

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, 13.6.1996

ISSN 0394-8226

LINEE PER UN RINNOVAMENTO EVANGELICO DELLA MORALE

Una lettura della *Veritatis Splendor*

Servais T. PINKAERS O.P.

Sommario: *I. Introduzione:* 1. La duplice intenzione dell'enciclica. 2. Il dibattito precedente l'enciclica. 3. Osservazioni sull'insegnamento della morale preconciliare. 4. Alcune precisazioni utili. 5. Il piano dell'enciclica - *II. La morale ed il Vangelo. Sei linee di rinnovamento della morale cattolica:* 1. I rapporti tra morale e Scrittura. 2. Questione morale: «Maestro, che debbo fare di buono?», e questione eudemonista. 3. La reinterpretazione del Decalogo a partire dalla carità. 4. Il ripristino del Discorso della montagna e della Nuova Legge in morale. 5. Il legame tra osservanza dei comandamenti e ricerca della perfezione. 6. La necessità della grazia - *III. La Chiesa e l'individuazione di talune tendenze dell'attuale teologia morale contemporanea:* 1. Libertà e verità. L'autonomia ricevuta da Dio. 2. La tentazione della razionalità e della tecnica: il sistema "proporzionalista" - *IV. La missione dei teologi moralisti e dei vescovi:* 1. La fede e la morale. 2. Il servizio dei teologi moralisti. 3. I moralisti e l'agapé. 4. La collaborazione dei moralisti con il Magistero. 5. Il lavoro del teologo. 6. La fedeltà al Magistero. 7. Il rispetto per la dignità del teologo. 8. I moralisti di fronte alle fondamenta del lavoro. 9. Morale dei comandamenti e morale delle virtù. 10. La questione della felicità. 11. Lavoro di tutti. 12. Osservando Maria - *V. Bibliografia sulla Veritatis Splendor.*

L'enciclica *Veritatis splendor* ha riscontrato un vasto successo editoriale, che la pone a livello del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, provocando disparate reazioni su giornali e riviste, tra pubblicisti e teologi. Di certo, non lascia indifferenti. La prima ondata di commenti e recensioni è ormai passata. Sembra giunto il momento di una riflessione più approfondita.

Riprendendo il testo dell'enciclica, conviene rammentare che la sua lettura costituisce un autentico dialogo, in cui il lettore svolge un ruolo pari a quello dell'opera che va conoscendo. Un minimo di apertura e di favorevole predisposizione è indispensabile ad accoglie-

re e gustare il pensiero di un autore, per scoprirne il messaggio e trarne vantaggio. Anche qui, ben si addice la raccomandazione dell'apostolo san Giacomo: «Siate pronti ad ascoltare e tardi a parlare». In altre parole, occorre leggere prestando innanzitutto attenzione, un po' come si ascolta un amico che vi parla di cose importanti; dedicare tempo alla riflessione per capire bene. Solo allora potrete giudicare a proposito e parlare con competenza. L'enciclica non si legge rapidamente, come si scorre un giornale, ma esige riflessione, una certa conoscenza dei temi trattati e un po' di formazione teologica. Tuttavia, essa ci offre un materiale più durevole delle notizie quotidiane, un solido nutrimento, una dottrina che ci può orientare nella vita.

Il nostro intento è di rendere agevole al lettore la scoperta delle varie dimensioni dell'enciclica, la posta in palio dei problemi che affronta, nonché l'interesse delle risposte che offre. Vorremmo mostrare, tra l'altro, che l'enciclica presenta un carattere molto più innovativo di quanto appare a prima vista. Non si limita, infatti, a difendere posizioni tradizionali, ma traccia le vie di un profondo rinnovamento nella presentazione della morale cattolica. Diremmo volentieri che essa opera una sorta di rivoluzione discreta della concezione della morale cristiana, arrivando a scalfire le stesse basi che la sostengono. È un'enciclica che ci conduce ben oltre le cosiddette posizioni progressiste, dalla stessa criticate, e che ci invita ad una sostanziale revisione di idee ereditate, o che appaiono troppo ristrette.

I. Introduzione: motivo e preparazione dell'enciclica

Prima di affrontare il testo dell'enciclica e di seguirlo capitolo per capitolo, prenderemo in considerazione vari punti idonei a darne una corretta interpretazione.

1. La duplice intenzione dell'enciclica

Si pone una questione preliminare: quale ragione ha motivato, nello spirito di Giovanni Paolo II, questa enciclica annunciata fin dal 1987 nella Lettera apostolica *Spiritus Domini*, commemorativa del secondo centenario della morte del patrono dei moralisti, sant'Alfonso De' Liguori? Non è necessario appartenere all'alto clero per indovinarne il motivo: si tratta, senza dubbio, della crisi della

morale che si è sviluppata nella Chiesa e nella società da un quarto di secolo. Sono perfino alcuni sacerdoti a chiedersi se esista ancora una morale cristiana. Numerosi moralisti hanno abbandonato la dottrina della legge naturale che costituiva, un tempo, la base dell'insegnamento morale, ed i genitori deplorano che non si insegni più il Decalogo ai bambini iscritti a catechismo, quando d'altronde, non se ne parla nemmeno più agli adulti nelle prediche. La morale che si era appresa un tempo, e che costituiva un asse portante della formazione cristiana, appare del tutto sconvolta, se non superata. Da allora, ciascuno è tentato a costruirsi una morale di fortuna secondo la propria coscienza, come si dice, ovvero spesso secondo le opinioni ed i convincimenti personali.

Non è neppure *l'insegnamento della teologia morale nella Chiesa* a costituire l'autentica preoccupazione che ha ispirato il progetto dell'enciclica. Si tratta invece, per l'esattezza, della «discordanza tra la risposta tradizionale della Chiesa e talune posizioni teologiche, diffuse perfino in seminari e in facoltà di teologia, su questioni di primaria importanza per la Chiesa e per la vita di fede dei cristiani» (n. 4). Tali opinioni saranno criticate nel capitolo II. Eccoli dunque, chiaramente espressa, l'intenzione che ha determinato la composizione dell'enciclica.

Tuttavia, un secondo intento, di pari importanza, viene a completare questo primo sguardo di natura soprattutto critica. Conviene sottolinearlo perché, altrimenti, rischierebbe di passare inavvertito. Conformandosi alla raccomandazione del Concilio di perfezionare la teologia morale con una presentazione alimentata da un crescente ricorso alla Sacra Scrittura (Decreto *Optatam totius* sulla formazione dei sacerdoti, n. 16), Giovanni Paolo II ha voluto rinnovare *i legami troppo allentati tra morale cattolica e Vangelo*. Si tratta effettivamente di una fondamentale condizione per un autentico rinnovamento nell'insegnamento della morale: ristabilire un contatto profondo e regolare con la fonte prima d'ispirazione della vita e della teologia cristiana, costituita dalla Parola e dalla Persona di Cristo. E tale è l'oggetto del capitolo I dell'enciclica, in cui si attribuisce una dimensione evangelica all'insieme del documento. Queste due motivazioni si completano e si armonizzano quali colonne portanti che sostengono l'enciclica. Non se ne può interpretare una, senza tener conto dell'altra.

2. Il dibattito precedente l'enciclica

Conviene anche dare uno sguardo al dibattito che ha preceduto l'enciclica, in teologia morale.

Senza dubbio, la presa di posizione di Paolo VI relativamente ai mezzi di contraccezione artificiali, nell'enciclica *Humanae vitae* nel 1968, ha giocato un ruolo storico determinante nello sviluppo della crisi della morale tra i teologi. Tale documento provocò come un'onda d'urto che, nel caso particolare del problema della contraccezione, si è propagata fino a rimettere in discussione la dottrina tradizionale sulle leggi morali in generale, e sul modo di applicarle. Così, di fronte alla morale postridentina, è stato gradualmente elaborato un nuovo ordinamento sistematico della morale, ad ampia diffusione, che l'enciclica *Veritatis splendor* correttamente individua sotto i nomi di "proporzionalismo" e di "conseguenzialismo".

A tale proposito, segnaleremo due pubblicazioni anteriori all'enciclica, che mostrano qual era lo *status quaestionis* prima della sua redazione. Vi si troveranno le relazioni di un simposio, svoltosi a Roma nel 1981, che riuniva moralisti classici e "innovatori" con esegeti e patrologi, sul tema delle leggi morali, universali ed immutabili. Tali relazioni sono state pubblicate per il gruppo tedesco ed anglofono da Padre W. Kerber, sotto il titolo di *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung* (Düsseldorf, Patmos, 1982), e, per gli altri partecipanti, da Padre J.C. Pinto de Oliveira e noi stessi, col titolo di *Universalité et permanence des Lois Morales* (Fribourg, Editions universitaires 1986).

In questi scambi culturali, si possono già ravvisare i due principali intenti che dirigono l'enciclica: ricondurre la morale al Vangelo e discutere le "nuove" teorie proposte da taluni moralisti come soluzione adeguata ai problemi etici. Lo schema di fondo del testo in lingua francese suddetto lo conferma. Infatti, una prima parte è volta allo studio delle leggi morali nella Sacra Scrittura, specialmente nel Discorso della montagna. La seconda parte segue un ordine storico: tratta della legge e della formazione del giudizio morale nei Padri, con particolare riferimento a sant'Agostino e san Basilio, e quindi in san Tommaso, relativamente alla legge naturale; poi affronta la teologia postridentina; successivamente, la dottrina della coscienza in Newman, e si conclude con la questione dell'autorità del Magistero in morale. La terza parte è dedi-

cata alle discussioni attuali sulla portata universale delle norme etiche, sul problema degli atti intrinsecamente cattivi, e sull'oggettività del giudizio di coscienza. L'ultima parte ripone l'insieme di questi studi nel quadro della Legge evangelica. Il nostro libro, intitolato *Ce q'on ne peut jamais faire. La question des actes intinsèquement mauvais. Histoire et discussion* (Fribourg, Editions universitaires, 1986), rappresenta un contributo successivo a tale dibattito.

3. Osservazioni sull'insegnamento della morale preconciliare

Per inquadrare correttamente l'enciclica e scoprirne lo spessore, distinguendone i contributi, s'impone un punto di riferimento chiave, d'altronde implicito: si tratta dell'ordinamento della morale proposto dai manuali utilizzati per l'insegnamento nei seminari, in seguito al Concilio di Trento. Questa presentazione, divenuta classica, ha determinato la predicazione e la catechesi, caratterizzando la cosiddetta "casuistica". Senza voler minimamente rinnegare quanto di solido conteneva questa dottrina, l'enciclica ne rinnova però le prospettive e ne arricchisce il contenuto, per meglio connettere la morale col Vangelo. Così essa indica, tanto ai cristiani quanto ai moralisti, quali sono le linee di progresso nello sforzo di un rinnovamento morale, in accordo con la meta di una "nuova evangelizzazione" che riguarda tutti i battezzati.

Questo punto di raffronto ci consentirà anche di situare la morale "innovatrice" che l'enciclica critica: tale ordinamento sistematico costituisce, di fatto, malgrado le nuove interpretazioni, un prolungamento ed una variante della casuistica, di cui riprende le categorie di fondo e certe procedure di giudizio tipiche. Ecco, *in nuce*, il piano seguito dai manuali nell'esposizione della morale. Vi si potrà agevolmente riconoscere la più comune concezione della morale cattolica degli ultimi secoli.

La teologia morale si divide in due grandi parti: morale fondamentale e morale speciale. La morale fondamentale è composta dei seguenti quattro trattati che studieremo in dettaglio:

- 1) la legge, principalmente quella naturale espressa nel Decalogo, quale fonte dell'obbligazione morale che pone un limite alla libertà;
- 2) la coscienza che, testimone ed interprete della legge, svolge il ruolo di giudice interiore degli atti;

3) gli atti umani, considerati soprattutto nella fattispecie di casi di coscienza, donde il nome di casuistica attribuito a questo tipo di morale; 4) i peccati, infine, che formano la materia del sacramento della Penitenza, affrontato con priorità dalla morale posttridentina.

La morale speciale impernia la sua divisione interna sui dieci comandamenti, aggiungendovi le leggi ecclesiastiche, ivi incluse certe prescrizioni del diritto canonico. La morale è qui intesa come l'ambito delle obbligazioni strettamente cogenti che si impongono a tutti, ed il Decalogo vi appare come codice degli imperativi e dei divieti dettati da Dio. Questa tendenza a limitare la morale alle obbligazioni e ai divieti si è comunemente diffusa. Si comprende così come un corrispondente della TV francese a Roma, per poter spiegare la parte morale del Catechismo, l'abbia equiparata al codice civile della Chiesa, integrato da quello penale.

Alla morale, così intesa, si aggiungono, a guisa di supplemento, l'ascetica e la mistica, che attualmente si preferisce denominare "spiritualità", o teologia spirituale. Ascetica e mistica trattano delle vie di perfezione che superano le comuni esigenze della morale, e che sono proposte sotto forma di consigli e non di precetti. Di fatto sono rivolte ad una *élite*, che si identifica solitamente coi religiosi. Mentre l'ascetica studia la ricerca della perfezione attraverso le virtù, con l'ausilio della grazia ordinaria, spetterà alla mistica fondarsi sul presupposto di grazie speciali, spesso confuse con fenomeni straordinari, e vedersi attribuire i doni dello Spirito Santo.

Ecco, in sintesi, le divisioni e le categorie che diverranno classiche nella teologia morale. Assumendo come riferimento principale la volontà di Dio, quale supremo legislatore, questa morale pretende di imporsi soprattutto in quanto razionale. Appartiene alla stessa famiglia delle moderne morali del dovere, che fondano l'origine della morale sugli imperativi della ragione, come Kant, o nei divieti della società. Queste categorie morali sono state trasposte in esegesi, come, ad esempio, nella divisione tra etica, che formula obbligazioni sulla modalità dell'imperativo, e parenesi, considerata alla stregua di mera esortazione che si richiama, piuttosto, alla spiritualità. Ciò spiega la scarsa attenzione concessa da esegeti e moralisti alla catechesi apostolica, considerata come parenesi. Tale ordinamento sistematico è perciò adattato alla mentalità di un'epoca.

Come hanno consigliato critici seri, ancor prima del Concilio,

bisogna tuttavia rilevare attentamente i notevoli limiti di questa organizzazione della morale, causati dal suo allontanamento dalla Scrittura e dalla sua ignoranza circa la dottrina delle virtù¹.

4. Alcune precisazioni utili

È opportuno rilevare la corrispondenza tra il *Catechismo della Chiesa Cattolica* e l'enciclica. I due documenti sono stati redatti allo stesso tempo; ma è stato un bene, come riconosce la stessa enciclica, che sia apparso prima il Catechismo, poiché si pone in una prospettiva più ampia e persegue uno scopo più generale: offrire un insegnamento globale e sistematico della morale, connesso al Credo, ai sacramenti ed alla preghiera. L'enciclica appare più circoscritta nel suo oggetto, poiché tratta di alcune questioni fondamentali e di teorie suscettibili di critica in riferimento alla tradizione cattolica. Appare dunque intenzionale il suo richiamarsi al Catechismo, come ad «un testo di riferimento sicuro ed autentico» (n. 5). La stessa enciclica evidenzia che si tratta della prima volta che il Magistero della Chiesa si pronuncia con questa autorità ed in modo così esteso su questioni di morale fondamentale (n. 115). Precedentemente, aveva preso posizione in ambiti peculiari, come il matrimonio e la giustizia sociale. Nel XVII secolo, all'epoca del dibattito sul probabilismo, che offre parecchie analogie con l'attuale crisi, Roma aveva dovuto condannare un insieme di proposizioni lassiste o rigoriste. Ad esempio, circa i problemi del tempo, veniva condannata l'affermazione, sostenuta da certi moralisti, secondo cui: «ove un gentiluomo sia provocato a duello, può accettarlo per evitare il rischio di essere accusato di vigliaccheria» (DS 2022); o anche quella per cui: «è consentito ad un religioso o ad un chierico di uccidere chi minaccia di diffondere gravi calunnie su di lui o sul suo Ordine di appartenenza, in assenza di altro mezzo di difesa» (DS 2037). Vi si ravvisa una delle proposizioni che Pascal ha demolito, dicendo che, a questa stregua, considerava già morti i Giansenisti (Settima Provinciale). Ed ecco però anche qualcosa che rimane attuale: «sembra probabile (e dunque si può so-

¹ Cfr., ad esempio, T. DEMAN, *Probabilisme*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13 (1936) 417-619; J. LECLERQ, *L'insegnement de la théologie morale*, Paris 1950; G. GILLEMANN, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1954; S. PINKAERS, *Le Renouveau de la morale*, Tournai 1964.

stenerlo) che il feto è privo di anima razionale per il tempo in cui si trova nel seno materno; e non l'acquiesce se non al momento della nascita. Di conseguenza, bisognerebbe sostenere che non si commette mai omicidio in caso di aborto» (DS 2135). L'enciclica si pone su un piano differente da tali questioni ed affronta problemi di fondo.

Convieni ancora sapere che il testo italiano costituisce la base delle traduzioni dell'enciclica, a differenza del Catechismo, che inizialmente è stato redatto e pubblicato in francese. Si può dunque considerare l'italiano come testo di riferimento per le altre lingue, poiché le traduzioni non sempre sono perfette.

5. *Il piano dell'enciclica*

Possiamo ora affrontare il nostro documento con alcune osservazioni sull'indice.

L'enciclica è suddivisa in tre capitoli di cui, il primo ha per titolo: *“Cristo e la risposta alla domanda morale”*. Non si tratta di un mero preambolo, una sorta di meditazione spirituale preliminare, ma di un capitolo costruttivo che si presenta sotto forma di riflessione approfondita intorno all'episodio del giovane ricco, come indica la citazione unita al titolo «Maestro, che cosa devo fare di buono...?». È nella problematica suscitata da tale domanda che scorre l'insieme dell'enciclica e la necessità di interpretarla.

Il secondo capitolo ha per oggetto: *“La Chiesa ed il discernimento di alcune tendenze della teologia morale odierna”*. Questa parte è soprattutto critica e corrisponde all'intento determinante dell'enciclica.

Il terzo capitolo ha per oggetto principale l'applicazione effettiva dell'enciclica da parte di chi ha l'onere dell'insegnamento nella Chiesa: i teologi moralisti ed i vescovi, destinatari diretti di questa lettera enciclica. Ha per titolo: *“Il bene morale per la vita della Chiesa e del Mondo”*.

II. **La Morale ed il Vangelo. Sei linee di rinnovamento della morale cattolica**

Il primo capitolo dell'enciclica è certamente il più accessibile; per la sua presentazione evangelica della morale ed il suo contenuto spirituale, ha suscitato il maggior interesse nel comune lettore. Ha pure ottenuto un diffuso consenso tra i commentatori di teologia;

ma costoro, dopo qualche parola di elogio, vi hanno indugiato appena. Infatti, sembrano considerare questa prima parte come una meditazione spirituale preliminare alla discussione dei problemi morali trattati nel capitolo seguente. Si tratta di un'introduzione che non esige, ai loro occhi, commenti particolari; il loro interesse è altrove.

Tale semplice constatazione è rivelativa del problema di fondo, cui tenta di rispondere proprio la parte iniziale dell'enciclica, ovvero la separazione, insita nello spirito di parecchi moralisti, tra morale e Vangelo. Una riflessione sul Vangelo evidenzia, sembrerebbe loro, una teologia più spirituale che morale, che non sembra implicare un effetto diretto e necessario sui problemi morali. Non può dunque costituire altro che un preambolo.

Noi vorremmo proprio dimostrare che il primo capitolo della *Veritatis splendor* è per lo meno altrettanto significativo del secondo, poiché traccia, a grandi linee, un rinnovamento della morale cattolica nel riproporre il Vangelo come sua principale fonte. Ciò implica, evidentemente, il superamento della distinzione attuata tra morale e spiritualità; e in questo, l'enciclica persegue l'opera di rifornirsi dalle fonti bibliche, così come intrapresa dal *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Questo primo capitolo è profondamente costruttivo e merita perciò uno studio approfondito. Esso indica, al contempo, il maggior rimprovero possibile rivolto a quelle teorie morali, criticate nel secondo capitolo, responsabili, ricorrendo a proprie categorie, di aver voltato le spalle al rinnovamento evangelico, con la sistematica dissociazione tra morale e Rivelazione.

Si possono distinguere, a nostro avviso, sei linee di rinnovamento evangelico della morale, nel capitolo in questione, che appaiono tanto più evidenti, se confrontate con la morale preconciare di cui abbiamo riassunto i tratti e le divisioni salienti.

1. I rapporti tra morale e Scrittura

Conformemente al desiderio del Concilio relativo all'insegnamento teologico, specificamente in morale, l'enciclica ristabilisce i profondi e continui rapporti tra morale e Scrittura, e in particolare il Vangelo. Eccone tre manifestazioni:

a. Notiamo subito la frequenza delle citazioni. Come nel Catechismo, la Scrittura è incomparabilmente più citata che nei manuali

di morale, che risalgono ad un'epoca, in cui la reazione antiprotestante aveva alquanto limitato l'uso della Bibbia nella Chiesa. I testi evangelici servono da fonte per la dottrina e di base per la riflessione; non sono meri appunti, dei *confirmatur* in aggiunta agli argomenti razionali. L'indice dell'enciclica è, di per sé, infiorato di citazioni scritturistiche. È qui che raccogliamo i frutti del rinnovamento biblico provvisoriamente disposto dal Concilio, che ha veramente restituito la Bibbia ai fedeli nella Chiesa. Il Papa ci offre l'esempio di una lettura della Scrittura che assiste la dottrina morale.

Taluni hanno rimproverato all'enciclica la sua chiave di lettura e di utilizzazione della Scrittura. C'è effettivamente un problema di fondo che si pone, tanto agli esegeti quanto ai teologi, specialmente in morale. Come ricavare dalla Scrittura le ricchezze morali e spirituali ivi contenute, senza disperdersi in discussioni storiche ed ermeneutiche, rispettando al contempo il contributo dello studio positivo? Non spettava però all'enciclica trattare tali problemi. A quest'ultima spetta, piuttosto, il compito di indicare la strada, mostrando ad ogni cristiano come il Vangelo contenga una parola, rivolta ad ognuno personalmente, così come al giovane ricco, più penetrante di qualsiasi altra parola umana.

b. La persona di Cristo è il centro del Vangelo. Al di là di tale prioritaria constatazione, fin qui scontata, ecco un punto di maggior rilevanza: la morale che si evince dal Vangelo si concentra attorno alla persona stessa di Cristo. La Bibbia, infatti, non è un libro come altri, un semplice documento storico. La Scrittura ha il compito di comunicare una Parola che ci interpella personalmente e ci mette in rapporto intimo con Cristo, nella fede. Dunque, la dottrina morale del Vangelo converge, secondo l'enciclica, nella persona di Gesù. La morale cristiana non può dunque ridursi ad un codice di obblighi e divieti, ma consiste, principalmente, in un «aderire alla persona di Gesù», partecipando «della sua obbedienza libera ed amorosa alla volontà del Padre». Ovvero: «seguire Cristo è il fondamento essenziale ed originale della morale cristiana». È così che si diviene veramente suoi discepoli (n. 19). L'imitazione di Cristo, specie nella pratica dell'amore fraterno, domina la morale cristiana (n. 20).

c. L'incontro tra Gesù ed il giovane ricco offre all'enciclica lo spunto di partenza, seguendo un'idea cara a Giovanni Paolo II, perché propone la domanda morale fondamentale: «Che devo fare di

buono per ottenere la vita eterna?» (nella formulazione di *Mt* 19,16). Gesù risponde che solo Dio è buono e al suo interlocutore prescrive l'osservanza dei precetti del Decalogo. Siccome il giovane resta insoddisfatto, Gesù prende spunto dal suo anelito di far bene per rivelargli il cammino della perfezione: abbandonare le sue sostanze, distribuirle ai poveri e porsi alla sua sequela. La meditazione di questo episodio supera le pie considerazioni per porre anzitutto la questione morale fondamentale. Consente quindi di sviluppare una profonda riflessione sulle linee dominanti della morale cristiana, per meglio adeguarla al Vangelo. La storia del giovane ricco rappresenta così il quadro di riferimento in cui inserire l'enciclica. Un tal modo di procedere ci offre l'opportunità di presentare la morale in un modo concreto, nell'ambito di un dialogo con Gesù. Ci spinge, a nostra volta, ad interrogarci personalmente, in un colloquio parallelo col Signore. È qui che l'enciclica ci propone un modello di riflessione sulle questioni morali, alla luce del Vangelo.

2. *Questione morale: «Maestro, che devo fare di buono?»,
e questione eudemonista*

Un altro importante cambiamento ci viene segnalato dalla formulazione della questione morale sull'eco della domanda del giovane ricco: «Che devo fare di buono per ottenere la vita eterna?». L'enciclica vi scopre l'interrogativo di tipo morale che sgorga dal cuore di ogni uomo, quando si approssima, più o meno consapevolmente, a Gesù. Prima ancora di porre l'accento sulle regole da osservare, esso si riferisce alla pienezza di senso da dare alla vita. Esprime l'aspirazione ad un Bene assoluto, che rivela all'uomo la «vocazione che gli proviene da Dio, origine e fine della vita umana». È ciò che orienta la missione della Chiesa, volta a fare incontrare Cristo ad ogni uomo (n. 7).

Questo modo di porre la questione morale ci schiude un orizzonte molto più ampio di quello della casuistica. La morale non si limita al problema di ciò che è consentito o proibito nei casi di coscienza; ma si pone, fin dall'inizio, in una prospettiva vasta quanto la vita umana, grazie a questo interrogativo sostanzialmente affermativo: «Che cosa è bene per la vita?». È un chiaro invito ad inserire come preambolo morale la questione della felicità e dello scopo della

vita, sulla falsariga della Patristica e di san Tommaso. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ha chiaramente segnalato il cammino collegando, all'esordio della sua parte morale, la creazione dell'uomo ad immagine di Dio, con la sua vocazione alla felicità espressa nelle beatitudini evangeliche (nn. 1716-1729).

Da questa modifica della questione morale deriva un'importante conseguenza. Al problema posto dai permessi e dai divieti, si poteva rispondere con delle leggi o norme, formulate in base alla semplice ragione di trovarsi nell'ambito di una morale puramente umana. Orbene, non è possibile dare una risposta veramente esaustiva di fronte alla questione del "bene", dell'anelito alla felicità, senza far ricorso all'intervento divino. Infatti, «solo Dio può rispondere alla questione del bene, in quanto Lui è il Bene», secondo le parole di Gesù: «Nessuno è buono, se non Dio solo». Da questo punto di vista, l'enciclica restituisce alla morale la sua dimensione religiosa, collegandola all'amore di Dio «... che è la fonte della felicità dell'uomo e (...) il fine ultimo dell'agire umano» (nn. 8-9). La considerazione della beatitudine ripropone di nuovo il necessario fondamento per accogliere la pienezza dell'insegnamento morale di Cristo e l'elaborazione di una morale autenticamente cristiana, imperniata sulla carità.

3. La reinterpretazione del Decalogo a partire dalla carità

Il fatto stesso di fondare la morale sulla questione della "bontà", rinvia ad una reinterpretazione del Decalogo che riverbera conseguenze di grande portata. Secondo la presentazione tradizionale nei manuali e nei catechismi, il Decalogo appariva come una somma di obblighi, comandi e divieti, che Dio imponeva all'uomo sotto pena di incorrere nel peccato e con minaccia di punizioni. Considerata come espressione della legge naturale iscritta dal Creatore nel cuore dell'uomo, secondo san Paolo (*Rm* 2,15), veniva tuttavia percepita come una legge esterna e contrariante, sullo stile di quelle imposte dall'autorità legale e dalla natura, in alternativa irriducibile alla libertà.

L'enciclica conserva questa corrispondenza tra Decalogo e legge naturale, opera di quel Dio creatore che agisce nel cuore dell'uomo come «una scintilla dell'intelligenza infusa in noi da Dio», secondo una formula propria di san Tommaso, che emenda il volonta-

rismo legalista; ma reinserisce altresì la Legge nell'ambito scritturistico dell'Alleanza fra Dio ed il suo popolo. Il Decalogo è un dono di Dio che «fonda l'esistenza del popolo e dell'Alleanza» e ne fa «una nazione santa». È connesso alle promesse di Dio relative alla Terra Santa mostrata a Mosé, e appare simbolo della vita eterna. I comandamenti di Dio «indicano all'uomo i sentieri della vita che vi conducono» (n. 12). Il Decalogo non è più solo una barriera invalicabile, ma recupera la funzione positiva di orientare l'uomo verso il Regno di Dio.

Così inteso, quanto il Decalogo esige dall'uomo va ben oltre una mera obbedienza meccanica e servile. Reclama piuttosto una "risposta d'amore" secondo il principale comandamento del Deuteronomio: «Ascolta, Israele! Il Signore nostro Dio è il solo Signore. Tu amerai il Signore Dio tuo, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con ogni tua potenza... (6,4-5)» (n. 10). In conformità alla composizione del Decalogo, tale risposta assume la duplice forma dell'amore a Dio ed al prossimo.

È conveniente soffermarci un attimo su questa risposta d'amore, cui siamo chiamati. In realtà, l'enciclica modifica in questo punto la pietra angolare che sostiene la morale e ne ordina la struttura: si tratta di amore o di obbedienza ad una serie di obblighi? Nei manuali classici, l'ossatura fondamentale risiede negli obblighi; e così, la virtù predominante diviene, di fatto, l'obbedienza legale. Il trattato sulla carità ne costituiva la chiara dimostrazione. Si limitava infatti ad enumerare obblighi e peccati contro Dio e contro il prossimo. Lo studio della carità di per sé, come moto del cuore e progresso verso Dio, denotava più che altro la spiritualità, ma non l'esigenza morale. Qui la questione si rivela impervia: si può amare per dovere? Se la morale è l'ambito degli obblighi, occorre separare tale problematica da quella dell'amore.

L'enciclica inverte questa connessione, ormai logorata dal legalismo di un'epoca. Risale invece con franchezza alla Scrittura, e più specificamente ad un'interpretazione evangelica del Decalogo, basata sul precetto dell'amore: il Decalogo è un dono dell'amore divino, da ricevere e da osservare, per amore, con l'intervento del cuore. Vi si trova la citazione di sant'Agostino che formula proprio questa domanda di importanza capitale: «È l'amore che fa osservare i comandamenti, oppure è l'osservanza dei comandamenti che fa scaturire

l'amore? ... Ma chi può dubitare che sia l'amore a precedere l'osservanza? Di fatto, chi non ama, non trova ragione alcuna per osservare i comandamenti» (n. 22). L'enciclica ci invita dunque a rettificare la nostra concezione della morale per garantire il primato effettivo della carità, grazie ad una rivisitazione dei dieci comandamenti, di cui anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ci offre un valido esempio.

Le due forme della risposta d'amore al Decalogo

Nell'ispirarsi alla dottrina di san Tommaso, con particolare riferimento al suo discorso su "I due precetti della carità e i dieci precetti della Legge", l'enciclica dimostra come il Decalogo imponga una doppia forma alla risposta d'amore che reclama. In primo luogo, ci insegna ad amare Dio "con tutto il cuore", come si delinea nei "comandamenti della prima tavola". È il riconoscimento di Dio come "Signore unico ed assoluto" nell'adorazione, attraverso l'obbedienza e l'esercizio della giustizia e della misericordia. Qui risiede «il nocciolo fondamentale, il cuore della Legge», donde provengono i precetti particolari (n. 11), o ancora «il punto centrale del Decalogo» (n. 13). Segue quindi l'amore del prossimo, fondato sui "precetti della seconda tavola", riassunto nel comandamento: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». L'enciclica vi riconduce i temi personalisti più ricorrenti nella catechesi di Giovanni Paolo II, quali: il rispetto verso la peculiare dignità della persona umana riguardo alla tutela dei beni di ordine spirituale e materiale, ai suoi rapporti con Dio, col prossimo ed il mondo. Destinati al servizio della carità, questi comandamenti indicano i doveri e garantiscono i diritti fondamentali della persona umana (n. 13).

Riproponendo una prospettiva pedagogica quasi del tutto assente nella morale postridentina, l'enciclica attribuisce al Decalogo un ruolo particolarmente necessario durante la prima tappa dello sviluppo della personalità morale, orientata al conseguimento della libertà spirituale. Sant'Agostino precisa che l'evitare i peccati gravi, proibiti dai comandamenti, forma in noi «una prima libertà...; ma non si tratta che di un principio di libertà, non della libertà perfetta» (n. 13).

L'enciclica conclude la sua riflessione sul Decalogo con un'importante delucidazione sui rapporti tra i due comandamenti del-

l'amore, che «sono profondamente uniti tra loro e si sovrappongono vicendevolmente»; non è possibile disgiungerli (n. 14). Non si può separare l'amore del prossimo dall'amore di Dio. L'amore a Dio è originario, ed il solo a rispondere esaurientemente alla domanda morale su ciò che è buono per la vita eterna. Quanto sopra costituisce l'elemento discriminante con le teorie, criticate dall'enciclica, che tentano di ridurre la morale al sistema di relazioni tra gli uomini, o come si dice, al piano orizzontale. Appare evidente quanto sia altrettanto inconcepibile separare l'amore di Dio dall'amore al prossimo, se non al prezzo di contraddire l'insegnamento formale di san Giovanni e dei sinottici. Si potrebbe parlare, in tal caso, di una morale totalmente verticale. Questa tentazione si poteva rinvenire, un tempo, in un tipo di vita contemplativa contraddistinta da un certo distacco verso le relazioni umane. Possiamo rilevare una sua possibile rinascita nell'ambito stesso delle dottrine "orizzontaliste", sotto forma di un'ideologia che porta a smarrire il senso sostanziale di "prossimo" in carne ed ossa, oggetto dell'amore evangelico.

4. *Il ripristino del Discorso della montagna e della Nuova Legge in ambito morale*

Eccoci giunti al punto focale. A più riprese (nn. 12, 15-16, 24 e 45), l'enciclica rinvia al Discorso della montagna ed alla dottrina della Nuova Legge, che si insedia al vertice della morale cristiana, in relazione alla seconda risposta di Gesù al giovane ricco, idonea a rivelargli il cammino della perfezione.

a) *La Nuova Legge secondo san Tommaso d'Aquino e nei manuali di teologia morale*

Uno sguardo alla storia della teologia è ora necessario per poter apprezzare lo spirito innovativo e misurarne l'importanza. Dopo un'iniziale elaborazione della *Summa* francescana di Alessandro di Hales, la dottrina della Nuova Legge ha recepito da san Tommaso d'Aquino la sua definitiva formulazione teologica (*Prima Secundae*, qq. 106-108). È il risultato del potente movimento spirituale del XIII secolo, illuminato da san Francesco d'Assisi e san Domenico. La sua originalità consiste nel definire la Legge evangelica quale leg-

ge interiore. Fonte di tale dottrina è il testo profetico di Geremia sulla Nuova Alleanza, sulla legge inscritta negli spiriti e nei cuori (*Ger* 31,31), riproposta nell'Epistola agli Ebrei, dove viene applicata a Cristo (*Eb* 8,6-13). Trova riscontro anche nella lettera di san Paolo ai Romani, laddove si parla della legge dello Spirito (capp. 3 ed 8), in sant'Agostino, nel suo commento al Discorso della montagna e nell'opuscolo *Sullo spirito e la lettera*, che costituisce una meditazione sui testi citati. Dunque, tutta la tradizione scritturistica e patristica viene ripresa nell'opera del Dottore Angelico. Per lui, La Nuova Legge, o legge evangelica, è una legge interiore a causa del suo principale elemento, che ne racchiude tutta la forza: si tratta della stessa grazia dello Spirito Santo, ricevuta per mezzo della fede in Cristo che giustifica, e resa operativa dalla carità che santifica. Ecco il nucleo essenziale. Tuttavia, la Nuova Legge implica altresì degli elementi secondari e più materiali, necessari alla grazia dello Spirito per poter agire dentro di noi. Si tratta del testo della Scrittura, sintetizzato nel Discorso della montagna, in quanto testo paradigmatico della Nuova Legge, corrispondente al decalogo nell'Antica Legge, e dei sacramenti quali mezzi idonei a comunicarci la grazia di Cristo (*Prima Secundae*, q. 106, a. 1 e q. 108, a. 1). Così definita, la Nuova Legge dà compimento al Decalogo, elevandolo alla sua massima perfezione (q. 107). Inoltre, regola gli atti interni dell'uomo, a livello del "cuore", dove si attualizzano la fede e la carità, con le altre virtù, mentre il Decalogo appariva direttamente orientato agli atti esterni (q. 108, a. 3).

Questa dottrina, che assegna un ruolo di primo piano all'azione dello Spirito Santo ed alle virtù teologali nella vita cristiana, rispecchiando in modo così preciso la dimensione evangelica della morale, è stata malauguratamente trascurata dai moralisti in seguito all'affermarsi del nominalismo (XIV secolo), che ha ridotto la morale all'ambito dei soli obblighi. Per questo, nei manuali moderni o nella sezione morale dei catechismi posttridentini, non si parla in assoluto né della Nuova Legge, né del Discorso della montagna. E quand'anche menzionati, vi si trovano relegati ad una funzione secondaria nell'elaborazione della dottrina morale. Ci si rende conto che è proprio in quell'epoca che si è frapposto un solco tra Vangelo ed insegnamento della morale, con la conseguenza di provocare un reale depauperamento della tradizione.

b) La Nuova Legge nel Catechismo della Chiesa Cattolica

È stato necessario attendere la metà di questo secolo per vedere avviarsi, tra esegeti e teologi, una riscoperta della Nuova Legge. E di questo rinnovamento è proprio il Catechismo ad usufruirne (nn. 1965-1986). Infatti, trattando della legge morale, esso affronta, dopo la legge naturale e la legge mosaica, «la Nuova Legge o Legge Evangelica», che inserisce «al vertice della legislazione morale», in diretta connessione con la grazia (nn. 1965-1974). La Nuova Legge viene presentata come «la perfezione in questo mondo della legge divina, naturale e rivelata», recuperando la definizione di san Tommaso appena richiamata. Il Catechismo commenta poi rapidamente il Discorso della montagna, che espone questa Legge in conformità col Comandamento nuovo dell'amore fraterno, secondo Giovanni (13,24). Quanto sopra dimostra che si tratta di una Legge che spinge ad agire per amore e non per timore, una legge di grazia in grado di conferire l'energia necessaria, una legge di libertà, fonte di un'azione spontanea, in grado di farci transitare dalla condizione di servi a quella di amici di Cristo, liberandoci dalle antiche osservanze. Tale, infatti, è quella libertà dell'amore che i consigli evangelici manifestano e rendono operativa.

Notiamo, infine, come il Catechismo (n. 1971), più chiaro dell'enciclica su questo punto (n. 26) in quanto aggiunge al Discorso della montagna «la catechesi morale degli insegnamenti apostolici», costituisca la «paraclesi» (termine preferibile, a nostro avviso, a «parenese», a causa del suo frequente impiego, quasi tecnico, nella presentazione della dottrina morale) delle grandi epistole che spongono l'insegnamento morale degli apostoli: *Rm* 12-15; *1 Cor* 12-13; *Gal* 5; *Ef* 4-5; *Fil* 2,1-17 e 3,1-4,9; *Col* 3-4; *1 Tim* 4-5; *Gc*; *1 Pt*; *1 Gv*. Appare evidente che il Discorso della montagna non è un testo isolato, bensì un punto di passaggio obbligato della dottrina morale del Nuovo Testamento e della Scrittura in generale.

c) Il futuro della Nuova Legge

L'introduzione della Nuova Legge nella morale fondamentale è un'innovazione che ci piacerebbe qualificare come profetica, anche se ancora lungi dall'essere comunemente condivisa. Si tratta tuttavia,

di una *condicio sine qua non* del rinnovamento evangelico della morale, in grado di costituire un contributo essenziale all'impresa della "nuova evangelizzazione" promossa da Giovanni Paolo II. Su questo punto l'enciclica si dimostra all'avanguardia rispetto alle idee correnti in morale, tuttora determinate dalle categorie della casuistica. Le edizioni in varie lingue del Catechismo sono di per sé sufficienti a darci un'idea delle difficoltà che si incontrano, quando si procede ad inserire la Nuova Legge nelle consuete categorie morali. L'indice tematico dell'edizione francese, ripreso da quella italiana, non comporta il riferimento al Discorso della montagna, benché gli siano dedicati parecchi numeri del Catechismo (nn. 1967-1970), e risulti più volte citato. L'edizione tedesca si è preoccupata di comporre un nuovo indice; ma non menziona esplicitamente la *Bergpredigt*; l'edizione inglese, appena ultimata, non ha ovviato a tale omissione. Peraltro, se si consulta l'indice biblico, vi si trovano 139 citazioni dei capitoli compresi tra il V ed il VII del Vangelo di san Matteo. Il Discorso della montagna, testo paradigmatico della Nuova Legge, non sembra dunque ancora incluso tra le nozioni del lessico morale.

d) Il Discorso della montagna e la Nuova Legge

Si può ora comprendere che il problema appena evidenziato non è di poco conto. Il Discorso della montagna non è compatibile con una morale contraddistinta da obblighi e divieti, ma anzi, rinvia ad un altro tipo di morale dove l'amore precede l'obbligo legale. È la stessa enciclica a rilevarlo. Infatti, ora non abbiamo più nulla a che fare con comandamenti «intesi quale limite minimale da non oltrepassare, bensì come strada aperta ad un itinerario morale e spirituale, la cui anima è l'amore» (n. 15). Altrimenti detto, passiamo da una morale statica, che si sofferma soprattutto a segnalare ciò che non si deve fare, ad una morale dinamica, che lo slancio della carità orienta ad un progresso incessante.

