenze economiche, quanto di quelle etiche. Il prof. J.R. Pin sviluppa un insieme di criteri etici per impostare il lavoro nell'impresa: inizia con la spiegazione di un quadro concettuale di riferimento che serva da fondamento per cogliere il significato morale del lavoro; dopo di che, propone diverse domande che si configurano come un test valido e pratico per scoprire il grado di eticità di una determinata impresa. L'ingegnere e teologo D. Melé studia un tema difficile e molto attuale: i connotati morali che seguono la riduzione delle dimensioni di un'impresa.

Come il libro precedente, anche questo si chiude con gli interventi della tavola rotonda sul compito dell'impresa di garantire la priorità del lavoro e per combattere la piaga della disoccupazione; il pregio maggiore di tali comunicazioni deriva dall'esperienza pratica dei relatori: tre sono imprenditori in grandi aziende, ed il quarto è un segretario sindacale, tutti con molti anni di vita vissuta nel mondo lavorativo odierno. L.C. Collazos spiega la filosofia della sua azienda riguardo alla priorità della persona ed alla stabilità dell'occupazione; J. Eche-

varría espone le difficoltà aziendali in tempi di crisi, e lo sforzo realizzato per limitare il numero di licenziamenti; J.L. Pérez Torres indica la strategia necessaria per aumentare la competitività dell'azienda, senza diminuire il numero degli impiegati; M. Zaguire sottolinea il bisogno di dialogo azienda-sindacato e la necessità di investire nella formazione dei lavoratori.

Enrique Colom

R. YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 510.

L'opera che ci accingiamo a presentare è un corposo libro di filosofia, la cui lettura può essere molto proficua per i teologi, innanzitutto moralisti. Infatti, gran parte dei problemi, in cui si sono imbattuti alcuni settori della teologia morale, prendono il loro avvio da una carente conoscenza dell'agire umano; donde l'interesse di approfondirne filosoficamente le radici. Certamente, la dottrina dell'atto, in Aristotele, è solo una parte di quanto occorre per capire meglio la condotta umana, ma una parte importante, che soltanto un atteggiamento di superficialità intellettuale può disprezzare. Il prologo, scritto dal prof. Polo, sottolinea, dal punto di vista filosofico, l'interesse della teoria dell'atto: in fondo la filosofia costituisce un apporto peculiare allo sviluppo ed alla maturazione dell'essere umano, che si compendia nel modo di capire la stabilità e la fermezza del reale, poiché soltanto ciò che è stabile-reale può sorreggere la conoscenza spirituale e la moralità. Difatti Platone intravede la necessità della nozione di atto spiegando la natura della conoscenza umana; egli avverte che per conoscere non è sufficiente possedere il *nous* come facoltà in grado di concepire la realtà stabile, occorre anche che esso si trovi «sveglio»: il *nous*, oltre ad essere costituito, deve trovarsi in atto (cioè deve agire) e non soltanto essere in potenza o «addormentato».

Nella stessa linea l'A. evidenzia che «la corretta interpretazione dell'atto, e dei suoi sensi permette di recuperare l'interpretazione aristotelica della conoscenza e della realtà, e completare gli apporti metodologici e gnoseologici del razionalismo, dell'idealismo e, in generale, della filosofia moderna, fino ai nostri giorni» (p. 25). Veramente non si tratta di un impegno facile, né si può pretendere che sia esauriente; ma tenendo conto dei limiti propostisi da Yepes, si tratta di un tentativo importante di conoscere i precedenti, la genesi e l'elaborazione di un concetto rilevante dello Stagirita. Per arrivare in porto, l'A. ha studiato, in forma estesa e profonda, *tutti* i testi aristotelici in cui appaiono le parole *energeia* ed *entelecheia*, esaminandoli nel loro contesto e cronologia: si evita così il pericolo di facili ed arbitrarie delimitazioni. Un altro rischio, dal quale si è voluto guar-

dare il prof. Yepes, è stato quello di «forzare» i testi per applicare un'idea preconcetta; per ciò ha fatto «parlare» in modo diffuso lo stesso Aristotele, tramite le sue opere. Queste, inoltre, sono state analizzate in rapporto alla data di composizione: aspetto questo molte volte dimenticato da un approccio superficiale, che non giova a sviscerare le idee di un autore. Da ultimo, vale la pena sottolineare l'ingente ricorso a molti studiosi e commentatori moderni di Aristotele: E. Berti, E. Bignone, H. Bonitz, W. Jaeger, G. Reale, W.D. Ross, F.A. Trendelenburg, ed altri; in vero, non si trovano autori classici come Averroé, Tommaso d'Aquino, ecc., ma la finalità dell'A. non lo richiedeva e, forse, neppure lo rendeva opportuno.

Ciò premesso, e qui si nota la competenza del libro, passiamo ad indicarne brevemente i contenuti più importanti. La prima parte (pp. 35-212), intitolata «la critica e il metodo. Origine e cronologia della *energeia*», si potrebbe considerare uno *status quaestionis*. Infatti: spiega, in cento pagine, gli studi che su questo tema hanno realizzati gli autori summenzionati; poi riassume, valuta e sistematizza le loro conclusioni: queste non sono omogenee, né hanno tutte lo stesso valore, ma offrono una premessa importante per capire la concezione aristotelica di *energeia*. Questa parte finisce con una sessantina di pagine, dedicate allo studio filologico e cronologico di tale nozione, offrendo un complemento che, senza risultare il più importante, appare necessario per approfondire la questione, troppe volte trascurata dai ricercatori.

La parte seconda del libro (pp. 213-427) verte sull'aspetto sistematico: la nozione di atto è un concetto analogo e, conseguentemente, racchiude una grande ricchezza concettuale. Per metterla in evidenza, l'A. spiega che significa *energeia* e *dynamis*; poi studia il movimento (*kinesis*) come il senso più immediato di atto, a cui segue un secondo senso racchiuso nei concetti di forma e sostanza (*entelecheia*), e un terzo senso nella nozione di operazione (*praxis*). Dopo di che si studia l'atto nella teologia aristotelica, in quanto Dio è *energeia*. Alla fine, si raccolgono altri testi dello Stagirita non citati previamente, che nulla aggiungono a quanto detto: tuttavia, ci preme sottolineare, questa raccolta dimostra l'accuratezza dell'A. nel lavoro svolto.

A questo punto si potrebbe considerare conclusa la ricerca di Yepes. Questi, però, ha voluto aggiungere una parte terza (pp. 429-510) che ne risulta un valido complemento: dedica tredici pagine all'interpretazione di questa nozione aristotelica offerta dal prof. Polo; avrebbe potuto essere stata inclusa, con le altre interpretazioni, nella parte prima, tuttavia per l'influsso che Polo ha avuto sull'A. è positiva questa differenziazione. Inoltre si raccoglie un'estesa relazione sulle conclusioni del lavoro; sono state bene strutturate ed aiutano a capire meglio la nozione trattata: anzi, può giovare una loro previa lettura, che preceda lo studio dell'opera. Alla fine si aggiungono una gamma di appendici: indice di testi complementari, bibliografia ed indice di termini aristotelici.

Possiamo terminare questa presentazione con parole del prologo scritte da Polo: il lavoro «sembra concludente dal punto di vista storiografico, poiché considera tutti i passaggi del *Corpus* dove appare la *energeia* e la *entelecheia*», inoltre «include un esame molto attento dei principali commentatori e studiosi moderni» (pp. 22-23). Perciò, aggiungiamo noi, vale la pena leggere con cura questo importante libro.

Enrique Colom

J.L. DEL BARCO, *El poder de la sinrazón*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 222.

Anche se si tratta apparentemente di un libro «tascabile», ci troviamo di fronte ad un approfondito saggio del prof. Del Barco, che denuncia l'odierno potere dell'irragionevolezza (il termine «sinrazón» significa propriamente ingiustizia, torto, ma qui viene impiegato in un gioco di parole: «sin-razón», cioè senza-ragione o irragionevole). Il prologo mostra i lineamenti generali della tesi dell'A.: nonostante l'attuale «moda» dell'etica in diversi ambiti della società, come nell'economia, nella politica, ecc., uno studio accurato della nostra civiltà scientifico-tecnica evidenzia che, perlopiù, la gente ritiene inutile l'impegno morale: l'indisponibilità dei valori etici è giudicata come un ideale utopico nella vita reale; perciò non si accetta di buon grado, e molte volte si rigetta in pratica, la funzione specifica che corrisponde alla normativa etica nei diversi campi dell'agire umano, quali il lavoro, la famiglia, la società, e via dicendo. Tuttavia, non è difficile scoprirvi «l'utilità» della morale. Ad esempio, la «veracità» di uno scienziato non riguarda soltanto la sua vita privata, ma racchiude anche una profonda valenza per tutta la comunità scientifica.

Il nichilismo etico sopra indicato appare molto esteso nella modernità, sebbene le sue radici si trovino più lontane, e concretamente, nei volontarismi tardomedievali. L'epoca moderna ha incoronato la ragione come dea suprema; paradossalmente però, la modernità utilizza la ragione come facoltà subalterna: è appunto l'interesse ad occupare la posizione predominante, relegando la ragione alla funzione di giustificare ideologicamente le pretese dell'interesse (all'inizio, del *self-interest* individualista, poi anche dell'interesse di classe o di razza). Si è pertanto dimenticato, e molte volte pure schernito, il ruolo classico della ragione, che consisteva nel percorrere l'immensa pianura della verità (Platone) per raggiungere il *bonum* ed il *pulchrum*; così la ragione si oscura, diventando incapace di dirigere i nobili impegni pratici della persona. Non si tratta, dirà l'A., di sottovalutare la funzione umana dell'interesse, bensì di non trasformarla nella «facoltà egemonica» in grado di dire l'ultima parola sul valore dell'agire personale, soppiantando, in questo modo, il giudizio della ragione.

Dopo il prologo, che indica le idee portanti del testo, il libro si sviluppa in quattro capitoli. Il primo si intitola e tratta del dilemma socratico: è preferibile commettere un'ingiustizia o subirla? Dopo aver esposto il pensiero dei sofisti, delinea la risposta di Socrate, che si basa sulla nozione di uomo: la caratteristica principale della natura umana è la sua razionalità, che conferisce alla persona una costituzione immanente; perciò, l'agire umano influisce sull'agente nella propria intimità, possiede un certo *feed-back* sull'essere e sulle facoltà della persona, che vengono configurate in armonia con l'indole degli atti realizzati. In tal senso, la condotta umana modella, a guisa di seconda natura, la stessa persona che agisce, tramite gli abiti (virtù o vizi), che perfezionano o intorpidiscono l'operatività umana dell'agente. Tenendo conto di questa antropologia, è certamente meglio patire l'ingiustizia che esserne la causa: patirla, può far scaturire delle virtù ed arricchire la persona, nonché il suo agire, mentre, provocarla, significa sviluppare i vizi ed impoverirsi come persona.

Il capitolo secondo occupa quasi la metà del libro e verte sull'apoteosi dell'interesse. È proprio il *potere dell'irragionevolezza* che comporta tale apoteosi. Gran parte del capitolo è dedicato a spiegare il processo di decadenza della ragion pratica, in cui eccellono la sofistica, come superficialità intellettuale e la funzione sovrastrutturale della retorica, da considerarsi come presupposti ideologici della modernità. In questi sistemi, la ragione viene usata in funzione subalterna o, in parole di Bacone, «strutturale»: essa non si occupa «disinteressatamente» della verità, ma è «forzata» da certi interessi che, di per sé, le sono alieni. Se il pensiero non è diretto dalla ragione, finisce per essere comandato dalla volontà, e qui si inserisce il volontarismo tardomedievale ed i suoi epigoni moderni; essi scadono nel funzionalismo, nell'ideologia, nell'inautenticità. In ultimo termine, ed è forse la più grave conseguenza del potere dell'interesse, il pensiero produttivistico scavalca la contemplazione e finisce per stabilire l'etica del successo, che distrugge l'indisponibilità dei valori morali. Tale cadenza volontaristico-produttivista sfocia — a prima vista in modo paradossale, benché non lo sia — nella disumanizzazione, poiché la dignità della persona risulta sottoposta a qualsiasi arbitrio e sopruso; ciò spiega il grande potere odierno dell'ingiustizia (della «sinrazón»).

I due ultimi capitoli sono quasi l'applicazione, di ciò che si è detto, a due ambiti dell'agire umano: la vita personale e la vita sociale. Il primo ambito verte sulla vita riuscita (la vita buona), cioè sulla crescita dell'uomo in quanto uomo, che si ottiene con la pratica della corretta soluzione al dilemma socratico suaccennato, tramite la nozione di bene come unità-finalità del volere umano. Il secondo ambito (ultimo capitolo) verte sulla *polis* classica e la società moderna; in esso si esaminano le sconfitte che le ideologie della modernità hanno cagionato nella vita sociale, e si mostra l'intrinseca relazione tra agire sociopolitico e agire morale.

L'opera del prof. Del Barco documenta un importante problema del pensiero moderno e schiude, in modo convincente e profondo, diverse soluzioni. La sua lettura risulterà di grande utilità per i teologi moralisti, specialmente per gli studiosi di dottrina sociale della Chiesa.

Enrique Colom

E. COLOM - F. WURMSER, *El trabajo en Juan Pablo II*, Unión Editorial, Madrid 1995, pp. 117.

Poco più di cento pagine sono bastate a Enrique Colom e a Francis Wurmser per trattare il tema del lavoro, come atto della persona, nel magistero di Giovanni Paolo II. Non è certamente la prima volta che il professore E. Colom si occupa di argomenti di questo tipo, ed è sufficiente una rapida lettura delle sue ultime pubblicazioni per accertare che si tratta di un abituale commentatore del magistero sociale di questo secolo.

Il lavoro umano è stato oggetto di molteplici studi filosofici e teologici intorno all'enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II. Tuttavia non è superflua una nuova pubblicazione sul tema perché molto c'è ancora da dire su questo argomento, che si presenta come il cardine e la chiave di tutta la questione sociale, se si vuol vedere la questione dal punto di vista del bene dell'uomo. In questa cornice sono specialmente interessanti le ricerche che si propongono di spiegare il pensiero del Pontefice, alla luce del contesto filosofico e teologico in cui nascono i suoi insegnamenti. E questa è l'intenzione del libro, come gli stessi autori affermano nell'introduzione.

Il libro è diviso in tre parti. Nel primo capitolo viene presentata una breve introduzione descrittiva del personalismo negli anni precedenti il Concilio Vaticano II. Alla presentazione del personalismo in generale si aggiunge una breve esposizione della proposta wojtyliana per un «personalismo integrale».

Nella seconda parte gli autori fanno un riassunto di uno degli aspetti principali della filosofia wojtyliana. Si tratta concretamente dell'analisi del dinamismo che porta alla realizzazione della persona attraverso l'atto umano, soprattutto così come appare sviluppata nel suo famoso libro *Atto e persona*. Non manca, in questa parte del libro, una valutazione degli autori sull'importanza del pensiero wojtyliano circa l'autodeterminazione della persona umana, vista come l'essenza della libertà e della realizzazione del soggetto. Il lavoro è visto come un modo di esercitare l'autodeterminazione e di realizzare la persona.

Finalmente un terzo ed ultimo capitolo approfondisce il sostrato filosofico e la proposta ético-teologica della *Laborem exercens*. Il libro finisce con un allegato in cui si fornisce un breve ed interessante elenco bibliografico di studi sul

lavoro, in lingua italiana e in spagnolo. La bibliografía sceglie soprattutto le ricerche che si occupano del lavoro visto nella sua prospettiva antropologica.

Il libro è molto chiaro. Non c'è niente di superfluo, e contemporaneamente, ci sono gli elementi necessari per capire il sottofondo culturale della dottrina di Giovanni Paolo II su questo argomento. Si tratta di una lettura proficua per chi vuole accedere ad un primo approccio alla teologia del lavoro, nel magistero di Giovanni Paolo II.

Hernán Fitte

M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, 313 pp.

Ensayista y pensador hondamente preocupado por los problemas políticos y económicos, particularmente en conexión con los avatares de la cultura norteamericana, Michael Novak publicó en 1981 un estudio sobre *Lo espíritu del capitalismo democrático e il cristianesimo* (traducido y publicado en Italia en 1987). Doce años después ha vuelto sobre el tema con un nuevo ensayo aparecido en los Estados Unidos en 1993 y apenas un año más tarde publicado en Italia. El título, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, se inspira, como resulta obvio y como el propio Novak señala, en el del conocido estudio que Max Weber publicó en 1904 sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ambos textos, su precedente ensayo de 1981 y el de Weber de 1904 constituyen los puntos de referencia que permiten encuadrar el actual intento novakiano.

Tanto en 1981 como en 1994 Novak, que en años anteriores a 1980 había sostenido opiniones algo diversas, se propone un objetivo fundamental: mostrar la superioridad que, a su juicio, corresponde al capitalismo como modo de organización social, al menos —y esta observación es importante a sus ojos— al capitalismo tal y como, a su parecer, lo vive la sociedad norteamericana. Precizando más, señala que el capitalismo, entendido como sistema de la libertad de empresa e iniciativa económica —y, por tanto, como régimen económico que presupone la propiedad privada y, sobre esa base, la posibilidad de una amplia y variada gama de iniciativas—, sólo resulta válido, y, lo que es más, viable, si está acompañado, en la sociedad en que se realiza, de un régimen político democrático, con el equilibrio de poderes y la práctica de virtudes cívicas que el régimen democrático presupone y contribuye a desarrollar. Esos tres elementos —libertad de empresa, régimen político democrático, virtudes cívicas o marco moral y cultural— deben ser afirmados contemporáneamente. Del capitalismo así entendido —del *capitalismo democrático*, como dice el título del libro— es del que aspi-

ra a hablar, a fin de poner de manifiesto sus valores y su supremacía frente a otros regímenes o sistemas económico-sociales.

En las páginas del ensayo de 1981 esa tesis de fondo se une, en más de un momento, a una crítica a la tradición del pensamiento social católico, que estaría lastrado —piensa— por una fuerte prevención frente al capitalismo y la economía de mercado. Esta actitud crítica desaparece prácticamente por entero en el libro 1993, sea porque considera que la prevención frente a la economía de mercado ha sido ya superada por el magisterio social —más concretamente, por la encíclica *Centesimus annus*—, sea porque la reflexión del propio Novak ha evolucionado, llevándole a atribuir cada vez más importancia al tercero de los elementos configuradores del sistema social: las virtudes y valores y, en consecuencia, la cultura.