L'enciclica si colloca proprio su questa linea. L'interpretazione del Discorso della montagna che ci propone è fondata sulla crescita della carità. Anzi, pone proprio in rilievo che le beatitudini, che inaugurano il Discorso della montagna, non possono essere in alcun modo contrapposte ai comandamenti che le seguono; al contrario, sulla base di quanto promettono, sono proprio le stesse ad orientare

i comandamenti verso la perfezione della carità. Nella loro profondità, ci presentano «una sorta di autoritratto di Cristo», invitandoci a seguirlo e a vivere in comunione con Lui (n. 16). Di fatto, nell'insieme del Discorso, si possono discernere i lineamenti del viso spirituale di Cristo, che ci si presenta come modello, nonché compagno, lungo i cammini del Regno indicati dai suoi precetti.

Nella seconda parte, il Discorso riprende i principali comandamenti del Decalogo, interiorizzando e radicalizzando l'amore al prossimo, e proponendoci quale meta ideale la perfezione del Padre celeste nel suo amore di misericordia. Ci segnala, in Gesù, il compimento vivente della Legge, il Maestro che ci mette in comunione con il suo amore e ci dà la forza di testimoniare nei nostri atti e nelle nostre scelte (n. 15).

Per tale ragione, il Discorso della montagna può essere denominato la *magna charta* della morale evangelica. Possiamo considerarlo come la carta costituzionale del popolo cristiano. Esprime anche la Regola prima degli ordini religiosi e di chiunque si consacri alla vita evangelica. Non dovrebbe, a maggior ragione, costituire anche il fondamento dello stesso diritto canonico?

e) Il ritorno alla tradizione patristica

Nella sua presentazione della morale cattolica, l'enciclica costituisce l'origine di un profondo rinnovamento, poiché essa raggiunge, tramite san Tommaso, la tradizione dei Padri della Chiesa scaturita dal Nuovo Testamento. È fondamentale afferrare che tale tradizione non è materiale e statica, come la trasmissione di un testo o di una legislazione. Secondo la stessa definizione della Nuova Legge, abbiamo a che fare con una tradizione vivente, con la comunicazione di questa fonte di vita e di rinnovamento permanente che è la grazia dello Spirito Santo. L'enciclica ci invita dunque a risalire alla fonte interiore di tutti i rinnovamenti spirituali prodotti nella vita della Chiesa grazie al ricorso al Vangelo. Guidato e convalidato dal Discorso della montagna e dalla catechesi apostolica, il nostro sforzo di rinnovamento dovrà essere anche alimentato dal ricorso ai sacramenti, in una liturgia animata dallo spirito di preghiera.

La definizione della Nuova Legge, proposta da san Tommaso, può esserci di estrema utilità per riordinare le componenti della vita

cristiana. Frutto di uno dei grandi rinnovamenti spirituali della storia, questa dottrina ha acquisito un valore universale nella sua formulazione e può essere considerata come l'espressione teologica dell'evangelismo di ogni tempo. Nella struttura della *Summa* teologica, il trattato sulla Nuova Legge costituisce una chiave di volta per l'insieme della morale, in quanto correlata con la vita trinitaria ad opera dello Spirito Santo, che ci comunica l'amore del Padre (*Prima Pars*), e con la persona di Cristo, mediante la fede e la ricezione della grazia sacramentale (*Tertia Pars*). Dunque, è a giusto titolo che l'enciclica ha fatto ricorso a questa dottrina. San Tommaso non vi appare, tuttavia, che come interprete del Vangelo che ci conduce verso lo Spirito, nostro santificatore, e verso Cristo nostro Salvatore, ovvero «la via della verità, che ci consente di pervenire alla beatitudine della vita immortale grazie alla risurrezione» (prologo alla *Tertia Pars*).

5. *Il legame tra osservanza dei comandamenti e ricerca della perfezione*

Ritorniamo, con l'enciclica, alla meditazione dell'episodio del giovane ricco. Avvalendosi dell'anelito al bene che lo anima e che non può soddisfarsi nella mera osservanza dei comandamenti, Gesù rivela al giovane ricco la sua vocazione alla pienezza del bene, alla perfezione dell'amore. Vuole indurlo, in qualche modo, a passare dall'Antica Legge, regolata dal Decalogo, alla Nuova Legge.

a) *Il problema della "doppia morale"*

A questo punto, ci imbattiamo in un rilevante problema di interpretazione, che l'enciclica risolve con equilibrio e fermezza. L'episodio del giovane ricco, infatti, è stato spesso invocato quale conferma e paradigma di una discriminazione tra morale e ricerca della perfezione. Citando nella sua prima risposta i principali comandamenti del Decalogo, Gesù avrebbe ribadito al giovane ricco i precetti che si impongono a chiunque, e che costituiscono la morale. La seconda risposta, espressa in forma condizionale: «Se vuoi essere perfetto...», indicherebbe una via particolare, un modo superiore di vita, riservata a coloro che si impegnano, in tutta libertà, nella ricerca della perfezione, come nel caso degli apostoli. Questo episodio costituirebbe così il fondamento evangelico di due stati, o livelli, nella Chiesa: quel-

lo comune dei fedeli, cui sarebbe sufficiente la pratica del Decalogo, contraddistinto dagli obblighi; seguirebbero quindi coloro che si sentono chiamati dai consigli evangelici ad un'ulteriore perfezione, comunemente equiparata allo stato religioso. È proprio tale impostazione che ha indotto alcuni autori protestanti a parlare di una doppia morale, all'interno della Chiesa cattolica, di cui una valida per il popolo cristiano, l'altra ad uso dei monaci.

Tale distinzione corrisponde effettivamente all'insegnamento dei manuali di morale già ricordati. Da un lato, si situa la morale propriamente detta, con gli obblighi esigibili da tutti, gravitanti intorno al Decalogo; dall'altro, si trovano l'ascetica e la mistica, che trattano delle vie di perfezione riservate ad una *élite*. Ne consegue, da una parte, una morale limitata ad un *minimum* di osservanze ed alla preoccupazione di evitare il peccato mortale, e d'altro canto, una ricerca della perfezione resa possibile soprattutto mediante l'ascesi ed un supplemento di precetti. Uno degli inconvenienti di questo punto di vista era quello di emarginare il popolo cristiano dal richiamo alla perfezione e dal desiderio di santità. Si poteva allora pensare che, per i fedeli comuni, era sufficiente conformarsi a quel minimo strettamente richiesto.

b) La risposta del Catechismo e dell'enciclica

Il Catechismo ha preso nettamente posizione di fronte a queste distinzioni, rettificandone la prospettiva. Infatti, riprendendo l'insegnamento della *Lumen gentium* sulla chiamata universale alla santità, dove si legge che: «Il richiamo alla pienezza della vita cristiana ed alla perfezione della carità si rivolge a tutti i credenti in Cristo, a prescindere dal loro *status* ed età», lo ha confermato con una citazione del Discorso della montagna: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli» (n. 2013). Inoltre, sempre nel Catechismo, si precisa che ogni vita cristiana possiede una dimensione mistica: «Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica", perché resa partecipe del mistero di Cristo dai sacramenti, "i santi misteri"; ed in Cristo, partecipa del mistero della Santa Trinità. Dio chiama tutti a questa unione intima con Lui». Conviene peraltro distinguere questa vita di unione con Cristo, che costituisce l'essenziale, «dalle grazie speciali

o dai segni straordinari di tale vita mistica... solamente accordati a taluni, allo scopo di manifestare il dono comune elargito a tutti» (n. 2014). Non bisogna dunque identificare la mistica, come troppo spesso si è verificato, con fenomeni straordinari, che possono accompagnare una partecipazione intensa al “mistero” di Cristo. È il caso delle stigmate donate a san Francesco d’Assisi, per esempio. L’essenziale della vita mistica si svolge nella quotidianità della vita cristiana, grazie all’azione profonda delle virtù teologali e dei doni dello Spirito Santo.

Eccoci di fronte ad una conferma del rinnovamento della spiritualità, abbozzato, fin dal secolo scorso, da Monsignor Saudreau, in Francia, e proseguito da Padre Arintero, in Spagna, da Padre Garrigou-Lagrange, a Roma, e da parecchi altri, che sostenevano come la vita spirituale, dimensione mistica inclusa, fosse accessibile a tutti i cristiani mediante la frequenza dei sacramenti, la liturgia e la pratica dell’orazione ispirata dallo Spirito Santo. Resta ora da ripristinare pienamente questa spiritualità, in tal modo rinnovata, nell’ambito dell’insegnamento cristiano.

Sulla stessa linea, l’enciclica ci presenta un’interpretazione innovativa dell’episodio del giovane ricco, donde consegue che non ci sia alcuna separazione, tanto meno incongruenza, tra le due risposte in successione di Gesù, ma una continuità profonda basata sulla carità, già presente nell’anelito del giovane verso “il bene”. Di conseguenza, le due risposte rappresentano due tappe, e non due stati separabili, nel progresso dell’unica carità verso la sua perfezione.

Trovando conferma in sant’Agostino, che fa coincidere il progresso morale verso la perfezione dell’amore con la maturazione della libertà coadiuvata dalla Legge di Dio (n. 17), l’enciclica distingue tra le due attitudini: l’osservanza della Legge, considerata come restrizione, se non negazione della libertà, attraverso un’obbedienza dovuta, e l’osservanza ispirata dall’amore, che sceglie “la sollecitudine interiore” della legge divina e cerca spontaneamente di viverne la pienezza, pur nella sua esigenza, ben oltre il minimo richiesto (n. 18). Ecco dunque la radice del problema della nostra relazione con la Legge di Dio: o si osserva il Decalogo con amore, oppure lo si ottempera sotto il giogo dell’obbligo, avvertendolo come un fardello, che si cerca di rendere meno gravoso.

Basandosi sulla presenza della carità in germe, alla fonte di

ogni vita cristiana, l'enciclica può sostenere che: «la vocazione all'amore perfetto non è riservata ad un gruppo di persone», ma caso mai si rivolge a tutti, poiché la carità, come ogni fenomeno vitale, tende spontaneamente a svilupparsi, verso «la perfezione di cui Dio solo ne costituisce la misura» (n. 18). Secondo l'insegnamento di Gesù, tale perfezione assumerà una duplice forma: la radicalizzazione dell'amore al prossimo, con la distribuzione dei propri averi ai poveri, e l'amore a Dio, che consiste nella sequela di Gesù. Appare chiaro che le modalità concrete di realizzazione di tale appello si manifesteranno molto spesso in differenti vocazioni e personalità. Per il Vangelo, l'essenziale risiede a livello del "cuore": la questione è di sapere chi si ama, chi si predilige; e poi scegliere di seguirlo. Il condizionale: «Se vuoi essere perfetto...» non è un semplice consiglio che si può assecondare o rifiutare indifferentemente. Chiamandolo al suo seguito, e con il ricorso alla forma esortativa, Gesù vuole risvegliare l'amore nel cuore del giovane ricco e farlo uscire dalla crisalide dell'osservanza ai comandamenti.

c) La sequela ed imitazione di Cristo

L'enciclica ci induce così a riprendere il tema evangelico della vita cristiana intesa come sequela ed imitazione di Cristo, in quanto consente di restituire alla morale la sua dimensione personale e spirituale.

Notiamo che l'enciclica si preoccupa di associare le due espressioni di sequela ed imitazione di Cristo, a differenza di Lutero, che le aveva contrapposte per scartare il tema dell'imitazione, tanto rilevante nella spiritualità cattolica, ma che egli poneva sotto accusa, in quanto sembrava attribuire troppo merito agli sforzi dell'uomo. L'espressione "seguire Cristo", per designare i discepoli, è soprattutto presente nei sinottici che ci raccontano la vita di Cristo e dei discepoli che lo seguono, nel suo vario peregrinare in Galilea e Giudea. Il tema dell'imitazione appariva nelle due epistole ai Tessalonicesi (1 Ts 1,6; 2 Ts 3,7; cfr anche *Fil* 2,5; *1 Pt* 2,21), destinate a cristiani che, dopo la morte ed ascensione di Gesù, non lo seguivano più fisicamente, ma spiritualmente. Le due formule si integrano, dunque. L'imitazione è una sequela interiore, a livello del cuore e del comportamento, sotto la mozione dello Spirito; si tratta di un conformarsi a Cristo.

Sant'Agostino lo aveva espresso molto bene in un'omelia su san Giovanni: «Se qualcuno vuole servirmi, che mi segua. Che significa “che mi segua”, se non “che mi imiti”? Poiché Cristo — dice l'apostolo Pietro — ha sofferto per noi, per lasciarci un esempio che ci inviti a seguirne le tracce. ...Per qual frutto, ricompensa o vantaggio? “Là dove sono io, sarà pure il mio servo”. A lui spetterà di essere amato gratuitamente, e il salario dell'opera, che rappresenta il suo servizio, consisterà nel Mio stare insieme a lui» (*Omellie* 51,11).

L'enciclica orienta la sequela e l'imitazione di Cristo nel senso dell'amore fraterno. Cristo ci ha donato il modello nell'episodio della lavanda dei piedi, preludio alla Passione, indicandone la misura nel Comandamento nuovo: «“Amatevi l'un l'altro, come io vi ho amati” (*Gv* 15,12). Così considerati, a partire dalla carità, l'agire di Gesù e la sua parola, le sue azioni ed i suoi precetti costituiscono la regola morale della vita cristiana» (n. 20).

6. *La necessità della grazia*

La bellezza e la grandezza della dottrina morale proposta da Cristo al giovane ricco, e poi a tutti i discepoli nella Nuova Legge, ci pongono di fronte ad una domanda cruciale: è possibile mettere in pratica un insegnamento così elevato? La questione si pone già a proposito del Decalogo, così come per ogni morale esigente; ma appare ancora più radicalizzata nel caso della morale evangelica, soprattutto quando le si attribuisce una portata universale come propone l'enciclica.

Noi troviamo proprio qui la difficoltà maggiore, di fronte alla quale si sono scontrate l'esegesi e la teologia moderne, a proposito dell'interpretazione del Discorso della montagna. Quest'ultimo non ci pone di fronte ad un ideale impossibile, che supera la portata di un comune mortale? La difficoltà diviene insormontabile quando si concepisce la morale come insieme di obblighi. In tale prospettiva infatti, i precetti del Discorso della montagna, che penetrano fino ai sentimenti più intimi, sembrano aumentare il peso degli obblighi rendendoli oltremodo insostenibili.

Il problema così posto dal Discorso della montagna ha ricevuto diverse risposte. Vi ritroviamo, da parte cattolica, la distinzione tra morale *strictu sensu*, relativa a tutti e limitata al Decalogo, e la spiri-

tualità che rilevarebbe nel Discorso suddetto una dottrina destinata non alla folla, ma a discepoli scelti, i soli predestinati ad avvicinarsi a Gesù per comprenderlo (seguendo un'interpretazione di *Mt 5,1*), ovvero ad un *élite* chiamata alla perfezione dai consigli evangelici. Da par suo, Lutero, che rifiuta la distinzione tra precetti e consigli, attribuisce al Discorso lo stesso ruolo della Legge mosaica. Come per questa, l'uso prioritario, la funzione primaria del Discorso è di convincerci del nostro peccato e di indurci a ricorrere subito alla pura fede. Cristo da solo, infatti, ha portato a perfetto compimento, a vantaggio di tutti, la dottrina del Discorso della montagna; ed è Lui che ci riveste, per mezzo della fede, della giustizia ivi esposta. Si è anche parlato di una morale ideale, irrealizzabile, ma utile per favorire il progresso morale, o meglio, di una morale d'eccezione per quei cristiani che credessero prossima la Parusia, ma che non si può estendere al tempo della Chiesa².

L'enciclica tiene in conto fin dall'inizio tale problematica legata alla morale evangelica, e le associa le difficoltà assai concrete in cui possono imbattersi i cristiani nella pratica della dottrina morale insegnata dalla Chiesa.

La risposta ci viene da san Paolo e dai Padri: l'uomo non può imitare l'amore di Cristo con le sue sole forze, ma solo in virtù di un dono di Dio. Si tratterà proprio della grazia dello Spirito d'amore che definisce la Nuova Legge. Circa questo necessario sostegno, la legge riveste un ruolo pedagogico: rende l'uomo conscio del suo peccato, della sua impotenza, e lo invita alla supplica, ad accogliere lo Spirito (n. 23). L'enciclica riprende, a sua volta, una formula di sant'Agostino che esprime mirabilmente le relazioni tra legge e grazia: «La legge è stata donata perché si invochi la grazia; la grazia è stata donata affinché si possa adempiere la legge» (e non: gli obblighi della legge, come, ad esempio, risulta nella traduzione francese). L'enciclica torna sulla questione nel capitolo III, alla fine della sua esposizione sui problemi morali: quali che siano le tentazioni e le difficoltà, il Signore offre sempre la possibilità di osservare i comandamenti con il dono della sua grazia che coopera con la libertà umana (nn. 102-103). La stessa consapevolezza della nostra fragilità prepara il nostro cuore a ricevere la misericordia di Dio e risveglia in noi il desiderio del suo soccorso, che sarà invocato nella preghiera.

² Cfr H.D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*, Genève 1972, p. 27 e ss.

In tale prospettiva, bisogna considerare il Discorso della montagna non come codice di obblighi supplementari, ma come proposta di itinerari dello Spirito Santo, un'esortazione alle opere che Lui vuole promuovere, a riguardo delle beatitudini promesse; opere rese possibili in noi grazie alla fede e alla carità, con l'aiuto della preghiera del Padre Nostro, situata al centro del Discorso.

Il trattato sulla grazia in morale

Coloro che conoscono i programmi di teologia noteranno agevolmente i mutamenti introdotti: il trattato della grazia deve ritrovare il suo posto nella morale fondamentale, a fianco della legge. È una diretta conseguenza del ripristino della Nuova Legge nello studio delle leggi. Dunque, dopo l'enciclica, non si può più insegnare la morale senza parlare della grazia, né riservarle un ruolo principale, senza dimostrare come la stessa intervenga nella vita di ogni cristiano, nelle singole azioni, come pure nella preghiera che esprime fede, speranza e carità, e dove si scopre più adeguatamente l'azione dello Spirito, maestro di orazione e, al contempo, ispiratore dell'agire.

Tutto regge, come si vede. La domanda del giovane ricco su ciò che è buono per la vita eterna ha rinnovato ed ampliato la questione morale, alla quale unicamente Dio, dal momento che Lui solo è Buono, può dare risposta esauriente. Alla luce della Scrittura, abbiamo rivisitato l'interpretazione del Decalogo, considerandolo come dono di Dio che richiede una risposta d'amore. Considerato sotto l'impulso della carità, che guida e protegge nella sua tappa iniziale, il Decalogo ci prepara a riscoprire il cammino della perfezione tracciato dal Discorso della montagna e chiarificato dalla Nuova Legge. Si può così ristabilire, nel cuore del popolo cristiano, una continuità ed un'unità profonda tra le diverse tappe del progresso nella carità, in conformità al richiamo, rivolto a tutti, di seguire Cristo e di percorrere le vie della santità. Infine l'insegnamento del Signore e la coscienza stessa della nostra debolezza ci fanno percepire la necessità della grazia per rispondere ad una simile vocazione. Questa grazia ci ha fortunatamente prevenuti: basta accoglierla nella fede con la libera spontaneità dell'amore.

Nel mezzo di questo rinnovamento delle prospettive della morale, si colloca la dottrina della Nuova Legge, che esprime, in un modo teologico, il cuore del Vangelo. Per la connessione tra Nuova

Legge e legge naturale, possiamo ricostituire ora un insegnamento morale che sia, al contempo, autenticamente cristiano e pienamente umano. Dovremo poi sviluppare le virtualità implicite nella dottrina evangelica. A nostro avviso, la linea più vantaggiosa risiede in una morale delle virtù e dei doni dello Spirito Santo, secondo il modello fornito da san Tommaso d'Aquino, a condizione, tuttavia, di valorizzare pienamente gli elementi evangelici dell'attuale dottrina. L'enciclica, nella sua prima parte, ha restituito alla morale le sue basi cristiane. Spetta ai moralisti costruire su tale fondamento; e resta ancora molto da fare.

III. La Chiesa e l'individuazione di talune tendenze della teologia morale contemporanea

Affrontiamo ora quello che è ritenuto il capitolo più complesso dell'enciclica, che resta peraltro immune da critiche, dal momento che è costretta a cimentarsi con le teorie di taluni moralisti che sono di per sé problematici, e che si esprimono spesso in forma molto tecnica. Bisogna piuttosto essere grati all'enciclica per aver esposto le loro teorie ed aver dato loro risposta, in modo davvero semplice, limitandosi all'essenziale, ed evitando il linguaggio eccessivamente astratto di cui fanno sfoggio gli specialisti. È anche conveniente notare che l'enciclica riassume le teorie che critica senza citare nomi, per evitare la polemica personale. Inoltre, risponde con garbo, distinguendo ciò che si può ammettere e ciò che risulta inaccettabile, sulla base di motivazioni razionali. I temi sono stati trattati con serietà e serenità. Senza dubbio, la discussione può proseguire con più precisione ed ulteriori dettagli tecnici, ma, a questo punto, è affare di teologi. L'enciclica ha toccato i punti nodali. La lettura delle reazioni di coloro che si sono sentiti chiamati in causa dalla stessa, conferma che sono stati evidenziati i veri problemi sottesi alla molteplicità delle opinioni e alla sottigliezza dei ragionamenti. Da una parte, approfittando della discrezione del documento, si ripete che nessun moralista cattolico, o quasi, si potrebbe riconoscere nelle dottrine esposte; ma, d'altronde, si risponde all'enciclica a partire proprio da quell'ordinamento sistematico della morale che essa critica.

La questione chiave del dibattito concerne la portata della legge morale e la relativa applicazione. La si può formulare così: le leg-

gi morali, che dipendono dalla legge naturale formulata principalmente dal Decalogo, sono universali ed immutabili, refrattarie ai mutamenti storici? O ancor meglio: esistono leggi morali che si applicano sempre, senza eccezione, perché inerenti ad atti intrinsecamente perversi, che non è dunque mai lecito compiere, come ad esempio l'uccisione di un innocente, o l'aborto? Oppure si può dire che le leggi morali, e la relativa applicazione, variano secondo i periodi della storia, secondo gli ambienti, le culture, le circostanze e le situazioni personali?

Come si può constatare, qui è chiamata in causa la solidità dell'intero edificio morale, principalmente a proposito della legge naturale, che è servita da base prioritaria ai moralisti classici. Se il fondamento viene travolto, tutto l'edificio rischia di crollare; e con cosa lo si sostituirebbe?

La risposta risulta particolarmente necessaria per assicurare una ferma difesa della dignità e dei diritti dell'uomo, in un momento in cui i problemi etici costituiscono l'avamposto dell'attualità e dove meglio se ne avverte la gravità. L'enciclica classifica i problemi secondo i quattro elementi principali che compongono l'universo morale nella rappresentazione moderna: la libertà e la legge (I); la coscienza e la verità (II); l'opzione fondamentale ed i comportamenti concreti (III); l'atto umano ed i criteri della sua qualità morale (IV).

1. Libertà e verità. L'autonomia ricevuta da Dio

Il cardine dell'enciclica risiede senza dubbio nella correlazione instaurata tra libertà dell'uomo e verità. Questo nesso si manifesta già nella scelta del titolo *Veritatis splendor*, dove il termine "verità" occupa il primo posto, in latino, per poter meglio risaltare. Precisiamo che non si tratta di una verità astratta, ma intimamente connessa con l'anelito al bene, che costituisce la radice della libertà umana. Così, il senso della verità e del bene forgianno insieme la domanda morale primaria: qual'è il vero bene e dunque l'autentica felicità? Chi è veramente buono, secondo l'interrogativo del giovane ricco?

Lungi dal diminuire la libertà, l'esigenza della verità intorno al bene è necessaria alla sua attuazione, specialmente per la formazione ed il progresso dell'amore. La nostra libertà è dunque una libertà

per la verità, per il bene, per l'amore, per la felicità. È innestata sul reale (n. 34).

A tal proposito, possiamo rileggere un passo del Catechismo: «La libertà è il potere, radicato nella ragione e nella volontà, di agire o di non agire, di fare questo o quello, di autodeterminare azioni deliberate. Per il libero arbitrio ciascuno dispone di sé. La libertà è nell'uomo una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà. La libertà raggiunge la sua perfezione quando è ordinata a Dio, nostra beatitudine...» (n. 1731). E inoltre: «Più si fa il bene, più si diventa liberi: non c'è vera libertà, se non al servizio del bene e della giustizia. La scelta della disobbedienza e del male costituisce un abuso della libertà e conduce alla schiavitù del peccato» (n. 1733). Non abbiamo dunque a che fare con una libertà che si riduce al potere di scegliere tra gli opposti, tra il bene ed il male, la cosiddetta libertà d'indifferenza, ma con una libertà che tende spontaneamente verso ciò che si qualifica come vero e buono, e che si può denominare come libertà di qualità o di eccellenza, poiché consiste nel potere di compiere opere vere e buone. Così è possibile dire che «la libertà è possesso inalienabile di sé, ed al contempo, costituisce un'apertura universale a tutto l'esistente, per uscire da sé verso la conoscenza e l'amore dell'altro» (n. 86).

a) *L'esperienza di Giovanni Paolo II*

Per comprendere l'attenzione e la determinazione di Giovanni Paolo II su questo punto, conviene, a nostro avviso, riferirsi all'esperienza da lui vissuta in regime comunista, sotto la minaccia di un autentico sistema della menzogna, da cui era impossibile difendersi se non adottando, con i dissidenti russi, la parola d'ordine di "non mentire mai", di non collaborare mai con l'ingranaggio della menzogna. In questa situazione, era chiaro che la fedeltà alla verità era la condizione necessaria della libertà: la minima concessione alla menzogna portava all'asservimento. Il non transigere con la verità appariva manifestamente l'elemento costitutivo della libertà interiore, quale salvaguardia della dignità dell'uomo.

Vale la pena rileggere, a tal proposito, il *Manifeste humain* di Galanskov, proclamato in una piazza di Mosca, e citato da V. Bukovsky nel suo libro *Et le vent reprend ses tours*:

Je sortira
 Sur la place
 Et là,
 A l'oreille de la ville,
 Je lancerai
 le cri du désespoir.

Io uscirò
 Sulla piazza
 E là,
 All'orecchio della città,
 Io lancerò
 Il grido della disperazione

C'est moi,
 J'en appelle à la vérité-justice
 A la révolte!
 Je suis celui qui ne veut plus servir.

Sono proprio io,
 Io incito alla la verità-giustizia
 Alla rivolta!
 Sono colui che non vuole più
 servire.

Jc romps vos noirs entraves

 Tissées de mensoge.
 Je n'ai que faire de votre pain

Io infrango le vostre nere
 pastoie
 Intessute di menzogna.
 Non so che farmene del vostro
 pane
 intriso delle nostre lagrime
 Ed io cado e m'involò
 In un semi-delirio
 In un dormiveglia...
 Ed io sento
 scorrere in me
 l'umano.

Mêlé de nos larmes
 Et je tombe et je m'envole
 Dans un demi-délire
 dans un demi-sommeil...
 Et je sens
 éclore en moi
 l'humain.

Il problema non è scomparso con la caduta del comunismo nei paesi dell'Est, ma si pone altrettanto all'Ovest, sotto le forme più subdole: è in nome della libertà stessa che ci si emancipa dall'attenzione alla verità, riducendola ad opinione personale, sentimento o interesse individuale. Senza più il sostegno di un'idea forte ed esigente di verità, la libertà si ritrova flebile ed incapace di resistere alle seduzioni della passione o dell'interesse, alle pressioni esterne dell'ambiente, sociale o intellettuale, dei mass-media o della potere politico. Anche all'Ovest la dissociazione tra libertà e verità porta alla schiavitù. Solo un amore vigoroso alla verità, ci rende sufficientemente forti da tutelare la nostra libertà, sufficientemente coraggiosi da affrontare i problemi e le prove della vita.

b) Il dibattito tra libertà, coscienza e legge

Trattando del nesso tra verità e libertà, l'enciclica affronta dunque il problema morale attuale alla sua radice. Ha il merito di manifestare le due questioni fondamentali sottostanti a questo dibattito: qual'è la natura della libertà e quali i suoi rapporti con la legge morale?

L'enciclica si oppone ad una concezione che fa della libertà una sorta di assoluto, da rivendicare come fine a sé stessa, a cui si attribuisce il potere di determinare il bene ed il male. In tal caso si finirebbe per fare della libertà il criterio principale del giudizio morale: è moralmente buono ciò che favorisce la libertà, negativo ciò che la meno-ma o la contraria. Ne consegue una rivendicazione dell'autonomia della libertà individuale, nel senso forte della parola, dove la libertà, con l'ausilio della ragione, sarebbe in grado di autodeterminare la propria legge, costituendo così una morale puramente razionale ed umana. Si tratta di un'applicazione della problematica kantiana che contrappone l'autonomia ("nomos" significa legge, regola; auto-nomo vuol dunque dire: che si regola da sé, che si dà la legge; così come si parla di auto-mobile: un veicolo che ha in sé il proprio motore) e l'eteronomia (essere regolato da altro: "heteros"; significa ricevere da altri la propria legge). Si parlerà così di "theonomia": ricevere la propria regola, la legge, da Dio ("Theós") (n. 36). La questione dell'autonomia della morale è stata lungamente dibattuta dai moralisti e rimane attuale³. La richiesta di un'autonomia completa implica, come corollario, il rifiuto di ogni legge che si imponga all'uomo dall'esterno, o che provenga da un livello a lui superiore, specialmente in nome dell'autorità divina. Va di pari passo con la secolarizzazione.

Sulla stessa lunghezza d'onda, si trova la concezione "creativa" della coscienza morale. Pur tenendo conto delle indicazioni date dalle leggi o dalle norme generali, «la coscienza di ciascuno deciderebbe, in ultima istanza, del bene e del male» (n. 56). Godrebbe così di un'autonomia nel giudizio morale concreto, che risulta decisivo, al prezzo di rischiare di confondere la coscienza con l'opinione personale e soggettiva.

Vi scorgiamo una rappresentazione dell'uomo centrata sulla libertà, considerata, in un modo o nell'altro, come fonte dei valori

³ Cfr C.J. PINTO DE OLIVEIRA et coll., *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg 1978.

morali. Con la sua libertà e la sua razionalità, il soggetto umano, nella sua coscienza, sarebbe infine equiparato a giudice del bene e del male. In tal caso, La legge morale dipende dal giudizio soggettivo. Senza dubbio vi riconnette ancora un certo valore generale, ma si ammetteranno sempre delle eccezioni, secondo le circostanze. Di conseguenza, la relativa applicazione dipenderà infine dal giudizio individuale. Ci imbattiamo qui in un'esaltazione della libertà molto diffusa nelle nostre società liberali.

Assistiamo così ad una specie di rivoluzione nell'ambito della morale cattolica. La casuistica degli ultimi secoli aveva inquadrato la morale in un confronto tra libertà e legge, concepite come due opposti poli, dove la legge eserciterebbe un ruolo coercitivo, imponendosi alla libertà in forza dell'obbligo. La libertà e la legge si affrontavano come due proprietari che si disputano il campo delle azioni umane. I moralisti erano soliti dire: «Alla legge spetta il possesso di questa azione, alla libertà spetta quello su tale altra». Per esempio, la legge possiede la domenica, in cui proibisce il lavoro manuale, mentre la libertà possiede i giorni della settimana, dove il lavoro è libero. I moralisti erano tradizionalmente i rappresentanti della legge morale e avevano l'incarico di evidenziare alla coscienza come applicarla in un dato contesto, in un "caso di coscienza". Noi osserviamo, oggi, una forte tendenza a ribaltare i ruoli: i moralisti si considerano ora come i paladini della libertà e della coscienza personale. Quanto alla legge morale, la stessa si porrebbe quasi al servizio della libertà, col fornirle indicazioni generali da tenere in conto secondo il proprio giudizio. Queste nuove teorie restano tributarie, infatti, della concezione della libertà d'indifferenza, sottesa alla casuistica, che attribuisce alla sola volontà il potere di scegliere tra contrari, tra bene e male, pro o contro la legge. Si stabilisce così una tensione con la legge, intesa come una volontà esterna, meramente limitativa. La rivendicazione di tale libertà si situa alla base dell'individualismo moderno. L'enciclica nota, a ragione d'altronde, che l'esaltazione di una simile libertà, appare al contempo contraddetta dalle scienze umane, che si sforzano di mostrare i condizionamenti ai quali la stessa è soggetta.

c) La convergenza di libertà, legge e coscienza

L'enciclica ci propone una concezione dell'uomo e della libertà, ispirata dalla Scrittura e dalla tradizione cristiana. L'uomo è stato

creato ad immagine di Dio nella sua natura spirituale, e per questo è capace di conoscerLo e di amarLo. Da ciò gli proviene, ad imitazione di Dio, il dominio sui suoi atti, ovvero la libertà. Proprio questa libertà, anelante alla verità ed al bene, offre all'uomo la capacità di partecipare attivamente al potere legislativo divino, nonché al governo e provvidenza di Dio, per ciò che riguarda lui stesso e coloro che dipendono da lui. L'origine della legge morale risiede in Dio — la si chiamerà legge divina o eterna —, ma questa legge si trova iscritta in un modo unico nella ragione e nel cuore dell'uomo, per cui si chiama legge naturale. Tale legge è intima all'uomo; ne fa un collaboratore di Dio nel regolare i propri atti con la propria vita (nn. 42-43).

L'uomo gode così di una effettiva autonomia morale, da intendere come partecipazione all'autonomia sovrana di Dio. Pur riconoscendo tale autonomia, dopo il Concilio l'enciclica preferisce parlare di una "*theonomia partecipata*" per meglio risaltare che la fonte primaria della legge morale è Dio (n. 41). Di conseguenza, si può dire, e l'esperienza cristiana lo conferma, che più l'uomo obbedisce e si unisce alla luce di Dio che splende nel fondo della coscienza, più diventa libero interiormente. Diviene autonomo da ogni pressione esterna, e capace di rispondere personalmente al richiamo della verità, del bene e dell'amore. In ciò risiede la sua vocazione naturale, secondo la parola del salmo 4, citata dall'enciclica sull'esempio di san Tommaso, relativamente alla legge naturale: «Molti dicono: "chi ci farà vedere la felicità?" Fa' risplendere su di noi la luce del tuo volto». Su di noi, significa in noi, nel fondo del nostro cuore dove tu hai riposto la tua legge.

Notiamo qui la rappresentazione della legge naturale come lume interiore; è opera della saggezza divina che si dirige all'intelligenza ed al cuore. Ciò conferma la relazione stabilita dall'enciclica tra libertà e verità. Nella concezione opposta, la legge è recepita come determinazione della pura volontà del legislatore, che si impone dall'esterno a quella libertà che si appresta a comprimere, instaurando un rapporto di forza che nessuna motivazione razionale potrà risolvere.

Quanto alla coscienza, ricevendo da Dio "la luce originaria sul bene e sul male", appare quale scintilla spirituale indistruttibile (*scintilla animae*), che riluce nel cuore di ogni uomo. Si tratta di ciò che gli scolastici chiamano "sinderesi". Si dice pure che è la stessa voce di Dio. Grazie a questa luce superiore, la coscienza diventa per

l'uomo un imperativo interiore ed un invito a fare il bene nelle situazioni concrete. Tale è l'origine dell'obbligo morale che definiamo pure come obbligo di coscienza. La coscienza, dunque, è «la norma immediata degli atti concreti», laddove risulti testimone ed agente della luce interiore che si esprime nella legge naturale, «norma universale ed oggettiva della moralità» (nn. 59-60).

Senza dubbio la coscienza può ingannarsi nel suo giudizio, poiché la ragione umana è fallibile di fronte alla complessità delle situazioni. Tuttavia, essa conserva sempre in sé la luce originaria che la incita a ricercare la verità, senza lasciarsi andare, e a progredire costantemente nel bene (nn. 60-64).

Così la libertà dell'uomo, la coscienza e la legge di Dio, lungi dall'opporli tra loro, e malgrado le tensioni che possono affiorare, «si riuniscono e sono chiamate a compenetrarsi» (n. 41). La libertà ha bisogno della legge di Dio, come di un pedagogo e di un sostegno, nonché della coscienza, quale intima luce per scoprire il vero bene e crescere nella verità.

d) La coscienza secondo J.H. Newman

L'enciclica si pone, nella fattispecie, nel solco della grande tradizione cristiana, come la definiva Newman in un passo della sua *Lettera al duca di Norfolk*, parzialmente citata dal Catechismo (n. 1778): «La coscienza non è che un insieme di principi naturali, primigeni più della natura stessa. È una legge del nostro spirito, ma che supera per certi versi il nostro spirito, la quale ci rivolge delle indicazioni tassative; il che significa responsabilità e dovere, timore e speranza; e che è dotata di una spontaneità che la distingue dal resto della natura. Ecco la dottrina sulla coscienza, comune ai protestanti ed ai cattolici. Non sono dunque né l'interesse, né l'utile, né la felicità della maggioranza, né il bene dello Stato, né l'onestà, né l'armonia, né la bellezza a regolare e misurare i nostri atti. La coscienza non è un egoismo calcolato, né una logica soggettiva. È il messaggero di Colui che, nel mondo della natura, come in quello della grazia, ci parla attraverso il velo, ci istruisce e ci governa con i suoi rappresentanti. La coscienza è il primo, tra tutti i vicari di Cristo. È il profeta che ci rivela la verità, il re che ci impone gli ordini, il sacerdote che ammonisce e ci benedice. Se il sacerdozio eterno della Chiesa

venisse meno, il principio sacerdotale sopravviverebbe a tale rovina, incarnato nella coscienza».

In contrasto con questa concezione cristiana della coscienza, Newman ci descrive quale senso rivestisse, già all'epoca, il termine di coscienza per parecchia gente: «Ma quale idea si fa della coscienza l'uomo della strada? ... Quando i nostri compatrioti invocano i diritti della coscienza nei loro pensieri e nei loro atti, non pensano più né ai diritti del Creatore, né ai doveri delle creature verso di Lui; bensì pensano al diritto di parlare, scrivere, agire secondo il proprio talento o umore, senza preoccuparsi affatto del mondo di Dio. Non pensano minimamente di seguire la legge morale. Rivendicano, per ogni inglese, il diritto di agire secondo la propria volontà; il diritto di credere a proprio modo, senza chiedere parere a nessuno; il diritto di considerare come inopportuno il gesto del prete o del pastore, dell'oratore o dello scrittore che si permettono di reagire contro questa maniera di correre a briglie sciolte verso la propria rovina. Se la coscienza possiede dei diritti, lo si deve al fatto che evochi dei doveri. Tuttavia, al giorno d'oggi, nello spirito della maggioranza, i diritti e la libertà di coscienza non servono ad altro che a far meno della coscienza. Si vorrebbe ignorare il Legislatore e Giudice, ci si vorrebbe liberare da ogni obbligo interiore... Una volta, la coscienza era un giudice severo. Oggi, lascia il passo ad un sosia, di cui per diciotto secoli non si era mai sentito parlare, e di cui non si sarebbe rimasti vittima se lo si fosse conosciuto in anticipo: il diritto di fare come si vuole». Non sembra veramente profetico questo testo?

Il cardinal Newman ci indica i criteri di discernimento tra la vera coscienza e ciò che si potrebbe denominare "coscienza opinante". La coscienza autentica ci pone di fronte a Dio, manifestandosi "attraverso il velo" del suo mistero; ci sottomette alla sua Parola, ai suoi precetti, al suo giudizio, ai suoi richiami, al suo governo. È sempre esigente — e questo è indubbio — perché vuole elevarci a Dio, attraverso un sentiero che il Vangelo definisce come via stretta. Se la seguiamo, la vera coscienza ci ottiene la pace interiore e la gioia, anche nel mezzo della prova e della lotta interiore, fino a raggiungere il traguardo. È proprio questa coscienza che ci rende veramente autonomi, capaci di giudicare da soli, nel «segreto dove il Padre ci vede», e di resistere serenamente ad ogni pressione dell'opinione o del potere, contrari alla verità e al bene. La coscienza è come una citta-

della interiore; ci rende forti perché ci comunica, con la legge morale, la luce e la grazia di Dio.

La "coscienza opinante" si manifesta illusoria. È una coscienza resa prigioniera della nostra opinione, della nostra volontà di difendere il proprio sentire e di farlo valere, unito al rifiuto di sottoporci al giudizio altrui, al precetto di una qualsiasi autorità. Così, questa sedicente coscienza è tentata ad ergersi a giudice del bene e del male, nonché a manipolare a modo suo la legge, il mondo morale, inclusi la religione e Dio stesso, cui è sottratto il potere di condannare e punire. Tuttavia, sfoggiando tale potere, la "coscienza opinante" resta fragile nel suo individualismo; non può resistere alle pressioni dell'ambiente, intellettuale o dei media, e della massa, nella quale cerca istintivamente quel consenso idoneo a proteggerla dalla Voce interiore. Si lascia trascinare su facili cammini, dove molti si impegnano a parlare con eccitazione di libertà, di coscienza e di pace, ma dove si raccolgono infine solo divisione e confusione di idee, vuoto interiore ed insoddisfazione.

Si dimostra perciò indispensabile la formazione della coscienza, di cui parla l'enciclica (n. 64). Formazione che inizia col distinguere in noi l'autentica coscienza, con la gioiosa umiltà di chi scopre la Luce; per poi progredire alla scuola della Parola di Dio, con l'aiuto dell'insegnamento della Chiesa. Infine, la coscienza ha necessità di fortificarsi con l'esperienza nella forgia delle virtù, alla luce della fede, sotto l'impulso della speranza e della carità, per giungere a maturazione nel giudizio discreto della prudenza. La coscienza, rendendoci docili alla parola di Dio, ci libera dal nostro isolamento e ci integra nella comunione della Chiesa. È così che essa adempie al suo ruolo di "Vicario di Cristo".