Fue precisamente esta evolución intelectual lo que le impulsó a enfrentarse con el ensayo weberiano y, más concretamente, con la interpretación y los juicios que Weber formulara sobre los presupuestos y el origen del capitalismo. Novak se separa de Weber en dos puntos, fundamentales por lo demás: en la comprensión del capitalismo y en el papel que cabe atribuir, en su génesis, al espíritu protestante y, más concretamente, calvinista-puritano. Para Weber el capitalismo se define por relación al afán de ganancia y a la racionalización; de ahí que atribuya una función decisiva respecto a su aparición a la idea, de cuño calvinista, según la cual la eficacia temporal y, más específicamente, el éxito en los negocios sería un signo de la benevolencia y predestinación divinas. Novak excluye de la caracterización del capitalismo en cuanto tal toda referencia sea a la ganancia entendida como fin sea a la racionalización económica. No es, pues, extraño que, en consecuencia, y aparte de otras argumentaciones históricas —en más de un momento se hace eco de las críticas dirigidas desde diversos sectores a las tesis weberianas—, marque distancias en relación con el papel atribuido por Weber a la ética puritana.

En dos puntos, sin embargo —continúa Novak—, tenía razón Weber: en atribuir una importancia capital al espíritu, y por tanto a las tradiciones de raíz espiritual, en orden a la explicación de los fenómenos y procesos sociales; y en considerar que en la génesis del capitalismo ha jugado un papel determinante la tradición cristiana. Sólo que ese papel no le corresponde a una tradición cristiana determinada —la puritana—, sino a la tradición cristiana en cuanto tal; más aún, a esa tradición en cuanto que dice referencia a la conciencia ética universal. De ahí el recurso a la expresión “ética católica”, advirtiendo a continuación que el adjetivo debe entenderse tanto con “c” mayúscula como con “c” minúscula, es decir, referido al catolicismo —y dentro de él a su magisterio social— y, a la vez e inseparablemente, a esa universalidad a la que el catolicismo aspira y a la que remite, desde su origen griego, el término con el que es designado.

En cualquier caso, y más allá de consideraciones confesionales, lo que la

ética católica implica, desde la perspectiva en que Novak la considera, es, ante todo, la afirmación del hombre como ser libre, como ser creado a imagen de Dios y llamado por Dios a vivir su vida ejercitando de modo libre, espontáneo y creativo su propia y personal vocación. La ética católica se presenta así como el presupuesto teológico de esa libertad de iniciativa, de esa creatividad, también en el terreno económico, que, a juicio de Novak, explica no sólo la aparición del capitalismo sino también su posterior ductibilidad o capacidad de pervivencia y adaptación históricas.

Y a la vez, e inseparablemente —Novak está preocupado no tanto por la explicación del pasado como por la situación presente y la incidencia en ella—, como la condición indispensable para que la experiencia histórica que caracteriza a las sociedades democráticas no se agoste, antes al contrario, perviva y se desarrolle. Si decreciera la confianza en la libertad y la creatividad humanas, así como en el conjunto de valores que esa afirmación de la libertad implica en la tradición cristiana, la sociedad occidental entraría, en efecto, irremisiblemente en crisis. No es pues sorprendente, sino lógico y coherente, que el ensayo de Novak, que comenzó hablando de economía, culmine con páginas dedicadas a la cultura, y que la discusión con Weber se complete a través de una polémica con Richard Rorty, Arthur M. Schlesinger y, en general, con los planteamientos de signo nihilista y agnóstico que ponen en duda los fundamentos éticos de la civilización occidental y, más particularmente, norteamericana.

Tales son, reducidas a sus líneas estructurales, las tesis que Novak expone en la obra que comentamos. El tono general, como en casi todos sus escritos, tiene una fuerte carga periodística: Novak aspira a dirigirse al gran público, de ahí que, aunque mantenga un anclaje científico, ocupen un lugar importante argumentaciones y consideraciones de otro estilo. Varias de sus tesis de fondo son, sin duda, válidas. Entre otras posibles objeciones —su excesiva dependencia de la experiencia norteamericana, por ejemplo—, una debe, a nuestro juicio, ser destacada: la falta de radicalidad en la discusión de los presupuestos filosóficos del capitalismo o, si se prefiere decir de otro modo, en el análisis del concepto de ley o racionalidad económica y por tanto de los planteamientos filosóficos y antropológicos que, incidiendo sobre la ciencia y la praxis económicas, han contribuido a configurarlas. La crítica a Rorty corre, en efecto, el riesgo de resultar incompleta, e ineficaz histórica y culturalmente, si no se prolonga con una crítica a algunas de las facetas de la línea de pensamiento que va desde Adam Smith a Hayek, ya que uno y otro participan, en más de un punto, de ese agnosticismo ético que Rorty lleva ciertamente al extremo.

José Luis Illanes

AA.VV., *Lavoro e culture*, Editrice AVE, Roma 1993, 201 pp., 12 x 20 cms.

La asociación "Istituti Studi Asiatici" (ISA) viene promoviendo desde hace ya algunos años publicaciones que fomenten el encuentro entre la cultura europea, y más específicamente italiana, y la asiática. El presente libro se sitúa en esa línea, abordando el tema del trabajo, cuestión clave en la constitución de toda cultura y que, habiendo sido objeto de particular estudio respecto a su concreción en la cultura occidental, se encuentra precisamente ahora en proceso de revisión.

La obra recoge la aportación de nueve estudiosos de diversas universidades y centros italianos, algunos de los cuales han colaborado ya en otras publicaciones del ISA. El conjunto es introducido por una presentación del Director del Isa, el Doctor Nicola Manca, que subraya el interés de una reflexión intercultural en orden a promover esa visión más humana del trabajo a la que hoy se aspira. El resto del libro se divide en dos partes. La primera está destinada a ofrecer una panorámica de la actitud ante el trabajo en algunas de las principales culturas asiáticas: la china (G. Bertuccioli), la hindú (G. Bonazzoli), la budista (E. Biottazzi), y la japonesa (P. Puddinu). La segunda, partiendo de la concepción cristiana del trabajo (V. Del Prete), analiza algunos hitos de la reflexión occidental a ese respecto; concretamente Marx y Freud (M. Marchiori), de una parte, y la situación actual de la consideración sobre las relaciones entre trabajo y progreso (M. Polverari), de otra. Un breve apunto de P. Fois sobre *lavoro e persona nell'ordinamento internazionale* cierra el libro.

Como decíamos al principio, la reflexión filosófico-teológica sobre el trabajo se encuentra hoy en una encrucijada, provocada, entre otras cosas, por la evolución social y, quizá de modo especial, por la aparición y consolidación de los planteamientos ecológicos, que han puesto en discusión el concepto de dominio del hombre sobre la naturaleza. En ese sentido la recuperación de una discusión sobre el sentido del trabajo que intente asumir las instancias tanto clásicas y modernas como las postmodernas constituye un importante reto especulativo. El conocimiento de las experiencias provenientes de otras culturas constituye, sin duda, una aportación de relieve.

J.L. Illanes

S. GAMARRA, *Teología espiritual*, «Sapientia fidei. Serie de Manuales de Teología, 27», Ed. Católica, B.A.C., Madrid 1994, pp. 312.

Ci troviamo di fronte al più recente manuale di Teologia spirituale in lingua spagnola, il cui Autore è il Decano della Facoltà di Teologia del Nord della Spagna (sede di Vitoria), nonché direttore di *Surge*, rivista di spiritualità sacer-

dotale. Nella presentazione del libro, l'A. segnala tre presupposti come altrettante chiavi ermeneutiche del manuale, dei suoi temi, della sua metodologia e dei criteri ivi adoperati: il tentativo di orientamento o guida spirituale (*espíritu de acompañamiento*), la valorizzazione della spiritualità e la necessità di impostazioni fondamentali e dirette (cfr. p. XVIII).

Il libro è integrato da dieci capitoli. Nel primo si studia lo statuto epistemologico della Teologia spirituale, e nel suo paragrafo finale, intitolato *Programación de la teología espiritual*, vengono esplicitati i criteri per l'impostazione della sistematica del manuale. Tra di essi, il più importante è l'approccio antropologico: «Partimos de la perspectiva antropológica de la espiritualidad. Es verdad que contamos con la necesidad de crear o reforzar la actitud favorable a la teología espiritual, y sabemos que con la presentación antropológica favorecemos la acogida a nuestra disciplina; pero la razón básica de este planteamiento es que la espiritualidad es vida de toda la persona. La espiritualidad cristiana es antropología cristiana. La referencia antropológica nos acompañará del principio al final».

Da questa prospettiva, si studia nel capitolo secondo la nozione di spiritualità, la sua attualità e caratteristiche. Mi è sembrato qui particolarmente interessante l'analisi dei rapporti fra antropologia e spiritualità e il modo in cui si mette in luce la connessione dell'antropologia umana con quella cristiana (cfr. pp. 39-43).

Si arriva così al capitolo terzo: *La vida cristiana. La vida en Cristo*, senz'altro il più riuscito ed importante del manuale. Non a caso, l'A. vi inserisce la seguente premessa: «Es el tema central de la teología espiritual, el núcleo vital desde el que cobran sentido todos los demás de la vida cristiana y de la espiritualidad» (p. 53). L'idea di fondo sta nell'assumere, come punto di partenza, la realtà ontologica della novità di vita del cristiano, del suo «essere in Cristo» per contemplare, da questa prospettiva, il «vivere in Cristo», vale a dire, l'insieme degli atteggiamenti propri del cristiano. Tale asserzione costituisce il *leit-motiv* che percorre tutta l'opera (cfr. pp. 202, 241, ecc.). Di qui la divisione del capitolo in due parti: I. *El «ser en Cristo» del cristiano*; II. *El «vivir en Cristo» del cristiano*. Sotto questa duplice prospettiva vengono analizzati, lungo il capitolo, temi così importanti, quali l'inabitazione della Trinità, la divinizzazione del cristiano, la filiazione divina, la fratellanza spirituale, ecc.

Il quarto capitolo analizza la vita del cristiano nella Chiesa. Si parte da un breve trattato di Ecclesiologia, articolato in tre momenti: Chiesa-Mistero, Chiesa-Comunione e Chiesa-Missione, evidenziandone le implicazioni per la spiritualità cristiana; dopo di che, si parla della mediazione della Chiesa attraverso la Parola di Dio e i Sacramenti.

Il tema classico della carità, il suo ruolo essenziale all'interno della vita cristiana, ed i suoi rapporti con la fede e la speranza, viene studiato nel capitolo quinto, con particolare attenzione alla base scritturistica dell'argomento. Inoltre,

si svolge in tal sede, un interessante studio sui rapporti fra carità e affettività, nell'unità della persona concreta (cfr. pp. 139-148).

Il capitolo sesto è dedicato alla preghiera cristiana, e si sottolinea giustamente il fatto che la sua componente fondamentale è l'amore (cfr. p. 173). Avrei però gradito qualche riferimento al documento *Orationis formae* (Lettera della Congregazione della Dottrina della Fede ai vescovi cattolici su alcuni aspetti della meditazione cristiana, 15-X-1989), in quanto mi sembra importante per lo studio teologico di questo argomento.

Nel capitolo settimo si parla della pienezza della vita cristiana, da angolazioni diverse: santità, perfezione, unione con Dio, imitazione di Cristo, ecc. Risulta interessante il modo in cui L'A. mette in rilievo l'esistenza di alcune posizioni refrattarie ad accettare la dottrina del Vaticano II sulla vocazione universale alla santità (cfr. pp. 177-180).

Il capitolo ottavo verte sulla relazione fra il peccato e la vita spirituale. Concordo con l'A. sul fatto che questo argomento debba far parte di un trattato di Teologia spirituale, cosa, purtroppo non frequente nella manualistica recente. Concordo anche sull'idea che l'espressione luterana *simul iustus et peccator* possa essere correttamente interpretata secondo una visuale cattolica. Tuttavia dissento dall'A., allorché questi afferma testualmente: «La misma expresión "a la vez justo y pecador" puede aplicarse y se aplica a la Iglesia» (p. 232), né mi convince la sua spiegazione, in quanto mi sembra difficilmente conciliabile con l'*Unam Sanctam* della professione di fede. Ritengo che il fatto che la Chiesa sia integrata da peccatori non intacchi minimamente la sua santità originaria o costitutiva, per cui l'applicazione alla Chiesa della frase luterana risulta del tutto equivoca.

Il processo della vita cristiana è l'oggetto studiato nel capitolo nono, di cui mi pare particolarmente valido il terzo paragrafo, intitolato *La integración de la persona cristiana en unidad por la caridad* (pp. 265-270); e concordo in pieno con questa asserzione dell'A.: «Se puede afirmar que la unidad es el gran objetivo de la antropología cristiana» (p. 267). Forse qui poteva venire citata — accanto a *Veritatis splendor* e *Pastores dabo vobis* (cfr. p. 267, nota 33) — l'esortazione apostolica *Christifideles laici*, ove Giovanni Paolo II mette in rilievo l'importanza della nozione di «unità di vita» per la formazione integrale e unitaria dei fedeli laici.

Il decimo ed ultimo capitolo tratta di un altro tema classico della spiritualità cristiana: *La tensión espiritual en la vida cristiana (la ascesis y los medios)*. Ivi, l'A. segnala molto opportunamente il fatto che l'ascesi non è presente soltanto agli inizi, bensì lungo tutto l'arco della vita cristiana (cfr. pp. 292-293).

Oltre ai pregi di questo manuale già indicati, vorrei adesso aggiungerne altri quali l'abbondante ed aggiornata bibliografia specializzata, riportata sia all'inizio dell'opera, che di ogni capitolo, la lucida presentazione dei singoli argomenti, nonché la spiegazione della connessione dei singoli temi con quelli prece-

denti e successivi. Risultano pure molto utili le sintesi offerte alla fine di ogni trattazione. Altresì, l'impalcatura biblica di tutto il manuale è ineccepibile.

Infine, vorrei fare un rilievo critico che riguarda sia il contenuto che la struttura dell'opera. A mio avviso, questo manuale risulta incompleto, nel senso che sono stati omessi alcuni temi essenziali della materia, ed altri sono stati insufficientemente sviluppati. Tra i primi noto l'assenza della spiritualità mariana, che non è un *optional* nella vita spirituale dei discepoli di Gesù, nonché della direzione spirituale (l'A. stesso si lagna dell'impossibilità di trattare questo argomento, come avrebbe voluto fare: cfr. p. 264, nota 26). Tra i secondi rileverei che la trattazione della vita secondo lo Spirito è assai scarsa, appena cinque pagine (cfr. pp. 82-83; 192; 185-186) dedicate a un argomento così precipuo nella Teologia spirituale. Inoltre, in queste poche pagine non si fa nemmeno menzione della dottrina sui doni dello Spirito Santo (un riferimento alle «ispirazioni» si può ritrovare, di sfuggita, alla p. 192). Lo stesso per la mistica, a cui vengono dedicate quattro pagine (cfr. pp. 196-197; 279-280). Sembra chiaro che tale incompletezza sia dovuta alla limitazione delle pagine propria di qualsiasi manuale, ma, a mio avviso si deve pure a un certo squilibrio nella trattazione di alcuni temi; ad esempio, agli sviluppi troppo ampi dei capitoli IV: *La vida cristiana. La vida en la Iglesia*, e VIII: *El pecado y la vida espiritual*, a scapito dei temi summenzionati. Forse nelle prossime edizioni del manuale si potrebbe porre rimedio a simile inconveniente.

Manuel Belda

MSGR. PETER ELLIOT, *Ceremonies of the Modern Roman Rite. The Eucharist and the Liturgy of the Hours. A Manual for Clergy and All Involved in Liturgical Ministries*, Ignatius Press, San Francisco 1995, pp. 360.

L'autore è noto a Roma per la sua attività nel «Pontificio Consiglio per la Famiglia». È stato nominato dal Santo Padre membro della Delegazione Pontificia alla Conferenza de Il Cairo (1994) e della Delegazione per la Conferenza di Pechino (1995). Dalla sua esperienza liturgica è nata una pubblicazione in lingua inglese: *Ministry at the altar* (Sydney: E.J. Dwyer, 1980)

Il libro, stampato recentemente, è il risultato di un lavoro piuttosto lungo. Sul modo di celebrare la liturgia, mons. Elliot raccoglie molte esperienze successive alle riforme volute dal Concilio Vaticano II; e si può dire che è riuscito ad elaborare un trattato equilibrato e rigoroso sulla materia.

La liturgia è una scienza teorica e allo stesso tempo pratica, come succede per la Medicina, l'Ingegneria, ecc. I principi si possono studiare sui libri, ma do-

po occorre metterli in pratica. Cosciente del problema, l'autore ha optato per un'impostazione molto equilibrata delle cerimonie liturgiche, che potesse essere d'aiuto ai sacerdoti in quest'aspetto tanto importante della loro attività pastorale.

Finora, la maggior parte delle pubblicazioni liturgiche ha cercato di sviluppare i nuovi orientamenti proposti dalla Cost. *Sacrosanctum Concilium*. Questo indirizzo è, in un certo senso, una conseguenza logica del valore fondamentale che la liturgia occupa nella vita della Chiesa. Un buon esempio si incontra nel Nuovo Dizionario di Liturgia (Sartore-Triacca, Roma, 1983) che ha già conosciuto cinque edizioni.

Rimaneva tuttavia una questione da risolvere; mi riferisco alla pubblicazione di manuali per lo studio della liturgia nei seminari. Infatti, non sempre quelli apparsi in questi anni, hanno saputo armonizzare bene le qualità richieste da questo genere letterario. C'è chi, infatti, ha sottolineato eccessivamente la parte storica a detrimento dello studio delle recenti normative liturgiche. Altri si soffermano troppo sugli aspetti dottrinali delle nuove disposizioni, così che risulta faticoso capire come si debbano applicare. In verità, non è tanto facile fare un buon manuale.