2. La tentazione della razionalità e della tecnica: il sistema "proporzionalista"

Per meglio apprezzare la posta in gioco del dibattito aperto dall'enciclica, è necessario conoscere le teorie chiamate in causa, non solo nei loro peculiari elementi e nei loro aspetti criticabili, ma nella correlazione di idee e categorie utilizzate, che rappresentano un autentico sistema di pensiero morale, rigorosamente connesso con i rispettivi peculiari profili e conseguenze logiche. L'enciclica

presenta gli elementi essenziali di questo ordinamento sistematico, anche se è preferibile associarli, per poterli evidenziare con maggior chiarezza e misurarne meglio la portata e gli effetti. Che si intende dunque con i termini “proporzionalismo” e “conseguenzialismo”, citati nell’enciclica? Quale ordinamento sistemico della morale hanno elaborato e messo in pratica, in teologia morale, quegli autori che vi si richiamano?

Non è facile per chi non è “adetto ai lavori” distinguere i tratti definiti del cosiddetto “sistema proporzionalista”, di cui il “conseguenzialismo” è una variante. Gli autori che lo hanno elaborato da una riflessione teorica, in seguito all’enciclica *Humanae vitae*, si esprimono spesso in un linguaggio molto tecnico, in cui le categorie kantiane vengono a sovrapporsi ed a complicare l’astrazione scolastica, col risultato che teologi di altre discipline, come dogmatica ed esegesi, fanno loro stessi fatica a ritrovarsi. D’altronde, nessuno di questi autori ha mai scritto un libro che presenti integralmente il sistema adottato. Si sono invece limitati a pubblicare articoli o sintesi che offrono aspetti parziali, secondo le visuali e le più sentite esigenze degli autori. Infine, il loro scrupolo di difendersi li induce, talvolta, a disseminare di distinguo le loro spiegazioni, così da rendere di difficile individuazione i tratti essenziali.

Tuttavia, una volta entrati in confidenza con la letteratura specializzata, si possono meglio discernere le principali categorie utilizzate da questi autori, nonché la loro interconnessione e logica intima. Di fatto, il sistema “proporzionalista” rappresenta l’erede della casuistica degli ultimi secoli, di cui propone una riedizione, elaborata servendosi di alcuni elementi ispirati a san Tommaso, come il predominio concesso alla finalità, nonché di categorie o problematiche di ispirazione kantiana. Assistiamo, insomma, ad una reduplicazione di quella crisi del “probabilismo”, che ha scosso la Chiesa nel XVII secolo. Bisogna certamente riconoscere agli autori “proporzionalisti”, sulla stessa linea dei loro precursori, la lodevole preoccupazione di adattare l’insegnamento morale cristiano alle idee della nostra epoca ed alla sua mentalità tecnicistica, per poter rispondere ai problemi etici che si impongono sia sul piano personale, che in ambito sociale. La questione consiste nel sapere se il sistema morale proposto sia in grado di offrire una risposta adeguata, o se invece non arrivi ad omettere sistematicamente alcune dimensioni essenziali del-

l'agire umano e cristiano, con conseguenze nefaste per i fondamenti della morale e dell'impostazione dei casi, come accusa l'enciclica.

Ecco dunque una presentazione del "proporzionalismo" nei suoi tratti essenziali, descritti sulla scorta dei dati offerti dall'enciclica, tenendo conto della letteratura inerente al tema.

In sintesi, si può affermare che la formazione del nuovo sistema è stata agevolata da una doppia dissociazione operata nell'insegnamento della morale cristiana: innanzitutto la distinzione tra piano trascendentale e piano categoriale; in secondo luogo, quella tra piano pre-morale e piano morale.

Piano trascendentale e piano categoriale

Una prima scissione deriva dalla distinzione, all'interno della morale cristiana, tra piano trascendentale e categoriale. Mutuata da K. Rahner, tale distinzione è stata applicata in morale per rispondere a chi poneva in dubbio l'esistenza di una morale cristiana⁴. Nel piano trascendentale, sono allocate le attitudini personali, le intenzioni generali ed i comportamenti che impegnano la totalità della persona e della vita di fronte a Dio, a Cristo, al prossimo. Si tratta dei «comportamenti virtuosi, quali la fede, l'amore, la disponibilità alla redenzione, la vita come sacramento, l'imitazione di Cristo, ecc...», ovvero quanto l'enciclica definisce, in un linguaggio più semplice, l'ordine della salvezza (n. 37). A questo livello, l'apporto della Rivelazione è indiscutibile, come appare espresso in svariati passi della Scrittura. Si può dunque concludere che, da questo punto di vista, esiste senza dubbio una morale cristiana.

Il piano categoriale implica, invece, gli atti concreti che si possono situare in ambiti particolari, in categorie formate da differenti comandamenti e virtù, come la giustizia, la fedeltà, la castità, la veracità, ecc. A tale livello, i documenti scritturistici non ci offrirebbero norme specifiche, chiare e precise, applicabili con sicurezza in ogni tempo: la morale cristiana si identificherebbe con quella semplicemente umana, giudicabile sulla base di motivazioni razionali. Il dato cristiano, situato sul piano trascendentale, fornirebbe solo un contesto favorevole o un'integrazione.

⁴ Cfr J. FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux 1973, p. 12.

Si possono agevolmente intravedere le conseguenze di tale distinzione, che molti autori hanno ripreso senza evidenziare troppe sfumature. Di fatto, tutti i problemi morali concreti oggi dibattuti, con le norme che vi si ricollegano direttamente, si fonderanno su tale piano categoriale e dovranno dunque essere trattati secondo criteri ed argomenti meramente razionali. Così l'ambito morale, inclusivo dei casi di coscienza e delle norme implicite, finisce per essere ricondotto al piano categoriale, dove si inquadrerà propriamente l'etica.

Osserviamo che tale distinzione tra i due piani si pone nel solco della divisione diventata classica tra la morale, dove predominano gli argomenti razionali, e la spiritualità. Tuttavia la spaccatura si è approfondita in seno ai "proporzionalisti", trasformandosi in una dissociazione motivata dalla rivendicazione di autonomia da parte di una morale limitata al piano delle sole relazioni umane; una morale fatta valere in nome della ragione nel quadro di una società secolarizzata. Avremmo dunque una morale che non intende sottomettersi che al magistero della ragione, rivendicando l'indipendenza nei confronti del Magistero della Chiesa, fondato sulla Rivelazione. Il guaio, nella fattispecie, è che questo magistero razionale, che vuole imporsi in nome della scienza, ha fatto abbandonare a molti moralisti la dottrina della legge naturale, che garantiva loro una solida base. Costoro non hanno compreso che le scienze umane, essendo, per principio e metodo, scienze dei fatti e non di ciò che si deve fare, non possono essere normative, e nemmeno rivelatrici di una legge morale, *a fortiori* della legge naturale nel suo complesso. Tali scienze appartengono ad un ordine diverso da quello morale. Così edificata, sotto la protezione della ragione scientifica, qualsiasi costruzione morale si fonderebbe su basi fragili e criticabili. Alla stessa stregua viene respinta la pretesa del Magistero ecclesiale di intervenire in morale in nome della legge naturale.

Assistiamo dunque ad un primo processo riduttivo nella morale, che si scinde dalle sue sorgenti specificamente cristiane, per orientarsi verso una morale puramente razionale e mondana. Come si può constatare, i "proporzionalisti" impegnano la morale in un senso esattamente opposto all'intento che presiede al primo capitolo dell'enciclica, che si sforza invece di ristabilire i nessi, troppo allentati nella casuistica, tra morale e Vangelo. Il fatto che l'apporto del Vangelo predisponga un contesto favorevole alla morale non impe-

disce che ne resti estraneo, poiché è chiaro che non può fornire norme e criteri propri al piano categoriale. Siamo qui giunti al nucleo del dibattito sulla morale cristiana.

Piano pre-morale e piano morale

Una volta collocata la morale sul piano razionale ed umano, *les nouveaux moralistes*, come talora li si è chiamati, si preparano a determinare più precisamente la sede del giudizio morale concreto. Distinguono quindi due nuovi piani, nell'ambito della morale, che hanno provveduto a delimitare: il piano pre-morale innanzitutto, denominato anche fisico o ontico, ed il piano specificamente morale⁵.

Rileviamo che anche questa distinzione si pone nel solco della concezione dei moralisti degli ultimi secoli, che presentano l'atto umano a partire dalla sua consistenza fisica, in relazione al proprio oggetto ed alle relative circostanze, prima ancora dell'intervento della volontà in rapporto alla legge, fonte di ogni obbligo⁶. Tuttavia, anche qui i nostri moralisti vanno ad accentuare la distinzione ed a modificare i dati e la relativa connessione.

Si dovrà distinguere dunque il piano pre-morale, consistente nel rapporto tra l'atto e l'insieme delle circostanze in vista del fine perseguito, ed il piano propriamente morale, determinato dall'intervento della volontà nell'intenzione di effettuare o omettere un atto giudicato buono o cattivo sul piano pre-morale.

Dunque, siamo alle prese con una nuova dissociazione: il giudizio che forma la base della qualifica morale verrà totalmente elaborato sul piano pre-morale, a livello dell'ordinamento dell'atto alle rispettive circostanze e conseguenze, nonché al proprio fine. La volontà non interverrà che successivamente, e verterà sul giudizio così stabilito. La morale dunque si concentra sull'intenzione buona o cattiva.

Nella loro preoccupazione di distinguere i piani, gli autori proporzionalisti hanno adottato un vocabolario specifico: a livello pre-morale, parleranno di un atto corretto (tedesco: *richtig*; inglese: *right*), mentre a livello morale, si dirà che l'atto è buono (tedesco: *gut*; inglese: *good*).

⁵ Cfr L. JANSSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, in «Louvain Studies» 4 (1972), pp. 115-156.

⁶ Cfr S. PINKAERS, *Ce q'on ne peut jamais faire*, Fribourg 1986, p. 48 e ss.

Il giudizio sugli atti in base alle conseguenze

Eccoci arrivati al cuore del nuovo sistema. Dal momento che il giudizio di base sugli atti risulta ormai stabilito sul piano pre-morale, con quale procedimento ed in base a quali criteri si andrà a determinarlo?

Possiamo ora definire l'idea-madre dell'intero sistema, imperniata sulla teoria classica della causa a duplice effetto, utilizzata nella casuistica per risolvere certi casi difficili, in cui un atto, ad esempio un'operazione chirurgica o la somministrazione di un farmaco, produce un effetto buono, quale la guarigione di una madre di famiglia da una grave malattia, ed un effetto cattivo, quale l'eventuale aborto.

L'idea genetica del sistema è stata quella di estendere a tutti gli atti morali il principio della causa a doppio effetto, fino ad acquisire una portata generale in morale, ma rivedendo la linea dell'ordinamento degli effetti al fine perseguito. Nella dottrina classica, l'effetto buono doveva precedere quello cattivo secondo un nesso temporale, materiale o causale, per evitare di contravvenire al principio tratto da san Paolo, secondo cui: «non si possono fare cose cattive perché ne derivino delle buone» (Rm 3,8); ovvero non si può commettere il male, nella speranza che ne derivi del bene, o altrimenti detto, non si può impiegare un effetto perverso, come mezzo per agevolarne un buono (cfr n. 79). Nella nuova concezione, si stabilirà la priorità tra diversi effetti, a seconda dell'esigenza di una ragione proporzionale per agire, e per maggior precisione si ricorrerà all'ausilio di una ponderazione tra effetti buoni e cattivi, in vista del fine perseguito. Se prevalgono gli effetti buoni, saranno questi stessi ad ottenere la priorità sulla volontà e l'atto sarà lecito, corretto, buono⁷.

Si stabilisce in tal modo una procedura di giudizio sugli atti, che può generalizzarsi. Infatti, considerati sul piano pre-morale, tutti i nostri atti hanno degli effetti o delle conseguenze buone e cattive. Una medicina può avere effetti secondari nocivi. La costruzione di un complesso industriale produce la prosperità, ma causa l'inquinamento. Una centrale atomica presenta un rischio ecologico. La scelta di una vocazione sacerdotale obbliga a rinunciare al matrimonio. Volgendosi ai beni parziali, tutte le nostre scelte concrete rivela-

⁷ Cfr P. KNAUER, *La détermination du bien et du mal par le principe de double effet*, in «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965), pp. 356-376.

no pertanto delle conseguenze negative, se non altro perché ci privano di altri beni possibili.

Il giudizio sugli atti consisterà dunque in una ponderazione tra conseguenze buone e cattive rispetto al fine, fornendo una proporzionata ragione per agire. Si tratta di ciò che i tedeschi denominano *Güterabwägung*, una bilancia, una ponderazione di beni, calibrata verso una massimizzazione dei beni ed una minimizzazione dei mali (n. 74). Così si spiegano le due denominazioni del nuovo sistema: lo si chiamerà "conseguenzialismo", perché prende in esame innanzitutto le conseguenze degli atti, e "proporzionalismo" perché giudica gli atti secondo una ragione proporzionata per agire, perfino nei confronti di una legge, stabilendo di fatto cosa fare, dopo il calcolo delle conseguenze.

I nostri autori insistono, inoltre, sulla necessità di prendere in considerazione tutte le conseguenze di un atto, a breve o lungo raggio, e tutte le circostanze implicite, di ordine personale, sociale, culturale, storico. Questo insieme deve essere valutato, in principio, in base ad un criterio proporzionale per pervenire ad un giudizio corretto, adeguato, cui la volontà comunicherà la sua qualità morale. Questi moralisti non operano dunque la distinzione classica tra elementi essenziali di un atto, come per san Tommaso l'oggetto ed il fine, ed elementi secondari, ovvero le circostanze.

Per fronteggiare le obiezioni, alcuni si sforzano di elevare il calcolo delle circostanze e conseguenze ad un livello universale: il giudizio sulla proporzionalità di un atto al suo fine non deve solamente tener conto degli svantaggi o degli inconvenienti che si possono verificare nell'immediato o in un futuro più lontano, ma deve elevarsi ad una considerazione universale, quale stima dei danni "alla lunga e nel loro complesso" (*auf die Dauer und im ganzen*)⁸. Questo passaggio ad una categoria universale non cambia tuttavia nulla riguardo al sistema, né ai problemi che apre per le norme e per gli atti appena si manifesta nel concreto, dal momento che tutta la sua logica resta dominata da una finalità di ordine tecnico.

Se è vero che il termine di "circostanza" ricomprende indistintamente, per tali moralisti, tutti i fattori dell'agire, ci si può tuttavia meravigliare di vederli così poco sensibili alle circostanze interne,

⁸ Cfr P. KNAUER, *Fundamentelethik: teleologische als deontologische Normenbegründung*, in «Theologie und Philosophie», 55 (1980), pp. 321-360.

profonde, spirituali, che intervengono in ogni azione concreta, quali le disposizioni attive del soggetto, le virtù, e, più specificamente, quella circostanza unica che è il rapporto a Dio; tutto ciò, è stato scartato come appartenente al piano morale o trascendentale. Non si prende dunque in considerazione nient'altro che le circostanze esterne e taluni dati psicologici di ordine pre-morale, nella misura in cui siano calcolabili.

a) *La tendenza all'utilitarismo*

Le idee posseggono una loro logica e danno adito ad una tentazione propria. La corrente "proporzionalista" sarà incline a giudicare tutto in un'ottica finalista, "teleologica", come si dice, seguendo la relazione che unisce mezzo a fine e, di fatto, finirà per gemellarsi inevitabilmente con l'utilitarismo, dal momento che l'utile si definisce proprio come il rapporto adeguato del mezzo al fine. Non bisogna dunque stupirsi del fatto che le sia stata formulata la critica di orientarsi all'utilitarismo; critica che perdura, malgrado le repliche, le puntualizzazioni e le sottigliezze. Ad esempio, si sono distinte varie forme di utilitarismo: utilitarismo dell'atto e della regola, nonché utilitarismo stretto e moderato, donde derivano le denominazioni di "proporzionalismo" o "conseguenzialismo" stretto o moderato.

L'utilitarismo della regola, elaborato in seguito alle obiezioni nate dalla constatazione del criterio utilitaristico che contamina i singoli atti, ammette in particolare, come criteri di azione, talune norme di portata universale, che non richiedono nemmeno una previa giustificazione sul piano utilitaristico: sarebbero, come si spiega, il risultato di una reiterata esperienza, sufficiente a dimostrare che un certo comportamento è sempre nocivo. Non ci si può neanche chiedere se tale ricorso all'esperienza offra ancora una solida base, in un'epoca come la nostra, caratterizzata dalla rottura col passato e dal cambiamento, dalla novità. Quali che siano gli argomenti utilitaristici che si possono forgiare a sostegno dell'esistenza di leggi morali universali, appare chiaro che il predominio dell'utile, in tal genere di sistema, comporti inevitabilmente una certa relatività nella realtà morale, come pure l'accettazione di certe eccezioni per ogni legge⁹.

⁹ Per ulteriori dettagli, cfr S. PINKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, op. cit., p. 67 e ss.

b) Verso una tecnica morale

Questo nuovo sistema di giudizio degli atti, basato sul piano pre-morale, ne fa una sorta di tecnica dell'agire, che include l'uso di procedure razionali simili a quelle strategie d'azienda volte a valutare i progetti sulla base del calcolo dei profitti e delle perdite, in rapporto a parametri di efficienza ed utilità. Eccoci dunque di fronte ad un processo riduttivo della morale, costretta ad una specie di tecnica ingegneristica, di cui i moralisti detengono il brevetto. Ciò trova conferma nella scelta di esempi che propongono gli autori proporzionalisti; esempi di solito assunti sulla falsariga della tecnica medica, industriale, economica o sociale, che spesso inducono alla caratteristica distinzione tra atti qualificati come "producenti" e "controproducenti". Questa diffusione di tecnicismo nella morale trova adeguato riscontro nella mentalità tecnica, scientifica e pragmatica della nostra società occidentale. Ne spiega, in certa misura, il successo, l'utilità, ma ne fa anche una fonte di rischio e di debolezza, a causa dei processi riduttivi della morale chiamati in causa.

Il primo difetto di questo sistema consiste nell'impossibilità di integrare nel giudizio qualità specificamente morali, come le virtù, che infatti non possono essere prese in considerazione in un calcolo basato sull'utilità o efficienza, dal momento che le stesse esigono di essere ricercate di per sé, fino all'eventuale sacrificio di ogni interesse materiale o pre-morale. Così appaiono l'amore alla verità o alla giustizia, l'amore stesso nella sua generosità che arriva al perdono, la rettitudine, l'onestà, o ancora l'amicizia. In quanto perfezioni della persona, tali qualità appartengono ad un altro ordine. Pertanto non possono entrare nel genere di ponderazione che propongono i "proporzionalisti", non diversamente da quanto avverrebbe inserendole come dati nella memoria centrale di un computer, proprio per la loro imprevedibilità.

A fortiori, non si possono introdurre in un calcolo del genere le virtù teologali, per non parlare dei doni dello Spirito Santo, che d'altronde, sono stati esclusi aprioristicamente dal sistema, in quanto appartenenti al piano trascendentale. L'insegnamento del Vangelo è così, di fatto e per principio, isolato dal giudizio morale. Ogni tentativo di riavvicinamento non può che rappresentare un palliativo.

c) I punti focali dell'enciclica

L'enciclica, da parte sua, sottolinea, *in primis*, il danno che implica tale sistema riguardo al problema maggiore da esso affrontato: l'universalità e la permanenza delle leggi morali, in particolare di quelle negative. I precetti negativi, infatti, proibiscono quegli atti che sono intrinsecamente cattivi e mai possono trasformarsi in buoni, a prescindere dalle circostanze, come l'omicidio e l'adulterio, ma che obbligano *semper et pro (ad) semper*, sempre e senza eccezioni. In compenso, i precetti positivi vertono su atti di virtù da compiere, la cui perfezione implica la buona disposizione di un'insieme di circostanze, come appare il precetto evangelico della correzione fraterna; questi precetti obbligano *semper sed non pro semper*, sempre, ma secondo le circostanze (*Summa Theologiae*, II-II, q. 33, a. 2). In effetti, facendo dipendere le leggi morali e la rispettiva applicazione dalla considerazione di tutte le circostanze, nella loro molteplicità e variabilità, ed in particolare dal calcolo delle conseguenze buone e cattive in vista del fine, i "proporzionalisti" rendono teoricamente e praticamente impossibile conservare norme universalmente applicabili, senza eccezioni. In questo modo, introducono in tutte le norme morali un fattore di variabilità e relatività che le rende fragili, compromettendo le basi stesse dell'edificio morale e, principalmente, la dottrina della legge naturale ripresa nei precetti del Decalogo.

Scopo dell'enciclica è proprio quello di ristabilire la solidità di questo fondamento prioritario dell'insegnamento cristiano. La critica verterà sulla doppia dissociazione creata nell'agire dal "proporzionalismo".

Respinge dapprima la frattura creata tra l'ordine della salvezza e gli atti concreti con le rispettive norme razionali, tra piano trascendentale e categoriale, tra opzione fondamentale ed atti particolari; infine tra Vangelo e morale (n. 65 e ss.).

Come abbiamo visto, l'enciclica dimostra in che modo l'anelito al bene, connaturale all'uomo, lo orienti a Dio e non possa trovare altra risposta esauriente che nell'insegnamento e nella persona di Cristo. Non si può dunque costruire un'etica semplicemente infraumana, evitando il problema di Dio e lasciando da parte la Parola di Dio. La questione del vero bene e della felicità è squisitamente religiosa.

L'enciclica ristabilisce soprattutto uno stretto nesso tra il Deca-

logo, interprete della legge naturale nell'ambito dell'Alleanza, e la Nuova Legge, instaurata da Gesù tramite la carità, che si innesta come un germe vitale sul nostro naturale senso del bene e dell'amore, ci protegge ed educa con i dieci comandamenti e si espande in noi per mezzo della grazia dello Spirito. La carità non può dunque restare estranea all'etica ed ai singoli atti. Tutto lo sforzo dell'educazione e dell'insegnamento cristiani tende, al contrario, ad impregnare di carità la vita, le intenzioni del cuore e gli atti concreti, così che l'amore di Cristo divenga fonte prioritaria d'ispirazione e criterio superiore della condotta. Tutto ciò non ci impedisce minimamente di agire da uomini e secondo ragione, anzi, avviene proprio il contrario, come appare documentato nelle risposte di san Paolo ai casi di coscienza che gli vengono sottoposti nella prima ai Corinzi. Oltre ai criteri razionali che un filosofo avrebbe potuto proporre, come questa riflessione relativa alla fornicazione: «Ogni peccato che l'uomo commette è estraneo al suo corpo; è proprio chi fornicava a peccare contro il proprio corpo». San Paolo propone come decisivi i criteri che si evincono dalla relazione a Cristo: «Non sapete che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo? ... e che voi non vi appartenete?» (*1 Cor 6,12-20*). La carità diverrà così il criterio principale, come nel caso delle vivande offerte agli idoli e della condotta da tenere verso i fratelli più deboli (*1 Cor 8-10*).

Nel capitolo III, l'enciclica si opporrà alla «dicotomia grave e nefasta che dissocia fede e morale» e produce una separazione tra libertà e verità (n. 88).

La fede è una decisione che impegna tutta l'esistenza; è una comunione d'amore e di vita con Cristo, che possiede dunque un contenuto morale quando ribadisce e perfeziona l'osservanza dei comandamenti divini. Costituisce così una testimonianza a favore della santità inviolabile della Legge di Dio, potendo arrivare fino al martirio (n. 89 e ss.).

Sulla stessa lunghezza d'onda, non si possono separare le intenzioni generali e le opzioni fondamentali dai singoli atti, come, ad esempio, pretendere di conservare l'amore a Dio ed al prossimo come opzione di vita, come intenzione di fondo, mentre si commette un atto colpevole contrario, come un adulterio o un'ingiustizia. Le nostre più intime intenzioni si realizzano o corrompono negli atti che noi compiamo, quando il nostro agire comporta piena consape-

volezza e consenso. L'atto concreto impegna integralmente la persona nella realtà concreta. Non si può dunque ridurre il peccato mortale al solo piano delle opzioni fondamentali, come rifiuto radicale di Dio, e separarlo dalle singole scelte e dalle singole azioni, contrarie alla morale in materia grave (n. 69).

Di fronte alle teorie dissociative, che pone in discussione, il pensiero dell'enciclica appare profondamente unitario. Lo si vede principalmente nel suo rifiuto di porre in antitesi la libertà dell'uomo con la natura, intesa, come di solito avviene, da un punto di vista biologico (n. 46). L'uomo ha ricevuto da Dio una natura, al contempo spirituale e corporea, che forma nell'unicità della persona una totalità unificata, dove sono raccolte, come in un fascio, le inclinazioni che fondano la legge naturale. L'enciclica cita, con una certa libertà, le cinque inclinazioni naturali individuate da san Tommaso: l'inclinazione al bene, all'autoconservazione, alla generazione ed educazione dei figli, l'anelito alla verità e la disposizione alla vita sociale. A queste aggiunge la contemplazione della bellezza (n. 51). Da tali inclinazioni procedono i principali precetti della legge naturale, come pure i doveri e diritti fondamentali dell'uomo.

Si noterà che talune di queste inclinazioni sono evidentemente di ordine spirituale, come il senso del bene, della verità, della giustizia, mentre altre implicano una dimensione biologica determinante, come l'inclinazione sessuale. Tuttavia, l'enciclica insiste più volte, a ragione ed in conformità col pensiero di san Tommaso, sulla profonda unità di anima e corpo nella persona umana, tanto più in quanto soggetto morale. Tutte le inclinazioni naturali concorrono, di fatto, a forgiare l'agire morale. Non si può nemmeno «dissociare l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio» (nn. 48-50), come si applica, in particolare, al caso dell'attività sessuale e dei problemi ad essa connessi, dove non si può separare realmente il piano biologico da quello morale. La legge naturale ha dunque un valore universale perfino nella singolarità degli atti dove il corpo è impegnato.

Tali considerazioni non ammettono la separazione stabilitasi tra piano morale e piano pre-morale. A che si deve, però, il giudizio degli atti in base alle loro conseguenze?

Convieni certamente tener conto degli effetti e delle conseguenze prevedibili per giudicare il valore morale di un atto. I moralisti classici li prendevano in considerazione, ma in quanto "circo-

stanze", ovvero come elementi secondari, tranne ove le stesse rivestissero una speciale importanza. Aggiungiamo che la valorizzazione delle conseguenze acquisisce oggi maggior importanza, per la moltiplicazione degli effetti dei nostri atti dovuta all'impiego della tecnica, grazie anche ad una capacità di previsione più estesa, che investe il piano sociale e perfino quello planetario¹⁰. Tuttavia l'elemento prioritario del giudizio morale non si trova nemmeno a questo livello. Ciò che occorre considerare innanzitutto, e che appare fondamentale in un atto morale, è costituito dal suo oggetto, in quanto «ragionevolmente scelto da una volontà deliberata» da parte della persona, che agisce «secondo la possibilità o meno di ordinarlo a Dio, quale fine ultimo dell'uomo (n. 78). Notiamo che l'oggetto, in morale, può senza dubbio designare una cosa, come biglietti di banca rubati, ma può perfettamente riferirsi ad una persona, come quando si parla dell'oggetto dell'amore, della collera verso un fratello, o dell'odio. Dio stesso costituisce l'oggetto della nostra fede, del nostro amore. L'oggetto, in morale, non è solo materiale, ma è inserito nella nostra relazione col prossimo e con Dio.

Di conseguenza, un atto cattivo per il suo oggetto, quale l'omicidio di un innocente, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia, la tortura o la prostituzione, secondo un elenco ripreso dalla Costituzione *Gaudium et spes*, non può diventare buono per le circostanze o gli effetti utili previsti, o per un'intenzione soggettiva, nel caso sia buona, proprio come commettere un furto pecuniario a favore di un'opera assistenziale (n. 80).

Tali atti cattivi in sé, a causa dell'oggetto o della materia grave, sono improponibili per l'amore a Dio ed al prossimo, ed inoltre determinano le leggi negative come non uccidere, non commettere adulterio, non sottrarre il bene altrui, ecc. La sola considerazione delle circostanze e degli effetti non permette di stabilire leggi universali e stabili come queste, poiché è sempre possibile supporre delle circostanze impreviste, ove tali leggi perderebbero la loro validità, prolungando all'infinito il calcolo delle conseguenze. I casuisti non hanno mai mancato d'immaginazione in tale ambito.

Riproponendo al centro del giudizio morale l'oggetto, l'enciclica gli restituisce la sua oggettività e il suo realismo. È un punto d'importan-

¹⁰ Cfr H. JONAS, *Le principe de responsabilité. Un éthique pour la civilisation technologique*, Paris 1992.

tanza capitale. Nella prospettiva di san Tommaso, bisognerebbe dire, inoltre, che la considerazione del fine è parimenti essenziale relativamente all'atto interno, all'intenzione volontaria, ma aggiungendo che tale finalità appare essa stessa oggettiva, poiché non possiamo volere o amare chiunque o chicchessia, in un modo qualunque. La suprema questione morale consisterà proprio nel determinare qual'è oggettivamente il fine ultimo, quale Bene possiede la pienezza di felicità, qual'è l'Oggetto che sazia le nostre aspirazioni. Come nel Catechismo, parte terza, bisognerà parlarne fin dall'inizio della morale, perché l'orientamento e la verità della vita dell'uomo dipendono da tale fine. Ed è proprio questo fine che conferisce, alla vita morale ed agli atti, una dimensione "teleologica" (dal greco *telos*, che significa fine), che il "proporzionalismo" ha voluto ripristinare, ma in un'accezione troppo soggettiva e riduttiva del rapporto tra mezzo e fine, stabilito dalla tecnica in funzione di un criterio di utilità ed efficienza (n. 71 e ss.). In effetti, la finalità cui si richiama un san Tommaso, ad esempio, è di ordine direttamente morale e non semplicemente tecnico: risale all'esperienza morale dell'uomo che si autodetermina al fine mediante i suoi atti, nel gioco della volontà e del cuore, specialmente grazie all'amore. I mezzi o le strade per conseguirlo saranno principalmente le virtù.

Come si vede, l'enciclica supera le anguste prospettive dove finisce per rinchiudersi la concezione "proporzionalista" della moralità, lasciando da parte le scissioni che la stessa implica. In realtà non c'è alcuna pre-moralità nei nostri atti. Si tratta di una visione soggettiva dello spirito, di un taglio artificioso che può rivestire in astratto un suo interesse, perfino quando è discutibile, ma che non si può trasferire al reale. Un atto umano o volontario è reso morale di per sé, dall'oggetto di chi lo compie, dal prossimo che coinvolge e da Dio, che ha inserito in noi l'attrattiva al bene, per condurci a Lui come fine ultimo. La morale, così strutturata, è ormai pronta ad accogliere e mettere in pratica l'insegnamento del Vangelo, che si riferisce al dono della carità in particolare.

d) Con lo sguardo a Cristo

Al termine della sua critica, l'enciclica riprende la prospettiva positiva del primo capitolo e ci invita, di fronte alle questioni etiche, ad elevare lo sguardo con la Chiesa verso il Signore Gesù, poiché

«Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza col dono totale di sé medesimo, ed invita i discepoli a partecipare della sua stessa libertà» (n. 85). È il liberatore della nostra libertà, attraverso il suo perdono e la sua grazia; ne rappresenta l'educatore, con l'insegnamento contenuto nella Legge evangelica ed il suo esempio (n. 86). Ci mostra come «l'obbedienza alle norme morali universali ed immutabili rispetti il carattere unico ed insostituibile delle persone», assicurandone libertà e dignità (n. 85). Ci insegna che «la condizione della libertà autentica consiste nel riconoscere onestamente e con apertura di spirito la verità, secondo la sua parola: "Voi conoscerete la verità e la verità vi farà liberi"» (*Gv* 8,32). Così Gesù appare «la sintesi vivente e personale della libertà perfetta nell'obbedienza totale alla volontà di Dio» (n. 87). Quanto sopra non deve essere inteso nell'ambito di un'obbedienza legalista e volontarista, ma secondo un'obbedienza d'amore, secondo la carità che l'enciclica ha riproposto alla base del Decalogo e che trova la sua più stupefacente manifestazione nell'obbedienza di Cristo secondo l'inno ai Filippesi: «Pur essendo di natura divina ..., riconoscibile dall'aspetto come uomo, si è abbassato, divenendo obbediente fino alla morte, e alla morte in croce: è perciò che Dio lo ha esaltato...» (*Fil* 2,6-11).

Alla sequela di Cristo, l'enciclica evoca la testimonianza dei martiri e dei santi: nell'Antico Testamento, con le figure di Susanna e di Giovanni Battista, nel Nuovo, con il diacono Stefano e l'apostolo Giacomo; in ultimo, fino ai nostri giorni, nella lunga storia della Chiesa. Nel martirio e nella santità cristiani, l'enciclica vede una «affermazione dell'ordine morale, che manifesta al contempo la santità della Legge di Dio e l'intangibilità della dignità personale dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio» (n. 92). Anche tale testimonianza, che «risveglia il senso morale» e lo preserva «dalla confusione tra bene e male» (n. 93), riveste un significato per ogni uomo: dimostra che «ci sono delle verità e dei valori morali per i quali si deve essere pronti a dare anche la vita» (n. 94). Una simile testimonianza è un servizio destinato a chiunque, sia a livello individuale che sociale, poiché il riconoscimento di norme valide per tutti e per sempre, relative ad atti intrinsecamente cattivi, costituisce «il fondamento incrollabile e la garanzia solida di una convivenza umana giusta e pacifica, e dunque di una democrazia autentica, sul piano nazionale ed internazionale» (nn. 96-97).

Così l'enciclica offre una risposta ferma alla questione del fondamento delle norme etiche, dei diritti dell'uomo e dei principi della giustizia nelle nostre società, mentre le teorie moderne più raffinate, quelle di tipo procedurale tra le altre, seguendo un diritto formale, spesso non forniscono che una risposta fragile e complicata, decisamente intellettualistica.

IV. La missione dei teologi moralisti e dei vescovi

1. La fede e la morale

Il terzo capitolo dell'enciclica esordisce, quasi come epilogo, con una ripresa della dottrina esposta, sottolineando il legame che sussiste tra fede cristiana e morale. La fede non consiste solo nell'assenso ad un insieme di proposizioni, ma comporta una conoscenza ed un'esperienza del mistero di Cristo. È una verità da vivere e che possiede un contenuto morale (n. 88). Per tale funzione pratica, la fede trova un modello nella persona stessa di Gesù e nei suoi testimoni per eccellenza, i martiri ed i santi. Le questioni trattate nel secondo capitolo dell'enciclica sono così connesse, per mezzo della fede, alla dottrina esposta nel primo capitolo. Si può rilevare, tuttavia, che il linguaggio appare in tal sede più normativo, in conformità all'abituale formulazione dei problemi presso i moralisti di cui si occupa l'enciclica.

L'insistenza sul rapporto tra fede e morale è un correttivo importante per la morale cattolica. Si poteva già rimproverare ai manuali degli ultimi secoli di aver frapposto un'eccessiva distanza tra loro, in quanto la fede dipendeva dalla dogmatica, mentre la morale costituiva l'ambito degli obblighi. Secondo tale visuale, i moralisti, che rivendicavano l'autonomia della propria scienza, non pensavano che la fede li riguardasse, se non in misura degli obblighi e dei peccati dalla stessa previsti. Inoltre, essi consideravano l'insegnamento sulle virtù, termine attribuito alla fede nei documenti della Rivelazione, di pertinenza piuttosto della parentetica spirituale, che non della morale in senso stretto. Diventava, fin d'allora, difficile dimostrare in modo adeguato la portata morale della fede.

La nuova sistemazione avanzata dai "proporzionalisti" non ha fatto che aggravare il problema, introducendo delle categorie che rendono endemica la separazione, accentuando l'allontanamento di

un'etica, elaborata come tecnica razionale, ed un insegnamento rivelandosi fortunatamente irriducibile a tali modi di procedere. La questione riveste dunque un'importanza maggiore per la teologia morale. Risulta perfino decisiva per l'avvenire del lavoro teologico, poiché concerne l'esistenza stessa della morale cristiana e condiziona direttamente il ruolo di Magistero e Chiesa nell'insegnamento morale.

2. *Il servizio dei teologi moralisti*

Di fronte a tali problemi, il compito dei moralisti appare vasto. Non può ridursi a discutere problemi etici particolari, ma anzi esige una riflessione costruttiva che restituisca, all'insegnamento ed alla pratica della morale, le rispettive dimensioni evangeliche e al contempo profondamente umane, sulla linea degli orientamenti dati dall'enciclica.

L'enciclica ha tenuto a precisare quale sia «il servizio dei teologi moralisti» in conformità alla «vocazione del teologo nella Chiesa», secondo la presentazione inclusa nell'istruzione *Donum veritatis*, della Congregazione per la dottrina della fede (n. 109). Il lavoro dei moralisti è un servizio alla Chiesa; il loro impegno è di trasmettere e spiegare ai fedeli la dottrina cristiana sotto l'egida del Magistero, che ne sostiene la responsabilità primaria. Nelle loro indagini devono certamente utilizzare i contributi delle scienze umane, ma è indispensabile che conservino una coscienza chiara della specificità della morale. Non si può «ridurre la morale ad un sapere elaborato solo nel contesto delle scienze umane» (n. 111). Queste ultime non sono affatto normative, ma si basano sull'osservazione empirica dei fatti. Non sono pertanto sufficienti a stabilire leggi morali, né a determinare ciò che si deve fare; né sono in grado di distinguere tra bene e male, specialmente se si considera la dimensione spirituale e soprannaturale dell'agire cristiano.

L'enciclica mette anche in guardia i moralisti, come gli altri teologi, dal rivendicare una specie di diritto al dissenso, che rischia di permeare la Chiesa di una mentalità contestatrice e polemica, direttamente contraria «alla comunione ecclesiale ed alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio» (n. 113). Questa attitudine si oppone parimenti all'intenzione costruttiva della carità che, secondo san Paolo (*1 Cor* 12), ordina tutti i carismi ed i ministeri al bene della collettività dei fedeli, che formano il Corpo di Cristo.

3. I moralisti e l'agàpe

Di fatto, proprio noi teologi avremmo bisogno di meditare, indugiandovi sopra, sulla descrizione della carità esposta dall'Apostolo, al capitolo XIII dell'epistola ai Corinzi. Ciascuno dei profili utilizzati può applicarsi a noi, come ad ogni cristiano: «La carità è paziente (tra l'altro, occorre tempo per fare un buon lavoro in teologia, senza lasciarsi fermare dalle contrarietà, dalle critiche, sapendo attendere che giunga il tempo di Dio); non è invidiosa (anche nei confronti di coloro che raccolgono i favori dell'opinione pubblica); la carità non parla a vanvera (non assume tono dottorale, né se ne avvale), non si gonfia ("la scienza gonfia, arriva a dire san Paolo, ma la carità edifica"); l'umiltà davanti alla parola di Dio non sarebbe dunque la prima virtù del teologo, come lo è per la vita spirituale?); non fa nulla di sconveniente (che rischi di turbare i fedeli senza profitto; cerca piuttosto ciò che ad ognuno conviene); non cerca il proprio interesse (secondo l'utilità o l'ambizione personale; dimentica di sé, si compiace di servire), non si irrita (quando la si attacca con la calunnia; resta mite ed immune da un contegno aggressivo, quasi fosse veleno), non tiene conto del male ricevuto (come coloro che si compiacciono di evidenziare ciò che va male, ai loro occhi, nella Chiesa, e coltivano tale malanimo); non si rallegra dell'ingiustizia (al contrario ama e pratica la giustizia, e mostra comprensione verso gli avversari; non sopporta l'ingiustizia, anche quando favorisse la propria causa o opinione; si oppone allo spirito fazioso), ma gioisce della verità (che il teologo dovrebbe amare di tutto cuore e ricercare sempre, secondo la definizione agostiniana di felicità: *gaudium de veritate*, la gioia che procura la verità). La carità tutto perdona (come il Signore, è sempre pronta a comprendere e perdonare, perfino gli attacchi personali), tutto crede (a causa della fede nella grazia di Cristo e perché ha fiducia negli altri (*Gal 5,22*)), tutto spera (a causa delle promesse dello Spirito Santo, operante in ciascuno), tutto sopporta (le prove, i peccati e le debolezze, ivi comprese quelle personali, per la forza interiore che donano la fede e la preghiera). Questi sono i frutti dello Spirito Santo.

4. La collaborazione dei moralisti con il Magistero

Precisiamo che sarebbe errato, a nostro avviso, concepire il ruolo del moralista come puro intermediario tra Magistero della

Chiesa e fedeli, a guisa di un servo la cui principale virtù consiste in un'obbedienza, più o meno cieca, all'insegnamento prescritto. Si ha buon gioco, al contrario, nell'esaltare il teologo oppositore o dissidente come più emancipato ed intelligente. Queste visuali sempliciste derivano da una mentalità voloniarista, ancora molto diffusa, che ci fa inquadrare le relazioni tra Magistero ecclesiale, teologi e fedeli, come rapporti di forza, dove le autorità della Chiesa detengono il potere, ed i teologi la conoscenza scientifica, fino a rivendicare, talvolta più o meno, un proprio magistero.