L'impostazione del libro non piacerà forse a tutti i professori di Liturgia perché, a prima vista, può sembrare un vademecum. Ma come l'autore ben chiarisce nel prologo, il libro non pretende di essere un manuale completo di liturgia. È parziale perché si concentra sulle cerimonie eucaristiche e su queste, mons. Elliot ha realizzato un'opera eccellente, sottolineando molto bene ciò che spingeva San Girolamo a lodare l'atteggiamento del sacerdote che «in tutte le cerimonie, pieno di sollecita devozione, non trascurava né le cose piccole, né le grandi» (Lettera, LX, 12: cfr. PL XXII, 596).

Penso, perciò, che tanto i parroci come i formatori dei candidati al sacerdozio, gradiranno questo insegnamento ordinato e dettagliato delle cerimonie, poiché sanno per esperienza quanto sia necessaria una formazione liturgica pratica che accompagni quella teorica. Senza dubbio, i seminaristi riceveranno dallo studio del testo un valido contributo alla loro formazione liturgica.

Dopo questa lunga introduzione, necessaria però per valutare il contenuto del lavoro, si deve dire che l'elenco dei capitoli è abbastanza ampio nel suo genere: 1° The setting for the Liturgy; 2° Vessels and Vestements; 3° Ministries; 4° Ceremonial Actions; 5° The Celebration of Mass; 6° Solemn Mass; 7° Concelebration; 8° The Bishop Celebrates Mass; 9° Other Forms of Mass; 10° The Sacrament of the Eucharist; 11° Eucharistic Adoration; 12° The Liturgy of the Hours; Appendices.

La spiegazione delle diverse questioni è molto chiara e didattica, come giustamente deve essere fatto nei manuali. L'autore, che ha studiato ad Oxford e ha lavorato tanti anni a Roma, non si limita a presentare solo le esperienze dei paesi di lingua inglese. I paragrafi sono numerati, e nella recensione, si approfitta di

questa numerazione quando si vuole citare il testo. Inoltre è molto utile l'indice delle materie. Ci sono addirittura parecchi disegni per evidenziare con chiarezza la precisa collocazione dei ministri nelle cerimonie più frequenti. Bisogna inoltre aggiungere che l'edizione è molto curata.

È opportuno mettere in risalto come il lettore possa distinguere facilmente le norme celebrative, obbligatorie e opzionali, da ciò che è solo un commento dell'autore. Nella redazione, infatti, la differenza può essere colta dal fatto che vengono adoperate espressioni del tipo: «sembra preferibile...» (cf n. 3). Quando affronta questioni dibattute, prima sviluppa la soluzione più prudente e poi rimanda la discussione a qualche Appendice.

Tutto si fonda su di una conoscenza esauriente dei libri liturgici e sul desiderio evidente di obbedire alle leggi della Chiesa, nella continuità della Tradizione (cf n. 16). In questo senso, è molto significativo ciò che dice l'autore riguardo al «Cerimoniale dei Vescovi», che chiarifica la «Institutio Generalis Missalis Romani» (cf n. 20). Questa è un'idea abituale tra gli studiosi di liturgia. Mons. Piero Marini, attuale Maestro delle Celebrazioni liturgiche del Romano Pontefice, e già Sottosegretario della Congregazione per il Culto Divino, afferma la stessa cosa nello studio *Il «Caeremoniale Episcoporum» e la riforma liturgica del Concilio Vaticano II*, pubblicato in «Ephemerides Liturgicae» 104 (1990) 209-233. Sembra anche conveniente ricordare che la Congregazione per il Culto Divino sta preparando la terza edizione del Messale Romano per unificare le disposizioni apparse negli ultimi anni.

Un'altra fonte dei commenti di Mons. Elliot la si può trovare nella procedura abituale delle celebrazioni liturgiche del Santo Padre (cf «Preface»). È noto quanto influiscano i viaggi del Romano Pontefice in tanti paesi — le Sue molteplici attività ruotano in qualche modo attorno alla liturgia —, davanti a moltissima gente. Si sa anche quanto aiutino le trasmissioni televisive delle cerimonie nella Basilica di San Pietro. Ebbene, prendere tutto ciò come punto di riferimento per poi vivere meglio la liturgia non è un modo nuovo di procedere nella Chiesa. Chi conosce un po' di storia della liturgia capisce l'importanza di questa fonte per osservare le leggi del culto.

Come conseguenza di quanto detto, il Manuale riesce a dare una spiegazione delle cerimonie molto aderente ai libri liturgici e, al contempo, molto utile per una bella ed efficace celebrazione. In questa prospettiva è interessante sottolineare come viene inteso dall'autore il principio della «nobile semplicità» dei segni liturgici, enunciato dai Padri Conciliari (cf *Sacrosanctum Concilium*, n. 34). Queste due parole, «nobile» e «semplicità», non si devono separare se si vuole che siano un principio o un'ideale (cf n. 9-15).

La redazione del testo manifesta la perizia e la prudenza dell'esperto, che sa sviluppare con ordine e precisione la parte normativa delle cerimonie e che, allo stesso tempo, riesce a proporre raccomandazioni e suggerimenti — molto

utili — sulla realizzazione delle rubriche e dei gesti liturgici. Sono commenti che ricordano, in un certo senso, alcune disposizioni che si trovano nel *Cerimoniale dei Vescovi* in relazione alla posizione delle mani, al modo d'incensare, ecc. Non si tratta di favorire la restaurazione di usi anacronistici, né di promuovere, nel modo di celebrare, la rigidità di quelli che confondono la liturgia con le scienze esatte. Si tratta, invece, di non perdere alcune consuetudini che i buoni sacerdoti hanno sempre vissuto. L'autore suggerisce, per esempio, che i giorni di ritiro annuale possano servire anche per correggere o migliorare il modo di celebrare la Messa, accogliendo i consigli di un confratello amico (cf n. 182).

Una cosa simile succede con la devozione alla Madonna. Nel libro si parla della possibilità di celebrare qualche Messa votiva e ricorda la pubblicazione della «Collectio Missarum de Beata Maria Virgine» (cf n. 802), fatta dalla C. del Culto Divino nel 1987. Un altro piccolo esempio lo si trova quando parla della fine della Messa: secondo la consuetudine, il celebrante può dire «prosit» per ringraziare i ministranti nella sagrestia (cf n. 359). Nel corso della lettura del libro si possono fare abbondanti ed eccellenti «scoperte» di questo tipo.

Dobbiamo veramente ringraziare l'autore per questa sintesi che serve anche a ricordare modalità di comportamento che riflettono la pietà personale del celebrante; pietà interiore, che è necessaria affinché i Divini Misteri siano amati e partecipati dai fedeli (cf n. 222-225). L'accuratezza e l'elegante esecuzione della Liturgia avvicinano a Dio. Il Beato Josemaría Escrivá ha insegnato a vivere questi due aspetti in quanto specchio di una fede, che diventa operativa nell'adempimento delle disposizioni principali delle cerimonie, così come nei più piccoli particolari: «La Chiesa, attraverso la cura della liturgia, ci fa intuire la bellezza dei misteri della Religione e ci porta ad amarli meglio» (Solco, Ares, Milano 1986, n. 382).

In conclusione, si deve avvertire che il libro non è un semplice prontuario. Se si legge con attenzione e senza fretta, può essere un ragguardevole aiuto per vivere meglio le celebrazioni liturgiche, poiché è frutto di una ponderata riflessione al fine di mettere insieme «cose nuove e cose antiche» del tesoro della liturgia.

Sabino Gabiola

AA.VV., *J. Escrivá de Balaguer y la Universidad*, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 276.

«Quando dico che il Fondatore dell'Opus Dei amava l'università, intendo parlare di un sentimento personale molto profondo di Mons. Escrivá, un sentimento che si sviluppò tangibilmente in un'attività apostolica in campo universitario assai feconda di frutti; ed in quest'espressione mi riferisco anche al contributo che il suo messaggio spirituale ed il suo pensiero in questa specifica materia

possono offrire all'istituzione universitaria in generale» (p. 17). Queste parole di Mons. Alvaro del Portillo nel saggio introduttivo al volume *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, esprimono in certo modo il senso del contributo che quest'opera vuole offrire ad una riflessione sull'università. La raccolta di interventi del Fondatore dell'Opus Dei indirizzati all'ambiente universitario presentati nella prima parte del libro, così come i sei saggi che ne commentano l'insegnamento riuniti nella sua seconda parte, non hanno infatti un mero valore documentale, ma contengono spunti significativi sui fini dell'istituzione universitaria e soprattutto su come la fede cristiana debba illuminare il senso più autentico del lavoro che lì si realizza.

Il volume si apre, come già indicato, con un esteso Prologo di Mons. del Portillo dal titolo «La Universidad en el pensamiento y la acción apostólica del Mons. Josemaría Escrivá» (la corrispondente versione italiana può leggersi nell'opera collettiva *Il Valore Università*, Edizioni d'Europa, Roma 1992, pp. 17-33), per presentare poi otto discorsi rivolti dal Fondatore dell'Opus Dei in occasione di vari atti accademici fra gli anni 1960 e 1967, pronunciati in gran maggioranza durante conferimenti di dottorati *honoris causa* concessi dall'Università di Navarra a Pamplona. La prima parte del volume viene conclusa riproponendo i testi dell'omelia «Amar al mundo apasionadamente» e dell'intervista «La Universidad al servicio de la sociedad actual», già noti ai lettori italiani attraverso le molteplici edizioni di *Conversazioni con Mons. Escrivá* (Ares, Milano 1991⁵). I sei saggi che costituiscono la seconda parte sono, nell'ordine, «Un ejemplo de espíritu universitario» (Carmen Castillo), «La enfermedad y la vida en el pensamiento de J. Escrivá de Balaguer» (Jesús Honorato), «Universidad y sociedad» (Leonardo Polo), «La universidad al servicio de la persona» (Francisco Ponz), «Vivir santamente la vida ordinaria» (Pedro Rodríguez), «La libertad radical» (Alejandro Llano).