In realtà, che uno sia vescovo o teologo, prete o fedele, siamo tutti sottomessi nella fede alla Parola di Dio, che ci ha chiamato personalmente e che ci muove interiormente. È proprio tale fede che ci offre una luce unica, in grado di dirigerci e condurci ben oltre i nostri punti di vista, rivelando il mistero dell'amore di Cristo, nonché la comunione della sua Chiesa. Questa fede che ci accomuna, consiste in un'obbedienza amante e gioiosa ad un insegnamento che ci perviene dall'esterno, tramite la predicazione della Chiesa, e dall'interno, grazie alla luce dello Spirito Santo di cui Gesù diceva: «Il Paraclito, lo Spirito di verità, mi renderà testimonianza...; vi porterà alla verità tutta intera» (Gv 15,26; 16,13). È proprio dello Spirito di Cristo distribuire gli incarichi e le funzioni nella Chiesa, nonché insegnarci ad assolverli con una carità intelligente, lucida e devota, come servizio del Signore ed aiuto fraterno, in vista del bene di tutti. Lo stesso Spirito ci insegna questa forma particolare di pazienza che ci consente di lavorare nell'imperfezione, sopportando i limiti nostri ed altrui, e che comprende i peccati degli uomini di Chiesa e gli errori dei teologi.

Alla luce della fede, e sotto la mozione di una carità devota, i rapporti tra Magistero e teologi debbono dunque stabilirsi nel segno del contributo alla causa comune dell'edificazione del popolo di Dio, in una collaborazione veramente solida, idonea a superare le controversie che sopravvengono, rivestite talvolta anche di particolare asprezza, tra intellettuali e gente di Chiesa, malgrado le rispettive buone intenzioni.

5. Il lavoro del teologo

In questa ottica colta dalla fede, la funzione del teologo appare importante nella Chiesa. In comunione con i successori degli apostoli, il teologo ha ricevuto il carisma di un «linguaggio di scienza»,

di un «linguaggio di sapienza» (1 Cor 12,8), per consentirgli di partecipare all'onere dell'insegnamento. San Paolo lo esorta a sdebitarsi, nel «donare senza calcolo, con diligenza», ad esercitare questa forma di misericordia spirituale «compiuta con gioia» (Rm 12,8). Il suo primo compito consiste nel raccogliere l'eredità della dottrina evangelica e dei frutti che essa ha apportato alla ricca tradizione della Chiesa, nel nutrirsene e viverne per acquisire esperienza, ed infine trasmetterla al popolo cristiano, spiegandola secondo le proprie capacità. Un'opera simile reclama il pieno impegno di un'intelligenza avida di verità, contemplativa ed attiva, di una volontà connaturata alle realtà divine, al fine di discernere le vie di Dio ed applicare giudiziosamente le regole morali nella vita quotidiana.

6. *La fedeltà al Magistero*

La fedeltà al Magistero della Chiesa è una condizione primordiale della qualità e fecondità del lavoro teologico. È proprio del Magistero far sì che l'eredità evangelica, di cui gli è stato affidato l'insegnamento, possa essere trasmessa al teologo, come ad ogni cristiano. Il Magistero contiene il germe dello Spirito Santo che rende fecondo ogni lavoro nella Chiesa e vi ha prodotto tutti i rinnovamenti, spirituali ed intellettuali, nel corso della sua storia. Senza tale accordo di fondo, a sostegno della collaborazione ecclesiale, il lavoro del teologo, ammesso che sia sapiente, rimane un'opera umana, individuale, che genera facilmente contestazione e divisione.

La questione del «dissenso» verso il Magistero è spesso presentata in modo troppo soggettivo e superficiale, come un prodotto del gioco delle opinioni, che procede dal diritto alla libertà d'opinione di fronte all'autorità. Sembra allora che la scelta si riduca a due attitudini tra i teologi: o l'obbedienza al Magistero, sacrificando la libertà di pensiero e di ricerca, o la rivendicazione di una libertà d'opinione che si manifesta, principalmente, nella critica al Magistero, finendo per sfociare in vanità.

Questo modo di vedere appare troppo ristretto e, inoltre, si fa sfuggire l'essenziale: non tiene conto del contenuto delle opinioni, né dell'esigenza di verità che dà respiro alla teologia e la rafforza. La teologia non può che indebolirsi e vacillare, se si affida al fluttuare di opinioni e mode intellettuali. Il Magistero aiuta i teologi a mante-

nersi fermamente ancorati al Vangelo per costruire un'opera capace di resistere alle crisi del momento, alle pressioni dell'ambiente ed all'usura del tempo. In tal senso, contribuisce alla libertà di pensiero teologico. Si può anche osservare che le autorità ecclesiastiche concedono, in generale, maggiore spazio ai teologi degli ambienti cosiddetti "progressisti", quegli stessi che spesso mal sopportano la critica e talvolta bandiscono, con un simulacro di scomunica, le opinioni da loro qualificate "conservatrici".

Per precisare le relazioni del teologo con il Magistero, conviene operare una distinzione riguardante l'eredità da trasmettere. Innanzitutto, nella loro funzione dottrinale, ci sono gli elementi essenziali e costitutivi della fede cristiana, espressi nel Credo; in quella pratica, emergono i precetti di base della morale, formulati nel Decalogo e perfezionati dal Sermone della montagna. Questo è il «buon deposito» che dobbiamo «conservare con l'aiuto dello Spirito che abita in noi», come dice l'epistola a Timoteo (2 *Tm* 1,14). Viene poi la costruzione teologica, edificata su queste basi fin dalle prime generazioni cristiane, che ha per scopo il progresso nella comprensione della Rivelazione, nonché la relativa presentazione e difesa davanti a chiunque, cristiano o pagano, al fine di far penetrare il Vangelo in lingue e culture diverse e portar frutto in ogni nazione.

Si potrebbe parlare, da una parte, dell'ordine del Vangelo che predispone le basi e assicura la fonte primaria della vita di fede; e dall'altra, dell'ordine della teologia, che ricerca l'intelligenza della fede e partecipa della sua luce. La teologia non è separabile dal Vangelo, ma ne deriva. Diviene sterile quando si stacca dalla fede viva.

Nell'ordine della teologia, la varietà delle scuole, delle spiritualità e perfino delle liturgie, ci manifesta la grande libertà donata dallo Spirito Santo a quei credenti che ricercano la comprensione del mistero di Cristo, paragonabile alle molteplici specie di frutta che la natura produce. Nell'insegnamento morale, si può constatare, sulla base di una continuità di fondo nel corso della storia, l'elaborazione di presentazioni e sistemazioni della materia assai differenti, come, per esempio tra sant'Agostino e san Tommaso, la scuola francescana ed i manuali postridentini. Ecco perché l'enciclica, e anche il Catechismo, possono invitarci oggi a rivedere la nostra concezione della morale per meglio ricollegare il Vangelo alla patristica. Si tratta di un lavoro teologico da rifondare continuamente sulla professionalità.

A questo livello, il Magistero della Chiesa ha sempre vigilato, fin da principio, per rispettare la libertà dei teologi, concedendo legittimità alle divergenze. Ciononostante, in concreto, le cose non sono così semplici, poiché le idee hanno una loro logica, con le rispettive implicazioni. Certe teorie teologiche possono minacciare, almeno in base alle loro conseguenze, dei punti importanti della morale cristiana. Possono così intervenire divergenze molto profonde, che esigono la vigilanza comune ed un dialogo franco tra i rappresentanti del Magistero ed i teologi, nella loro dedizione alla Chiesa di Dio.

7. Il rispetto per la dignità del teologo

Le relazioni tra Magistero e teologi non sono più a senso unico. Di fatto, chi esercita funzioni magisteriali ha, lui stesso, ricevuto da certi teologi la propria formazione intellettuale; vi ha trovato degli orientamenti e dei sistemi di pensiero che rimarranno spesso per tutta la vita. D'altronde, i documenti del Magistero comportano sempre, nella loro preparazione e composizione, una parte considerevole di riflessione teologica, per cui risulta indispensabile il ricorso ai teologi. La collaborazione tra Magistero e teologi è dunque necessaria per l'esercizio del rispettivo ministero. Inoltre esige, da parte del Magistero, quanto si potrebbe definire il rispetto per la dignità del teologo nella Chiesa e la stima del suo lavoro, ivi incluso anche l'incoraggiamento ad una libertà costruttiva sulla base della fede. A sua volta, il teologo deve nel suo intimo riservare gratitudine alla Chiesa, che gli trasmette il Vangelo di Cristo, nonché al Magistero, che ne assicura la vigilanza in un mondo difficile. Deve parimenti dimostrare, oggi, il coraggio di collaborare col Magistero con lucidità e franchezza, nonché di prenderne le difese, qualora sia lasciato solo a fronteggiare malintesi ed ogni sorta di prove che possono avvenire nelle relazioni umane, in seno alla Chiesa come altrove.

8. I moralisti di fronte alle fondamenta del lavoro teologico

Per tornare all'enciclica, certi recensori hanno valutato che il suo impatto avrebbe "cementato" il terreno della morale nella Chiesa, sottraendo ai moralisti la libertà di ricerca e di parola, e condannandoli ad un insegnamento ripetitivo. Tale critica risulta infondata. Dinnanzi alla crisi che minacciava di distruggere la morale cristiana,

travolgendone le fondamenta, l'enciclica ha voluto ribadire con fermezza la base insostituibile per costruire saldamente in teologia: la legge naturale ed il Decalogo, restituendo a tale fondamento la sua dimensione evangelica e ripristinando, in morale, il Discorso della montagna e la catechesi apostolica. L'enciclica ha così situato il teologo alle basi dell'opera di rinnovamento dell'insegnamento morale cristiano, fedele alla Scrittura ed alla tradizione viva; lo ha invitato ad esercitare la sua libertà costruttiva e creatrice e, al contempo, lo ha messo in guardia contro la tentazione di una libertà ridotta alla critica e spiritualmente sterile.

Ci ritroviamo così nella situazione descritta da san Paolo: «Secondo la grazia di Dio che mi è stata accordata, come buon architetto, io ho posto il fondamento, altri vi hanno costruito sopra; ma che ciascuno stia attento alla maniera in cui vi costruisce (1 Cor 3,10). Si può infatti, secondo l'Apostolo, costruire con oro, argento, legno, oppure con fieno e paglia. Fondamentale è mantenersi su fondamenta solide.

9. Morale dei comandamenti e morale delle virtù

Il lavoro affidato ai moralisti appare ragguardevole. L'enciclica non si è pronunciata su questo tema, concedendoci ogni libertà di movimento. Per riprendere il paragone di san Paolo, c'è un'opera architettonica che sostiene l'insieme della teologia morale. Spetta principalmente a noi la scelta tra una morale dei comandamenti, secondo la tradizione degli ultimi secoli, ed una morale imperniata sulle virtù ed i doni dello Spirito, sulla linea dei Padri e di san Tommaso. È anche possibile connettere meglio i comandamenti con le virtù, per conferir loro un certo dinamismo, come ha cercato di fare il Catechismo della Chiesa. Infatti, una morale delle virtù deve saper includere e giustificare i comandamenti. Bisogna poi precisare e spiegare il ruolo della coscienza che, in epoca moderna, è diventata il luogo per eccellenza della moralità; ed inoltre, dimostrare come, nel suo ruolo di testimone interiore della verità e del bene, la stessa collabori alla scelta prudenziale che genera l'azione. In questa ricerca, non si può evitare il confronto con le attuali teorie che pretendono di fondare l'etica sulla giustizia ed il diritto, sulla base del dialogo e del consenso.

È parimenti necessario ritrovare il senso originale e forte delle parole che si usano in morale, secondo la realtà e l'esperienza da esse designate: quasi tutti i termini sono invecchiati, impoveriti e deformati. La parola "virtù", ad esempio, che designava le qualità spirituali e del cuore umano, nonché l'eccellenza del suo agire, non significa altro che un'abitudine, ardua, di obbedire alla legge. La virtù che un tempo generava la gioia, causa oggi la noia. È segno che siamo prigionieri di un certo ordinamento sistemico della morale che ci impedisce di comprendere e valutare ciò che la virtù rappresenta. Peraltro, se esitiamo a parlare di virtù, non ne abbiamo per nulla perso l'esperienza, poiché continuiamo a stimare e lodare spontaneamente in chiunque il coraggio, di cui fa sfoggio nella vita, il dominio dei sentimenti e degli appetiti che si denomina temperanza, il discernimento giudizioso nel consiglio e la decisione propria della prudenza, il senso della giustizia e l'onestà, la rettitudine e la generosità. La virtù per fortuna, non è morta in noi; ma appare stonato il linguaggio che usiamo. Non disponiamo più delle parole opportune per esprimere la ricchezza dell'esperienza morale. Nostro compito è quello di ristabilire un'armonia tra esperienza profonda e vocabolario morale.

In tale sforzo di rinnovamento del linguaggio e dell'ordinamento sistemico della morale, segnaleremo, come favorevole presagio, la riscoperta della dottrina della virtù, nella linea di Aristotele e di san Tommaso, che attualmente si sviluppa in filosofia, negli Stati Uniti, a seguito delle pubblicazioni di Alasdair MacIntyre. Si tratta di una risposta allo scacco delle filosofie moderne nei loro tentativi, spesso contraddittori, di fondare l'etica e la relativa normativa sulla mera ragione e secondo il modello delle scienze naturali¹¹.

10. *La questione della felicità*

Accenniamo infine al problema della felicità. Pur riguardando tutti, pochi sono però i moralisti che ne parlano, per tema di essere tacciati di eudemonismo secondo l'accezione negativa datane da Kant. Dopo parecchi secoli, la questione della felicità è stata accantonata dalle morali del dovere e dell'imperativo categorico, col pre-

¹¹ Cfr A.C. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame 1981; *Whose Justice? Which rationality?*, Notre Dame 1988; *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, London 1990.

testo che ciò consentirebbe di introdurre in morale un sentimento troppo interessato. È la conseguenza di aver equiparato la felicità al benessere materiale, come avviene nell'utilitarismo. Si è dunque creata una scissione tra il bene, identificato con il dovere, e la felicità. Ciò ha generato un autentico divorzio tra morale e desiderio di felicità. Tale separazione si è estesa anche all'amore stesso, che è inseparabile dall'anelito alla felicità. Così la morale è diventata rigida e triste, arroccata sulla razionalità e la legalità giuridica; si diffida pertanto di tutto ciò che provenga dal cuore e dai sentimenti¹². Il sistema proporzionalista rimane ben inserito in questa linea, a causa del tecnicismo che introduce e della finalità dell'utile che lo guida.

Bisogna avere il coraggio di porre, con franchezza, la questione della felicità, della vera felicità, che va di pari passo con quella del senso e dello scopo della vita dell'uomo. Dobbiamo riscoprire la felicità di cui ci parla il Vangelo, che si rivela nell'esperienza interiore, spirituale, provocata dalla Parola di Dio secondo l'insegnamento delle beatitudini; un'esperienza che si forma in noi attraverso la prova della fede, così come la gioia nata dalla Verità e dall'Amore fedele. Ecco dove risiede la fonte perenne del rinnovamento della morale che ci propone l'enciclica *Veritatis splendor*.

11. *Lavoro di tutti*

Il lavoro di rinnovamento della morale cristiana non è esclusivo appannaggio del Magistero e dei teologi, ma riguarda tutti i fedeli. Ciascuno deve offrire il suo contributo, proprio perché trae origine dall'umiltà diligente della fede nella Parola di Dio, comune a tutti, e dall'obbedienza amorosa, fonte d'esperienza e di intelligenza delle cose spirituali. Come teologi, dobbiamo sempre ricordarci della preghiera di Gesù: «Io ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, per aver tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti, e per averle rivelate ai più piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te» (Mt 11,25-26). Questa parola non esclude minimamente i teologi, né i sapienti, tanto meno i vescovi; ma ci avverte che si tratta di verità che si possono comprendere se innanzitutto ci facciamo piccoli nell'atto di fede.

¹² Cfr S. PINKAERS, *La morale catholique*, Paris 1991, p. 71 e ss.

12. *Osservando Maria*

Ciò spiega perché l'enciclica arriva alla conclusione con un invito ad imitare la Vergine Maria, che si è, in qualche modo, definita come "la serva del Signore" e che ci invita a lodare Dio, con Lei, «perché ha posto lo sguardo sull'umiltà della sua schiava». Così, nella sua misericordia, il Signore ha fatto per Lei «grandi cose» che vuole riprodurre nella Chiesa "a lode della sua gloria"; proprio ciò che ci riporta al titolo dell'enciclica: *Veritatis splendor*.

2 Square des places
CH-1700 FRIBOURG

V. Bibliografia sulla *Veritatis splendor*

ITALIANO

AA.VV., *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della Veritatis splendor. Atti del Corso Nazionale di aggiornamento per missionari itineranti*, Ed. Rogate, Roma 1994 (include contributi di: Mons. D. TETTAMANZI, F. GARELLI, E. KACZYŃSKI, B. JOHNSTONE, S. MAICRANO, D. MONGILLO, G. PESEL, F. PERADOTTO, P. CARLOTTI, B. SORGE, G.M. SALVATI);

AA.VV., *L'enciclica Veritatis splendor*, in *Lateranum* 60 (1994) 5-169;

AA.VV., *Veritatis splendor. Atti del convegno dei Pontifici Atenei Romani* (29-30 Ottobre 1993), LEV, Città del Vaticano 1994 (include contributi di: Card. P. LAGHI, R. TREMBLAY, A. RODRIGUEZ LUÑO, L. MELINA, D. TETTAMANZI, G. GATTI, B. KIELY, D. MONGILLO, J. SARAIVA MARTINS);

AA.VV., *Commenti alla Lett. Enc. Veritatis Splendor*, Quaderni del L'Osservatore Romano, 22, Città del Vaticano, Città del Vaticano 1994 (include contributi di A. SCOLA, R. TREMBLAY, I. DE LA POTTERIE, S. PINKAERS, G. SEGALLA, J. MEREČKI, R. SPAEMANN, M. RHONHEIMER, J.E. SMITH, L. MELINA, B. FRALING, T. KENNEDY, B.V. JOHNSTONE, G. COTTIER, A.R. LUÑO, J. FINNIS, G. GRISEZ, B. KIELY, Ab. M. SCHOONYANS, B. PETRÀ, N. HAUSMAN, D. TETTAMANZI, W. ERNST, J.-L. BRUGUÈS, A. SZOSTEK, J.T. MCHUGH, A. CHAPELLE);

G. BARZAGHI, *Veritatis splendor. Il richiamo al fondamento*, in «Vita e Pensiero» 76 (1993) 12, 802-811;

S. BASTIANEL, *L'enciclica sulla morale: Veritatis splendor*, in «La Civiltà Cattolica» 144 (1993) 3441, 209-219;

G. COTTIER, *Una lettura della Veritatis splendor*, in «Rassegna di Teologia» 34 (1993), 603-614;

S. PINKAERS, *Riflessioni sull'enciclica di Giovanni Paolo II Veritatis splendor*, in «L'Osservatore Romano», 23.10.93;

J. Card. RATZINGER, *Presentazione dell'enciclica Veritatis splendor*, in *Testo integrale dell'enciclica e commento filosofico-teologico*, a cura di R. Lucas Lucas, San Paolo, Cinisello B. 1994;

D. TETTAMANZI, *Introduzione all'enciclica Veritatis splendor*, Ed. Piemme, Milano 1993; «Verità e libertà», Ed. Piemme, Casale Monferrato 1993;

M. VIDAL, *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico morale all'enciclica Veritatis splendor*, Dehoniane, Bologna 1994;

C. ZUCCHARO, *La Veritatis splendor: una triplice chiave di lettura*, in «Rivista di Teologia Morale» 25 (1993), 567-581.

FRANCESE

AA.VV., *La vérité est splendide*, (Mgr G. DEFOIS, Mgr P. RAFFIN, Mgr C. DAGENS, Mgr J. PERRIER, Mgr E. MARCUS, Mgr H. BRINCARD), Ed. Mame, Paris 1994;

H. BARREAU, *L'objectif et les enjeux de l'encyclique Veritatis splendor*, in «Sedes Sapientiae» 48 (1994), 1-18;

J. BRUGUES, *Présentation de l'Encyclique*, in *Lettre Encyclique Veritatis splendor*, Ed. Mame/Plon, 1993, pp. III-XX;

L.S. CAHILL, *Splendor Veritatis*, in «Concilium» 250 (1993), 145-148;

J.S.J. CALVEZ, *Liberté et vérité*, in «Etudes» 379/6 (1993), 657-660;

A.S.J. CHAPELLE, *Guide de lecture. Analyse*, in *Lettre Encyclique Veritatis splendor*, Ed. Mame/Plon, 1993, pp. 195-211; *Les enjeux de Veritatis splendor*, in «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993), pp. 801-817;

G. COTTIER, *Guide de lecture. Analyse*, in *Lettre Encycliques Veritatis splendor*, Ed. Mame/Plon, 1993, pp. 187-194; *L'encyclique Veritatis splendor*, in «Nova et Vetera» 64 (1994) 1, 1-13; *Liberté et vérité*, in «Revue Thomiste» 44 (1994), 179-194;

B. DUFFE, *Conscience morale et Magistère catholique*, (Deutsche Zusammenfassung von Dietmar Mieth), in *Mieth, Dietmar (Ed.), Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 (*Quaestiones Disputatae* 153), 144-176;

C. DUQUOC, *Position: L'encyclique Veritatis splendor*, in «Lumière et vie» 216 (1994) XLIII/1, 101-104;

A. GUGGENHEIM, *Liberté et vérité selon K. Wojtyła*, in «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993), 194-210 e 400-411;

J. JULLIEN, *Présentation de l'Encyclique: Lumière pour l'homme aujourd'hui*, in *Encyclique Veritatis splendor*, Ed. Centurion, 1993, pp. I-XXXVI;

P. (DE) LAUBIER, *La splendeur de la Vérité*, in «Amour et Famille» 202 (1993), pp. 37-39;

B. (DE) MARGERIE, *L'agir pascal, commandement suprême de la Nouvelle Alliance. Réflexions dans le contexte de la Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 32 (1994) 1, 163-168;

L., S.J. RENWART, *Veritatis splendor. Un essai de lecture*, in «Nouvelle Revue Théologique» 116 (1994), 545-562;

X. THEVENOT, *Présentation de l'Encyclique Veritatis splendor*, Ed. du Cerf, Paris 1993, pp. VII-XLV;

R. TREMBLAY, *Jésus le Christ, vrai lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean-Paul II Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 31 (1993) 2, 383-390; *Suggestions pour une bonne réception de Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 32 (1994) 1, 157-161;

L. VEREECKE, *Magistère et morale selon Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 31 (1993) 2, 391-401; *Histoire et morale selon Veritatis splendor*, in «Le Supplément» 188-189 (1994), 335-348.

TEDESCO

A. AUER, *Ist die Kirche heute noch "ethisch bewohnbar"?*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 296-315;

B. BUJO, *Wahrheit und Freiheit in der modernen Welt. Erste allgemeine Eindrücke zur Moralenzyklika Veritatis splendor*, in *Freiburger Nachrichten* 232, 6.10.1993, p.5;

L.S. CAHILL, *Veritatis splendor*, in «Concilium» 29 (1993) 6, 545-546;

E. CHIAVACCI, *Für eine Neuinterpretation des Naturbegriffs*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 110-128;

K. DEMMER, *Optionalismus — Entscheidung und Grundentscheidung*, in Mieth, Dietmar; *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 69-87;

B. FRALING, *Freiheit und Gesetz. Gedanken zur Enzyklika Veritatis splendor*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153) 129-143;

J. FUCHS, *Das Problem Todsünde*, in *Stimmen der Zeit*, 119 (1994), 75-86; *Die Sittliche Handlung: das "intrinsic malum"*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 177-193; *Gibt es in: sich schlechte Handlungen? Zum Problem des "Intrinsic malum"*, in «Stimmen der Zeit», 119 (1994), 291-304;

B. HÄRING, *Pastorale Lösungen in: der Moral?*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 285-295;

P. KNAUER, *Zu den Grundbegriffen der Enzyklika Veritatis splendor*, in «Stimmen der Zeit» 119 (1994), 14-26;

R.A. McCORMICK, *Geburtenregelung als Testfall der Enzyklika*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 271-284; *Zur Neuen Enzyklika*, in «Orientierung» 21, 15.11.1993;

K. MERKS, *Autonome Moral*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie am Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 46-68;

D. MIETH, *Die Moralenzyklik, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche*, in Idem (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 9-24;

H. ROTTER, *Instruktion oder Kommunikation*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 194-202;

M. THEOBALD, *Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 25-45;

U.R., *Moralenzyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen?*, in «HerderKorrespondenz» 47 (1993), 548-550;

M. VIDAL, *Die Enzyklika Veritatis splendor und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 244-270;

G. VIRT, *Epikie und sittliche Selbstbestimmung*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 203-220;

J. WILS, *Person und Subjektivität*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 221-243;

W. WOLBERT, *Die "in sich schlechten" Handlungen und der Konsequentialismus*, in Mieth, Dietmar (Ed.); *Moraltheologie im Abschts? Antwort auf die Enzyklika Veritatis splendor*, Freiburg, i. Br.: Herder 1994 («Quaestiones Disputatae» 153), 88-109.

INGLESE

H. ARKES, *The Splendor of Truth: A Symposium*, in «First Things» 39 (1994), 25-29;

B.M. ASHLEY, *Does "The splendor of Truth" Shine on Bioethics?* in *Ethics and Medics* 19 (1994), 3-4;

D. BURRELL - S. HAUERWAS, *The Splendor of Truth: A Symposium*, in «First Things» 39 (1994), 21-23;

L.S. CAHILL, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, pp. 15-16; *Veritatis splendor*, in «Concilium» 1993, 119-121;

L.S. CUNNINGHAM, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, pp. 11-12;

C.E. CURRAN, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, p.14;

D.M. DOYLE, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, pp. 12-14;

- R.P. GEORGE, *The splendor of Truth: A Symposium*, in «First Things» 39 (1994), 24-25;
- S. HAUERWAS, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, pp. 16-18;
- B.V. JOHNSTONE, *Faithful Action: the Catholic Moral Tradition and Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 31 (1993) 2, 283-305; *Personalist Morality for a Technological Age: the Catechism of the Catholic Church and Veritatis splendor*, in «Studia Moralia» 32 (1994) 1, 121-136;
- J.A. KOMONCHAK, *Veritatis splendor*, in «Commonweal», 22.10.1993, p. 12;
- A. MACINTYRE, *The splendor of Truth: A Symposium*, in «The Tomist» 58 (1994), 171-195;
- R.A. MCCORMIK, *Some early reactions to Veritatis splendor*, in «Theological Studies» 55 (1994), 481-506; *Veritatis splendor and Moral Theology*, in «America», Oct. 30, 1993, pp. 8-11;
- R.J. NEUHAUS, *The splendor of Truth: A Symposium*, in «First Things» 39 (1994), 14-16; *The Truth about Freedom*, in *Wall Street Journal* Oct. 8, 1993;
- A.E. PATRICK, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, p. 18;
- M. RHONHEIMER, «*Intrinsically evil acts*» and the Moral Viewpoint: *Clarifying a central teaching of Veritatis splendor*, in «The Tomist» 58 (1994), 1-39;
- H. RUSSEL, *The splendor of Truth: A Symposium*, in «First Things» 39 (1994), 16-19;
- J.E. SMITH, *Veritatis splendor*, in «Commonweal» 22.10.1993, pp. 14-15.
- A. SULLIVAN, *Ob, Karol*, in *The New Republic*, Jan 31, 1994, p. 6.

SPAGNOLO

- AA.VV., *La moral de Juan Pablo II. Comentarios a la encíclica Veritatis splendor*, in «Moralia» 17 (1994) 1, 3-106;
- A.F. BENITO, *Elección fundamental y los comportamientos concretos*, in *Enseñame tus caminos para que siga en tu verdad*, Edicep C.B., 1994, pp. 177-185;
- N. BLÁZQUEZ, *Ley natural*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, Ed. Gerardo del Pozo Abejón, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994;
- E. BONETE PERALES, *El fundamento racional de la moral y la Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, Ed. Gerardo del Pozo Abejón, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994;
- J. BRUGUES, *Presentación de la Encíclica*, in *Enseñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep C.B., 1993, pp. III-XVI.; *Ética y Democracia*, *ibid.*, pp. 215-218; *El teólogo moralista*, *ibid.*, pp. 221-226;
- A. CARRASCO ROUCO, *Iglesia, Magisterio, y Moral*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- D. COMPOSTA, *Tendencias de la teología moral en el postconcilio Vaticano II*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- G. COTTIER, *Guía general de lectura*, in *Enseñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep C.B., 1993, pp. 141-146;
- J.R. FLECHA ANDRES, *Presencia de la Biblia en la Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;

- B. FRALING, *Libertad, ley y conciencia. Reflexiones sobre la Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- C. GARCÍA, *Vida moral y perfección cristiana*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- G. GATTI, *Opción fundamental y comportamientos concretos*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- A. GONZALES DORADO, *Evangelización y moral*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- G. GUTIERREZ, *La Veritatis splendor y la ética consecuencialista contemporánea*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- G. HIGUERA UDIAS, *Libertad y Ley*, in *Enséñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep C.B., 1993, pp. 159-161;
- B. KIELY, *La Veritatis splendor y la moralidad personal*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Fe y razón en la Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- L. MELINA, *Conciencia y verdad en la encíclica Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- S. PINKAERS, *La Ley natural*, in *Enséñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep, C.B., 1993, pp. 165-167; *La Ley nueva y el Papel del Espíritu Santo*, *ibid.*, pp. 171-174; *Consecuencialismo y proporcionalismo*, *ibid.*, pp. 209-211; *Reflexiones sobre la Encíclica del Santo Padre Juan Pablo II*, in «L'Osservatore Romano», 26.11.93; *La Ley nueva, en la cima de la moral cristiana*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- V. POSSENTI, *La Veritatis splendor y la renovación de la vida social y política*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- G. POZO ABEJON (DEL), *La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- J.A. REIG PLA, *El misterio del pecado. Distinción entre pecado mortal y venial*, in *Enséñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep C.B., 1993, pp. 189-205;
- M. RHONHEIMER, *Autonomía y teonomía según la encíclica Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- A. RODRÍGUEZ LUÑO, *El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- A. SÁNCHEZ MANZANARES, *La vida moral como proceso: Veritatis splendor y psicología moral*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- R. TREMBLAY, *La antropología de la Veritatis splendor*, in *Comentarios a la Veritatis splendor*, o. c. 1994;
- C.S.J. VALVERDE, *El esplendor de la verdad*, in *Enséñame tus caminos para que siga en la verdad*, Edicep C.B., 1993, pp. 149-155.

IL PROBLEMA TEOLOGICO DEGLI ATTRIBUTI DIVINI (II): DIO E LA SOFFERENZA UMANA.

José M. GALVÁN

Sommario: I. Introduzione - II. Onnipotenza metafisica e senso del dolore - III. L'onnipotenza personale - IV. L'amore onnipotente: dimensione trinitaria - V. La misericordia onnipotente: dimensione critica - VI. Dimensioni ecclesiali dell'onnipotenza: liberazione ed espiazione.

I. Introduzione

Et quia pro eius amore sanguinem suum fuderunt, ideo cum Christo exultant sine fine. Queste parole, dall'antifona d'ingresso del Comune dei Martiri, manifestano con cruda chiarezza uno dei radicali paradossi della Rivelazione cristiana: la sofferenza — e non soltanto la morte in quanto tale — si trova in una relazione causale con l'avverarsi di un'esultanza senza fine: la comunione vitale *cum Christo*, possibile in questa terra soltanto tramite lo Spirito — *pro eius amore* —, da l'ultima chiave interpretativa del problema del dolore.

Questo riferimento a Cristo e allo Spirito, tuttavia, non si dà soltanto come dimensione categoriale della risposta credente: si trova nella stessa costituzione creaturale dell'essere umano, fatto a immagine e somiglianza di Dio. La liturgia della Chiesa, infatti, sembra così indicarlo quando, in riferimento alla sofferenza dei Santi Innocenti, in cui nessuna dimensione categoriale di incontro con Cristo si è data, manifesta che *tamquam agni exultaverunt, magnificantes te, Domine, qui liberasti eos* (*Officium lectionis*, antifona prima). Si è

portati a ritenere, quindi, come richiesto anche dalla verità di fede dell'accesso naturale dell'uomo a Dio, che la risposta rivelata al problema del dolore non dipende soltanto da una struttura di senso metastorica acquisibile unicamente nella fede soprannaturale, anche se da questa istanza ne riceve la pienezza di risposta: l'uomo può trovare in se stesso e nella sua esperienza creaturale una spinta verso quella risposta.

In altre parole, una volta che nella fede l'uomo si è aperto alla conoscenza del gratuito Amore lenitivo, dovrebbe essere anche in grado di scoprire che quella richiesta di fede non gli avviene «contro» la sua esperienza intramondana ma che, in qualche senso, anche da questa — e in concreto, dalla sua negatività — scaturisce la convenienza di credere. Passaggio questo ovviamente non automatico, ma che non può essere negato se non vogliamo escludere l'essere nel mondo dal *perché* del credere.

Ci troviamo davanti a un'altra espressione del paradosso antropologico: continuando il riferimento ai Santi Innocenti, è innanzi tutto vero che il lamento e il pianto di Rachele includono un qualcosa di irreversibile, un *rifiuto di ogni consolazione* (cfr. Mt 2,18; Ger 31,15). L'essere limitato non può trovare nell'essere altrettanto limitato che lo circonda, la soluzione al limite svelato dalla realtà della sofferenza. Soltanto il Signore può dire: «trattieni la voce dal pianto, i tuoi occhi dal versare lacrime, perché c'è un compenso per le tue pene» (Ger 31,16).

Volendo mantenere comunque l'istanza intramondana che precede il passaggio alla *fede lenitiva*, non essendo possibile per l'uomo desumerla dalla cornice intrastorica in cui si muove, egli deve rivolgersi all'ambito della sua trascendenza: ossia, all'ambito del suo accesso naturale a Dio¹. Riassumendo: in concomitanza con la fede

¹ Si tratta di una istanza che non si desume unicamente dall'insegnamento biblico: la sofferenza come via di apertura dell'uomo verso la trascendenza è molto presente nella cultura mitica e in quella classica. Troviamo un'espressione privilegiata di questa tensione, di palese sapore classico, nell'opera poetica di Friedrich Hölderlin: «Wir sind nichts; was wir suchen ist alles», *Frammento di Ippertone*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 58. Sulle condizioni di possibilità di questo passaggio, il filosofo Leonardo Polo, la cui antropologia trascendentale fornisce una solida base filosofica a quest'argomento, si esprime così: «Los clásicos — ni ingenuos ni infantiles — eran perfectamente conscientes de que entre la realidad empírica — lo que se constata de hecho — y los altos ideales hay una distancia muy difícil de colmar: no la negaron nunca (...) Siempre admitieron que la optimación del hombre —

crisologica che offre una serenante risposta al problema della sofferenza, l'uomo deve avere una possibilità di concettualizzazione dell'essere divino che gli permetta di strutturare come «antropologica» quella risposta. Da qui la necessità di mettere in correlazione la questione del senso della sofferenza con il problema teologico degli attributi divini².

In questa linea, e mantenendoci ancora sulle dimensioni generiche della questione, si può dire che la concettualizzazione specifica di Dio nei confronti della sofferenza è racchiusa nell'idea della *misericordia divina*. Come ricordava Giovanni Paolo II nella sua seconda enciclica trinitaria, in riferimento al Padre *Dives in misericordia*, «conviene ora volgerci a quel mistero: lo suggeriscono molteplici esperienze della Chiesa e dell'uomo contemporaneo; lo esigono anche le invocazioni di tanti cuori umani, le loro sofferenze e speranze, le loro angosce e attese»³. L'idea di misericordia è comunque fondamentalmente dipendente dalla rivelazione biblica. In ambito teologico si dovrebbe cercare di stabilire il collegamento tra questa categoria e il momento razionale e riflesso dell'ascolto della fede, includendo necessariamente il riferimento alle diverse proprietà tramite le quali l'essere divino può essere conosciuto dalla nostra finitezza. In

o sea, la aventura de alcanzar, partiendo de la situación empírica constatable (llena de quiebras, de debilidades, de todos los defectos que se quiera), una comunicación con el Absoluto — es empresa ardua: pero no imposible, no utópica; tiene sentido, a pesar de que cuando uno contempla lo inmediato muchas veces podría desanimarse al apreciar entre el ideal humano y lo inmediato un desnivel fabuloso que exige, para ser salvado, una áspera lucha. En rigor, lo exige todo», L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 97.

² Cfr. J.M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in «Annales theologici» 8 (1994) 285-313, di cui questo articolo è continuazione.

³ Litt. enc. *Dives in Misericordia*, 30-XI-1980, n. 1. Cfr. anche *Ibid.* n. 3, per quanto riguarda la dimensione crisologica della rivelazione dell'amore misericordioso: «Gesù, soprattutto con il suo stile di vita e con le sue azioni, ha rivelato come nel mondo in cui viviamo è presente l'amore, l'amore operante, l'amore che si rivolge all'uomo ed abbraccia tutto ciò che forma la sua umanità. Tale amore si fa particolarmente notare nel contatto con la sofferenza, l'ingiustizia, la povertà, a contatto con tutta la "condizione umana" storica, che in vari modo manifesta la limitatezza e la fragilità dell'uomo, sia fisica che morale. Appunto il modo e l'ambito, in cui si manifesta l'amore, viene denominato nel linguaggio biblico "misericordia"; e, finalmente, in riferimento alla missione della Chiesa, «...conservando sempre nel cuore l'eloquenza di queste ispirate parole, ed applicandole alle esperienze e alle sofferenze proprie della grande famiglia umana, occorre che la Chiesa del nostro tempo prenda più profonda e particolare coscienza della necessità di render testimonianza alla misericordia di Dio» *Ibid.* n. 12.

questo lavoro, muovendo dalla constatazione del dolore umano, si cercherà di collegare l'idea del Dio misericordioso, chiave ultima di interpretazione del tema della sofferenza, con l'attributo metafisico dell'onnipotenza; il riferimento alla morte e alla colpa porterà ulteriormente ad altri attributi, come l'eternità e l'immutabilità, senza l'intenzione di fare una presentazione neanche lontanamente sistematica delle proprietà divine. Questa restrizione dell'ambito di partenza corrisponde fondamentalmente a due idee previe: in primo luogo, la convinzione dell'essere probabilmente l'onnipotenza il *primo* degli attributi divini⁴; in secondo luogo, la convenienza metodologica — visto che si parte di una richiesta creaturale — di puntare su un attributo che, anche se potrebbe essere raggiunto come caratteristica estatica dell'essere assoluto, sembra dire fondamentalmente riferimento all'agire divino manifestato nella creazione⁵.

II. Onnipotenza metafisica e senso del dolore

La prima constatazione sulla realtà del dolore è il suo carattere indesiderabile e universale: l'uomo lo rifiuta e, nello stesso tempo, sa di non essere in grado di evitarlo: in qualche senso, si tratta di una condizione della sua situazione creaturale finita⁶. Il dolore costituisce una delle dimensioni in cui l'essere umano sperimenta con maggiore chiarezza la sua trascendenza sulle leggi del creato materiale: tutte le minacce che sperimenta non soltanto non riescono a cancellare il valore dell'esistenza umana, ma lo sottolineano con maggior

⁴ Questo sia per quanto riguarda l'espressione credente, *appropriata* alla Prima Persona della Trinità — «Credo in Dio Padre onnipotente...» —, sia per quanto fa riferimento alla più fondamentale delle richieste che lo spirito umano pone nella sua apertura alla divinità nell'ambito della religiosità naturale, cercando di riempire in essa la sua ricerca di senso e fondamento.

⁵ Così sembra anche indicarlo, in un testo a cui fa riferimento implicito questo lavoro, il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 268: «Noi crediamo che tale onnipotenza è universale, perché Dio, che tutto ha creato, tutto governa e tutto può; amante, perché Dio è nostro Padre; misteriosa, perché la fede soltanto la può riconoscere allorché "si manifesta nella debolezza" (2 Cor 12,9)»

⁶ Non sembra necessario in questa sede far riferimento all'abbondante bibliografia generale sul dolore. Si può indicare come un adeguato punto della situazione il recente lavoro di Y. LABBÉ, *La souffrance: problème ou mystère*, in «Nouvelle Revue Théologique» 116 (1994) 513-529.

vigore⁷. Il dolore, in quanto violazione delle leggi che costituiscono l'universo personale, fa prendere di conseguenza coscienza all'uomo della sua radicale impotenza davanti a sé e al cosmo, che si sperimenta come limitazione indesiderabile: qualcosa che, in definitiva, *non doveva* esistere.

In fine, la realtà del dolore viene sperimentata in una radicale individualità: non si può conoscere pienamente il dolore di un altro uomo o dare a conoscere il proprio: non c'è un *logos* esterno del dolore. Questo aspetto della sofferenza contraddice anche radicalmente la tendenza naturale dell'uomo alla comunione con i suoi simili: nella sofferenza, paradossalmente, si acuisce questa necessità degli altri, proprio nel momento in cui è palese l'impossibilità di farli partecipi del proprio dolore. Il passaggio dall'individualità alla soggettività (inter-soggettività) sembra fatalmente compromesso⁸.

Davanti a queste realtà — e non prima — ci si pone subito la questione del *perché*, la *domanda sul senso*. Quest'interrogativo, anche se non costituisce da solo l'essenza della sofferenza, è sicuramente una delle sue dimensioni fondamentali: se l'uomo riesce a dare un senso al dolore, come avviene nel cauterizzare una ferita, o in un tatuaggio, o nella mortificazione corporale, esso non è più tale in senso proprio o, in altre parole, non è più vissuto come evento angosciante, anche se si mantiene intatta la sua carica nociva somatica o psicologica. Lo stesso si potrebbe dire della sofferenza spirituale causata, per esempio, da un atto di obbedienza.