Per evidenti ragioni di spazio non ci è possibile offrire un sommario del contenuto dei vari articoli. Nessuno di essi si limita ad un mero commento occasionale, ma ciascuno si preoccupa di inquadrare il tema dell'università nella realtà culturale e sociale del nostro tempo. Il tema del rapporto fra università e società viene affrontato con la consueta profondità da Leonardo Polo, il quale auspica una riscoperta della base antropologica dell'unità del sapere, mentre il saggio di Alejandro Llano mette a fuoco il tema dell'educazione alla libertà tanto nei suoi risvolti pedagogici inerenti la formazione integrale della persona, quanto negli aspetti che si riferiscono alla libertà e all'autonomia dell'università come istituzione. Il saggio di Pedro Rodríguez — ci sembra utile segnalarlo — presenta per la prima volta un commento teologico alla già citata omelia «Amare il mondo appassionatamente», soffermandosi in modo particolare sull'ermeneutica dell'espressione *materialismo cristiano*. Come è noto, la centralità di questa omelia per la comprensione dell'insegnamento del Beato Josemaría Escrivá sulla san-

tificazione del mondo e per la comprensione della sua concezione del rapporto fra natura e grazia, è stata messa in luce più volte da diversi autori.

Interlocutore privilegiato degli insegnamenti del Beato resta certamente l'Università di Navarra, della quale egli fu fondatore e primo Gran Cancelliere, anche perché è questa Università la sede accademica promotrice della preparazione del volume stesso. Se, come dicevamo all'inizio, la veste generale dell'opera è pur sempre quella di una raccolta documentale, attraverso le sue pagine possiamo entrare in contatto con un pensiero, una concezione di fondo, direi un'intuizione, che aiutano a riflettere su cosa dovrebbe essere oggi un'università coerente con le radici da cui nasce il suo nome. Per dirla con un'espressione del saggio del prof. Polo, ciò che faccia oggi dell'università ancora una *università* e non una *pluriversità*, qualcosa cioè ove la riunione di diverse Facoltà in un'unica struttura sia ancora legata al senso del lavoro che vi si svolge e la giustifichi di fronte alla società come un'istituzione autonoma.

Una riflessione sull'università pare opportuna almeno per due motivi. Il primo è la particolare contingenza storico-culturale della fine del secondo millennio, nella quale un progetto di costruzione dell'unità del sapere su basi puramente pragmatico-scientifiche, o che interpreti il pluralismo culturale in termini di relativismo antropologico, ha mostrato il suo drammatico fallimento e, nel contempo, di quel progetto ne reclama paradossalmente tutta l'esigenza. Il secondo motivo è che, proprio in questa contingenza culturale di crisi di senso, si chiede ai cristiani, i quali diedero vita otto secoli fa alle prime istituzioni accademiche, se essi sappiano ancora oggi spiegare cosa debba essere una università o, in maniera più provocante, cosa voglia dire una università di ispirazione cristiana. L'attenzione rivolta da Giovanni Paolo II al mondo dell'università e della cultura, ed i recenti interventi della Chiesa circa l'influsso e la responsabilità del pensiero cristiano nei confronti dell'istituzione universitaria (cfr. *Ex Corde Ecclesiae*, 15.8.1990 e *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria*, 22.5.1994), rappresentano forse la prova più eloquente circa l'attualità delle precedenti domande. Di qui nasce l'interesse verso le eventuali soluzioni, o almeno i suggerimenti, che un insegnamento come quello del Beato Josemaría Escrivá possa aver ispirato a uomini e donne presenti nelle comunità accademiche di tutto il mondo, trattandosi appunto di un insegnamento centrato sulla santificazione del lavoro, sull'unità di vita fra fede, lavoro professionale e testimonianza apostolica, e costantemente sorretto dal programma di orientare a Cristo *tutte* le realtà terrene.

Ben lungi dal voler qui offrire un'analisi dei punti principali di tale insegnamento (il libro in questione ne contiene già in nuce i tratti essenziali e le principali linee di sviluppo), ci pare opportuno riepilogare almeno alcune semplici considerazioni. In modo succinto, si potrebbe dire che l'idea di università che emerge dai discorsi, dalle omelie o dalle interviste di Mons. Escrivá è quella di

un'istituzione *autonoma ed aperta*. Questi termini sono corrispettivi di altri due concetti, ancor più espliciti: ricerca della verità e servizio all'uomo. Non vi può essere autentica autonomia se questa non è fondata sulla ricerca di una verità universale, capace di unificare gli intellettuali e motivarne la responsabilità nei confronti del resto della società. Questa ricerca trova a sua volta il suo senso nel servizio all'uomo, alla sua verità integrale, alla sua piena promozione come persona. Ogni essere umano ha il diritto di conoscere la verità su se stesso e sulle cose, alla luce della sua ragione, ma anche alla luce di tutto ciò che alla ragione si impone, come l'irrompere della Rivelazione salvifica di Dio nel panorama della storia umana.

In primo luogo, dunque, autonomia e indipendenza: «L'università, come ente, deve avere l'indipendenza che ha un organo in un corpo vivo: cioè la libertà che gli spetta nell'ambito della sua formazione specifica al servizio del bene comune. Alcuni aspetti di un'effettiva realizzazione di questa autonomia possono essere: la libertà di scelta dei docenti e degli amministratori; la libertà di elaborazione dei piani di studio; la facoltà di costituire un proprio patrimonio e di amministrarlo. In altri termini, tutte le condizioni necessarie per far sì che l'università viva di vita propria. Se avrà in sé questa vita, potrà trasmetterla a beneficio di tutta la società» (pp. 142-143). Allo stesso tempo, è importante ricordarlo, tale autonomia non vuol dire neutralità, né il perseguimento di un programma asettico e disincarnato che ignori le reali necessità di ogni essere umano, da quelle di carattere spirituale fino a quelle del vissuto quotidiano.

In secondo luogo, amore alla verità, perché l'autonomia è appunto la garanzia di poter procedere in questa ricerca legati solo dal richiamo di ciò che è vero e di ciò che è buono: «L'università sa che la necessaria obiettività scientifica si oppone giustamente ad ogni neutralità ideologica, ad ogni ambiguità, a tutti i conformismi, alla codardia: l'amore alla verità impegna tutta la vita e l'intero lavoro dello scienziato. Essa sostiene il suo vigore di onestà di fronte a situazioni scomode, sempre possibili, perché a tale impegno di rettitudine non sempre corrisponde un'immagine favorevole dell'opinione pubblica» (p. 106).

L'idea di università di fronte alla quale ci troviamo si colloca pienamente nell'alveo della comune tradizione cristiana, all'interno della quale tale idea si è forgiata e si è sviluppata: un'idea di amore al sapere e di servizio all'uomo *ex corde Ecclesiae nata*, per dirlo con le parole dell'omonima costituzione pontificia. Non sorprende pertanto che, proprio nel citato documento, Giovanni Paolo II affermi nitidamente che «sono proprie della vita universitaria la ricerca della verità e la sua trasmissione disinteressata» (n. 2).

Ma tale ricerca della verità sarebbe incompleta se la teologia restasse fuori dal circuito intellettuale universitario. Con gli strumenti che le sono propri e che la caratterizzano come scienza, partendo dalla Rivelazione divina essa si propone di illuminare ogni realtà umana e di svelarne il senso nei piani di Dio. «Se la

Chiesa ha bisogno dell'Università come luogo di ricerca del vero, affermava Giovanni Paolo II, l'Università ha a sua volta bisogno della Chiesa, per poter raggiungere il suo fine fondamentale, *la conoscenza della verità nella sua intera misura*» (*Allocuzione*, 6.4.1982).

Era desiderio del Beato Escrivá che la teologia occupasse nel *campus* universitario il posto che le compete, accanto alle altre Facoltà, rispettosa della reciproca autonomia delle altre discipline, ma anche consapevole di possedere le risposte ultime alle domande decisive sul mondo e sull'uomo. «La più alta missione dell'Università — affermava in un'occasione — è il servizio agli uomini, l'essere fermento per la società in cui vive: perciò essa deve ricercare la verità in tutti i campi, dalla Teologia, scienza della fede, chiamata a considerare verità sempre attuali, alle altre scienze dello spirito e della natura» (p. 90). Questa presenza diviene condizione per quella formazione integrale della persona umana di cui l'università deve essere il luogo privilegiato: «Lo studio della religione è una necessità fondamentale. Un uomo privo di formazione religiosa non è del tutto formato. Per questo la religione deve essere presente nell'università; e deve essere insegnata al livello più alto, scientifico, di buona teologia. Un'università in cui la religione è assente, è un'università incompleta: perché ignora una dimensione fondamentale della persona umana, che non esclude — anzi richiede — le altre dimensioni» (pp. 135-136). Un'applicazione pratica di questo desiderio fu la sua costante preoccupazione perché negli Istituti di livello universitario promossi dalla Prelatura dell'Opus Dei vi fosse per tutti gli alunni «la possibilità di ricevere e di migliorare la propria formazione cristiana, in armonia con il livello di preparazione scientifica e professionale che lì si impartiva» (p. 221).

Vi è ancora un aspetto che spicca in modo inequivocabile sul panorama di un autentico spirito universitario: lavoro universitario vuol dire soprattutto capacità di ascoltare e di collaborare, di trasmettere conoscenza in modo altruista e disinteressato, capacità di far convergere positivamente gli sforzi ed i diversi talenti, componendo così in modo costruttivo le differenze e l'originalità propria di ogni ricercatore e di ogni ricerca. Riferendosi ai problemi che segnano la quotidiana convivenza fra gli uomini nella società, affermava ancora il Beato Escrivá che «l'università è il luogo in cui ci si *prepara* a risolvere questi problemi; è la casa comune, il luogo di studio e di amicizia; il luogo in cui debbono *convivere in pace* persone delle diverse tendenze che esprimano in ogni momento il legittimo pluralismo esistente nella società» (p. 139).

Partendo da questi convincimenti si potrebbero delineare i tratti di quello che, nell'insegnamento del Beato, potremmo chiamare i segni distintivi di una *vocazione universitaria* (si veda a questo proposito anche il saggio di Carmen Castillo). Il termine «vocazione» non indica qui solo la «passione» o il «desiderio» comunemente associati ad ogni scelta coinvolgente, come appunto quella di un'attività intellettuale caratterizzata dallo studio e dall'insegnamento. Si tratta

di una vera e propria *chiamata* a svolgere un ruolo specifico nella società, una missione che ha come fini il proprio perfezionamento ed il bene degli altri, quali aspetti complementari ed indissociabili. Una vocazione che illumina e svela il vero senso di ogni lavoro intellettuale di livello scientifico e specializzato, quello di cooperare con una specifica responsabilità — quella dell'intellettuale — al disegno creatore di Dio e al servizio di tutte le anime. Vocazione certamente apostolica perché, come ricorderà vivacemente in *Cammino*, esiste un'«apostolato dell'intelligenza», quello di coloro che sono chiamati ad essere pescatori di uomini e che devono imparare a prenderli, proprio come i pesci, dalla testa (cfr. *Cammino*, n. 978). «Sebbene insegnasse con insistenza — commenta Mons. del Portillo — che qualunque professione umana onesta può e deve essere concepita come strumento di santificazione e di apostolato, egli era particolarmente consapevole della fecondità del lavoro di coloro che, impegnandosi nelle professioni intellettuali, contribuiscono ad illuminare le menti attraverso l'influsso di un retto criterio cristiano» (p. 18).

Quali sono dunque i caratteri essenziali di tale *vocazione universitaria*? Fra di essi dovremmo certamente includere la passione per la verità e la lealtà di adeguare la propria esistenza alle sue esigenze; una unità di vita ove la testimonianza delle opere confermi la parola che insegna e che esorta; la generosità di saper porre in comune le proprie conoscenze e le proprie risorse, collaborando con umiltà insieme alle altre componenti della comunità accademica; uno spirito universale capace non solo di insegnare, ma anche di imparare, perché il lavoro universitario deve saper cogliere tutte le note di una verità che non è mai relativismo, ma si presenta sempre come *sinfonica*; un'attenzione particolare, infine, ai bisogni spirituali e materiali di tutti gli uomini, specie dei più deboli, che orienti la ricerca scientifica verso un miglioramento delle condizioni di vita dei popoli e in accordo con la dignità della persona, perché l'amore alla verità è inseparabile dall'amore all'uomo. L'università e gli uomini che la compongono non possono vivere voltando le spalle a nessuna ansia, inquietudine o necessità umana. «Non è una missione dell'Università, sono ancora parole del Fondatore dell'Opus Dei, offrire soluzioni immediate ad ogni problema. Tuttavia, studiando con spirito scientifico ogni problema, essa fa palpitare i cuori, sprona la passività, risveglia le forze assopite e forma dei cittadini disposti a costruire una società più giusta. In tal modo contribuisce, grazie al suo respiro universale, a rimuovere le barriere che ostacolano la reciproca comprensione degli uomini, a dare sollievo di fronte alle incertezze del futuro ed infine a promuovere — con l'amore alla verità, alla giustizia e alla libertà — la pace e la concordia degli spiriti e delle nazioni» (p. 98).

Le riflessioni incontrate nell'insegnamento di Mons. Escrivá de Balaguer, accanto a quelle di molti altri pensatori cristiani, possono certamente contribuire a comprendere in cosa debba consistere un'università di ispirazione cristiana. Se volessimo affrontare la tematica dal punto di vista strettamente filosofico, il di-

scorso circa le caratteristiche di un'idea cristiana di università ci porterebbe ad esaminare in modo analitico i suoi aspetti gnoseologici, epistemologici ed antropologici. Si giungerebbe allora ad affermare che in una simile università dovrebbe trovar posto una certa idea di ragione ed un preciso realismo gnoseologico; una certa nozione di verità ed una consapevolezza dei suoi rapporti con il bene e con l'amore; una precisa concezione della dignità dell'essere umano, capace di orientare una progettualità pedagogica ed istituzionale. Se affrontassimo invece questa tematica dal punto di vista del vissuto e del quotidiano, terreno al quale si riferisce più propriamente la dottrina spirituale del Fondatore dell'Opus Dei, ci troveremmo di fronte ad una strada ugualmente percorribile, quella appunto che parte da una sua intuizione di pastore e di intellettuale, e che abbiamo qui voluto chiamare «vocazione universitaria». Una università di ispirazione cristiana diviene allora semplicemente una università ove coloro che vi lavorano *sono consapevoli di aver risposto all'appello di quella precisa vocazione* e si sforzano di viverne con umiltà e costanza tutte le conseguenze. Una simile università sarebbe certamente capace di proporsi di fronte alla società con tutte le risorse dello *spirito* cristiano, ma anche con la assoluta naturalezza di chi comprende che le virtù proprie di quello spirito sono virtù autenticamente *universitarie*, in piena armonia, cioè, con la specifica finalità che tale istituzione ha di riunire tutti i saperi nella ricerca della verità e per un migliore servizio alle necessità degli uomini. Una capacità di riunire nella verità e nell'amore che, non a caso, noi sappiamo derivare primariamente da un altro Spirito, quello dal quale procedono i doni della sapienza, dell'intelletto e della scienza. È a questo impegno rinnovato di testimoniare i doni dello Spirito che i cristiani sono oggi chiamati in tutte le Università: non vi è dubbio che i cammini della nuova evangelizzazione debbano attraversare anche i loro *campus* e condurre ai loro laboratori e alle loro aule.

Giuseppe Tanzella-Nitti

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Alvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 690.
- AA.VV., *Saint Thomas et l'onto-théologie. Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 3 et 4 juin 1994*, fascicolo 1° della «Revue Thomiste» 95 (1995), pp. 192.
- JOAQUÍN MARTÍN ABAD, *Dar la vida por amor. Anselmo Polanco, OSA (188-1939). Obispo de Teruel – Felipe Ripoll (1878-1939). Presbítero de Teruel*, Postulación General Agustiniiana, Roma 1995, pp. 62.
- TEÓFILO APARICIO LOPEZ, *Anselmo Polanco. Al servicio de Dios y de la Iglesia*, «Historia viva» 8, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1995, pp. 164.
- JOSÉ IGNACIO DE ARANA, *Los jóvenes y el alcohol*, «Colección libros MC», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 146.
- ARMANDO BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, «Libros Palabra», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 377.
- JERÓNIMO BELTRAN BURRIEL, *Felipe Ripoll. Historia de una fidelidad*, «Historia viva» 9, Editorial Revista Agustiniiana, Madrid 1995, pp. 102.
- JEAN-LOUIS BRUGUÉS, *L'éternité si proche. Conférences du Carême 1995, à Notre-Dame de Paris*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, pp. 158.
- GIANPIERO CAMICIOTTI, *Tuo figlio adolescente. Guida ragionata all'età dello stupore*, «Genitori & figli» 7, Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 206.
- GIUSEPPE COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, pp. IX + 814.
- PAOLO COLOMBO, *Ermeneutica e teologia. Verità e storia in H.G. Gadamer*, «Dissertatio. Series Mediolanensis» 3, Glossa, Milano 1995, pp. X + 383.
- GINO CONCETTI, *Criminalità & giustizia. Lineamenti di etica penale*, «Ragione & Fede» 17, Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 187.