A questo punto la pretesa della fede di offrire una risposta alla questione diventa antropologicamente interessante: secondo la fede, «nel piano divino ogni dolore è dolore di parto; esso contribuisce alla nascita di una nuova umanità»⁹. Ma questa novità richiede all'uomo un'apertura teomica, una rinuncia all'autonomia di risposta:

⁷ «Vulnerabile, mortale, debole, menomata per quanto oltrepassa i suoi limiti, sempre aperta al dolore, radicalmente incomprensibile, la nostra esistenza ha un suo valore, è pregevole. Sempre: anche quando la malattia ce la mostra sensibilmente lesa, minacciata di morte, smisuratamente menomata, acutamente dolorosa e addirittura disperatamente incomprensibile», P. LAIN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 236.

⁸ Il che non contraddice il fatto che la realtà della sofferenza sia anche un elemento di solidarietà umana. In questo senso il dolore, diventando motivo di con-patimento può servire anche alla rivelazione iniziale dell'amore di comunione.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale*, 27-04-1983, in *Insegnamenti VI/1*, p. 1073.

«Egli è posto così di fronte ad un tremendo *Aut-Aut*: domandare a un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e rendere possibile il pieno avveramento, o ritrarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la possibilità stessa dell'essere. Il grido di domanda, o la bestemmia: ecco ciò che gli resta!»¹⁰.

Si potrebbe a questo punto dire che l'attributo divino *onnipotenza*, come presentato dalla tradizione teologica classica, offrirebbe un primo elemento di sollievo: la confessione di un essere onnipotente costituirebbe un punto di riferimento davanti all'inevitabilità di qualsiasi situazione in cui l'uomo possa trovarsi, non ultima quella della sofferenza.

Inoltre, se all'onnipotenza si aggiunge l'idea di causalità universale (creazione) e dell'agire intellettuale dell'essere creatore, la contingenza della temporalità risulterebbe protetta dalla sensazione di essere finalisticamente *abbandonata*¹¹: tutto può avere un senso dal momento in cui procede da un atto intellettuale. Lo stesso concetto derivato di *contingenza*, nello stabilire la distinzione tra l'Essere assoluto e l'essere finito, sembra indicare — in riferimento alla dimensione "creaturale" della sofferenza —, la necessità di superare un'apparente dicotomia dialettica tra i concetti di umanità e di sofferenza; la mancanza dell'idea di contingenza potrebbe portare a vedere una *contraditio* radicale nell'espressione *umanità sofferente*.

Con ciò si spezza l'ipotetica assurdità della domanda di senso davanti al problema del dolore: forse non ci sarà una risposta nel nostro orizzonte intramondano, o forse la risposta comporterà una soluzione irraggiungibile, ma almeno il fatto di porsi la questione non è un controsenso, una sorta di errore ontologico. Senza una certa confessione dell'onnipotenza, l'esperienza umana del dolore non dovrebbe essere molto diversa di quella animale.

Ma queste idee, anche se costituiscono una condizione di possibile risposta, creano la vera difficoltà! Appunto perché si confessa un essere creatore che potrebbe proteggere il creato dalla sofferenza, il fatto di dover soffrire si sperimenta come ingiusto. Si palesa così l'insufficienza di un'impostazione unicamente metafisica del problema:

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia «Portare Cristo all'uomo»*, 22-02-1985, in *Insegnamenti VIII/1*, p. 558.

¹¹ Cfr. L. POLO, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in «Palabra» 54 (1970) 17-25.

l'uomo non sarebbe in grado di sopportare l'idea di un Essere supremo che permette la sofferenza, se questo Essere ha la pretesa di manifestarsi simultaneamente come buono¹²; molto di meno potrebbe vedere nella sofferenza una *risultante finale positiva*, in cui consisterebbe, in fin dei conti, la risposta al problema del senso.

Sorge allora la necessità di approfondire ulteriormente il concetto di onnipotenza, se veramente si pretende una sua utilità nella soluzione al problema posto. Si tratta di superare la limitazione tendenzialmente oggettivistica che la mera considerazione ontologica dell'attributo comporta, per inserire il discorso nell'ambito di *relazionalità* in cui ogni possibile concettualizzazione dell'essere divino (o dell'essere umano) acquista la luce maggiore a cui il nostro intelletto, illuminato dalla fede, può arrivare.

Tuttavia è bene sottolineare ancora che non si può fare a meno della fondante dimensione metafisica all'ora di dare una soluzione che comunque, se esiste, deve provenire dall'idea di Essere onnipotente, giacché senza di essa l'uomo non comincerebbe neanche a darsi da fare per vincere il dolore.

III. L'onnipotenza personale

Porre il problema del senso comporta, quindi, uscire da un ambito di riferimento limitato unicamente dall'*unum* dell'essere, per inserire la questione in un contesto superiore, dato dall'integrazione delle complesse interferenze che comportano l'essere personale di Dio e dell'uomo. In questa nuova sfera di riferimenti mutui risulta possibile capire il senso — la *direzione* — delle traiettorie dell'uomo nella storia.

Infatti, a prima vista, sembra che la risposta alla domanda di senso che il dolore pone abbia a che vedere con l'anelito dell'uomo verso la felicità. Si tratterebbe di esplicitare — se ciò è possibile — come la presenza della sofferenza sia compatibile con l'ideale della

¹² In un recente articolo, al quale rimandiamo anche per quanto si riferisce alla dimensione metafisica dell'onnipotenza, un filosofo spagnolo sottolinea come intorno a questa apparente opposizione onnipotenza-bontà sul perno del male, alcuni teologi sembrano aver presso decisamente la via di negare l'onnipotenza, pur di salvaguardare l'amore, senza badare all'incoerenza intellettuale che questo comporta: cfr. E. ROMERALES, *Omnipotencia y coherencia*, in «Revista de Filosofía» 6 (1993) 351-377.

felicità umana: perché *sofferenza e felicità* non sono, come sembra, concetti che si autoescludono. Seguendo una indovinata definizione esistenziale di felicità¹³, si tratta di poter *dire di sì* in senso profondo a quella dimensione della vita costituita dal dolore: il che comporta costatare non soltanto la reale aspirazione alla felicità nonostante la presenza della sofferenza — un'aspirazione sperimentata come non realizzabile in assoluto non farebbe felice l'uomo —, ma anche della verificabilità delle condizioni che permettono la conciliazione.

Fin dal tempo di Aristotele è chiaro che l'ideale della felicità comporta la realizzazione di comunicazioni interpersonali, fino al punto di dubitare che Dio possa essere felice, data la sua solitudine¹⁴. Se Dio viene chiamato in causa come chiave ultima del problema della sofferenza, deve esserlo nella sua dimensione di apertura dialogica gratuita nei confronti dell'uomo¹⁵.

La prima idea a cui dobbiamo far riferimento, pertanto, è costituita dalla realtà del carattere personale dell'agire creativo o, limitandoci al nostro argomento, dalla dimensione personale che l'onnipotenza manifesta. Questo attributo, infatti, fa riferimento in prima istanza all'agire divino *ad extra*: non ha molto senso esprimerlo in termini assoluti dicendo semplicemente che Dio *può fare tutto*, giacché, per esempio, Dio non può fare un altro Dio. Il senso preciso con cui possiamo dire che Dio è *onnipotente* presuppone che Lui veramente *abbia fatto*; e l'agire divino costituisce il limite stesso del contenuto del concetto di onnipotenza: possiamo parlare della potenza divina soltanto in relazione a ciò che di fatto Dio ha creato, nella sua realtà attuale o possibile: Staniloac afferma che la creazione

¹³ Cfr. J. MARIAS, *La felicità umana. Un impossibile necessario*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 37-39.

¹⁴ Cfr. J. CIOZA, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, p. 523; ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, VIII, 1 e IX, 4.9.

¹⁵ Quanto detto si può riassumere in queste parole, che nello stesso tempo servono come punto di continuazione: «L'analogia non funziona se non in un comportamento d'alleanza e il Dio dell'alleanza non è conosciuto che mediante l'atto effettivo della comunicazione, che doveva essere obbedienza e attesa. Il mistero, se difficile a pensare, di Dio creatore e che si implica in una storia, non è accessibile alla conoscenza quando la relazione viva è rotta. In effetti il pensiero, quando si tratta di Dio, è al limite delle sue possibilità; i concetti e i giudizi che esso forma non si sostengono se non per l'esperienza fedele dell'alleanza e, nella loro stessa duttilità, contribuiscono a mantenere questa in verità», G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, p. 136.

è la «kenosi volontaria dell'onnipotenza di Dio»¹⁶. La manifestazione dell'onnipotenza divina consiste propriamente, quindi, nella volontarietà e nel conseguente *carattere personale* dell'Essere onnipotente, nel fatto che ha creato le cose che *ha voluto*. Non sarebbe sufficiente dire che onnipotente è *colui che può fare tutto ciò che vuole*, giacché senza l'attualizzazione concreta — *colui che ha fatto* — quest'espressione non aggiunge nulla all'idea di *Ipsium esse subsistens*. Un'ipotetica potenza universale impersonale non sarebbe un creatore *onnipotente*.

La volontà che si manifesta nell'onnipotenza personale non può essere mossa da nessuna forza esterna né può essere limitata nelle stesse sue opere da nessun tipo di condizionante interno: deve essere mossa soltanto dal bene e limitata unicamente dal suo volere. Se a questo si aggiunge che l'agire creativo dell'onnipotente personale produce a sua volta *esseri personali*, facendo un piccolo salto nel discorso, si può dire che *l'onnipotenza creativa è rivelazione dell'amore di Dio*. La creazione si struttura, quindi, non come mero rapporto *Causa-effetto*, ma come relazione di *Persona a persona*. In definitiva, l'onnipotenza personale che crea esseri a sua volta personali si deve concettualizzare — e in questo senso può chiamarsi *rivelazione* — come *amore onnipotente*. Al contrario, se l'onnipotenza non si riesce a vedere come realtà personale, non è possibile capire la creazione come rivelazione dell'amore. Si potrebbe anche concludere che un Dio-amore non avrebbe creato un mondo senza "persone": secondo il famoso testo di *Gaudium et spes* 24, l'uomo «in terra è l'unica creatura che Dio abbia voluto per se stessa».

Ma la logica dei concetti, collegandoci col tema di questo lavoro, comporta che una creazione-rivelazione dell'Amore deve escludere qualsiasi volontà di male nell'amato¹⁷. Dio non può volere la

¹⁶ D. STANILOAE, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 93

¹⁷ «L'amore, per natura, esclude l'odio e il desiderio del male nei riguardi di colui, al quale una volta ha dato in dono se stesso: Nihil odisti eorum que fecisti, nulla tu dispreszi di ciò che hai creato (*Sap* 11,24). Queste parole indicano il fondamento profondo del rapporto tra la giustizia e la misericordia in Dio, nelle sue relazioni con l'uomo e con il mondo. Esse dicono che dobbiamo cercare le radici vivificanti e le ragioni intime di questo rapporto risalendo "al principio", nel mistero stesso della creazione», GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Dives in misericordia*, n. 4.

sofferenza dell'uomo se questa deve essere interpretata come male in senso definitivo: è capibile soltanto come stadio iniziale verso realizzazioni piene, come male provvisorio da cui può scaturire un bene finale. La domanda allora è come la Rivelazione avvera questo passaggio dal male al bene. Finora resta saldo che soltanto l'interazione mutua tra l'idea di Dio-onnipotenza e l'idea di Dio-amore lascia aperta la strada verso un'ulteriore approfondimento: negare uno dei due concetti o affermarli unilateralmente comporta rinunciare a dare un senso al problema del dolore. Al contempo, però, bisogna fondare teologicamente il concetto di Dio-amore, giacché da solo non da ragione sufficiente di se stesso.

IV. L'amore onnipotente: dimensione trinitaria

Apprendoci alla Rivelazione di Dio su se stesso, l'idea biblica anticostamentaria manifesta la realtà di una creazione fatta da un creatore onnipotente amoroso, indicando questo agire divino come fondamento del grande tema dell'Alleanza. Il dono divino della creazione, espressione della trasmissione di bontà («e Dio vide che era cosa buona») tramite un atto personale (carattere verbale della creazione), è indirizzato a ulteriori e più profonde realizzazioni: creazione e salvezza sono saldamente collegate, l'una è la realizzazione dell'altra. Questo comporta che la creazione è stata voluta da Dio in situazione non definitiva, in *stato di via*: c'è una strada da percorrere prima di arrivare alla *situazione di termine*¹⁸.

Il rapporto personale stabilito tra Dio e l'uomo nella creazione si dà nel *tempo*. L'uomo è creato persona storica, soggetto permanente della *temporalità* ed in grado di determinarla. La *vicendevolezza* che richiede di per sé l'amore con cui Dio l'ha creato e lo ha posto in una situazione superiore al resto delle creature, si dà in una *successività* di risposte. Fin tanto che l'uomo vive nel tempo, la sua risposta personale amorosa a Dio non è definitiva. Il motivo per cui Dio ha voluto questa provvisorietà, si individua considerando che una creazione in stato di via può essere migliore nel suo insieme che una creazione uscita da Dio già "completata". Ma questa espressione è vera soltanto se il passaggio allo stato di termine comporta il

¹⁸ Cfr. C. JOURNET, *Per una teologia ecclesiale della Storia della Salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1971, pp. 121 ss.

sorgere di qualcosa di positivo, che non poteva essere incluso in un'ipotetica creazione "completata".

A prima vista questo "qualcosa" non può che far riferimento alla *libertà*: il più grande dei doni naturali di Dio all'uomo, che si trova alla base del suo essere personale e storico, col quale la creatura può gestire insieme a Dio il suo percorso ed essere veramente nella successività *l'altro* dell'amore vicendevole che il Creatore ha voluto avere con l'uomo.

Ma la *libertà nel tempo* comporta la precarietà e, soprattutto, la *possibilità* del non raggiungimento dello stato di termine, sia come situazione definitiva, sia come orientamento in ogni istante delle coordinate esistenziali dell'uomo verso la pienezza finale. Prendendo come dato di partenza la temporalità, è chiaro che questa possibilità di male (non raggiungimento intenzionale dello stato di termine a cui si è chiamato) costituisce una dimensione manifestativa dell'amore divino, giacché una creazione così è migliore di una creazione in cui l'uomo non possa dare una risposta libera o possa darla soltanto atemporalmente. Dire questo, però, non soltanto non risponde alla questione di partenza, ma aggrava ulteriormente la situazione: sorgono infatti, due nuove domande: visto che la libertà non richiede né tempo né spazio (anche gli angeli sono stati, a modo loro, *viatores*), perché una creazione temporale è migliore di una creazione atemporale?; e soprattutto, perché la *possibilità* del male non rimane come mera *possibilità*, senza attualizzarsi? Di fatto, nulla richiede nell'ordine ontologico di Dio o della creatura che il male passi da possibile a reale. Sia chiaro che non si tratta di cercare una risposta a queste domande nella linea delle *rationes necessariae*, ma di sceverare nell'ambito della Rivelazione elementi per una cornice di senso al problema antropologico.

Prendendo in considerazione la prima domanda risulta evidente la difficoltà di rispondere. L'essere spazio-temporale dell'uomo sembra a prima vista niente altro che il fondamento ultimo della sua possibilità di sofferenza. La struttura ontologica del creato comporta di per sé la finitezza, l'interazione materiale tra le diverse creature (subordinazione), la precarietà e la contingenza, la vita biologica legata alle leggi della materia... E sembra che tutto questo, anche cambiando modalità, non potrebbe radicalmente essere in un altro modo, visto che la creatura sempre e comunque deve rimanere se-

gnata dal *limite*: soltanto Dio è illimitato. Allora l'asserzione di un'onnipotenza amorosa che, abbiamo detto, deve includere il non volere il male della creatura non sembra mantenibile: perché qui non si tratta già di *possibilità* del male, come quando si faceva riferimento alla libertà, ma di reale presenza di limitazioni causanti dolore nella struttura stessa del creato.

La constatazione dell'esperienza del rifiuto di queste realtà da parte dell'uomo, e la presenza della domanda sul senso ci fanno capire che l'ordine creazionale spazio-temporale non è l'ambito in cui si pone la questione. Di fatto, il solo concetto di *limite* non comporta l'idea di sofferenza¹⁹: altrimenti neanche i beati smetterebbero di soffrire. Una prima risposta all'antinomia arriva dalla Sacra Scrittura per via "fenomenologica": all'inizio della creazione Dio ha dato all'uomo, e a tutto il creato in lui, i cosiddetti *beni praeternaturali*, coi quali l'onnipotenza divina liberava all'uomo dalle esperienze dolorose che sarebbero proprie della sua situazione intracosmica. I *doni praeternaturali* ricuperano l'idea di un onnipotente amoroso che non vuole il male della sua creatura; ma da soli comportano una spiegazione imperfetta: come se Dio avesse bisogno di manovre estrinseche al creato per poterlo proteggere, perché questo possa essere rivelazione del suo amore.

La risposta vera e, in definitiva, la ragione ultima dell'esistenza dei beni praeternaturali, va in un'altra linea: la questione reale è che l'onnipotenza divina per manifestarsi personale e amorosa non può fermarsi ad un dono limitato dall'ontologia della creazione, anche se, come si è già detto, costituisce sempre una restrizione *volontaria* dell'onnipotenza. Mentre l'onnipotenza *ad extra* è sempre soggetta al limite, la vera onnipotenza si manifesta nell'illimitatezza del donarsi di Dio stesso: la donazione nella grazia. I *doni praeternaturali*, infatti, si capiscono soltanto alla stregua dei *doni soprannaturali*. In

¹⁹ In riferimento al campo stretto della malattia, ecco il parere di un clinico: «In quanto suo accidente predicabile, la malattia sarà allora una "proprietà" della natura umana? Evidentemente no. L'uomo può ridere, anzi, non può non poter ridere, ma non ha l'obbligo di ridere. Analogamente, l'uomo può ammalarsi, anzi, non può non potersi ammalare, ma in nessun modo ha l'obbligo di ammalarsi e ciò è dimostrato da coloro che nel corso della propria vita non si sono mai ammalati. Quello che invece deriva necessariamente dalla condizione umana — e non perché è umana ma perché è viva — è, come sappiamo, l'"ammalabilità", ossia, la possibilità di ammalarsi, "proprietà difettiva" di qualcosa che l'uomo è per sua natura: un essere vivo», P. LAIN ENTRALGO, *op. cit.*, p. 221-222.

altre parole, la creazione include, nel suo essere manifestazione dell'onnipotenza amorosa, l'aver il suo apice, la sua perfezione, nel dono infinito di Dio stesso alla creatura, creata finita ma, in quanto immagine, capace di infinito. In quelle condizioni originarie la creazione era di fatto libera della sofferenza.

Il dono della grazia, quindi, ci rimanda alla rivelazione della vita intradivina nel creato: «La verità che Dio è Amore costituisce come *l'apice di tutto ciò* che è stato rivelato “per mezzo dei profeti e ultimamente per mezzo del Figlio...”, come dice la *Lettera agli Ebrei* (Eb 1,1). Tale verità illumina tutto il contenuto della Rivelazione divina, e in particolare la realtà rivelata *della creazione* e quella *dell'Alleanza*. Se la creazione manifesta l'onnipotenza del Dio-Creatore, l'esercizio dell'onnipotenza si spiega definitivamente mediante l'amore. Dio ha creato perché poteva, perché è onnipotente; la sua onnipotenza, comunque, era guidata dalla Sapienza e mossa dall'Amore. Questa è l'opera della creazione»²⁰. L'onnipotenza si realizza, quindi, all'interno della Vita di comunione intratrinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, forma parte di essa²¹.

L'onnipotenza, in sintesi, non si può capire pienamente se non in quanto riferita alla vita di comunione delle tre Persone, alla quale abbiamo accesso nello Spirito per l'agire salvifico del Verbo incarnato: è la *potenza* stessa della Vita intradivina che diventa onnipotenza amorosa nella sua comunicazione *ad extra* nella creatura personale. Ovviamente, il termine *ad extra*, si riferisce qui non all'agire creativo, ma all'ambito delle *missioni* delle divine Persone: in questo senso, rimanda in ultima istanza alla Persona inviante, a cui si appropria l'onnipotenza che deve essere rivelazione dell'amore: «quando il teologo non riesce a testimoniare più il Padre in modo convincente, la coscienza cristiana ha paura della figura terribile dell'Onnipotenza arbitraria»²².

Conseguentemente, possiamo dire che la causa ultima del male nel creato non sono né la finitezza né il limite, ma l'aver perso, la

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Udienza generale* 02-10-1985, in *Insegnamenti* VIII/2, pp. 832-833.

²¹ «Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens», *Symbolum "Quicumque" pseudo-Athanasianum*: DS 75.

²² M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, p. 234.

creazione stessa, questa sua perfezione originaria, l'essere diventata *imperfetta*²³: mentre l'uomo ha mantenuto il legame presente all'inizio della creazione tra lui e il Creatore Unitrino, la sofferenza non si è affacciata alla storia, perché in qualche senso si mantiene la sua perfezione creaturale. Soltanto quando la creazione è diventata *difettiva*, perché il peccato ha rotto quel legame, ha dovuto fare i conti con la realtà del dolore²⁴. Con questo si risponde alla questione del limite, giacché la sofferenza non dipende da esso, ma *dall'imperfezione* introdotta nell'ordine creaturale dalla libertà umana. Ma rimane ancora senza risposta la domanda sul perché dell'essere spazio-temporale dell'uomo: la corporeità continua a costituire per noi un mistero radicale. Davanti alla strada sbarrata, l'unica possibilità consiste nel rimandare questa domanda alla eventuale risposta della seconda: al perché dell'avverarsi della possibilità del male.

V. La Misericordia onnipotente: dimensione critica

Il tentativo di rispondere a quest'ultima incognita ci rimanda alla radicale unità, che si dà in Cristo, tra la rivelazione della Trinità e l'opera redentiva. L'onnipotenza, espressa tramite l'Incarnazione, si manifesta in favore dell'uomo: «Dio ha stabilito in Gesù Cristo

²³ Al contrario, Torres Queiruga prende a questo punto la strada di affermare che la finitezza comporta necessariamente imperfezione: cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesucristo como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 122-124. Questo non sembra adeguato: in termini assoluti, finitezza non implica necessariamente imperfezione, se questa si intende, in senso aristotelico, come la possessione di tutto quello che permette a un essere il raggiungimento del suo fine; usando all'inverso lo stesso esempio dell'autore a cui mi riferisco, un circolo non è imperfetto per il fatto di non essere e non poter mai essere simultaneamente un quadrato. Torres Queiruga, coerente con la sua identificazione finito-imperfetto, arriva a negare realtà storica allo stato di giustizia originaria, riducendolo a racconto mitico (cfr. p. 124). Cfr. anche su questo punto J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 246-247: «La finitudine non è un male, benché ne sia la condizione di possibilità, come la breccia nell'essere per la quale il male si introduce».

²⁴ «Come si può interpretare filosoficamente la possibilità di ammalarsi insita nella natura umana? Per rispondere a questa domanda, il pensatore scolastico si sentì costretto a passare dalla patologia all'etica, e dall'etica alla religione e alla teologia. La malattia, in effetti, è un «male fisico», e tale osservazione solleva il problema del suo significato nella dinamica della natura. Dunque, la risposta fornita comunemente dall'aristolismo medievale o scolastico consistette nell'attribuire la possibilità dell'uomo di ammalarsi alla *vulneratio* provocata nella natura umana dal peccato originale» LAIN ENTRALGO, *op. cit.* p. 226.

una nuova ed eterna alleanza con gli uomini. Ha posto la sua onnipotenza al servizio della nostra salvezza»²⁵. Vedere l'onnipotenza come strumento della nostra salvezza richiede, comunque, una trattazione previa della questione del peccato.

A questo proposito diceva Giovanni Paolo II nell'enciclica sullo Spirito Santo: «Descrivendo la sua “dipartita” come condizione della “venuta” del consolatore, Cristo collega il nuovo inizio della comunicazione salvifica di Dio nello Spirito Santo al mistero della redenzione. Questo è un nuovo inizio, prima di tutto perché tra il primo inizio e tutta la storia dell'uomo — cominciando dalla caduta originale — si è frapposto il peccato, che è contraddizione alla presenza dello Spirito di Dio nella creazione ed è, soprattutto, contraddizione alla comunicazione salvifica di Dio all'uomo. Scrive San Paolo che, proprio a causa del peccato, “la creazione ... geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto” e “attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio” (cfr *Rm* 8,22-25)»²⁶. Si sottolinea così la chiave pneumatologica di quanto detto nel punto precedente, cioè, l'essere il peccato, in quanto causante della perdita della comunicazione salvifica di Dio all'uomo, la causa del gemere della creatura. Il ruolo dello Spirito Santo in quanto nesso *ad extra*, fondato sulla sua specifica funzione intratrinitaria, viene di fatto restaurato come conseguenza della pienezza della missione del Figlio.

In questa linea, includendo già nel discorso il dato definitivo del superamento del peccato nell'opera redentiva e il misterioso concetto della *felix culpa*, il Pontefice, in un altro luogo dello stesso documento, concludeva: «Di fronte al mistero del peccato bisogna scrutare “le profondità di Dio” fino in fondo. Non basta scrutare la coscienza umana, quale intimo mistero dell'uomo, ma bisogna penetrare nell'intimo di Dio»²⁷. Senza «penetrare nell'intimo di Dio», quindi, non soltanto non si percepisce la realtà del *mysterium iniquitatis*, ma non si può neanche trovare una via di uscita.

²⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1978, n. 190. La stessa idea è stata manifestata da Giovanni Paolo II nel recente *Varcare la soglia della Speranza*, Mondadori, Milano 1994: «Dio non è qualcuno che sta soltanto al di fuori del mondo, contento di essere in Se stesso il più sapiente e onnipotente. La Sua sapienza e onnipotenza si pongono, per libera scelta, al servizio della creatura», p. 68.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, n. 13.

²⁷ *Ibidem* n. 32.

Infatti, una volta svelata all'uomo la profondità di male radicale del peccato, si dovrebbe chiudere la porta ad ogni speranza e risolvere in negativo il problema del senso del dolore, in quanto questo non sarebbe altro che l'espressione della persistente e ineluttabile «vicinanza al nulla»²⁸ provocata nella creatura dall'allontanamento da Dio e dalla Vita.

La rottura della comunione con la Trinità offusca nell'uomo l'essere dialogico, fondato sull'essere immagine di Dio²⁹; in una fortunata espressione di Cornelio Fabro, la coscienza di peccato è «l'isolante assoluto, perché il peccato è soltanto mio»³⁰. La perdita della dimensione ultima della capacità dialogica ha innanzi tutto come conseguenza l'incapacità umana di realizzare l'aspirazione alla felicità che, abbiamo visto, si fonda sulla comunione interpersonale. Inoltre, la chiusura dialogica dell'essere umano comporta l'impossibilità di apertura comunicativa con la realtà che lo trascende, che è l'ultima chiave degli enigmi della sua esistenza. Si può concludere in primo luogo che Dio non è la causa dell'infelicità dell'uomo, perché non è Lui a rompere la comunicazione; in secondo luogo, la situazione di infelicità non è risolvibile per iniziativa dell'uomo, incapace di ricreare il dialogo: non avendo lui una parola da rivolgere a Dio, deve darsi di nuovo il Logos divino all'uomo.

La forza dell'onnipotenza divina si fa presente di nuovo per manifestare che «nessun peccato umano prevale su questa forza e nemmeno la limita»³¹, attraverso la sua nuova espressione amorosa nella redenzione operata dal Logos incarnato. Ma la redenzione di fatto, non ha cancellato la sofferenza. Ha comportato, invece, la speranza sicura nella sua sconfitta³². Bisognerebbe anche rispondere al perché di questa dilazione. In ogni caso, rimane chiaro che la con-

²⁸ «Nachbarschaft zum Nichts», M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, ed. Max Hüber, München 1960, p. 655.

²⁹ Cosa costatabile anche nell'ordine naturale: «El ser que estudia la ampliación de lo trascendental es el ser-con, la persona, pues no puede ser único: sería una tragedia ontológica. Y una tragedia ontológica es imposible: lo último, lo más importante, no puede ser trágico. La tragedia puede aparecer en la vida humana porque el hombre peca precisamente por desvinculación del coexistir, por pretender no coexistir», L. POLO, *Presente ...*, op. cit. p. 177.

³⁰ C. FABRO, *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, Ares, Roma 1959, p. 724.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 13.

³² Cfr. *Rm* 8, 19-25.

fessione di fede nella *remissione dei peccati*, contenuta nel Simbolo, si trova alla base della possibilità di sperimentare la persistenza della sofferenza come qualcosa di positivo.

Mi si permetta, per continuare, di riprendere ancora l'argomento dell'inadeguatezza di rimandare a questo punto il problema alla questione della libertà: secondo alcuni — non pochi — il grande bene che essa comporta alla natura umana sarebbe il motivo per il quale Dio avrebbe *permesso* il peccato e con esso la sofferenza dell'umanità. La libertà, ripeto, non include necessariamente l'avverarsi del peccato: la partecipazione all'essere *dominum* di Dio, in cui essa consiste, include in un essere *successivo* — uomo o angelo — la *possibilità* di peccare, ma non l'inevitabilità di peccare.

Affermare che la *permissio* divina è conseguenza del dono della libertà, comporta dire che Dio non è ontologicamente onnipotente — non potrebbe creare un essere libero che, anche se in quanto finito dovesse essere *peccabile*, fosse di fatto *non peccante* — e, a livello esistenziale, che il peccato è una componente umana che troverebbe la sua struttura ultima nella stessa costituzione creaturale storicamente concreta dell'essere umano: un peccato senza colpa e senza pena³³. E se così fosse, il dolore non dovrebbe creare un problema di senso.

Maria, con la sua libertà creata spazio-temporale, libertà di fatto non peccante, è la dimostrazione concreta di questo aspetto dell'onnipotenza divina; ma lo sono di più, in un certo senso, le libertà create peccanti redente, giacché, in definitiva, l'ulteriore espressione dell'onnipotenza si dà quando nell'Uomo, Figlio di Maria, si realizza la redenzione di tutte le libertà, la loro riconnessione con la Vita. D'altra parte anche la stessa Madre di Dio deve la sua peculiare condizione all'inserimento anticipato in questa dinamica di salvezza.

L'economia redentiva dell'Incarnazione, quindi, diventa la chiave di volta. «Appunto perché esiste il peccato nel mondo, che "Dio ha tanto amato ... da dare il suo Figlio unigenito" (*Gv* 3,16), Dio che "è amore" (*1 Gv* 4,8) non può rivelarsi altrimenti se non come mise-

³³ Lo svuotamento in questo senso dell'idea di peccato è presente in molti aspetti della cultura contemporanea: «La colpa di cui si parla è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senz'alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della finitezza all'esistenza — quindi colpa e pena finiscono per coincidere», C. FABRO, *op.cit.*, p. 723.

ricordia»³⁴. L'incarnazione rivela l'onnipotenza al servizio dell'uomo tramite la sua relazione col peccato: «al più grande peccato da parte dell'uomo corrisponde, nel cuore del Redentore, l'oblazione del supremo amore, che supera il male di tutti i peccati degli uomini»³⁵. Il Verbo incarnato, non solo manifesta l'Amore tramite l'unione che in Lui si realizza tra Dio e l'uomo, il che sarebbe già espressione eminente dell'onnipotenza trinitaria, ma anche raggiunge il livello massimo rivelativo tramite l'economia con cui, distruggendo il peccato, riammette l'uomo alla comunione trinitaria, a cui da solo non poteva aspirare più: «la più grande forza è quella che si manifesta in un amore totale, e che conquista l'amore totale degli altri»³⁶.

Cioè, la risposta, sempre al di qua del mistero, alla seconda domanda — il perché dell'avverarsi della possibilità del male —, include l'idea teologica di *permissio* divina del peccato, fondata sulla realizzazione di una rivelazione più alta dell'amore come misericordia, che richiede la confessione dell'onnipotenza come condizione del fatto che Dio non è costretto da nulla all'ora di mettere in moto l'economia redentiva: se Dio non potesse fare a meno del peccato, non potrebbe neanche fare a meno, in definitiva, dell'operare la nostra salvezza: altrimenti il peccato avrebbe distrutto il suo disegno originario, e non sarebbe pensabile una sua rivelazione come Amore (onnipotenza trinitaria). Ma un Dio buono e impotente davanti al male, che non può non salvare, è contraddittorio; una costrizione così è frutto di una necessità che non si addice alla sua natura: o non sarebbe Dio, o non sarebbe Amore.

Per disegno divino, l'espressione storica di questa forza ha comportato l'assunzione da parte di Cristo delle conseguenze del peccato, il loro annichilimento dal di dentro: Gesù di Nazaret, in quanto manifestazione nella storia della potenza dell'Amore che Dio è, fa suo il dolore, per vincerlo: «è venuto sulla terra per soffrire ... e per risparmiare le sofferenze — anche quelle terrene — agli altri»³⁷.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 31.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ STANILOAE, *op. cit.*, p. 100.

³⁷ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, Ares, Milano 1987, n. 1044. Non entriamo nella problematica teologica della convenienza di questo prendere la sofferenza da parte di Cristo per operare la redenzione: ci basta qui il rimando alla fundamentalità del dato, abbondantemente presente nella Sacra Scrittura e nella prima letteratura ecclesiale con motivo della controversia docetista.

Infatti, se la rivelazione di un Dio che *permette* il peccato per manifestare la sua misericordia, non includesse l'annullamento delle conseguenze di esso, questa rivelazione non sarebbe sperimentabile da parte dell'uomo. Allora, anche se queste conseguenze non spariscono di fatto (il dolore è sempre presente, e non sembra possibile una futura vittoria su di esso dalla prospettiva intraterrena) ci è data la sicura speranza nella loro sconfitta. In base a questa speranza l'esperienza della salvezza acquista una dimensione escatologica. E la *prova* che l'uomo possiede del futuro trionfo sulla sofferenza, in modo da trovare così un senso alla sua sopportazione, risiede appunto nel fatto di sapere che questa è diventata in Cristo proprio lo strumento della sua redenzione.

In altre parole, il mistero della Passione e della Croce di Cristo, e la conseguente valenza salvifica della sofferenza, sono il culmine della manifestazione dell'onnipotenza divina. L'attuale Pontefice afferma: «se nella storia umana è presente la sofferenza, si capisce perché la Sua onnipotenza si è manifestata con l'onnipotenza dell'umiliazione mediante la Croce. Lo scandalo della Croce rimane la chiave di interpretazione del grande mistero della sofferenza, che appartiene in modo così organico alla storia dell'uomo»³⁸. E più avanti accenna l'argomento *ad absurdum*: «Dio è sempre dalla parte dei sofferenti. Ma la Sua onnipotenza si manifesta proprio nel fatto che ha accettato liberamente la sofferenza. Avrebbe potuto non farlo ... Se fosse mancata quell'agonia sulla croce, la verità che Dio è Amore sarebbe sospesa nel vuoto»³⁹.

Pertanto, il *dover soffrire* di Cristo — e di tutta l'umanità in Lui — acquista un senso radicale nel suo carattere strumentale salvifico, fondato sull'onnipotenza misericordiosa. L'onnipotenza che si manifesta nell'Essere divino è la condizione di possibilità; l'onnipotenza trinitaria, ammettendo l'uomo al dialogo intradivino tramite l'Incarnazione, permette che la sua sofferenza diventi sofferenza di Cristo.

Su questo sfondo possiamo illuminare in qualche forma la prima domanda. La verità del limite spazio-temporale dell'essere dell'uomo, condizione della sua passibilità, può essere vista adesso, all'interno del disegno divino, come la forma concreta con cui Dio ci

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare...*, *op. cit.* pp. 68-69.

³⁹ *Ibidem*, p. 74.

ha dato la possibilità di partecipare all'opera della redenzione e, pertanto, all'espressione massima della sua onnipotenza. L'uomo è in certo senso onnipotente, perché il suo limite gli permette il passo all'illimitatezza dell'Amore divino.

Ma prima ancora, in riferimento non tanto all'istrumentalità salvifica, quanto all'origine, possiamo vedere il *dono* della spazio-temporalità come la condizione che — sempre in dipendenza della infinitamente libera volontà creatrice — rende possibile lo stesso disegno divino. Infatti, non basta essere *successivi* per essere capaci del perdono e della trasformazione che l'opera della redenzione e la rivelazione della misericordia comportano: alla successività si devono aggiungere delle ulteriori possibilità di rifacimento anteriori allo stato di termine: la libertà deve essere storica. In definitiva, *perché siamo spazio-temporali, possiamo essere perdonati*. La nostra finitezza, che potrebbe sembrare un paradosso all'idea dell'onnipotenza, è condizione di possibilità della sua manifestazione massima nell'amore *più forte della morte*. Proprio in questo l'uomo può considerarsi al vertice della creazione, in certo modo superiore all'angelo, che pur avendo anche lui un percorso da fare per arrivare alla salvezza in Cristo (successività tra lo stato di via e lo stato di termine), non può essere perdonato. In definitiva, la prova della storia *giova* a una libertà creata.

VI. Dimensioni ecclesiali dell'onnipotenza: liberazione ed espiazione

La vittoria sul dolore e sulla sofferenza, anche se si è data in tensione escatologica, forma parte integrante dell'agire storico di Cristo in quanto Verbo incarnato. Per questo motivo il cristiano ha il compito intrinseco di collaborare, in virtù della sua unione storica a Cristo nello Spirito e nella Chiesa, alla manifestazione di questa vittoria, sforzandosi di rimuovere le conseguenze dell'*imperfezione* introdotta dal peccato nel cosmo. Il cristiano non può non vivere questo impegno per debellare la sofferenza, perché esso forma parte della richiesta che l'uomo ha di manifestare il Dio-Amore onnipotente, di essere la sua *immagine* nel mondo. La creazione ferita dal peccato dell'uomo viene messa nella mani dell'uomo perché sia lui lo strumento della sua liberazione, la cifra della sua speranza: essa «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (*Rm* 8,19).

L'unione vitale a Cristo nella grazia, nella quale l'uomo, nello Spirito Santo, viene coinvolto in prima persona nel dialogo salvifico, fa che questo impegno di liberazione dallo stato sofferenza non possa essere visto unicamente nella sua componente storica: non è solo compito intraterreno, ma vera *attività salvifica*. In questo senso la vita terrena del cristiano diventa espressione dell'onnipotenza divina⁴⁰.

Inoltre, l'accettazione libera della sofferenza in quanto conseguenza del peccato manifesta e realizza nel singolo l'agire storico del Verbo incarnato. Anzi, la stessa sofferenza, vinta *già ma non ancora*, è diventata strumento di salvezza: perciò si capisce la paradossale persistenza della sofferenza dopo il trionfo di Cristo, che si spiega per gli stessi motivi per cui viene rimandata escatologicamente la manifestazione piena della sua vittoria.

La realtà storica della *risurrezione* è il segno di questa vittoria. Portando a pienezza una temporalità che per volere di Dio rimane ancora aperta, questa verità di fede dà al credente la certezza della speranza di fronte all'esperienza del dolore, nel momento in cui l'istanza anteriore — l'impegno cristiano per farla sparire — si scopre incapace di una vittoria definitiva nel tempo.

L'Amore, quindi, adoperando la sofferenza come sistema per portare a perfezione l'imperfetto⁴¹, dà così un valore positivo al *sempre rimanente* dolore umano, presupposta l'identificazione con Cristo a cui — nella diversità delle economie di salvezza — ogni uomo è chiamato. Questa solidarietà con Cristo nel dolore redentivo è stata manifestata con un'immagine illuminante da Michael Schmaus: seguendo l'insegnamento agostiniano, secondo il quale il Cristo storico diventa *Christus totus* tramite l'incorporazione della Chiesa co-

⁴⁰ Come lo è stata la stessa vita terrena di Gesù, nei suoi atti concreti di eliminazione delle miserie umane, espressione dell'amore divino incondizionato verso l'uomo e della sua onnipotenza misericordiosa: «Fonte d'acqua viva, da parte di Dio scaturì questo Cristo nel deserto della conoscenza di Dio, cioè, nella terra delle nazioni: Lui, che apparendo nel vostro popolo guarì i ciechi di nascita secondo la carne, i sordi e gli zoppi, facendo con la sua parola che questi balzassero, quelli sentissero, i primi riacquistassero la vista; e risuscitando i morti e dandogli la vita incitava gli uomini, per le sue opere, perché lo riconoscessero» SAN GIUSTINO M., *Dialogus cum Tryphone*, 69, 6.

⁴¹ Questa verità corrisponde anche all'esperienza meramente umana del dolore: «Love, in its own nature, demands the perfecting of the beloved; that the mere "kindness" which tolerates anything except suffering in its object is, in that respect, at the opposite pole of Love» C. S. LEWIS, *The Problem of Pain*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1989, p. 37.

me suo Corpo Mistico, la passione di Cristo diventa *passio tota* in virtù della passione di tutti gli uomini uniti a Lui; e come la prima ha la potenza di operare la redenzione, così la seconda acquista valenza salvifica⁴².

Così questa dimensione ecclesiale determina ancora una risposta alla possibile questione sul perché del perdurare della sofferenza. Infatti, mentre la storia non arriverà alla sua pienezza e si compirà il numero degli eletti voluto dall'Amore, la modalità della redenzione continuerà ad essere presente nel mondo in forma di dolore umano e divino. Anche questa verità richiede la confessione dell'onnipotenza che non è limitata dalle coordinate spazio-temporale, anzi, le trascende: se mantiene la tensione escatologica, che è anche espressione della sua sofferenza volontaria, lo fa per chiamare ed includere altri membri nel suo Corpo Mistico.

Così, l'inserimento dell'uomo nel dialogo salvifico tra il Padre e il Figlio non comporta soltanto, come detto prima, l'impegno di liberazione della sofferenza, ma la sua stessa accettazione come strumento di salvezza. In Cristo, il dolore dell'uomo acquista il suo valore ultimo intraterreno nell'*espiazione*, — qui intesa, molto limitatamente, come via di ripristino della condizione originaria —, e per questo diventa espressione e partecipazione umana all'Onnipotenza misericordiosa che Lui, nella sua Passione, manifesta. L'accettazione del dolore come realtà strumentale di salvezza diventa per l'uomo credente conferma ed esperienza del Dio-amore *onnipotente*.

Ma ci si domanda se i diversi livelli di concettualizzazione di Dio onnipotente possano fornire elementi di risposta al riassunto di tutte le sofferenze umane che si svela nella radicalità della *morte*. Inoltre, si apre un nuovo interrogativo, in correlazione con la verità del peccato, riguardante la presenza inesorabile della *colpa*. A questi due aspetti bisogna far riferimento in seguito, cercandone la correlazione con altre proprietà dell'Essere divino.

Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

⁴² Cfr M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 656.

GIUSTIFICATI IN CRISTO: INTORNO AL DIALOGO TEOLOGICO LUTERANO-CATTOLICO

Gli interventi che qui raccogliamo sotto la tematica *Giustificati in Cristo: intorno al dialogo teologico luterano-cattolico* vogliono offrire un contributo ad una tematica di attualità, la cui influenza sulla riflessione teologica contemporanea è in rapida ascesa, specie dopo la pubblicazione dell'enciclica *Ut unum sint*, dalla quale tutto il movimento ecumenico ha tratto un vigoroso impulso ed una rinnovata apertura di orizzonti.

Gli articoli di Joachim Gnilka, Brunero Gherardini e Gianni Colzani corrispondono ad una sintesi degli interventi che gli autori hanno effettuato al II Simposio Internazionale di Teologia svoltosi il 14 e 15 marzo al Pontificio Ateneo della Santa Croce sul tema «Giustificati in Cristo: elementi per una riflessione ecumenica», la cui prima giornata è stata dedicata ai *presupposti ecclesiali della riflessione*. Si ringraziano gli autori per aver gentilmente offerto ad *Annales Theologici* i testi degli interventi prima della loro pubblicazione negli Atti del Convegno.

Il contributo di Paul O'Callaghan, che chiude l'inserito, offre un puntuale commento al documento pubblicato nel settembre 1993 dalla Commissione congiunta Cattolico-Luterana su «Chiesa e giustificazione: per una comprensione della Chiesa nella luce della dottrina della giustificazione», la cui lettura teologica ha costituito un punto di avvio per i lavori del Simposio e costituisce tuttora un significativo materiale di discussione per l'ecclesiologia e l'antropologia teologica.

Pagina bianca

LA DOTTRINA PAOLINA DELLA GIUSTIFICAZIONE: LEGGE, GIUSTIFICAZIONE, FEDE

Joachim GNILKA

Sommario: I. *La legge* - II. *La giustificazione* - III. *La fede*.

Il presente intervento si articola in tre parti: la legge, la giustificazione e la fede. Una trattazione più ampia è stata riservata alla seconda parte, ossia alla giustificazione.

I. La legge

Si può comprendere l'importanza che S. Paolo attribuisce alla legge soltanto se non si dimentica mai che egli era Giudeo e tale rimase dopo la conversione al Cristianesimo. L'Apostolo dirà, non senza una punta di orgoglio misto a ironia: «Noi (che) per nascita siamo Giudei e non pagani peccatori» (*Gal 2,15*); una affermazione, questa, con la quale manifesta chiaramente di condividere l'opinione che i Giudei avevano dei Gentili. S. Paolo non esclude certo Israele dalla sua missione apostolica, al cui riscatto anzi mira tutto il suo operare.

D'altra parte, S. Paolo è convinto che la religione di Abramo sia giunta al suo compimento e che trovi veramente la sua realizzazione nella Persona di Cristo e, allo stesso tempo, nella partecipazione di tutti i popoli al piano di salvezza. L'Apostolo racchiude questo suo pensiero in una espressione che a prima vista può sembrare am-

bigua: «Siamo infatti *noi* i veri circoncisi» (*Fil* 5,3), egli dice, riferendosi alla comunità cristiana. La circoncisione era il sigillo dell'alleanza stretta da Dio con il suo popolo. Se S. Paolo, parlando dei Gentili, che egli dispensa dal rito della circoncisione, dice che essi sono i veri circoncisi, vuole annunciare che un nuovo popolo di Dio è venuto al mondo o che ne è scaturito uno rinnovato da quello antico.

Il ruolo rivestito dalla legge come la intende S. Paolo non è di facile interpretazione. La ragione va cercata soprattutto nel fatto che S. Paolo si dilunga su questo tema in due occasioni che si collocano in circostanze del tutto differenti: la prima nella lettera ai Romani, la seconda nella lettera ai Galati. In quest'ultima, l'Apostolo insorge contro quei Giudei che pretendevano che i Galati neoconvertiti al Cristianesimo aderissero *in toto* alla legge antica. E segno visibile di questa adesione doveva essere la loro disponibilità a farsi circoncidere. S. Paolo vedeva in questa pretesa un atteggiamento che metteva in discussione la salvezza portata da Cristo e attaccava animosamente i predicatori giudaizzanti, chiamando in causa di continuo la legge. Si vede come tutti i suoi riferimenti alla legge che sono contenuti nella lettera ai Galati appaiano sotto una luce negativa. Nella lettera ai Romani, invece, dove S. Paolo espone di più la sua personale posizione teologico-dottrinale in materia, le considerazioni negative non trovano alcuno spazio; anzi, predominano decisamente quelle positive.

È mia intenzione procedere, tenendo ben distinte le due lettere. Va tenuto in ogni caso presente che esse coincidono nel seguente aspetto, e non soltanto in questo: «l'uomo non è giustificato dalle opere della legge» (*Gal* 2,16) e «è manifestato che nessuno possa giustificarsi davanti a Dio per la legge» (*Gal* 3,11). Ancora: «in virtù delle opere della legge nessun uomo sarà giustificato davanti a Lui» (*Rm* 3,20). Da qui si deduce come le opere della legge siano inutili ai fini della salvezza; e questo vale tanto per i Gentili che per i Giudei.

Cristo e il suo atto salvifico stanno in un rapporto di netta opposizione con la legge: «se la giustificazione viene dalla legge, Cristo è morto invano» (*Gal* 2,21). Lo Spirito che i Galati hanno ricevuto come sigillo della loro redenzione, non è stato dato loro per le opere che hanno compiuto, bensì per avere creduto alla predicazione (*Gal* 3,2-5). Il momento più drammatico del confronto tra Cristo e la legge si trova nella lettera ai Galati al passo 3, 10-13; Paolo mette qui in

relazione con la maledizione sia la legge che Cristo; quest'ultimo però con una maledizione che lui stesso ha assunto su di sé per noi, per riscattarci dalla maledizione della legge.

Ben due volte l'Apostolo cita qui la legge, e più precisamente il libro del Deuteronomio. Ambedue le volte, egli cita una maledizione generica pronunciata dalla legge, in primo luogo, su coloro che non compiono tutti i precetti in essa contenuti, ossia: «Maledetto chiunque non rimane fedele a tutte le cose scritte nel libro della legge per praticarle» (*Gal* 3,10 e *Dt* 27,26). La conseguenza immediata è che la maledizione riguarda coloro che «si richiamano alle opere della legge». S. Paolo parte dal dato di fatto che né i Giudei né Gentili adempiono tutta quanta la legge, bensì ne sono trasgressori (cfr. *Gal* 5,3; 6,13 e *Rm* 1,18-3, 20). Oltre a ciò, quanto è stato fatto in virtù delle opere della legge che si crede sicuro per questo della salvezza, è sotto accusa. Secondo S. Paolo, invece, questo operare è addirittura contrario alla fede. La seconda maledizione è rivolta contro Cristo, più specificatamente, contro il Crocifisso: «come sta scritto: maledetto chi pende dal legno» (*Gal* 3,13; *Dt* 21,23). La legge maledice ogni uomo messo a morte e appeso poiché, secondo l'antica opinione, il suo cadavere esposto al popolo contamina il paese. Chiunque fosse stato giustiziato in siffatto modo, doveva perciò essere seppellito prima del calare del sole. Nel momento in cui la legge pronunciava una maledizione contro il Cristo, facendo di Lui stesso una maledizione, proprio come era solita fare per ogni giustiziato e appeso, si condannava da sé.

Si dovrà cercare di cogliere questo pensiero dalle parole così dense dell'Apostolo. Il paradosso della maledizione consiste nel fatto che la legge colpiva proprio colui che era destinato ad essere la benedizione di tutte le genti (*Gal* 3,14). La legge si dissolveva nella misura in cui il suo potere schiavizzante sugli uomini veniva meno. Questa stessa legge non era venuta direttamente da Dio ma attraverso la mediazione di Mosè e degli angeli. Con questa considerazione, S. Paolo vuole relegare la legge a un piano inferiore rispetto alla Promessa. Anche questa idea si riscontra soltanto nella lettera ai Galati.

Il giogo della schiavitù sotto la legge è stato messo in luce dall'Apostolo da molteplici prospettive. Spesso egli ha mutuato dalla lingua greca la preposizione ὑπό «sotto» (reggente il caso accusativo) che rimanda alla sfera del potere, della dominazione (*Gal* 4,21;

5,18). «Noi eravamo rinchiusi sotto la custodia della legge» (*Gal* 3,23), da questa guardati a vista, allo stesso modo che se fossimo incarcerati. La maledizione della legge e i peccati si ripercuotevano così su di noi. L'idea allora corrente di «recinto della legge» è così stata reinterpretata in una prospettiva molto negativa. L'alternativa all'espressione «sotto la legge» è perciò «sotto la grazia» (*Rm* 6,14). «... la legge è per noi come un pedagogo» (*Gal* 3,24). Un pedagogo, però, assillante, che ci ha tenuti sotto custodia e ci ha controllati fino a quando giunse Cristo. Chi si sottomette alla legge, come S. Paolo tiene a ricordare ai Galati a mo' di monito, sottosta alla schiavitù dei «deboli e miserabili elementi» (del mondo) (*Gal* 4,9 e 3). L'Apostolo allude qui alle forze cosmico-astrali, alle forze del destino che rassomigliano più a guardiani di schiavi. Egli pensa alle regole intramondane che soggiogano chi ad essi si assoggetta. Dal mondo non c'è da aspettarsi alcuna salvezza, soltanto regolamenti che obbligano a compiere opere rigorosissime (ποιεῖν). La legge sopraggiunse come un intruso (*Rm* 5,20). Essa fu aggiunta (*Gal* 3,19). S. Paolo si serve anche di argomentazioni di ordine temporale, imitando la consuetudine rabbinica nello spiegare le Scritture. Una legge, scrive, che è venuta quattrocentotrenta anni dopo l'Alleanza stabilita da Dio con Abramo (*Gal* 3,17), non può dichiarare quella nulla. Anche la concisione è venuta dopo. Da segno dell'alleanza divenne sigillo della fede di Abramo (*Rm* 4, 10-12).

Nella lettera ai Romani, accanto a considerazioni negative sulla legge, ne troviamo anche di positive che mettono in luce la santità, la bontà e la probità della legge (*Rm* 7,12). Di seguito, al versetto 7,14 della stessa lettera si legge addirittura che la legge è πνευματικός, spirituale. In questa prospettiva si contrappone all'esistenza della σάρξ, all'esistenza carnale dell'uomo non redento, il quale ben riconosce la natura buona della legge che vuole compiere ma che, allo stesso tempo, non è capace di attuare per la debolezza della carne. Si dovrà riferire la buona qualità della legge al suo contenuto. In questa prospettiva va letto il versetto 2,20 dove, parlando dei Giudei, dice che essi possiedono «l'espressione della sapienza e della verità nella legge», cui fa eco il versetto 2,15 dove, parlando dei pagani, S. Paolo dice che «quanto la legge esige è scritto nei loro cuori». Ma una lettura genuinamente cristiana è quella che vede nell'amore il pieno compimento della legge (*Rm* 13,10; *Gal* 5,14).

Non si può, tuttavia, in nessun caso dire che l'Apostolo *non* escluda del tutto che per mezzo del compimento delle opere della legge possa venire la giustificazione (con riferimento a quanto detto in *Rm* 2,3). Il termine della legge è Cristo. La giustizia è data solo a chi crede (*Rm* 10,4). Da questo si può dedurre come l'interrogativo sulla osservanza della legge non sia quello decisivo, come se si potesse affermare che chi adempie *in toto* la legge — cosa di cui S. Paolo dubita fortemente — sia giustificato. Lo zelo dell'uomo che si manifesta nel compimento della legge va contro la fede. Esso mira secondo S. Paolo a cercare di stabilire la propria giustizia (*Rm* 10,3), la quale contraddice quella di Dio. Si tratta dell'argomentazione che costituisce il momento più critico della disputa tra l'Apostolo e i Giudei.

II. La giustificazione

L'affermazione che Dio giustifica l'uomo appare astratta. L'Apostolo riesce, tuttavia, a comunicare in questo modo tutta la forza travolgente del piano di Redenzione. Diverse interpretazioni moderne rimangono nell'astrattezza. S. Paolo stesso ha dovuto lavorare instancabilmente su questa affermazione fino a farne la tesi centrale della sua idea di «redenzione» tanto nella lettera ai Romani che in quella ai Galati. L'Apostolo tiene a precisare la sua idea, ponendo domande ai suoi interlocutori tra aperte ostilità e aspre controversie. La sua tesi fondamentale dice così: «Noi riteniamo infatti che l'uomo è giustificato per la fede, indipendentemente dalle opere della legge» (*Rm* 3,28). In un quadro di antinomia tra fede e opere della legge, questa tesi appare come un grido di battaglia. D'altra parte non va mai dimenticato che è possibile anche una prospettiva positiva e di fatto questa esiste.

Questo concetto, comunemente noto come dottrina paolina della giustificazione, si lascia contemplare nella sua evoluzione all'interno della lettera ai Corinzi. Le parole-chiave sono: giustizia e giustificare (δικαιοσύνη, δικαίωω). Quando Paolo dice di sé: «non sono consapevole di colpa alcuna, non per questo sono giustificato. Il mio giudice è il Signore!» (*1 Cor* 4,4), tiene lo sguardo fisso sul Giudizio che avverrà alla fine dei tempi e spera di ricevere dal Signore la sua lode. La giustizia di Dio si fa presente quando si sente parlare di ministri, di armi e dei frutti della giustizia (*2 Cor* 3,9; 11,15; 6,7;

9,10). La prima ha a che fare con l'annuncio del Vangelo, la seconda con la condotta cristiana della vita. Nel praticarla, l'uomo non può prescindere dall'aiuto di Dio perché è lui alla fine che fa crescere i «frutti della giustizia». Tutte queste espressioni hanno in comune il fatto che la giustizia non viene ancora coinvolta nell'antinomia tra fede e opere della legge.

Già presso le comunità cristiane prepaoline, il concetto cristiano di salvezza veniva espresso con il termine «giustificazione». Va detto che questa considerazione trova sostegno nella prima lettera ai Corinzi in due occasioni, ossia in *1 Cor* 6,11 dove si legge: «siete stati lavati, siete stati santificati, *siete stati giustificati* nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio!», e in *1 Cor* 1,30: «Il quale (Cristo Gesù) per opera di Dio è diventato per noi giustizia, santificazione e redenzione». In entrambi i casi ci troviamo di fronte a una triade. Il concetto di «giustificazione» e di «essere giustificato» è uno dei tanti; eppure, rispetto agli altri, emerge per importanza, specialmente nella prima lettera ai Corinzi (6,11). Il tempo verbale qui usato, ossia l'aoristo rimanda a quel fatto unico e irripetibile che è il Battesimo. Lo stesso dicasi del riferimento al Signore Gesù Cristo e allo Spirito del nostro Dio che è dato al battezzato. Non interessa qui la valenza giuridica del termine «giustizia». È preferibile perciò tradurre con «siete stati resi giusti» piuttosto che con «vi è stata accreditata la giustizia». In pratica, questo significa che al battezzato è stato concesso il perdono dei peccati. Dopo quanto detto si vede come anche il versetto 1,30 vada letto, avendo presente sullo sfondo l'evento del Battesimo.

Si inserisce nella sfera del Battesimo anche il versetto 5,21 della seconda lettera ai Corinzi: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio»; si tratta di una frase che dal punto di vista terminologico è fortemente influenzata dalla Tradizione. L'Apostolo usa qui l'espressione «giustizia di Dio» che abitualmente compare soltanto nella lettera ai Romani. Dalla lettura del passo poc'anzi citato della seconda lettera ai Corinzi, si intuisce che il concetto di «giustizia di Dio» aveva una sua importanza già in età prepaolina. Siamo diventati giustizia di Dio in Gesù Cristo, l'Agnello senza macchia. Un duplice paradosso sembra dunque nascondersi dietro questa espressione, dietro la quale c'è l'azione di Dio. Colui

che è senza peccato è stato fatto uguale al peccato da Dio stesso; noi, invece, i veri peccatori, attraverso di lui siamo stati giustificati. Si fa qui riferimento alla morte redentrice di Gesù Cristo. In virtù della comunione con Cristo, ottenuta con il Battesimo, siamo stati giustificati. Ciò equivale a dire che abbiamo ottenuto il perdono dei peccati. D'altra parte, si vede bene come sia stato scelto l'astratto a scapito del concreto: l'espressione «giustizia di Dio» invece dell'attributo «giusto». Ciò corrisponde al peccato che Cristo ha preso su di sé. Colui che era senza peccato non poteva diventare egli stesso peccatore. Poteva però prendere su di sé i peccati. Il peccato va qui considerato in una dimensione di universalità. Non va tuttavia concepito come un dominio, come invece faceva S. Paolo. Così come Cristo ha scelto di addossarsi i peccati degli uomini, noi abbiamo cominciato a sperimentare su di noi la giustizia di Dio. Come Cristo ha sperimentato sulla Croce le conseguenze tremende dei peccati degli uomini, così la forza liberatrice della giustizia divina si è riversata su di noi.

Gli studi teologici contemporanei hanno evidenziato come anche nella lettera ai Romani (3,24-26) esista un riferimento alla giustizia di Dio, in particolare in corrispondenza di quel passo in cui S. Paolo spiega la sua dottrina della giustificazione. L'esatta ricostruzione del testo originario, cui S. Paolo avrebbe attinto forse anche solo parzialmente, è oggetto di accese discussioni. Ci limiteremo alla versione che ha trovato consenso presso la maggior parte di coloro che si richiamano alla Tradizione:

«Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione nel suo sangue
al fine di manifestare la sua giustizia
attraverso il perdono dei peccati (passati)
nel tempo della (sua?) pazienza».¹

Senza dubbio, il passo fa riferimento alla Croce di Cristo; e questa viene presentata come un'azione compiuta da Dio pubblicamente. Dio è il soggetto della proposizione. Attraverso il suo agire,

¹ [n.d.t.] La versione ufficiale della C.E.I. recita così: «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati nel tempo della divina pazienza» (Rm 3,24-26).

Egli ha manifestato anche la Sua giustizia che ha prodotto il perdono dei peccati. La giustizia di Dio non è scissa qui dalla sua misericordia, visto che è Lui ad avere preso l'iniziativa di andare incontro al peccatore attraverso il sangue espiatorio di Cristo. Questo rievoca la rappresentazione medievale del trono di grazia.

In nessun caso la giustizia di Dio ha una connotazione punitiva. L'aveva secondo S. Anselmo di Canterbury che concepiva l'elargizione di giustizia in termini giuridici; ovvero, un Dio, dispensatore di giustizia, avrebbe fatto ricadere su Cristo la condanna che avrebbe dovuto colpire l'umanità intera. Nel sacrificio di Cristo, l'ira e la vendetta divina avrebbero trovato soddisfazione e la giustizia sarebbe così stata ristabilita. Il perdono dei peccati commessi dagli uomini viene perciò interpretato come un momento di tolleranza, di sopportazione da parte di Dio nel tempo della divina pazienza che coincide con il tempo che precedette la venuta di Cristo nel mondo. Questa interpretazione fuorviante che ha condotto a fin troppi fraintendimenti e a una immagine equivoca di Dio va respinta con fermezza. Dio non reclama giustizia, piuttosto la concede. Il passo in questione, sia che appartenga a S. Paolo oppure no, senza ombra di dubbio chiama in causa la grazia divina. Questa è, in ultimo, la ragione per la quale Dio ha agito attraverso Cristo. La giustizia di Dio è la grazia; e la grazia ha preso il posto della tolleranza.

Questo modo di intendere la giustizia di Dio ha le sue radici nel Vecchio Testamento. Cito qui alcuni passi a riguardo: «Il Signore agisce con giustizia e con diritto verso tutti gli oppressi» (*Sal* 103,6); «Faccio avvicinare la mia giustizia: non è lontana; la mia salvezza non tarderà. Io dispenserò in Sion la salvezza a Israele, oggetto della mia gloria» (*Is* 46,13); «la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata» (*Is* 51,6); «Io sono il Signore che agisce con misericordia, con diritto e con giustizia sulla terra» (*Ger* 9,23). La stessa idea di giustizia si ritrova nei «rotoli» di Qumrân: «Quanto a me, se vacillo, le benevolenze di Dio sono la mia salvezza per sempre; e se inciampo a causa dell'iniquità della carne, il mio giudizio è nella giustizia di Dio, resterà continuamente» (*I QS* 11,12; 11,2; *I QH* 17,20ss). Si può notare qui come il termine «giustizia» stia sullo stesso piano dei termini «salvezza», «misericordia», «gloria». E questo comporta che esista una effettiva equivalenza semantica con l'espressione «giustizia di Dio».

Al momento di spiegare il passo *Rm* 3,25ss, è incerto chi siano i beneficiari del perdono dei peccati. Vanno intesi qui tutti gli uomini senza alcuna distinzione, oppure il Popolo di Israele, oppure ancora soltanto coloro che hanno ricevuto il Battesimo? Se la risposta è: il Popolo israelita, ipotesi che sembra confermata dalla origine della tradizione da ambienti (ellenici?) e giudaico-cristiani, allora il perdono dei peccati è da intendersi alla stregua di un rinnovo dell'Alleanza. La giustizia di Dio, perciò, acquisterebbe più la connotazione di fedeltà di Dio all'Alleanza. Forse però si deve pensare, come per i versetti 6,11 e 1,30 della prima lettera ai Corinzi, al Battesimo. Resta, tuttavia, soltanto una ipotesi.

La dottrina della giustificazione specificamente paolina è meglio elaborata e più acuta di quella dei suoi predecessori. Essa va ben oltre il perdono dei peccati.

S. Paolo mette in rapporto fra loro la «giustizia di Dio» e la Rivelazione e vede la prima nell'ottica di una manifestazione: «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio» (*Rm* 3,21). È più della manifestazione di cui parla l'Antico Testamento (*Rm* 3,25). La Rivelazione va intesa in senso stretto come uno svelare qualche cosa che fino ad allora era rimasto celato e che pertanto sarebbe stato del tutto inaccessibile agli uomini, qualora non fosse stato svelato. Ma a che cosa si riferisce S. Paolo? Come già la tradizione, alla Croce. Il sacrificio della Croce come manifestazione della giustizia di Dio è, insieme alla Resurrezione di Gesù dai morti, l'atto totale e definitivo voluto da Dio per la salvezza dell'umanità. Soltanto in virtù della fede esso può venire riconosciuto come tale e accettato. Per questa ragione il passo prosegue così: «per mezzo della fede in Gesù Cristo» (*Rm* 3,22).

In questo senso la Croce e la Risurrezione sono insieme un evento che segna la storia. Il riferimento temporale «Ora, invece ...» (*Rm* 3,21) segna l'inizio di un'era. La nuova era profetizzata dal libro dell'Apocalisse alla fine dei tempi inizia già al presente. Vivere immerso nel tempo è la condizione del credente. La nuova era comporta anche il passaggio dall'osservanza della legge alla fede. Poiché l'espressione «indipendentemente dalla legge» non significa soltanto: senza far ricorso alla legge, bensì anche: la sua abolizione come condizione indispensabile per la salvezza. Lo stesso pensiero si ritrova in *Rm* 10,4: «il termine della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a

chiunque crede». Il carattere di universalità dell' espressione (cfr. anche *Rm* 3,22: «per tutti quelli che credono») è per il modo di vedere di S. Paolo altrettanto pregnante del rapporto tra fede e legge. Le due cose non possono tuttavia essere scisse l'una dall'altra; poiché la fede, che supera la legge, apre la via della salvezza a chiunque e non rappresenta quindi più un privilegio di un popolo soltanto.

In *Rm* 3,21 l'Apostolo parla della manifestazione nel sacrificio della Croce della giustizia di Dio che continua a estendere il suo potere salvifico (usa il passato prossimo del verbo al passivo «si è manifestata»). Così anche in *Rm* 1,16 egli spiega il modo in cui questa manifestazione di Dio si realizza al presente: «Io infatti non mi vergogno del Vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco. È in esso che si rivela la giustizia di Dio di fede in fede». Perciò anche l'annuncio del Vangelo è Rivelazione, perchè attraverso di esso è svelata la giustizia di Dio che è accessibile solo al credente. La predicazione di S. Paolo, il cui nucleo centrale sta nella morte e risurrezione di Cristo (*1 Cor* 15,1-5) è in rapporto immediato con la manifestazione della giustizia di Dio. Da qui anche si riconferma come la morte e la risurrezione di Gesù siano lo strumento di questa manifestazione.

Se il piano salvifico di Dio è stato svelato attraverso la risurrezione di Gesù, allora per quale motivo l'Apostolo si serve dell'espressione «giustizia di Dio» che ricorre così frequentemente nella sua teologia? Si potrebbe innanzitutto rispondere così: perché la giustizia di Dio ha a che fare con la giustificazione degli uomini. Ma la scelta dell'espressione paolina si comprende veramente fino in fondo soltanto nel momento in cui ci soffermiamo a considerare che le espressioni: essere giusto, essere giustificato, giustificazione, ricevere l'appellativo di «giusto» da Dio stesso erano il traguardo del Giudeo pio e S. Paolo, al di là di tutti dissensi incontrati, riteneva questo traguardo così importante che gli aggiunge questo significato particolare.

Il complesso concetto di giustizia di Dio si presta a una interpretazione giuridica, come del resto il concetto di giustizia di per sé spinge in questa direzione. Soltanto nel sacrificio della Croce e nella Risurrezione si manifesta un giudizio di Dio che anticipa il Giudizio finale. Si tratta di un giudizio misericordioso, dal momento che mira a salvare e non a condannare gli uomini. È addirittura il peccatore, l'empio ad essere giustificato (*Rm* 4,5).

Di fronte alla dibattuta questione su come la giustizia di Dio, vada considerata in relazione a Dio, va tenuto presente che si tratta della giustizia propria di Dio. Soltanto questa in fondo poteva essere rivelata. Poiché la Rivelazione è indirizzata agli uomini, dal punto di vista grammaticale, il genitivo soggettivo coincide con il genitivo *auctoris*. Quando invece l'Apostolo parla della giustizia che gli uomini ottengono, si esprime in modo diverso. Questo è quanto intendendo ora chiarire.

Che l'essere giusto di Dio si manifesti nella sua «giustizia» lo esprime in modo efficace *Rm* 3,3-5. La sua giustizia non poteva essere minimamente offuscata dall'infedeltà e dalla disobbedienza degli uomini e in particolare, come si evince dal contesto, dei Giudei. Al contrario, è Dio che si rivelerà alla fine come l'unico veramente verace e ogni uomo mentitore. Visto che qui «giustizia» e «fedeltà» stanno sullo stesso piano, la giustizia di Dio può venire intesa come la sua fedeltà all'Alleanza. Si tratta di un aspetto che si può cogliere in alcuni passi delle Scritture, ma che nemmeno va preso come fosse l'unico possibile.

Il singolo uomo sperimenta la premura che Dio ha verso di lui e la manifestazione della giustizia divina come una grazia. L'Apostolo si serve efficacemente di due esempi che mettono bene in luce questa premura di Dio. In ambedue i casi non sfugge il carattere giuridico e sentenzioso della loro formulazione. Nel primo esempio, facendo riferimento alla vita di Abramo, l'Apostolo dice che Dio nei confronti degli uomini è creditore. Nel secondo esempio, parla della giustizia (*δικαιοσύνη*) Dio che per il carattere giuridico del contesto in cui si colloca sarebbe meglio tradurre come «rendere giusto» — ancora meglio con «riconoscere giusto». Si tratta di un modo di esprimersi giuridico pieno di forza e creativo che in ogni caso significa di più della semplice idea che Dio riconosce l'uomo come giusto. Anche qui le parole di Dio superano quelle dei giudici nei tribunali umani, dove di fatto non si arriva a nessun altro risultato se non quello di riconoscere l'imputato innocente. Quando ci si sposta sul piano della giustizia divina, si constata come anche l'empio sia riconosciuto giusto; ma questo in forza della grazia che Dio gli infonde. I due esempi addotti, ossia l'accreditamento e la giustificazione, li si ritrova contemporaneamente in *Rm* 4,5 laddove è scritto che: «A chi crede in colui che giustifica l'empio, la sua fede

gli viene accreditata come giustizia». È la fede ad essere accreditata; è il credente che Dio giustifica.

In un linguaggio pleroforico S. Paolo mette in relazione la grazia con la giustizia che l'uomo riceve (*Rm* 5,17: «l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia») e anche con la vita di ciascuno: «così regni anche la grazia con la giustizia per la vita eterna» (*Rm* 5,21). È difficile stabilire il rapporto dei singoli concetti proprio a causa della pleroforia. Colui che è stato giustificato è destinato a partecipare della vita eterna di Dio. Anzi, questa vita abita già in lui (*Rm* 8,10). A costui sono rivolte le parole del Profeta Abacuc: «Il giusto vivrà mediante la fede» (*Rm* 1,17; *Gal* 3,11; *Ab* 2,4). C'è qui una tensione. Anche attraverso questa espressione è confermato che chi è stato giustificato è veramente diventato giusto. Nella lettera ai Filippesi (*Fil* 3,9), l'Apostolo definisce la giustizia data all'uomo come «giustizia che viene da Dio». Nella misura in cui S. Paolo non parla direttamente della «giustizia di Dio», il suo modo di parlare risulta piuttosto scarno.

La manifestazione della giustizia di Dio mediante il sacrificio della Croce e la Risurrezione di Gesù sollecita l'uomo. L'uomo può però scegliere di sottrarsi a questa sollecitazione. I Giudei non si sono sottomessi alla giustizia di Dio, bensì cercano di stabilire la propria, ossia quella che naturalmente deriva dalla legge (*Rm* 10,3). È pur vero che anche coloro che sono stati giustificati vivono sotto la giustizia come se fossero sotto una forza, che lo impegna e che è subentrata al posto del giogo del peccato (*Rm* 6,18 e 6,20). La liberazione dal giogo del peccato per la giustizia significa potere compiere il bene. Le implicazioni morali sono evidenti, se i cristiani sono chiamati a offrire a Dio le loro membra (ciò significa tutte le loro facoltà) «come strumenti di giustizia», così come prima le hanno offerte al peccato «come strumenti di ingiustizia» (*Rm* 6,13). Il fine è la loro santificazione (*Rm* 6,19). Da queste considerazioni emerge in tutta la sua portata la complessità del concetto di giustizia. Una volta è il carattere misericordioso della giustizia di Dio ad essere in primo piano, un'altra volta è la giustizia degli uomini; una giustizia, questa, che è allo stesso tempo dono e compito. Portare tutti i frutti della giustizia non è solamente una capacità, bensì anche un vero e proprio mandato. E questo deve compiersi a gloria e lode di Dio (*Fil* 1,10).

La tensione tra quanto si è ricevuto e l'eventualità di perderlo è

reale. Chi è stato giustificato, deve anche dimostrarsene degno. Per questo nella lettera ai Galati la giustificazione è promessa come bene futuro: «attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo» (*Gal* 5,5). Non viene messa in dubbio qui la giustificazione che già è stata data, ma è messa in guardia da una falsa sicurezza. Il contesto lascia qui intendere che lo zelo del giusto deve realizzarsi in una fede che opera per mezzo della carità (*Gal* 5,6).

Il distacco della giustificazione dalla legge e il suo valore universale sono preannunciati in Abramo. La polemica attorno ad Abramo è una polemica attorno alla giustizia. Vedere in Abramo solamente il «capestipite secondo la carne» sarebbe una ingiusta limitazione. Per la sua fede egli divenne padre di tutti coloro che credono, sia per Giudei che per Gentili. (*Rm* 4,1-11ss). Con lo sguardo fermo su Abramo, si può dire che la Scrittura preannunciò che Dio giustifica i pagani per la fede (*Gal* 3,8). Abramo custodiva infatti una promessa. In lui sarebbero state benedette tutte le genti (*Gn* 12,3). Egli era destinato a diventare padre di molti popoli, erede del mondo (*Rm* 4,13; *Rm* 4,17; *Gn* 18,18; *Gn* 22,18; *Sir* 44,19-21). Per la sua fede gli fu data la promessa (*Rm* 4,13). Il carattere universale della giustificazione sottolineato da S. Paolo si comprende se inserito in questo contesto di «storia della salvezza». Questo ci riporta anche all'aspetto della fedeltà all'Alleanza, ma intesa in senso universale.

III. La fede

La fede non soltanto è l'unica via per ottenere la giustificazione, ma garantisce anche il conseguimento della salvezza. Questa certezza viene ribadita quando l'Apostolo cita come esempio la fede di Abramo. Il patriarca viene messo in antitesi con la legge in modo provocatorio. La sua fede non venne meno quando Dio lo mise alla prova e stabilì con lui un'alleanza. L'iniziativa fu di Dio, Abramo non aveva alcun merito da far valere. Se fosse stato diversamente, gli sarebbe stato calcolato il salario come debito. Poiché però egli era empio e non aveva altro da offrire che la sua fede, Dio poté rivolgersi a lui. In questo senso si dice di Abramo che egli credette al Signore e che questo gli fu accreditato come giustizia (LXX: *Gn* 15,6; *Rm* 4,1-5). La fede si rivela qui come atteggiamento dell'uomo conforme all'alleanza nei confronti di Dio.

S. Paolo va però oltre, presentando la fede di Abramo come la fede del cristiano. Solo in questa cornice, l'affermazione che Abramo sia il capostipite di tutti i credenti (in Cristo) acquista tutto il rilievo che merita. È anche però possibile definire la fede in modo strutturale. Punto di partenza sono le circostanze in cui Abramo si trovava, allorquando Dio gli fece l'offerta dell'alleanza e la promessa che sarebbe diventato padre di molti popoli. Le disposizioni naturali erano nettamente sproporzionate rispetto alla promessa. Abramo aveva quasi cent'anni di età e la moglie Sara era ormai sterile. Con ciò la fede di Abramo è la fede in un Dio «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono», una fede «sperando contro ogni speranza»; un abbandono a Dio, che si manifesta nella fiducia che Egli avrebbe compiuto quanto promesso, che non esita davanti al dubbio, ma che piuttosto si rafforza nella fede e da così gloria a Dio. Da qui nasce il parallelismo con la fede cristiana che crede «in colui che ha risuscitato dai morti Gesù nostro Signore» (*Rm* 4,16-24). Questa si lega alla fede di Abramo anche per il fatto che essa — come la fede di Abramo — viene accreditata come giustizia e con ciò va considerata come comportamento conforme all'alleanza.

La fede come comportamento conforme all'alleanza corrisponde alla nuova azione salvifica di Dio manifestatasi attraverso la Croce e la Risurrezione di Gesù. Se l'esempio di Abramo ha fatto vedere con chiarezza che la fede vuole trasformare e cambiare in meglio la vita degli uomini, è evidente come essa posseda anche un contenuto. Per questo può venire annunciata (*Gal* 1,23), per questo c'è uniformità nella predicazione come nella fede (*1 Cor* 15,11). Il suo contenuto può essere riassunto in modo essenziale come: fede in Gesù Cristo (*Gal* 2,13; *Fil* 1,29), o anche nel figlio di Dio «che ... mi ha amato e ha dato la sua vita per me». Quando S. Paolo parla in questo contesto della vita vissuta nella fede (*Gal* 2,20), è chiaro che l'adesione intellettuale non è sufficiente; è tutta la realtà dell'esistenza dell'uomo che deve essere coinvolta. Vivere nella fede significa: perseverare nel dono della giustificazione fino a che otteniamo la giustificazione che speriamo (*Gal* 5,5). Per la fede il dono della giustificazione viene portato avanti e la forza salvifica di Dio rimane operante.

Se la forza attraverso la quale si rivela la giustizia di Dio è il Vangelo (*Rm* 1,17), allora l'annuncio del Vangelo è sempre necessa-

rio, perché si possa destare la fede. Il legame tra la fede e la parola è fortemente sottolineato da S. Paolo. Egli si domanda, infatti, «come potranno invocarlo senza avere prima creduto in lui? E come potranno credere senza averne sentito parlare? e come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?». La fede dipende dunque dalla predicazione (*Rm* 10,14-17). Tuttavia l'Apostolo dovrà constatare che non tutti obbediscono al Vangelo. La fede non può essere scissa dall'obbedienza, poiché l'annunzio porta con sé l'invito urgente a scegliere. Ecco che allora S. Paolo descrive il compito affidatogli come un modo di ottenere l'obbedienza alla fede da parte di tutte le genti per il suo nome (*Rm* 1,5).

Della fede si può dire che essa «opera per mezzo della carità» (*Gal* 5,6). Con questo non si vuol dire che la fede sia rimpiazzata dalla carità, ma piuttosto che l'una non può fare a meno dell'altra. Non c'è dubbio che anche qui Paolo fa riferimento alla fede in Gesù Cristo. Lo Schlier definisce la carità come il modo in cui la fede si manifesta. La vita cristiana non è né fede soltanto né carità soltanto. La fede ne costituisce il fondamento, la carità la realizza. In quello che è noto come inno alla carità, S. Paolo mette l'una e l'altra in sì stretta relazione, da poter dire che se possedesse la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avesse la carità, non sarebbe nulla (*1 Cor* 13,2). Certamente il tema del passo è che la carità è al di sopra di tutto. Rimane però anche la fede insieme alla speranza. Più grande, però, è la carità. La fede è ciò che ci fa stare uniti a Dio durante la nostra esistenza terrena; ma non è il modo più perfetto di esserlo. Quest'ultimo è la visione beatifica che noi attendiamo (*2 Cor* 5,7). Allorquando i cristiani accolsero la fede, fu dato loro anche lo Spirito (*Gal* 3,2). S. Paolo non specifica come ciò sia avvenuto, ma dice che solo per la fede si può ricevere lo Spirito, non in virtù delle opere della legge. È importante l'affermazione di S. Paolo secondo la quale è con il cuore che si crede (*Rm* 10,9ss) e non con la ragione? Certamente in questo passo in opposizione alla professione che si fa con la bocca, la fede chiama in causa più l'interiorità dell'uomo.

La categoria antropologica del cuore che comprende anche la volontà e gli affetti va ben oltre la ragione e, con la sua affermazione, l'Apostolo vuole far intendere che la fede, per il suo carattere totalizzante, coinvolge tutte le facoltà dell'uomo.

Si è visto come S. Paolo concepisca la fede in modo per qualche verso complesso; le parole per poterla esprimere sono tanto numerose quanto lo sono quelle che esprimono la vita cristiana. È questa vita quella su cui la fede vuole influire. Non si tratta soltanto di una fede che si crede (*fides, quae creditur*), ma anche di una fede che viene realizzata (*fides, qua creditur*). Il realizzare la fede sta in primo piano; non per questo il suo contenuto è secondario. La fede consiste principalmente nell'accogliere in modo fiducioso il Vangelo. In questo modo corrisponde all'azione salvifica di Dio che è stata rivelata nella Croce e nella Risurrezione di Gesù, e così apre la strada alla giustificazione dell'uomo.

Ludwig Maximilian Universität
Geschwister-Scholl Platz, 1
D-8539 MÜNCHEN

ARTICULUS STANTIS ET CADENTIS ECCLESIAE

Brunero GHERARDINI

Il tema che qui ci occupa è la «giustificazione alle prese con la storia», sebbene con un determinato il limite storico: «Il nodo della Riforma».

Non si desidera offrire un'analisi teologico-dogmatica dell'«esser giustificati in Cristo» e nemmeno della dottrina *de justificatione* opposta da Lutero a quella della tradizione cattolica. Se per «nodo» s'intenda non la congiunzione di due estremi, ma l'intersecarsi di due distinti, se non anche antitetici punti di vista, ciò che il titolo affidatomi richiede è un'esposizione di *come* e di *quando* si verificò l'intersecarsi dell'idea luterana di giustificazione con quella tradizionale.

A tal fine, oltre all'evolversi del caso Lutero dal 1517 al 1525, occorre aver presente anche il precisarsi del suo pensiero dal 1513 in poi. Il caso, esploso nel 1517 con le 95 tesi sulle indulgenze, s'innestava sullo spirito dell'epoca (nazionalismo, decadenza ecclesiastica e civile, ingerenze di principi nel governo della Chiesa, rivolte contadine, il problema dei *gravamina*) e si definiva come denuncia del «papismo», del suo assolutismo, del suo centralismo. Ne fan fede la disputa di Lipsia (1519); la febbrile attività polemico-teologica tra il 1519 e il 1522; l'atteggiamento del discusso professore di Wittenberg alla Dieta di Worms (1521) ed alla Wartburg (1521-1522); il suo contraddittorio comportamento durante la «guerra dei contadini» (1523-1525); il suo matrimonio con l'ex-monaca Caterina von Bora (1525); l'assetto antiromano della Riforma, confermato dalle Diete di Spira (1526 e 1529)¹.