- CONSEJO PONTIFICIO DE LA PASTORAL PARA LOS AGENTES SANITARIOS, *Carta de los Agentes de la Salud*, «Colección libros MC», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 138.
- EUSEBIO FERRER, *Educación al adolescente sobre el sexo, la fe y el divorcio*, «Colección libros MC», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 135.
- GIORDANO FROSINI, *Una Chiesa possibile*, «Teologia viva» 15, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, pp. 275.
- JOEL B. GREEN, SCOT MCKNIGHT, I. HOWARD MARSHALL (edd.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove (ILL) – Leicester (England) 1992, pp. XXV + 934.
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura), *La funzione di santificare della Chiesa. XX Incontro di Studio. Passo della Mendola – Trento. 5 luglio - 9 luglio 1993*, «Quaderni della Mendola» 2, Glossa, Milano 1995, pp. 235.
- JUTTA HAUSMANN, *Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit*, «Forschungen zum Alten Testament» 7, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, pp. IX + 418.
- ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale. Atti del convegno tenuto a Rovereto il 6-7-8 ottobre 1993*, (a cura di Giuseppe Beschin), «Bibliotheca Rosminiana» 5, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 617.
- JUAN PABLO II, *Documentos sobre ecumenismo. Encíclica «Ut unum sint» y Carta pastoral «Oriente Lumen»*, «Documentos MC», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 165.
- M. LACONI E COLLABORATORI, *Logos. Corso di studi biblici, 5: Vangeli sinottici e Atti degli apostoli*, Elle Di Ci, Leumann, Torino 1994, pp. 584.
- ALEJANDRO LLANO, *La nuova sensibilità. Il positivo della società postmoderna*, (traduzione di Agostino Donà), «Collana «Faretra». Riflessioni su temi fondamentali» 17, Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 294.
- ANTONIO MARTÍNEZ BLANCO, *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza*, «Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor» 18, Editorial Espigas, Murcia 1995, pp. 315.
- MIGUEL MELLADO CARRILLO, *Religión y sociedad en la región de Murcia*, «Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor» 19, Editorial Espigas, Murcia 1995, pp. 310.
- BATTISTA MONDIN, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, «Nuovo corso di teologia dogmatica» 5, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 336.

- FERDINANDO MONTUSCHI (a cura di), *Itinerari di ricerca in pedagogia. Studi in onore di Roberto Zavalloni*, Dipartimento di Scienze dell'Educazione. III^a Università degli Studi di Roma, Tip. DataCoop, Roma 1995.
- JOSÉ MORALES, *El misterio de la creación*, «Manuales de Teología» 12, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 336.
- JOSÉ LUIS PARADA NAVAS (ed.), *Perspectivas sobre la familia*, «Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor» 16, Editorial Espigas, Murcia 1995, pp. 354.
- TADEUSZ M. SIEROTOWICZ, *La casa nel mondo interpretato*, Specola Vaticana-Centro di Studi Interdisciplinari, Città del Vaticano-Cracovia 1995, pp. IX+218.
- UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, *Fonti documentarie del magistero sociale della Chiesa (1891-1991)*, (a cura di Giorgio Campanini, Alessandro Colombo e Vittorio Ugga), «Quaderno n. 1, novembre 1993», Lit. Solari, Peschiera Borromeo (MI) 1995, pp. X + 57.
- UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. CENTRO DI RICERCHE PER LO STUDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, *Primo elenco di manuali di dottrina sociale della Chiesa (1891-1991)*, (a cura di Giorgio Campanini, Alessandro Colombo e Vittorio Ugga), «Quaderno n. 2, novembre 1994», Lit. Solari, Peschiera Borromeo (MI) 1995, pp. 63.
- SAMUEL VALERO, *Yauyos. Sacerdoti pionieri sulle Ande*, (traduzione di Vittorio Varvaro), Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 180.
- FRANCISCA JAVIERA DEL VALLE, *Decenario allo Spirito Santo*, (presentazione di Antonio Livi; traduzione italiana a cura di Luisa De Ritis), «Emmaus, collana di spiritualità, nuova serie», Edizioni Ares, Milano 1995, pp. 104.
- MIGUEL ÁNGEL VELASCO, *Voluntarios: una revolución imparabile*, «Colección libros MC», Ediciones Palabra, Madrid 1995, pp. 190.
- STEFAN WYSZYNSKI, *All you who labor. Work and the santification of daily life*, Sophia Institute Press, Manchester (NH) 1995, pp. 191.

Pagina bianca

INDICE
Vol. 9 (1995)

ARANDA ANTONO «Tutto è suo e nulla è mio». Ricordo del beato Josemaría Escrivá	387
Aspetti configuranti della dottrina del Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i>	211
BINETTI PAOLA Riflessioni sul significato del dolore negli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá	409
BURKE CORMAC Marriage as a Sacrament of Sanctification	71
COLOM ENRIQUE Chiesa, carità e politica. Bollettino su alcune pubblicazioni recenti	127
HERRANZ JULIÁN Il Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> . Riflessioni storico-teologiche sul contributo di Mons. Alvaro del Portillo	217
KACZYŃSKI EDWARD Come formare una nuova cultura della vita? La proposta della <i>Evangelium Vitae</i>	335

LANZETTI RAUL	
Aspetti configuranti della dottrina del Decreto <i>Presbyterorum</i> <i>Ordinis</i>	211
MIRALLES ANTONIO	
Fede e sacramento del matrimonio	55
RHONHEIMER MARTIN	
Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico. L'approccio costituzionalistico all'enciclica <i>Evangelium vitae</i>	271
SARANYANA JOSEP-IGNASI	
Tommaso D'Aquino e le origini dello spirito laico	89
TÁBET MIGUEL ANGEL	
Ebraismo e Cristianesimo: una riflessione sul senso tipico della Sacra Scrittura.....	243
Il senso letterale e il senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale	3
TANZELLA-NITTI GIUSEPPE	
The Relevance of Aristotelian-Thomistic Concept of Nature to the Contemporary Debate Between Science and Theology	107
TREMBLAY RÉAL La place du Christ dans l'Encyclique de Jean-Paul II <i>Evangelium Vitae</i>	
	361
YANGUAS JOSÉ MARÍA	
Unità di vita e opzione fondamentale	445
MISCELLANEA	
<i>L'identità della teologia fondamentale fra fede e ragione</i> , Roma, Pontificia Università Gregoriana, 25-30 settembre 1995 [Giuseppe Tanzella-Nitti]	
	465

La Bibbia e il Mediterraneo, Asociación Bíblica Española, Associació Bíblica de Catalunya, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 18-22 settembre 1995 [Miguel Angel Tábet] 470

Futuro del cosmo, futuro dell'uomo, XV Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana (A.T.I.), Udine, 11-15 settembre, 1995 [Paul O'Callaghan] 473

RECENSIONI

- AA.VV., *J. Escrivá de Balaguer y la Universidad* [Giuseppe Tanzella-Nitti] 507
- AA.VV., *Lavoro e culture* [José Luis Illanes] 501
- COLOM E. - WURMSER F., *El trabajo en Juan Pablo II* [Hernán Fitte] 497
- DEL BARCO J.L., *El poder de la sinrazón* [Enrique Colom] 495
- ELLIOT MSGR. PETER, *Ceremonies of the Modern Roman Rite. The Eucharist and the Liturgy of the Hours. A Manual for Clergy and All Involved in Liturgical Ministries* [Sabino Gabiola] 504
- FITZMYER J.A., *Qumran. Le domande e risposte essenziali sui manoscritti del Mar Morto* [Bernardo Estrada] 165
- GAMARRA S., *Teología espiritual* [Manuel Belda] 501
- GATTI G., *Opzione fondamentale sì, ma...* [Enrique Colom] 192
- GIL HELLÍN F., *Constitutio dogmatica de divina Revelatione «Dei Verbum»*. Concilii Vaticani II Synopsis [Miguel Ángel Tábet] 171
- GISMONDI G., *Fede e cultura scientifica* [Giuseppe Tanzella-Nitti] 175
- GREEN J.B., TURNER M. (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* [Bernardo Estrada] 168
- LÀCONI MAURO e collaboratori, *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli* [Bernardo Estrada] 485
- LORENZ D., O.P., (a cura di) *Istituto San Tommaso. Pontificia Universitas A.S. Thoma Aquinate In Urbe* [José Antonio Riestra] 173
- MALHERBE A.J., MEEKS W.A. (eds.), *The Future of Christology. Essays in Honor of Leander E. Keck* [Bernardo Estrada] 482

MARAFIOTI D., <i>Sant'Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica</i> [Miguel Ángel Tábet]	477
MATEO-SECO L.F. - RODRÍGUEZ-OCAÑA R., <i>Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio</i> [Philip Goyret]	178
MELE D. (Coord.), <i>Etica, Mercado y Negocios (II Coloquio de ética empresarial y económica)</i> ; MELE D. (Coord.), <i>Etica, Trabajo y Empleo (III Coloquio de ética empresarial y económica)</i> [Enrique Colom]	488
MORALES JOSÉ, <i>El Misterio de la Creación</i> [Paul O'Callaghan]	487
NOVAK M., <i>L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo</i> [José Luis Illanes]	498
PACOMIO L., <i>Teologia pastorale e azione pastorale</i> [Enrico Borda]	185
PESCE M., <i>Il cristianesimo e la sua radice ebraica</i> [Miguel Ángel Tábet]	480
TETTAMANZI D., <i>Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana</i> [Enrique Colom]	187
TOSO M., <i>Famiglia Lavoro e Società nell'insegnamento sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	195
YEPES R., <i>La doctrina del acto en Aristóteles</i> [Enrique Colom]	493