¹ Si veda al riguardo, fra le tante opere disponibili, almeno J. LORTZ, *Die Reformation*

Il pensiero del Riformatore è invece da ricercare non soltanto nel ben noto commentario alla Lettera di san Paolo ai Romani (1515-1516), ma anche e soprattutto nei *Dictata super Psalterium* (1513-1515), che alcuni s'ostinano a considerare espressione del Lutero cattolico², mentre sono in realtà, specie nella denuncia dei cosiddetti «*judiciarii*» e della loro presunzione di giustificarsi non tanto per la grazia di Cristo, quanto per il proprio impegno ascetico³, nient'altro che un anticipo del *sola fides et sola gratia*.

Tanto più che va collocata in questo scorcio di tempo quell'«esperienza della torre» (*Turmerlebnis*) che nel 1545 Lutero romanò, spostandone addirittura la data al 1518-1519 e che non pochi, in seguito, han continuato a romanare. Il fatto, invero, non può essere accaduto né prima del 1512, né dopo il 1515⁴, dal momento che la «giustizia salvifica» di Dio già s'incontra agli inizi della parabola di Lutero. Del resto, nel commentario ai Rm la nozione di «*justitia Dei passiva*» per la quale il giusto vive in Dio e per Dio, cioè la giustizia per sola fede, dalla quale si è giustificati, era già una delle più chiare e fondamentali acquisizioni del futuro Riformatore⁵. Il quale, appena un anno dopo, ritornò su tale nozione nel primo dei suoi ripetuti commenti ai Galati e la ribadì commentando la Lettera agli Ebrei, formulandola sempre più coerentemente, d'anno in anno fin a quel 1546, che fu il suo ultimo.

Va tuttavia rilevato che la detta nozione, sorretta dall'interpretazione tropologica della «*justitia, quae tropologicè est fides Christi*» fa coincidere la «*justitia Dei*» con la «*justitia fidei*» e che tale coincidenza già affiora, come ho detto, dai *Dictata*⁶. La qual cosa, se oggettivamente fa con-

in Deutschland, due voll., Friburgo i.Br. 1939-1940; H. GRISAR, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Friburgo i.Br. 1926; K. ALAND, *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter der reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, Monaco 1965; R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero: 1. El fraile hambriento de Dios; 2. En lucha contra Roma*. Madrid 1976.

² K. MEISSINGER, *Der katholische Luther*, Berlino 1952.

³ M. LUTHER, *Dictata super Psalterium*, 1513-1515, WA 3,21.33.61.331-333 et alibi.

⁴ Prefazione al 1° vol. dell'*opera omnia*, 5.3.1545, WA 54,185-186; cf R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero: 1. El fraile*, cit. p. 311-318; E. GHERARDINI, *Lutero-Maria: pro o contro?*, Pisa 1985 p. 24 e 70; inoltre E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen K.M. 1966; E. VOGELANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesungen*, Berlino-Lipsia 1929; II. BONKAMM, *Zur Frage der «Justitia Dei» beim jungen Luther*, in «Archiv für Reformationgeschichte» 52 (1961) 16-29 e 53 (1962) 1-60.

⁵ M. LUTHER, *Römerbriefvorles. 1515-1516*, WA 56,158-159,171-172.234.287.318.418-419.

⁶ WA 2,503; 3,288.384.461-463; 4,443.

sistere la giustificazione soltanto in un atto misericordioso di Dio, soggettivamente la imparenta con la fede.

Le conseguenze che Lutero ne trasse (ma potrebbero essere anche le sue premesse) spogliano l'uomo d'ogni capacità e validità autogiustificatoria e gli riconoscono una sola giustizia, quella della fede che s'appropria della giustizia di Cristo, la quale, appunto perché di Cristo, nel giustificato sarà sempre «aliena»⁷. Analizzando tale nozione alla sua origine e nel suo evolversi, si ha la dimostrazione di quanto la presunta novità della nozione stessa⁸ abbia pesato sul giovane Lutero e ne abbia accompagnato l'impegno riformistico per tutta la vita.

Nel 1515 Lutero veniva da una crisi che il *Turmerlebnis* aveva in parte placato, ma non risolto. Una crisi che non aveva nulla in comune con la paranoia e le sue nevrosi, con l'ossessione e l'epilessia: la crisi era insorta dall'aver preso Dio sul serio. Lutero aveva sperimentato l'insufficienza dell'ascetismo monastico⁹ contro le ricorrenti *Anfechtungen*, ch'eran sì tentazioni carnali, ma anche e soprattutto pene interiori, con riflessi anche esteriori. Il pensiero del Giudice supremo e inflessibile lo terrificava e inutilmente si chiedeva come addolcire il Giustiziere divino¹⁰.

⁷ *Römerbriefvorles.*, 1515-1516, WA 56.158-159.

⁸ Non era novità, ma patrimonio comune dell'insegnamento cattolico; cf. H. DENIFLE, *Quellenbelege. Die Abendländischen Schriftausleger bis Luther über «Justitia Dei» (Rm 1,17) und «Justificatio». Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter*, Magonza 1905.

⁹ In una delle sue memorie, non sempre coerenti, del suo passato monastico, scritta nel 1531 e pubblicata nel 1535, Lutero confessa: «tentabam multa, confitebar quotidie, sed nihil proficiebam, quia semper redibat concupiscentia carnis; ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus: Hoc et illud commisisti, item laboras invidia, impatientia etc. Otiosi (?) igitur ingressus es sacrum Ordinem et omnia bona opera tua frustranea sunt», *In ep. s.ti Pauli ad gal. comment.*, 1535 (1531), WA 40/2, 91-92; ivi p.15; ed ancora WA 40/1, 137: «Denique liber a curis praesentis vitae, totus eram deditus jejuniis, vigiliis, orationibus, legendis Missis, et. Interim tamen sub ista sanctitate et fiducia mei, allebam perpetuam diffidentiam, dubitationem, pavorem, odium et blasphemiam Dei». E predicando, ormai vecchio e malandato, su Lc 2,10 ss, insistette: «Ich wolt so from, streng leben per mea opera, ut fur Got tretten et dicerem: Hic habes sanctitatem», *Pred.* 25.12.1544, WA 49,636.

¹⁰ *Pred.* 7.12.1539, WA 47,589: «Quomodo Deus fieret mihi propitius?»; *Das 14. und 15. Kap. s.ti Johan. gepredigt und ausgelegt*, 1538 (1537), WA 45,698: «Das wir möchten Gottes Fride oder einen gnedigen Got erlangen». Cf. a tale riguardo E. BUONAIUTI, *Lutero e la Riforma in Germania*, Milano 1974, p. 51-81; R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero, cit.*, I. p. 141-184-188.401-424; W. VON LÖWENICH, *Martin Luther. Der Mann und das werk*, Monaco 1938, p. 69-79.

La risposta della spiritualità cristiana o specificamente agostiniana, alla quale era stato formato, gli suggeriva (ne era convinto) la giustizia delle opere¹¹. Ma d'una siffatta giustificazione ben presto si liberò, sostituendole, con irriducibile insistenza, l'idea della giustificazione per sola fede, in conformità a quella «*justitia Dei passiva*» ch'era convinto d'aver scoperto in san Paolo: la giustizia «grazie alla quale il giusto vive per un dono di Dio, cioè la giustizia della fede... secondo ciò che sta scritto: di fede vive il giusto»¹².

Veniva in tal modo configurandosi quel nuovo concetto di giustificazione, che nel suo *Römerbrief* Lutero definì: «*per gratiam sine meritis*»¹³; ed anche: «*ex verbo per fidem, et non ex opere*»¹⁴. Non intendeva, ovviamente, banalizzare le opere attraverso le quali s'estrinseca la testimonianza cristiana e non cessava pertanto di raccomandare: «*instanter orandum, instanter discendum; instanter operandum, castigandum, donec ista vetustas eradicetur et fiat novitas in voluntate*»¹⁵. Parlava evidentemente del «*simul justus et peccator*» e intendeva soltanto escludere le opere come coefficienti del processo soteriologico.

E di vero processo è il caso di parlare. Nel ben noto *Sermo de duplici justitia* del 1519, Lutero s'era espresso così: «*Et ita Christus expellit de die in diem, magis et magis, secundum quod crescit illa fides et cognitio Christi. Non enim tota simul infunditur, sed incipit, proficit, et perficitur tandem in fine per mortem*»¹⁶. Si è qui dinanzi a un problema sul quale entreranno in rotta di collisione gli stessi Riformatori: il problema del rapporto fra giustificazione e santificazione, che alcuni unificano in un sol evento, ma che Lutero dinamizza nel procedere della vita cristiana, in un crescendo che ne segue le tappe, fino all'ultima e definitiva.

La giustificazione di cui il Riformatore tedesco andava parlando era un concetto chiaramente dedotto dalla sua «scoperta» della «*justitia Dei passiva*», ma non ancora criticamente sintetizzato nel complesso della sua

¹¹ *Pred. üb. Leidensgeschichte*, 30.3.1537, WA 45,62: «Ego volui... Dei iram Stillemeis jenuis», per la semplice ragione che «Scholastici me sic docuerant, sperandam remissionem peccatorum et salutem per opera nostra», *Enarratio 53. cap. Esaiæ*, 1544, WA 40/3, 719; *Pred.*, 1.10.1536, WA 41,690: «Volebam cogere Deum ut me justificaret propter opera mea».

¹² Prefazione *cit.*, WA 54,186.

¹³ WA 56,37.

¹⁴ WA 56,186.

¹⁵ WA 56,257.

¹⁶ WA 2,146.495; *Römerbriefvorles.*, 1515-1516, WA 56,260.272.

denuncia antiromana; non lo sarà mai, nemmeno al termine della sua esistenza. Era tuttavia il nodo storico-teologico del suo antiromanesimo, a tal punto che da un'enunciazione di principio, formulata da Lutero nel 1538 a commento del *De profundis*: «*Isto articulo stante, stat Ecclesia; ruente, ruit Ecclesia*»¹⁷, la tradizione luterana esprimerà emblematicamente l'«*articulus stantis et cadentis Ecclesiae*».

Un articolo più emozionale che dottrinale, sostenuto dall'empito polemico contro i «giudiziarii» papisti e le loro opere, più che da una limpida e ben definita idea di giustificazione. Quella del Riformatore, infatti, rimarrà sempre prigioniera di una irrisolta aporia: fra una giustificazione *imputativa* della «*justitia Christi*» o «giustizia aliena» che cioè «*magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei*»¹⁸ e una giustificazione che avvia il rinnovamento interiore e lo perfeziona progressivamente per il principio attivo della fede, grazie al quale la santità non è ma avviene, è santificazione.

Sulla tesi di fondo, però, d'una giustificazione in base non già delle «opere della legge» ma della «giustizia aliena», Lutero rimase sempre fedele. Per lui giustificazione significò sempre «*non quae veniat et nascatur ex nobis, sed quae aliunde veniat in nos*» e in forza della quale «*non quia iustus est, homo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo iustus est*»¹⁹.

Due mondi si fronteggiano, anche se in qualche loro risvolto sembrano imparentarsi. Il giuridicismo nominalista, nel quale Lutero vedeva l'espressione tipica della giustificazione «papista» e la dottrina, essa sì tipica del Riformatore tedesco, del «*simul iustus et peccator*», erano storicamente a confronto. Era anzi uno scontro.

Dopo il 1525, Lutero è stanco e, almeno in parte, risucchiato dagli eventi ch'egli stesso aveva scatenato. Alla loro logica aveva finito egli pure, *obtorto collo*, col piegarsi. La «guerra dei contadini» aveva spaccato la Riforma, alienando in non piccola misura le componenti medio-basse dalla personalità del Riformatore. Il cui passaggio dalla moderazione evangelica all'estremismo più radicale contro i sediziosi, sia pur motivato

¹⁷ *Enarratio psalmodum LI et CXXX*, 1538, WA 40/3,252; cf. *ivi* p. 335: «*Principalem locum doctrinae nostrae... ille unicus locus conservat Ecclesiam Christi; hoc amisso, amittitur Christus et Ecclesia*». È l'eco d'una delle tesi preparate da Lutero per *Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann*, 1.6.1537, WA 39/1,205: «*Articulus justificationis est magister et principes, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam coram Deo. Sine hoc articulo mundus est palne mors et tenebrae*». Si veda pure *Vorlesung über Jesaja*, 1527-1529, WA 25,287.

¹⁸ *Römerbriefvorles.*, 1515-1516, WA 56,287.

¹⁹ *Ivi* 56, 158 e 56.

da un «Non combattono più per l'Evangelo», aveva fatto di lui l'uomo non più della parola ma della spada e del sangue. Gli estremi s'erano ancora una volta toccati: il rivoluzionario operava da reazionario.

Sbaglierebbe però chi pensasse a un Lutero finito. Anche nel periodo dal 1526 (prima Dieta di Spira) al 1529 (seconda Dieta di Spira) e dal 1529 in poi, egli non abdicò mai all'iniziativa antiromana: organizzò la nuova comunità dei credenti (*Die christliche Gemeinde — die Gemeinde der Christen auf Erden*), dispose le visite alle singole comunità, compose i due ben noti Catechismi e provocò la reazione cattolica²⁰. Un confronto che ebbe di nuovo la giustificazione per oggetto.

Spira, sulla riva sinistra del Reno, 50 chilometri a sud di Worms, brulicava di gente come non mai prima di quel 25 giugno 1526, quando, nel salone municipale, in nome dell'Imperatore e secondo le istruzioni da lui impartite, Fernando d'Austria inaugurò la Dieta imperiale. Questa avrebbe dovuto:

- proibire ogni innovazione in materia di fede;
- mantenere la tradizione della Chiesa;
- sopprimerne gli abusi;
- dar esecuzione all'editto di Worms.

Finalità antiluterane, che almeno parzialmente fallirono. Si constatò l'ineseguibilità dell'editto di Worms; si rivendicò il diritto del «puro Evangelo»; si fece ancora sentire l'antiromanesimo teutonico circa i vecchi «gravamina» e le nuove esigenze romane. Si decise, sì, che «nessuna innovazione fosse introdotta» con pregiudizio della fede e della tradizione; ma si posero le premesse per le cosiddette «chiese territoriali» e a nulla valse la richiesta di un concilio o generale o nazionale per comporre il dissenso.

Una seconda Dieta, inaugurata a Spira il 15 marzo 1529, decretò l'annullamento di quanto deciso dalla prima, ripristinando l'antica fede, nonostante la «protesta» dei principi dell'Assia, della Sassonia e d'altre città. Da tale protesta, il protestantesimo. Ma un protestantesimo polimorfo, con sassoni e svizzeri su posizioni contrastanti e divergenze all'interno dello stesso schieramento sassone, anzi perfino nella stessa Wittenberg.

Filippo d'Assia convocò allora una disputa a Marburg sperando in

²⁰ Cf. R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero, cit.*, 2. p. 227-294; W. FRIEDENS-BURG, *Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, Berlino 1887; J. NEY (a cura di), *Die Appellation und Protestation der evang. Stände auf dem Reichstag zu Speyr*, Darmstadt 1967 (rist.) e J. KÜHN, *Die Geschichte der Speyrer Reichstags 1529*, Lipsia 1929 (specie la prima parte).

una composizione delle parti; fu un fallimento, anche perché Melantone non volle cedere d'un palmo per non compromettere il piano di un accordo con i cattolici in vista di una riforma dell'intera cristianità²¹.

Il risultato fu che, nell'attesa di un concilio pacificatore e chiarificatore, il protestantesimo (specie quello d'estrazione sassone) si consolidò *dogmaticamente* con la Confessione d'Augsburg (1530) e *politicamente* con la lega di Schmalkalden (1531). Nel primo caso, all'insegna dell'irenesimo; nel secondo, dell'autocoscienza riformata. Ma l'asse portante dell'uno e dell'altra era ancora e sempre la giustificazione.

Fra gli «*articuli fidei praecipui*» della Confessione d'Augsburg, che Lutero non scrisse ma solamente rivide, il IV riguarda proprio la giustificazione. Conciso e d'una trasparenza cristallina, è l'unico che non obbedisca all'accennato irenesimo, a causa del quale Lutero si era fortemente indignato, dichiarandosi incapace «di farsi innanzi così soavemente e pianamente»²². Esso esclude che gli uomini «*possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus*» e proclama la giustificazione «*per fidem*», grazie ai soli meriti di Cristo «*qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*». Al termine, conferma l'imputazione esterna della fede.

Una polemica chiaramente antipapista guida tutto l'articolo e non risparmia nemmeno quei luterani che, come Osiander, sostituivano la giustificazione intrinseca a quella forense o imputativa. Alla quale, più tardi, la *Konkordien-formel* 3 darà un solenne suggello²³.

C'era, in tutto questo, il problema della fedeltà al Riformatore, dimostratosi al riguardo di una intransigenza inflessibile, quando, dopo Augsburg, in un momento di totale incertezza per la sua stessa sopravvivenza, dettò gli *Articoli di Schmalkalden*, un vademecum per quei protestanti che, avrebbero partecipato al concilio, lungamente atteso e da più parti invocato, ora finalmente convocato da Paolo III²⁴. Sono articoli nei quali Lutero, esprime il suo testamento di fede e la sua intransigenza antiromana.

²¹ Cf. W. KÖHLER, *Das Marburger Religionsgespräch. Versuch einer Rekonstruktion*, Lipsia 1929; S. HAUSAMMANN, *Die Marburger Artikel — eine echte Konkordie?*, in «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*» 77 (1966) 288-321.

²² Cf. H. GRISAR, *Lutero. La sua vita e le sue opere*, tr. dal ted. di A. Arrò, Torino 1933, p. 355.

²³ Cf. *Die Augsbürgische Confession*, in *Die Bekenntnisschriften der evangelischlutherischen Kirche*, Göttinga 1956, p. 31-137; M. BENDISCIOLI, *La confessione Augustana del 1530*, Torino 1980; M. CASSESE, *Augusta 1530: il dibattito luterano-cattolico*, la «*Confessio Augustana*» e la «*Confutatio Pontificia*», Milano 1981.

²⁴ Con la bolla *Ad Dominici gregis* del 2.6.1536, cf. L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, vol. V, Roma 1914, p. 34.

Dopo una prima parte su verità non contestate, ne segue una seconda su articoli irrinunciabili, il primo dei quali è ancora la giustificazione per la fede senza le opere. «Su questo articolo si fonda tutto il nostro insegnamento, la nostra testimonianza, la nostra stessa vita contro il papa, il diavolo, il mondo. Dobbiamo averne perciò una certezza assoluta e mai dubitarne. Se no, è finita: il papa, il diavolo e tutt'i nostri avversari avran ragione di noi e canteranno vittoria». Parole chiare, dalle quali si capisce come Lutero, sulla giustificazione «non possa cedere, né fare qualche concessione, neanche se dovessero cadere il cielo e la terra»²⁵.

E sì che l'interlocutore cattolico non era più, a quel punto, né Johann Eck, né Augustin von Alfed, né Hieronymus Emser, che Lutero gratificava, ampiamente ripagato, con titoli come «der Esel» o «der Bock zu Leipzig». Erano piuttosto quel Johann Gropper (1503-1559) che, nel suo *Enchiridion* aveva sostenuto una giustificazione di stampo agostiniano, imperniata sulla fede, sì da meritarsi l'accusa di semiluterano da Eck²⁶; e quel Gerolamo Scipando (1492-1563) che sarà incaricato di stendere il decreto «De justificatione» per il concilio di Trento e non mancherà d'inserirvi le sue vedute sulla funzione della fede nel processo giustificatorio, concordando con Gropper e Contarini in tema di «doppia giustificazione» contro Giacomo Laynez che invece la rifiutava nettamente²⁷; e quel Gaspare Contarini (1483-1542), appunto, nobile veneziano e cardinale che, cooptato nel *Consilium de emendanda Ecclesia*, da Regensburg, dove si trovava come legato pontificio per la Dieta ivi convocata, inviò al suo fraterno amico Reginaldo Pole una *Epistola de justificatione*, destinata per un verso a sollevarlo dall'accusa di luteranesimo strisciante, per un altro a trovar un punto di contatto tra la giustificazione luterana e la cosiddetta «doppia giustificazione», «l'una, inerente in noi, mediante la quale si comincia a esser giusti e si diventa *consortes divinae naturae*, grazie alla carità diffusa nei nostri cuori; e l'altra, non inerente ma a noi donata insieme con Cristo, del quale è la giustizia ed il merito»²⁸.

²⁵ Cf. *Schmalkaldische Artikel*, in *Bekenntnisschriften*, cit., p. 415-416; P. RICCA (a c. di), *Lutero: Opere scelte*, 5. *Gli articoli di Smalcalda* (1537-1538), Torino 1992, p. 64-66. Le varianti della traduzione sono mie, per una maggior fedeltà all'originale.

²⁶ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. 1, Friburgo i.Br. 1951, p. 298.

²⁷ A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero-Scipando su «giustizia e libertà del cristiano»*, Brescia 1981.

²⁸ Cf. F. HÜNERMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Kard. Kaspar Contarini*, in «Theologische Quartalschrift» 102 (1921) 1-22; H. MACKENSON, *Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541*, in «Archiv für Reformationgeschichte» 51 (1960) 36-57. Il detto Hüner-

Insomma, il Lutero dell'ultima ora ha davanti a sé un cattolicesimo sinceramente desideroso di Riforma e i cui esponenti di spicco, fra i quali specialmente il Contarini²⁹, non esitano ad arieggiare perfino qualche motivo luterano.

Ma sull'articolo della giustificazione il vecchio Lutero non conosce compromessi: o *quel* senso, o battaglia senza quartiere. In effetti, ciò che aveva sostenuto nella fase preriformistica e negli anni dal 1519 al 1530, ciò che aveva poi ripreso nella *Disputatio de justificatione* del 1536³⁰, continuerà imperterrita a ripetere fino alla vigilia della sua dipartita. Nella tagnaglia di terrificanti angosce congiunte con una forte crisi d'identità e di autostima, tormentato da un opprimente senso di colpa e dal galoppante senilismo, mantenne il contatto di sempre con il *suo* articolo; l'ultima sua predica a Wittenberg, del 17.1.1546³¹ è tutta una serena e forte perorazione su «come si diventa giusti davanti a Dio e alla vita eterna (wie man sol gerecht werden für Got und ewiglich leben)»: con la fede e con le opere non della legge ma della fede. Il resto è *Abgotterey*: un'esecrabile idolatria.

Pontificia Università Lateranense
P.zza san Giovanni in Laterano, 4
00120 CITTÀ DEL VATICANO

mann pubblicò anche l'edizione critica della *Epistola* contariniana in *Corpus Catholicorum*, VII, Münster 1923, p. 23-24. Si vedano poi gli studi di JEDIN H., su un fenomeno d'illuminazione carismatica che avvicina il Contarini al Lutero del *Turmerlebnis*: *Una «esperienza della torre» del giovane Contarini*, in *Chiesa della fede, Chiesa della Storia*, tr. di A. Destro, A.M. Fidora e G. Poletti, Brescia 1972, pp. 601-623. Da notare, infine, che anche Lutero nel 1519 aveva scritto un *Sermo de duplici justitia*, WA 2, 145-152.

²⁹ Si veda al riguardo ancora H. JEDIN, *Gasparo Contarini e il contributo veneziano alla Riforma cattolica in Chiesa della fede, cit.*, pp. 624-639.

³⁰ WA 39/1, 82-86.

³¹ WA 51, 123-134.

Pagina bianca

LA DOTTRINA DELLA GIUSTIFICAZIONE ALLA PROVA DELLA STORIA

La proposta barthiana ed il dialogo ecumenico

Gianni COLZANI

Sommario: I. *La teologia barthiana e la sua influenza sulla teologia cattolica:* 1. Il pensiero di Barth. 2. Il dibattito sulle tesi di Barth - II. *Da Bultmann alla scelta dell'antropologia e della storia* - III. *Giustificazione e Chiesa: il nodo ecumenico.*

«Il messaggio della giustificazione per fede, della salvezza per grazia, che nel XVI secolo aveva infiammato l'Europa di passioni contrastanti, non attira oggi l'attenzione nostra e dei nostri contemporanei, non sembra rispondere agli interessi della fase storica che stiamo vivendo: parlarne può dare l'impressione noiosa di una impresa astratta e scolastica, quasi fosse prova di insensibilità spirituale e culturale o peggio di spirito conservatore volto nostalgicamente al passato, invece che aperto alle pressanti responsabilità del presente»¹. Queste parole con cui V. Subilia inizia il suo lavoro sulla giustificazione dicono bene l'impressione di inattualità del nostro tema; la giustificazione risulta una questione «così strana per l'uomo di oggi, che non esiste praticamente nessun modo per rendergliela intelligibile»². In questo drammatico spostamento di interesse noi riconosciamo un'eclissi di Dio, un amaro oscurarsi della coscienza religiosa: l'uomo non si chiede più come trovare un Dio misericordioso ma, più semplicemente, se Dio esiste e se davvero è interessato al-

¹ V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Paideia, Brescia 1976, p. 7.

² P. TILlich, *L'era protestante*, Claudiana, Torino 1972, p. 225.

la sua storia. Questo distanziarsi da Dio è ben riassunto da M. Buber quando scrive: «io mi rifiuto di andare in giro con un'anima reudenta in un mondo irredento»³.

Questo sfondo andrà costantemente tenuto presente quando parliamo della giustificazione oggi. Non dovrebbe, perciò, stupirci più di tanto che la maggior parte dei lavori di introduzione o di storia del nostro problema chiudano prima di toccare la nostra epoca; per lo più si fermano al dibattito della riforma e al concilio di Trento, al pietismo e alla teologia manualistica. Solo pochi si spingono fino a Barth ed ai dibattiti seguenti⁴. La ricostruzione in ogni caso è abbastanza comune: gli autori riconoscono unanimemente l'importanza della lettura cristologica, universale e realista, che Barth fa della giustificazione. Ad essa si contrappone la lettura esistenziale proposta da Bultmann⁵: equiparando giustificazione e grazia, presenta la prima come la cifra, donata, della condizione nuova della persona. La giustificazione si appiattisce così sulla realizzazione delle possibilità dell'individuo: si produce nell'interiorità intima della vita individuale⁶. Una correzione di questa visione è introdotta da Käsemann⁷

³ Citato in V. SUBILIA, *La giustificazione... o. c.*, p. 336.

⁴ Tra i dizionari ricordo solo R. HERMANN, *Rechtfertigung. III: Dogmatisch*, in RGG V (1961), coll. 840-846; K. RAHNER, *Rechtfertigung. VI: Systematisch*, in LThK VIII (1963), coll. 1042-1046; W. JOEST, *Rechtfertigung. VII: Im ev. Glaubensverständnis*, ivi, coll. 1046-1050; B. HÄGGLUND, *Gerechtigkeit. VI: Reformations und Neuzeit. 8: K. Barth. 9: Dogmatische Reflexion*, in TRE XII (1984), pp. 438-440. Tra le ricostruzioni storiche più attente al nostro tempo ricordo E. BRUNNER, *Exkurs: zur theologischen Lage der Gegenwart*, in ID., *Die christliche Lehre von der Kirche vom Glauben und von der Vollendung*, III, Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag 1960, pp. 245-257; P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1966, pp. 40-73; V. SUBILIA, *La giustificazione... o. c.*, pp. 7-37; O.H. PESCH-A. PETERS (edd.), *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981, pp. 306-365; A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification. II: From 1500 to the Present Day*, University Press, Cambridge 1988.

⁵ R. BULTMANN, *La cristologia del Nuovo Testamento*, in ID., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 279-281 dove la tematizza come «il dispiegarsi della auto-comprensione cristiana». La stessa concezione si ritrova in R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 261-171.

⁶ Per una forte critica a questo individualismo si veda P. BONNARD, *La justice de Dieu et l'histoire*, «Études Théologiques et Religieuses» 43 (1968), pp. 61-68.

⁷ E. KÄSEMANN, *La giustizia di Dio in Paolo*, in ID., *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pp. 133-145. «Ogni interpretazione che parta dal concetto generale e dal suo speciale impiego giuridico, si orienterà obbligatoriamente verso il carattere della giustizia come dono, e di fatto verso l'antropologia. Invece, la formula adottata da Paolo parla in

e Stuhlmacher⁸: la giustificazione non è più letta come dono ma come potenza nel quadro di un processo apocalittico centrato sulla fedeltà del creatore alla sua creazione⁹. L'intento, trasparente, sarebbe quello di conferire maggior realismo e maggiore universalità all'agire divino. Critico verso ogni presentazione antropologica o individualista, Ch. Müller¹⁰: leggerà la giustificazione come realizzazione dell'universale diritto divino ad opera del popolo di Dio¹¹; introdurrà così il tema ecclesiologico come tema decisivo per la credibilità della giustizia divina rivelata in Cristo. Accanto a queste posizioni andrà sempre richiamato, è ovvio, il pensiero cattolico che mantiene una particolare attenzione alle dinamiche sacramentario-ecclesiali.

Questa impostazione mi sembra sufficientemente ampia per inquadrare il nostro tema nella letteratura recente, per coglierne le diverse impostazioni e per valutare il significato di alcuni lavori ecumenici. Sarà, perciò, questa l'impostazione che seguirò in questa ricostruzione.

I. La teologia barthiana e la sua influenza sulla teologia cattolica

Il lavoro di Barth si situa su uno sfondo che lui stesso definisce come il risultato di due fattori¹²: uno storicismo non privo di connotazioni filosofiche, più preoccupato di una descrizione che di una teologia della giustificazione, che ha prodotto una sorta di neoluteranesimo modellato su una riscoperta della dottrina di Lutero ed un

primo luogo dell'azione salvifica di Dio, che si esprime nel dono, senza esaurirsi interamente. È evidente che ogni accento sarà posto sul dono, se si tratta di contrapporre rigidamente la giustizia per la fede alla giustizia per le opere. Ma non si dovrà dimenticare che l'espressione "giustizia di Dio" è parallela ad altre espressioni che riguardano la forza, l'amore, la pace, la collera di Dio, che possono ugualmente essere usate in forma personificata e designare la potenza di Dio» (p. 137).

⁸ P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes... o. c.*

⁹ Se ne veda una recensione negativa in G. KLEIN, *Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung*, «Verkündigung und Forschung» 12 (1967), pp. 1-11.

¹⁰ CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964.

¹¹ In questo senso andava già il lavoro di W.G. KÜMMEL, "Páresis" und "éndeixis". *Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 49 (1952), pp. 154-167.

¹² K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Theologischer Verlag, Zürich 1953, p. 582.

nuovo interesse speculativo che fa della giustificazione la chiave di volta, più intuita che sviluppata, di una posizione critica di fronte allo spirito del pensiero moderno. La giustificazione è così presentata come il *principio materiale del protestantesimo*, senza però che tutto questo sia né sufficientemente fondato né sufficientemente sviluppato in termini teologici. In particolare poi Barth intende reagire ai tratti ottimistici della teologia illuminista; questa, in base alla influenza kantiana, leggeva la giustificazione più come impegno etico per seguire il modello di Gesù di Nàzaret che come un essere salvati nella propria realtà di peccatori¹³; aveva così avuto origine un ottimismo filosofico-religioso, velatamente pelagiano, che minava il cuore stesso del messaggio protestante. La stessa reazione delle chiese risultava insufficiente, segnata com'era dagli stessi presupposti: faceva infatti perno su un religiosismo umanistico. Barth si distacca decisamente da tutto questo. Il suo rifiuto di una visione etica e religiosa del cristianesimo si esprime nel recupero della centralità della fede: la fede, non la religiosità umana, è la chiave di volta della teologia. E, naturalmente, Barth lega la fede alla rivelazione, alla Parola di Dio: è a partire da tutto questo che riprende da capo la teologia della giustificazione.

A questo proposito Barth si imbatteva in una situazione difficile: l'esegesi del suo tempo aveva posizioni diverse e contrastanti sul nostro tema. Da una parte Wrede¹⁴ aveva messo in questione il fondamento rivelato della dottrina riconducendola a questione contingente, ampliata dall'apostolo in ragione della sua polemica contro i giudeo-cristiani, dall'altra l'ortodossia insisteva nel farne l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. La posizione di Barth è correttamente inquadrata da Küng quando riconduce la giustificazione alla cristolo-

¹³ J. RIVIERE, *Justification. V: La doctrine de la justification depuis le concile de Trente*, in DThC VIII/2 (1925), coll. 2192-2211; A. GANOCZN, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 202-208.

¹⁴ W. WREDE, *Paulus*, Halle, Religionsgeschichtliche Volksbücher 1904, ripubblicato in K.H. RENGSTORF (ed.), *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, pp. 1-97. Commentandone le posizioni A. Schweitzer concluderà che la giustificazione va vista come un *cratere secondario* della tematica della redenzione mentre H.J. Schoeps gli riconoscerà il merito di aver iniziato la *Entlutherisierung Pauli*, la deluterizzazione di quel Paolo che, a sua volta, aveva frainteso la comprensione giudaica della legge.

gia; «la dottrina della giustificazione non è il dogma centrale del cristianesimo (...), il dogma centrale del cristianesimo è il mistero del Cristo: il mistero nel quale è rivelato il mistero del Dio trino, come anche il mistero di tutta la creazione, creata buona, decaduta, redenta e da glorificare (...). La dogmatica è veramente dogmatica cristiana, solo se è integralmente considerata in Gesù Cristo e dunque in senso trinitario. La teologia in quanto tale e dunque la dottrina della giustificazione, ed in connessione anche quella della creazione e del peccato, debbono essere una costante riflessione su Gesù Cristo»¹⁵. Nella sua opera, infatti, Barth¹⁶ parla della giustificazione nel contesto della riconciliazione, nel contesto cioè dell'opera terrena e pasquale di Cristo, servo e Signore: è l'obbedienza del Figlio a illuminare l'orgoglio dell'uomo e il suo peccato, è la sua *kénosis* e la sua morte a svelare il giudizio di Dio. Nella sua drammaticità la morte di croce custodisce un significato positivo: ci radica, infatti, nella vita nuova proprio mentre ci condanna come peccatori. «Die Rechtfertigungslehre erzählt nicht nur, sondern sie erklärt diese Geschichte. Sie ist der Versuch, das in Gottes Gericht vollstreckte Urteil, das uns in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten offenbar ist, nunmehr in diesem seinem positiven Sinn einzusehen und zu verstehen»¹⁷.

1. Il pensiero di Barth

La centralità del verdetto, propria di un giudizio, richiama indubbiamente un'ottica giuridica; Barth, però, ha cura di precisare che, in termini contenutistici e non solo formali, il diritto in questione è il diritto di Dio, cioè un diritto che va precisato alla luce della sua azione storico-salvifica e, di conseguenza, va di avvicinato di molto alla grazia¹⁸. L'atto della giustificazione è l'atto con cui Dio pone davanti a sé l'uomo peccatore e, prendendolo sul serio nella sua contraddizione di creatura peccatrice, lo salva misericordiosamente. Non è un semplice nascondere il peccato, non è un comodo *come se* di

¹⁵ H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969, p. 136.

¹⁶ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik. IV/1: Die Lehre... o. c.*, pp. 573-718.

¹⁷ *Ivi*, p. 576.

¹⁸ «Kann man sie wieder ("Gnade" und "Recht") streng genug aufeinander beziehen, die Erklärung des einen streng genug in dem anderen suchen?» (*Ivi*, p. 578).

stampo nominalista; è una realtà ed è la realtà su cui poggia la fede della Chiesa. «Die Gemeinde ruht und bewegt sich auf diesem Grund, und der Glaube lebt von dieser Gewißheit, von der Wirklichkeit der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott»¹⁹. Del resto non potrebbe essere diverso: una impostazione cristocentrica, proprio perché ha preso le distanze da una lettura idealistica ed etica, non può che concludere alla realtà della sua azione salvifica. Lo stesso *simul iustus et peccator* andrà compreso sulla base di questo vangelo. La giustificazione, quindi, altro non è per Barth che il carattere drammatico che la cristologia assume quando la sua verità giudica, cioè illumina e salva, la storia della umanità.

Alla luce di questa visione Barth rilegge la storia. Colta con chiarezza da Lutero e professata correttamente a Smalcalda (1537), questa verità è stata troppo spesso compressa nella polemica anticattolica invece di essere vista in tutta la sua ricchezza di principio primo e fondamentale di ogni riflessione teologica²⁰. Ragionando in questo modo Barth si stacca dall'ortodossia luterana dei secoli XVI e XVII, incapace di superare il livello polemico per costruire, attorno a questa verità, una coerente visione dogmatica; a maggior ragione, dissente dalla teologia moralista del secolo XVIII e mette sotto accusa la teologia del XIX secolo, ad eccezione del solo M. Kähler.

Più che i singoli passaggi della sua ricostruzione storica, mi pare importante cogliere le sue conclusioni: «der "articulus stantis et cadentis ecclesiae" ist nicht die Rechtfertigungslehre als solche, sondern ihr Grund und ihre Spitze: das Bekenntnis zu Jesus Christus»²¹. La sua intenzione non è né quella di assolutizzarla, quasi come se annullasse ogni altra verità, né quella di marginalizzarla, quasi fosse un semplice episodio polemico della predicazione paolina; il suo intento è di precisarla come una dottrina e una riflessione teologica limitata,

¹⁹ *Ivi*, p. 577. Il medesimo concetto è più volte ripetuto: «die Aufgabe der Rechtfertigungslehre ist der Aufweis der in der verstehenden Gnade Gottes waltenden Gerechtigkeit, eben damit aber auch der Aufweis der gerade in Gottes Gerechtigkeit wahr und wirksam waltenden Gnade» (p. 578).

²⁰ A conferma cita un testo di Lutero: «in corde meo iste unus regnat articulus, sc. fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes. Ea (doctrina) florente florent omnia bona (...)». Per contro è quasi naturale concludere che «amisso articulo iustificationis amissa est simul tota doctrina christiana» (*Ivi*, p. 581).

²¹ *Ivi*, p. 588.

diversa dalla santificazione, che però non solo non impedisce ma addirittura favorisce positivamente il pieno dispiegarsi della conoscenza di Cristo²². Indica, infatti, il positivo porsi di Dio di fronte all'uomo così da entrare in relazione con lui e da donargli la sua pace. Per questo andrà ribadita ogni volta che la verità che essa attesta — Cristo salvatore — rischiasse di venir accantonata.

Entrando in una più precisa analisi di questo tema, Barth ne indica il fondamento nell'atto di giudizio con cui Dio esercita il suo diritto sulla creatura. Questo diritto divino non va pensato umanamente, non è la somma delle nostre leggi o il principio da cui derivano ma è Dio stesso, nella sua fedeltà a se stesso²³. L'assolutezza di questo diritto fa sì che Dio lo rivendica anche di fronte alla realtà del peccatore: Dio non si allontana da lui ma continua a vederlo come il suo eletto. La scelta del peccatore, infatti, non dà origine a una nuova persona, a una nuova esistenza; sotto l'apparenza della crisi e del conflitto, è Dio che continua a comunicarsi e ad agire nella sua sovrana giustizia. Sta qui il giudizio divino. Da una parte l'orgoglio peccaminoso dell'uomo si distacca da Dio fino a pretendere per sé un Dio di collera, davanti al quale non può che scomparire; dall'altra, pur peccatrice, la creatura non può sfuggire alla grazia divina e rimane sua proprietà: il giudizio giustificante è l'atto con cui il Dio di Gesù fa morire il peccatore e vi sostituisce il giusto. La giustizia e la grazia di un Dio fedele a se stesso altro non sono, infatti, che la persona di Gesù. Entrambe queste condizioni umane — di peccato e di giustizia — coesistono dinamicamente: nella loro successione e coincidenza dicono l'eliminazione di ogni ingiustizia e la riconduzione del peccatore a Dio. Questa trasformazione va pensata realisticamente: non si tratta di *come se*, ma di realtà autentiche²⁴, nel senso che in questa azione la creatura nuova è perfettamente realizzata. La trascendenza di questa giustizia divina non può però farci dimenti-

²² «Die Rechtfertigungslehre fördert dann die freie Entfaltung des Reichthums der christlichen Erkenntnis, statt sie zu behindern» (*Ivi*, p. 589).

²³ «In dieser Übereinstimmung mit sich selbst, handelt er auch — und das in höchster Klarheit — in des sündigen Menschen Rechtfertigung. Diese Übereinstimmung mit sich selbst ist Gottes Recht: der zuverlässige Anker, in welchem die Gemeinde ihren Grund, der Glaube seine Gewißheit hat» (*Ivi*, p. 591).

²⁴ «Er schafft weder dort noch hier ein bloßes "quid pro quo", ein bloßes "Als ob", sondern dort wie hier Realitäten» (*Ivi*, p. 605).

care che la giustizia di Cristo è ormai la nostra giustizia: «iustitia aliena», weil zuerst und wesentlich die “iustitia Christi” und nur als solche “nostra, mea iustitia”»²⁵.

La giustificazione è quindi un assolvere ed un soddisfare — *Freispruch* — che Dio fa per noi e che, perché divino, ha valore assoluto e incondizionato. Riflettendo su questo atto divino, Barth non lascia alcun dubbio sul suo modo realista di intenderlo. L'atto di Dio, infatti, realizza una radicale separazione tra l'uomo peccatore che si separa da Dio ed il giusto che rimane sotto la sua grazia: l'uno è l'uomo vecchio il cui tempo è ormai passato, l'altro è l'uomo nuovo che vive nella giustizia. Questa trasformazione, opera di Dio, non è una sorta di etichetta malamente appiccicata alla nostra vita ma va intesa realisticamente²⁶. Certo i presupposti metafisici non sono in Barth quelli del capitolo VII del *De iustificatione* di Trento: legata alla storia della salvezza, la sua visione rimane dinamica e dialettica, del tutto lontana da ogni prospettiva metafisica. Per lui la persona è fondamentalmente da pensare in termini eccentrici, responsoriali ed escatologici; entro questo quadro, però, parla di una vera e propria trasformazione, di una «“creatio ex nihilo”, vielmehr “ex contrario”»²⁷. Il perdono divino è assoluto ed efficace²⁸; il perdono divino non è soltanto una cancellazione dei peccati, una specie di *tabula rasa*: si connette ad una promessa che, se pure è escatologica, è però da pensare come una escatologia realizzata²⁹. «Da wird ihm also Absolution nicht nur angezeicht, da geschicht sie»³⁰. La giustificazione, quindi, non è solo l'atto con cui Dio nasconde i pec-

²⁵ *Ivi*, p. 613.

²⁶ «Es ist dann mit diesem Freispruch nicht nur irgend etwas über uns gesagt, uns gewissermassen angeklebt, sondern eine Tatsache, eine gründlich veränderte menschliche Situation geschaffen: wir sind dann die von Gott Freigesprochenen. Wir haben dann Frieden mit ihm» (*Ivi*, p. 636).

²⁷ *Ivi*, p. 640.

²⁸ «Die göttliche Verzeihung ist also kein Verzeihen “als ob” der Mensch kein Sünder wäre. Sie ist gerade als Verzeihung das schöpferische Werk Gottes, in dessen Kraft der Mensch als derselbe alte Mensch, der er war und noch ist, nicht mehr derselbe, sondern schon ein anderer ist: der, der er sein wird, der neue Mensch. Das ist die Vergebung der Sünden als Schlußstrich unter des Menschen Vergangenheit» (*Ivi*, p. 667).

²⁹ «Wo und wann immer ihm die Verheißung gegeben wird, da ist sie treu und zuverlässig, da kann auch an ihrem Inhalt gar nichts fehlen, da ist sie als Eschatologie auch “realisierte Eschatologie”» (*Ivi*, p. 668).

³⁰ *Ivi*, p. 668.

cati della creatura ma è, più propriamente, l'atto con cui la introduce nella condizione filiale: «er (der Begriff "Kind Gottes") bezeichnet also etwas, was als solches mehr ist als Versöhnung und Frieden, vielmehr: was eben die Versöhnung und den Frieden des Menschen mit Gott besiegelt, unerschütterlich, unaufhebbar, unverlierbar macht, eine ontologische Beziehung, in der das Geschehen der Versöhnung, die Herstellung des Friedens zwischen Gott und Mensch gekrönt, ihr Ergebnis gewissermassen verankert wird»³¹.

In questo contesto si deve porre la tesi del *sola fide*. Al di là delle polemiche confessionali sulla *fides-notitia* o sulla *fides-fiducia*, Barth assegna a questa tesi il compito di chiarire la strutturazione del soggetto giustificato. È però un compito in gran parte disatteso. Barth si limita a richiamare gli aspetti oggettivi di questa antropologia: il giustificato *sola fide* è colui che ha rinunciato ad ogni possibilità di autogiustizia e, quindi, non poggia sulla propria autodeterminazione ma si abbandona totalmente all'umiltà dell'obbedienza. «Der Glaube ist alles Andere als die höchste, die "wahre", die endlich erfolgreiche Form seiner Selbstrechtfertigung»³². La fede ci obbliga a prendere coscienza del nostro peccato e ad invocare Cristo conformemente al testo di *Mc* 9,24: «io credo, ma tu aiutami nella mia incredulità». Questa fede che giustifica è totalmente ed esclusivamente risposta alla fedeltà di Dio³³; è totalmente umiltà e obbedienza, è *desperatio fiducialis*³⁴. L'esclusività del riferimento a Cristo, nel pensare il giustificato, porta Barth a polemizzare con il Tridentino: la sua visione di una giustizia inerente, la sua presentazione della cristologia come *causa meritoria*, il suo concetto di grazia preveniente, la sua presentazione della fede come *initium, fundamentum et radix omnis iustificationis* ma tuttavia bisognosa di completamento per non ridursi a *vana et ab omni pietate remota fiducia* e soprattutto il can. 12 che condanna *fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum* equivale per Barth a quella predicazione di un altro vangelo³⁵ che Paolo ha fermamente condannato in *Gal* 1,6-

³¹ *Ivi*, p. 669.

³² *Ivi*, p. 688.

³³ «Was heißt Glauben als dasjenige menschliche Tun, das der Treu Gottes treue, authentische, sachgemäße Antwort gib» (*Ivi*, p. 689).

³⁴ *Ivi*, pp. 692-693.

³⁵ «Indem sie gerade diesen Satz unter Anathem gestellt hat, hat sie sich selbst unter jenes "anathema esto" gestellt, mitdem sich Paulus Gal 1,8f sogar gegen einen Engel vom

8. Per Barth la fede è quell'atteggiamento, positivo e negativo insieme, che l'uomo ha davanti a quel Dio di fronte al quale non è niente. Non vi è qui una mistica della *kénosis* ma il puro e semplice rifiuto di qualunque realtà non venga da Cristo. Solo nel quadro della fede, e quindi in base allo Spirito, sarà possibile parlare delle opere e della santificazione. Ma questa, per Barth, è un'altra tesi.

2. Il dibattito sulle tesi di Barth

Per prima cosa bisognerà riconoscere il ruolo, epocale, giocato da Barth nel richiamare la teologia a Dio, al suo autentico oggetto: dal grido profetico de *L'epistola ai Romani* alla monumentale *Die kirchliche Dogmatik*, Barth non ha mai smesso di proclamare la riconciliazione in Cristo e la giustificazione per fede come il cuore del messaggio neotestamentario. Solo verso la fine della sua lunga vita, ammetterà la necessità di una ritrattazione delle sue tesi in una linea al tempo stesso più attenta alle nuove situazioni storiche e più capace di collegare il dono dello Spirito ed i valori della soggettività. «Se quanto noi un tempo pensammo e dicemmo di aver scoperto non era affatto l'ultima parola, ma una parola che abbisognava di una ritrattazione, pure essa era una parola vera, che come tale deve rimanere, che ancora oggi non è dato ignorare, che costituisce piuttosto la premessa di ciò su cui bisogna continuare a riflettere. Chi non avesse preso parte a quella svolta, chi non avesse ancora intimamente compreso che Dio è Dio, costui non coglierebbe di certo neanche la parola vera che ora deve essere aggiunta, sulla sua umanità»³⁶.

Il punto bisognoso di ritrattazione è indubbiamente quello antropologico, raccolto da Barth attorno alla giustificazione *sola fide*. Le critiche più nitide vengono da R. Bultmann. Dopo aver messo sotto accusa la totale discontinuità che Barth pone tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, Bultmann comincia con l'osservare che «una realtà estranea, nuova, in cui mi imbatto nel mio contesto di vita, viene interrogata in base a quest'ultimo e viene inquadrata in

Himmel verwahrt haben wollte, dem es beikommen machte, ein "anderes Evangelium" zu verkündigen als das, das er in jenem Brief gegen die galatischen Irrlehrer verteidigt hat. Es ist schwer, in der Rechtfertigungslehre des Tridentinums etwas Besseres als ein im Sinne des Paulus "anderes Evangelium" zu erkennen» (*Ivi*, p. 699).

³⁶ K. BARTH, *L'umanità di Dio*, Torino, Claudiana 1975, p. 37.

esso»³⁷. L'intento di Bultmann è quello di mostrare che la fede, in quanto relazione vitale, rimanda ad una qualche precomprensione esistenziale del suo oggetto: in caso contrario, le persone non avrebbero nulla da chiedere al messaggio dei vangeli. «Se la fede è un evento nel vivere storico, allora è inserita senz'altro nel contesto vitale caratterizzato dal comprendere; e se nella fede è data una comprensione che spodesta e sostituisce ogni comprensione precedente, allora è vero che quest'ultima contiene davvero una precomprensione. Diversamente, dalla rivelazione e dalla fede l'uomo vecchio sarebbe annientato completamente e al suo posto, senza continuità di sorta, ne subentrerebbe uno nuovo. (...) Ma è proprio ciò che la fede contesta, qualificando l'avvenimento della rivelazione come perdono dei peccati, poiché accogliendo il perdono l'uomo assume su di sé il suo passato; il perdono presuppone precisamente nel credente la continuità tra il vecchio e il nuovo uomo. Egli, l'uomo, è colui che crede: "simul peccator, simul iustus"; il peccatore è il giustificato»³⁸. Proseguendo per questa strada si può cogliere il punto debole di Barth. Il suo pensiero sembra sì autorizzare un risalire dall'umiltà e dall'obbedienza della fede ad una comprensione responsoriale ed eccentrica della persona ma, mentre lo fa, inchioda questa persona all'uomo vecchio e al peccato: questa struttura della persona non ha nulla da dire in ordine alla comprensione dell'agire di Dio. Ne viene un oggettivismo salvifico ed un disinteresse per l'appropriazione personale della fede che Barth manterrà per tutta la sua vita; il suo timore di scadimenti nel soggettivismo pietista lo porterà a paragonare, non senza disprezzo, ogni discorso sulla *fides qua* ad un gracidar di rane.

Inteso nel suo senso migliore, questo recupero del soggetto da una parte ritrova il luterano *Christus pro me* e dall'altra sviluppa un'attenzione pastorale più sensibile alla indifferenza delle masse ed alla capacità di evangelizzare un mondo scristianizzato. Per questo E. Brunner ricorda tutta una serie di autori che si sono messi su questa strada³⁹ da P. Tillich a F. Gogarten, da A. Nygren a K. Heim

³⁷ R. BULTMANN, *Il problema della «teologia naturale»*, in ID., *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, Queriniana, Brescia 1977, p. 315.

³⁸ *Ivi*, p. 315.

³⁹ E. BRUNNER, *Excurs: zur theologischen... o. c.*

fino a concludere che questo è ancora un campo di pionieri. Il comune intento di servire Gesù Cristo deve aprirsi alla pazienza del dialogo, alla volontà di imparare gli uni dagli altri: la nostra, infatti, *immer* «*Theologie unterwegs*» ist⁴⁰, è teologia in cammino.

La teologia cattolica, particolarmente attenta ai temi della giustizia inerente, si muoverà lungo percorsi simili. Vale la pena di ricordare subito il lavoro di H. Küng, se non altro per la sorprendente lettera da cui Barth lo farà precedere. Il testo di Küng⁴¹ vuol essere una riflessione sull'evangelo di Cristo a servizio dell'unità della Chiesa, non già un lavoro pro o contro Barth; considerando Trento non come una fine ma come un inizio, Küng ritiene di poter camminare verso la pienezza della verità cattolica, proprio attraverso il confronto con Barth: nasce così una teologia in cammino nella quale ogni risultato è provvisorio e bisognoso di miglioramenti, *ma il risultato provvisorio esprime un accordo fondamentale tra la dottrina barthiana e quella cattolica*⁴². Egli riassume la posizione di Barth attorno all'affermazione della sovranità di Dio, attorno ad un teocentrismo che l'uomo non può padroneggiare in alcun modo, attorno al primato della grazia: la signoria del Dio della creazione e dell'alleanza si esprime in modo unitario ed indivisibile nella riconciliazione operata da Gesù e nel dono della sua grazia. A suo modo di vedere queste tesi non contrastano con la posizione cattolica: «s'è visto che la viva dottrina cattolica considera che Gesù Cristo non è una figura nella periferia, ma che invece anche nella teologia cattolica Gesù Cristo ha un primato sovrano universale, ch'egli è inizio e fine di tutte le vie di Dio. Ci si è lasciati interrogare inoltre sulla presentazione cattolica della creazione, e s'è visto che neppure qui ha posto una autonomia non cristiana, che la creazione non è in nessun modo un campo profano ma è inclusa nell'unico piano salvifico(...). Ci si è lasciati interrogare sulla concezione cattolica del peccato, e s'è visto che per noi esso non è affatto una semplice perdita d'un accidente

⁴⁰ *Ivi*, p. 255. Nello stesso contesto, lui che aveva provato l'ira di Barth, aggiungerà un richiamo alla moderazione: «Der furor theologicus ist kein heiliger, da er aus einer verborgenen Hybris, einem Vergessen der eigenen Kreatürlichkeit stammt. An der Willigkeit, von anderen zu lernen, wird sich die Richtigkeit theologischer Erkenntnis ausweisen müssen, bei aller Bestimmtheit, mit der am Selbsterkannten festgehalten wird» (*Ivi*, p. 256).

⁴¹ H. KÜNG, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia 1969.

⁴² *Ivi*, p. 207.

inessenziale, che investa l'uomo solo alla periferia ma che invece il peccato raggiunge l'uomo nel cuore ed in tutte le sue azioni (...). Così il rimprovero fondamentale di K. Barth contro la dottrina cattolica, di relativizzare l'altezza e la sovranità di Dio e di padroneggiare Gesù Cristo e la sua grazia, è respinto come ingiustificabile e insostenibile»⁴³. D'altra parte Küng ritiene che Barth non abbia trascurato l'aspetto antropologico della grazia: «anch'egli riconosce che attraverso la grazia avviene realmente qualche cosa nell'uomo, che proprio l'uomo è gratificato, che l'uomo viene essenzialmente mutato»⁴⁴. Da una parte Barth si lascia alle spalle le tesi di una giustizia solo imputata e forense, dall'altra la teologia cattolica intende ormai il dono creato solo come totalmente relativo al dono increato. La sua conclusione è quindi nitida: «nella dottrina sulla giustificazione globalmente considerata esiste un accordo fondamentale tra la dottrina di K. Barth e la dottrina della chiesa cattolica; in questa problematica non esiste per K. Barth nessun motivo autentico di separarsi dalla chiesa antica»⁴⁵.

Il libro di Küng non passò di certo inosservato: la maggior parte delle recensioni, anche quelle critiche, gli diedero atto di aver presentato correttamente la dottrina cattolica sulla giustificazione. Una volta riconosciuto questo, singoli rilievi rimangono nell'ambito delle legittime discussioni teologiche. Ne viene che la giustificazione non è più un problema confessionale. Per lo meno non lo è più nei termini che rimproveravano al mondo protestante una giustizia solo imputata: anche là dove la giustificazione è pensata come dichiarazione di giustizia, si tratta pur sempre della efficace e salvifica giustizia divina; né lo è nei termini che rimproveravano al mondo cattolico una concezione della grazia creata di stampo semipelagiano. Certo rimangono molti altri punti di contrasto ma non questo. Tra le perplessità sollevate dalla critica⁴⁶, le più pertinenti mi sembrano

⁴³ *Ivi*, p. 207.

⁴⁴ *Ivi*, p. 217.

⁴⁵ *Ivi*, p. 295.

⁴⁶ J. ALFARO, *Justificación Barthiana y justificación Católica*, in «Gregorianum» 39 (1958), pp. 757-769; J.L. WITTE, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 10 (1959), pp. 38-48; C. HEMPEL, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth — Hans Küng — Rudolf Bultmann und seine Schule*, Lang, Bern-Frankfurt a.M. 1976; A. DAHM, *Der Gerichtsgedanke in der Veröhnungslehre Karl Barths*, Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983; H.U. VON BALTHASAR,

quelle di Rahner⁴⁷. Questi ferma la sua attenzione su due punti: l'unità del processo di giustificazione ed il ruolo dell'amore. L'unità del processo di giustificazione dipende dal fatto che, nella tradizione cattolica, la *peccatorum remissio* e la *sanctificatio et renovatio interioris hominis* non sono due tappe successive ma due aspetti di un unico processo; in Barth, invece, la giustificazione è ricondotta al mutamento oggettivo e reale della situazione esistenziale di ciascuno in forza della grazia di Cristo. Pur consentendo a questa concentrazione cristologica, Rahner chiede di pensarla come già positivamente aperta alla assimilazione personale, chiede di pensarla come un'esistenziale soprannaturale: «questo "intimo" potere, precedente necessariamente l'assimilazione soggettiva della salvezza e che la sostiene e che in essa viene acquisito, si può chiamare semplicemente l'esistenziale soprannaturale dell'(oggettivo) esser-redenti oppure dell'(oggettivo) esser giustificati»⁴⁸. Come si vede, ritorna qui l'esigenza di un *Anknüpfungspunkt*, di un punto di inserimento della azione divina nella creatura perché il peccatore, proprio lui, sia il giustificato. Quanto al ruolo dell'amore, Rahner ha l'impressione che venga alquanto sottaciuto: l'amore appartiene alla fede giustificante. «Nella misura in cui la fede giustifica, essa è una fede informata dall'amore; l'amore deve esserci assolutamente, se questo processo deve essere giustificante»⁴⁹. La fede giustificante non è formulabile senza l'amore: l'amore è dalla parte della fede e non delle opere. Nell'amore, infatti, «l'uomo non volge lo sguardo su di sé, ma fuori di sé per cui non può puntare su alcun merito (...), ma si consegna incondizionatamente e senza riserve a Dio per amore suo (...), perché Dio stesso si dona a noi in grazia ed in essa (mediante la comunicazione a noi dello Spirito del suo amore) fa sì che ci allontaniamo da noi stessi»⁵⁰. Queste critiche vertono, alla fin fine, sul dato antropologico dell'impianto barthiano: per Barth la persona, costituita attorno alla *sola fide*, è totalmente corrispondente all'agire di

Giudizio e redenzione, in ID., *La teologia di K. Barth*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 382-388; A.E. McGRATH, *Barth, Trent and Küng*, «Scottish Journal of Theology» 34 (1981), pp. 517-529.

⁴⁷ K. RAHNER, *Questioni di teologia controversiale sulla giustificazione*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, pp. 339-393.

⁴⁸ *Ivi*, p. 360.

⁴⁹ *Ivi*, p. 363.

⁵⁰ *Ivi*, p. 365.

Dio; certo si dovrà riconoscere, con Trento, che *nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur* ma rimane legittimo e possibile pensare ad una antropologia sotto il segno della grazia.

II. Da Bultmann alla scelta dell'antropologia e della storia

Il pensiero di Bultmann va collocato nella sua più generale visione della rivelazione e della fede: è una visione sicuramente antitetica a Barth visto che da una parte fa leva sulla convinzione che ogni discorso su Dio, sul Dio reale, è del pari un discorso sull'uomo e dall'altra, distinguendo tra il kerygma e le rappresentazioni del mondo proprie del tempo antico, fa grande uso del concetto di demitologizzazione. Quanto al nostro tema⁵¹, anche Bultmann lo lega inizialmente all'evento di salvezza realizzato in Cristo, un evento che pone fine al vecchio mondo e che inizia il nuovo: «se uno è in Cristo è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove» (2 Cor 5,17). In questo contesto riformula, lui pure, il contrasto paolino tra la fede e le opere per concludere ad una giustizia mediante la fede. «La "dikaiosúne" non può dunque essere ottenuta attraverso lo sforzo dell'uomo, e nessuna prestazione umana è capace di fondare un diritto ad essa; essa è puro dono. Ma subito aggiunge: un altro modo di dire la stessa cosa è di indicare come base della giustificazione la "káris"»⁵². La giustificazione è così risolta nell'esistenza cristiana, nella condizione nuova in cui sono stati trasferiti i credenti. In questo modo il dibattito tra giustizia imputata o inerente è lasciato alle spalle: al centro viene quel dono e quella grazia nella quale i peccati sono davvero perdonati⁵³.

⁵¹ R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 257-290; ID., *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 97-125. 313-331. 391-417. 505-518; ID., *Afiemi*, in GLNT I (1965), coll. 1356-1362. Per il nostro tema si veda J.M. MILLÁS, *Gerechtigkeit Gottes und christliche Existenz in der Theologie Rudolf Bultmanns*, «Theologie der Gegenwart» 37 (1994), pp. 107-117.

⁵² R. BULTMANN, *Teologia... o. c.*, p. 267. A conferma Bultmann cita alcuni passi di Romani che ribadiscono i medesimi concetti usando una volta "pístis" ed una volta "káris": Rm 3,22.24; 5,15.17.

⁵³ «La predicazione non consiste quindi in un insegnamento che illustri il concetto di Dio, ma nell'annuncio di ciò che Dio ha fatto; c) il perdono, come fatto escatologico, rinnova per intero l'uomo, nel quale il peccato non era qualcosa di accidentale o occasionale, ma una forza che ne determinava tutto l'essere; d) il perdono si consegue solo se si accetta il

Si può vedere qui il nascere di una visione esistenziale. Proprio perché la serietà del vangelo va giustificata storicamente, va messa in rapporto con la vita del credente e non con un generico concetto logico di verità: «l'asserto teologico secondo cui Dio sarebbe misericordioso col peccatore non esprime qualcosa in generale sull'idea di Dio, ma afferma che il Dio reale è realmente misericordioso col peccatore reale, con me, con te»⁵⁴. Questo livello esistenziale è illustrato con i termini della filosofia esistenziale. La pretesa di una giustizia secondo le opere va intesa rispettando le circostanze della polemica paolina ma ritraducendola coraggiosamente nell'oggi: «l'atteggiamento umano che viene colpito non è dunque altro che ciò che oggi chiamiamo il "bisogno di affermazione". Questo bisogno, innato in ogni uomo, già visibile nel bambino, e che può assumere le forme più svariate, vorrebbe strumentalizzare al proprio soddisfacimento anche la legge di Dio»⁵⁵. Del pari risulta chiaro cosa si intenda per fede. «La fede è l'atteggiamento antitetico all'impulso di affermazione, è l'abbandono radicale dell'autoesaltazione, della volontà di affermarsi attraverso le proprie forze e realizzazioni. La fede è consapevolezza che quel riconoscimento che può dare sicurezza all'uomo in se stesso e davanti a Dio può essere soltanto un dono»⁵⁶. Certo questa fede è fede in Gesù Cristo e nei suoi benefici ma è, soprattutto, abbandono obbediente e fiducioso all'azione di Dio: «la fede sa che credendo, cioè decidendosi liberamente per Dio, apre la porta all'azione di Dio nell'uomo. Ma il credente conosce questa azione di Dio solo "nella misura in cui crede", e non ha la possibilità di specularvi sopra, al di fuori della fede stessa»⁵⁷. In questo modo, pur legandosi alla decisione umana, la grazia esclude ogni merito.

Con ragione Barth obietterà che vi è qui il rischio di una deriva soggettivista, di un assorbimento della persona e dell'opera di Gesù nel puro kerygma e nella sola fede del soggetto. Questa sua critica coglie nel segno: la demitizzazione del Gesù storico da una parte ri-

giudizio di Dio sull'uomo vecchio, nella confessione delle colpe. (...) Ciò significa che la concezione giuridica del perdono non è esatta, poiché esso non è un semplice condono della pena dovuta a colpe passate. Il perdono escatologico si apre direttamente sull'avvenire» (R. BULTMANN, *Afiemi... o. c.*, coll. 1361-1362).

⁵⁴ R. BULTMANN, *Credere e... o. c.*, p. 129.

⁵⁵ *Ivi*, p. 507.

⁵⁶ *Ivi*, p. 508.

⁵⁷ *Ivi*, p. 513.

chiama i procedimenti della teologia "liberale" e dall'altra svuota di contenuto storico il kerygma stesso; il risultato è quello di una fede che rischia di far riferimento al soggettivo, all'umano comprender se stessi più che alla storia: dal teocentrismo barthiano si passa ad un antropocentrismo che privilegia i temi della salvezza personale. Ma proprio il fatto che la ragione ultima della debolezza della proposta di Bultmann sta nel suo disinteresse per il Gesù storico, non dovrebbe far pensare che quei suoi discepoli che abbandoneranno il suo scetticismo sul Gesù storico si trovano nella condizione di poter elaborare l'aspetto personalistico della giustificazione?

Tra questi il più importante è sicuramente E. Käsemann. A lui H. Conzelmann, decisamente schierato con Bultmann⁵⁸, porrà l'alternativa tra teologia e antropologia⁵⁹, invitandolo a scegliere senza pentimenti. Käsemann può giustamente rivendicare i caratteri del suo pensiero, il suo totale cristocentrismo. Per lui Dio si rivela agendo, si rivela potenza, si rivela potenza in Gesù: questa potenza è storia ed è irriducibile ad una generica qualità divina. Anche per lui la potenza salvifica di Dio raggiunge l'individuo, lo salva realmente; poiché, però, la giustizia di Dio non è per lui solo il presupposto del processo di giustificazione e non anche il suo scopo, non ritiene di contrapporre ma di saldare teologia e antropologia. Rifiuta perciò tanto i timori di chi paventa una ricaduta nella obiettivazione storico-salvifica quanto quelli di chi pretende di sapere che l'obbedienza e l'umiltà della fede si sono già trasformati in una forma di pietismo o di *devotio moderna*. Al centro della sua visione sta la cristologia: «essa annuncia a suo modo ciò che è "vero Dio e vero uomo", col dire che il vero Dio si accompagna a coloro che da Dio sono lontani e porta loro salvezza, come avvenne in Gesù (...). Il messaggio di Paolo annuncia il vero uomo tratteggiando colui che è insopportabile per i pii del suo tempo, ne spezza i tabù e può solo morire per loro. La dottrina paolina della giustificazione è cristologia in tutto e per tutto; ma una cristologia ricavata dalla croce di Gesù e perciò scandalosa»⁶⁰. Per questo la sua visione non si appiattisce sul solo individuo ma si allarga a comprendere

⁵⁸ H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève 1969, pp. 224-231.

⁵⁹ H. CONZELMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?*, «Evangelische Theologie» 28 (1968), pp. 389-404.

⁶⁰ E. KÄSEMANN, *Giustificazione e storia della salvezza nella lettera ai Romani*, in ID., *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972, pp. 110-111.

il regno di Dio. «Alla cristologia celata nella dottrina della giustificazione corrisponde l'esistenza condotta nella vita quotidiana del mondo. Giustificazione significa che il Cristo crocifisso imprime le sue stimmate sulla nostra esistenza terrena. Attraverso noi e in noi si afferma nello stesso tempo il mondo cui apparteniamo. Nel segno di Cristo, Dio deve divenire "cosmocrator"»⁶¹.

Su questa strada si fa luce la possibilità di ripensare a fondo il dato antropologico: non solo l'uomo non può e non deve affidarsi a se stesso, confidando in una qualche forma di *autosoteria*, ma deve positivamente fondarsi sull'opera di Cristo. Si torna così a legare in modo più accurato giustificazione e personalità⁶². Andando oltre la visione tradizionale dell'uomo immagine di Dio, questi autori leggono la giustificazione come la chiave di volta di una nuova comprensione della persona: nella giustificazione, Dio ci dona una nuova consapevolezza personale. Questa visione, centrata sul concetto di *identità personale*, avrebbe il pregio di permettere un ampio confronto con le scienze umane. A parer mio questa via è percorribile solo a patto di mantenere ben saldo il riferimento cristologico: la nozione di *identità*, insomma, può essere usata in teologia solo a patto di precise connotazioni⁶³. È quanto fa H.M. Barth⁶⁴ quando chiede di allargare il tema della giustificazione dalla cristologia a tutte le persone trinitarie: il Dio che ci giustifica e ci riconcilia in Cristo Gesù è sempre quel Padre, creatore di tutte le cose, che con il dono dello Spirito chiama il mondo a nuova vita. Si giunge così ad una lettura trinitaria e messianica della identità cristiana della persona. L'identità cristiana del giustificato diventa allora un processo⁶⁵ dove la dimensione escatolo-

⁶¹ *Ivi*, p. 113.

⁶² W. HÄRLE-E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Ein Arbeitsbuch*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1979; W. LOHFF, *Rechtfertigung und Anthropologie*, in W. LOHFF-C. WALTHER (edd.), *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre*, G. Mohn, Gütersloh 1974, pp. 126-145.

⁶³ O.H. PESCH, *Antropologia teologica e delle scienze umane*, in ID., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 521-535.

⁶⁴ H.M. BARTH, *Wie ein Segel sich entfalten. Selbstverwirklichung und christliche Existenz*, München 1979. Inoltre faccio riferimento al testo, dattiloscritto, presentato dal dott. Barth al convegno sulla giustificazione, tenuto nel novembre 1995, alla Facoltà valdese di Roma.

⁶⁵ Si veda l'analisi che W. Pannenberg fa del pensiero di K. Barth e di M. Kähler: «per il primo questo evento è un "avvenimento concluso", non "un processo ancora in atto

gica si fonda sulla realtà della presente comunione con Cristo. Per quanto si sottolinei la valenza mistica di questa comunione, andrà sempre mantenuto saldo il senso della differenza tra il credente ed il suo Signore. «Il credente si rende perfettamente conto che la propria esistenza è ben diversa da quella di Gesù Cristo nel quale egli crede, nonostante risulti a lui unita mediante la fede. (...) Il credente partecipa della relazione filiale di Gesù con il Padre e quindi anche della sua autodistinzione da lui, come questa si è definitivamente realizzata nell'incarnazione del Figlio. Questa partecipazione alla figliolanza di Gesù implica poi anche che i credenti si riconoscano distinti da Gesù non soltanto come da un altro essere umano, ma da Colui, il solo, che in persona è il Figlio del Padre»⁶⁶. Solo su questa differenza ha senso, per Pannenberg, costruire un'antropologia dove la giustificazione si apra dall'orizzonte individuale a quel servizio che gli è stato assegnato: «la presenza salvifica del regno escatologico nel nesso che la lega alla persona e alla storia di Gesù»⁶⁷.

In modo molto più marcato che in Pannenberg, sarà J. Moltmann⁶⁸ a legare la giustificazione al rinnovamento dell'umanità: se la giustificazione interpreta la morte e resurrezione di Cristo, allora deve esplicitare «il "novum" della resurrezione del Crocifisso, facendo sperare la sua signoria su tutto, vivi e morti. (...) La fede nella giustificazione non è perciò collegata con un ricordo originario ma con la speranza escatologica»⁶⁹. Mettendo al centro della giustificazione la

verso un qualche remoto obiettivo"; per il secondo, invece, è d'importanza fondamentale quando si tratta di stabilire il nesso che esiste fra l'azione riconciliativa di Dio sulla croce di Cristo e il processo storico dell'appropriazione dei suoi effetti nei destinatari umani» (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica. II*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 463-464). «La tesi di Barth, secondo Pannenberg, comporterebbe una certa vanificazione della umanità dell'uomo. Lo stesso autore cercherà di motivare questa mediazione storica con la nozione di rappresentanza cogliendovi, oltre che un senso cristologico preciso, anche la possibilità di contrastare a fondo ogni logica individualistica» (*Ivi*, pp. 479-488).

⁶⁶ *Ivi*, p. 504.

⁶⁷ *Ivi*, p. 509.

⁶⁸ J. MOLTSMANN, *Giustificazione e nuova creazione*, in *Id.*, *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 165-188; *Id.*, *Spirito come affermazione dei valori della vita*, in *Id.*, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, pp. 309-312; *Id.*, *La giustizia dalla sofferenza di Cristo: perché è morto Cristo?*, in *Id.*, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 210-227; *Id.*, *La giustificazione della vita*, in *Id.*, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 146-168.

⁶⁹ J. MOLTSMANN, *Giustificazione e nuova... o. c.*, p. 187.

resurrezione, Moltmann modifica profondamente il senso della riconciliazione operata da Cristo. «La resurrezione di Cristo non dice: "restitutio in integrum" mediante la riconciliazione, bensì riconciliazione allo scopo di trasformare e ri-creare il mondo, e: giustificazione dei peccatori per un mondo più giusto per tutte le creature»⁷⁰. In questo senso la solidarietà con Cristo diventa per lui principio di novità di vita. Sviluppando sul piano storico la giustizia giustificante che è potenza e dono pone una analogia, non ben precisata nei suoi fondamenti e nei suoi limiti, «tra la giustizia "che giustifica" e quella che "crea diritto"»⁷¹: Dio rende giustizia agli oppressi, costituendo la ragione del diritto di tutte le vittime. In questa solidarietà di Cristo con i dannati della terra sta la sua visione della giustificazione: «nel dolore di Dio si manifesta anche la fedeltà divina verso le sue creature e quell'amore indistruttibile che sopporta un mondo in contraddizione e lo vince. Dio riconcilia questo mondo nella contraddizione sopportando la contraddizione stessa, non contraddicendola a sua volta, cioè condannandola. Egli tramuta il dolore del proprio amore in espiazione per il peccatore. E così diventa il "dio dei peccatori", che non vuole la loro morte ma che si convertano, che ritornino a se stessi. Perché vivano, egli subisce la loro stessa morte»⁷².

La teologia cattolica⁷³ non sembra aver riservato al tema della giustificazione lo stesso interesse della teologia protestante. Per lo più si limita a considerarla sotto l'ottica di un problema confessionale. E. Schillebeeckx, ad esempio, concentrandosi su una visione biblica, la considera esclusivamente un problema paolino⁷⁴, una modalità particolare di interpretazione della grazia divina e del vangelo

⁷⁰ J. MOLTSMANN, *La giustizia dalla sofferenza... o. c.*, p. 218.

⁷¹ J. MOLTSMANN, *La giustificazione della vita... o. c.*, p. 153.

⁷² *Ivi*, p. 161.

⁷³ Si veda una presentazione in A. DULLES, *Justification in Contemporary Catholic Theology*, in H.G. ANDERSON-T.A. MURPHY-J.A. BURGESS (edd.), *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue. VII*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1985, pp. 256-277; A. GANOCZY, *Von der Gottesgerechtigkeit zur rechten Mitgeschöpflichkeit heute. Rechtfertigung und Gerechtigkeit in der Sicht eines römisch-katholischen Theologen*, in AA.VV., *Rechtfertigung und Gerechtigkeit. Im Lichte der Reformation*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 567-580.

⁷⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 129-179.

di Gesù. Autori classici — come M. Flick e Z. Alszeghy⁷⁵ o come J. Auer⁷⁶ — si accontentano di ripetere la tradizionale teologia cattolica, senza particolari polemiche ma anche senza particolari riflessioni. Autori più recenti, ma già dotati di buona autorevolezza, non prestano, nemmeno loro, particolare attenzione al nostro tema. L.F. Ladaria⁷⁷ ripercorre con cura la storia del problema, conosce i dibattiti ecumenici e ne offre un rapido sunto ma, sulla parte da noi sviluppata finora, si limita ad un asciutto giudizio: «da allora (Barth e Küng) si sono susseguiti numerosi studi di segno diverso e i risultati ottenuti nella reciproca comprensione non possono essere sottovalutati»⁷⁸. Quanto ai dibattiti ecumenici di cui diremo non concede molto di più: «nella misura in cui sia così, si può affermare che il cammino della comprensione tra cattolici e protestanti su questo punto può rimanere aperto, almeno in misura sufficiente per non giustificare una reciproca esclusione per questo motivo»⁷⁹. Un atteggiamento ugualmente misurato ma più positivo si ritrova in J. L. Ruiz de la Peña⁸⁰: pur accettando una convergenza nella fede, ritiene che «continúan existiendo diversidad de acentos»⁸¹. Da parte sua ritiene che «es el problema de la cooperación "activa" del hombre a la gracia, a mi juicio el punto más oscuro de la teología protestante de la justificación»⁸². A. Ganoczy⁸³ lascia intendere un grande avvicinamento di posizioni che riconduce da una parte al realismo intro-

⁷⁵ M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1970, pp. 306-352.

⁷⁶ J. AUER, *Il vangelo della grazia. Il nuovo ordine salvifico realizzato da Cristo nella Chiesa*, Cittadella, Assisi 1971, pp. 132-198.

⁷⁷ L.F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Piemme-Pontificia Università Gregoriana, Casale Monferrato 1995, pp. 358-407.

⁷⁸ *Ivi*, p. 404.

⁷⁹ *Ivi*, p. 406.

⁸⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander 1991.

⁸¹ *Ivi*, p. 365. Citando un documento ecumenico nordamericano, spiega questa differenza di accenti parlando di «dos modelos de pensamiento diferentes en ambas tradiciones», que «pudieran ser en parte complementarios» y «no necesariamente generadores de divisiones» (*Ivi*).

⁸² *Ivi*, p. 366.

⁸³ A. GANOCZY, *Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto. Lineamenti fondamentali della dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia 1991.

dotto da Barth che, con Küng, non esita a definire di tipo ontico⁸⁴ e dall'altra al recupero cattolico della dimensione escatologica della grazia: anche giustificato, il credente «è ancora in divenire e pretende per così dire le mani vuote in attesa che Dio le riempia»⁸⁵. Questa posizione dovrebbe favorire una certa intesa anche sul *simul iustus et peccator*.

Tra gli autori cattolici un posto particolare spetta a O.H. Pesch⁸⁶. Per lui si tratta di risalire al di là delle abituali contrapposizioni tra giustizia imputata e inerente: «un discorso serio sulla giustificazione del peccatore non attenua, certo, l'asprezza polemica di questo messaggio (...), ma non esige nemmeno che se ne parli esclusivamente nella terminologia di Lutero e del sec. XVI»⁸⁷. In modo stringato Pesch riassume il nodo del problema attorno ad una specie di battuta. «"Giustificazione" significa: Dio accoglie l'uomo così com'è»⁸⁸; la comprensione di questa affermazione rimanda ad una grazia che da una parte illumina tutta la gravità del mio peccato e dall'altra mi libera da esso ridonando senso alla vita⁸⁹. A chi obietta che questo linguaggio impoverisce il dato della tradizione, Pesch risponde: «a mio avviso, esprimono meglio la testimonianza riformata della giustificazione quei teologi evangelici contemporanei che "non" si muovono entro l'alveo concettuale e terminologico della Riforma. La stessa cosa vale anche per i teologi cattolici, in riferi-

⁸⁴ *Ivi*, p. 266.

⁸⁵ *Ivi*, p. 267.

⁸⁶ O.H. PESCH, *Azione della grazia di Dio come giustificazione e santificazione dell'uomo*, in AA.VV., *Mysterium salutis. IX: L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, pp. 296-407; ID., *Liberi per grazia... o. c.*, pp. 227-303. Per la questione che ci interessa, il pensiero di Pesch è nelle due opere praticamente identico: nonostante questo utilizzerò la seconda, come quella che potrebbe contenere gli spunti più maturi sul nostro tema.

⁸⁷ *Ivi*, p. 257.

⁸⁸ *Ivi*, p. 258. «All'uomo che sente il bisogno del vangelo basta sapere che Dio — diversamente da ogni altra istanza terrena — accoglie incondizionatamente e senza eccezioni l'essere umano, insieme a tutto quello che "effettivamente" sta all'origine della perdizione in cui esso vive» (p. 261).

⁸⁹ In questa sua insistenza sul senso vi è un debito, forse eccessivo, alla Assemblea della Federazione luterana mondiale tenuta a Helsinki nel 1963. Il documento finale — *Ju-justification Today* — ricordava ai nn. 1-4 che la domanda del nostro tempo non è più quella di come si possa avere un Dio misericordioso, ma è quella del significato da dare alla vita (Testo in «Lutheran World» 12 (1965), 1 suppl., pp. 1-11).

mento alla dottrina del concilio di Trento. Infatti la fede nel messaggio della giustificazione è esattamente quella fede salvifica che scopre il peccato. Se vogliamo farci capire, "oggi" non dobbiamo dare per scontata la scoperta del peccato, ma allora dobbiamo anche esprimerci in modo diverso da quello della Tradizione»⁹⁰.

Anche sul tema del *sola fide* Pesch è chiaro. Lutero ha frainteso il pensiero cattolico ritenendo la carità un'opera che avrebbe dovuto integrare una fede altrimenti morta. «La dottrina cattolica non ha mai insegnato che il peccatore riceverebbe la giustificazione per una via diversa da quella grazia divina che ci è donata esclusivamente in forza di Cristo»⁹¹; di conseguenza la carità andrebbe messa sul versante della fede e non delle opere. Pesch rifiuterà, al riguardo, il tentativo di chiarificazione di Althaus che parlava di una ottica ontologica per il cattolicesimo e di una visione personalista per la riforma⁹²; sarebbe troppo facilmente equivocabile. «Per noi, le stesse cose vengono espresse in enunciati antitetici ma pur sempre legittimi; quale che sia il senso di questi "tipi" di riflessione teologica, "scolastico" e "riformatore", tutti converranno che nel punto decisivo, cioè sul rapporto "motivazione-effetto" tra fede ed opere non dovrebbe sussistere più alcuna disputa»⁹³. La fede stimola e anima la carità ma non le permette di fondare la salvezza su altro che non sia la comunione con il Signore Gesù.

Mi pare indubbio che ci sia qui un notevole passo avanti: abbiamo ormai «una teologia della giustificazione che va al di là di antichi steccati confessionali, per riconoscere significative convergenze»⁹⁴: i temi del realismo della giustificazione, del *sola fide*, di una forma cattolica di cripto-pelagianesimo legata alla relazione fede-opere mi sembrano sufficientemente risolti. Con questo non si può certo parlare di controversia superata e finita. Da una parte perman-

⁹⁰ *Ivi*, p. 262.

⁹¹ *Ivi*, pp. 281-282.

⁹² Ebeling parlerà di ontologia della sostanza e di ontologia della relazione.

⁹³ O.H. PESCH, *Liberi per grazia... o. c.*, p. 284. «Soltanto una carità che abbia per "autrice" la fede (Lutero) può resistere di fronte all'insufficienza ed al continuo fallimento, proprio perché, mediante la fede, si lega al potere di Dio e rinvia oltre se stessa, verso un amore di Dio che per noi rimane incomprensibile» (*Ivi*, p. 287).

⁹⁴ G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradossale e mistero*, Dehoniane, Bologna 1988, p. 404.

gono differenze di linguaggio che hanno le loro ragioni, dall'altra permangono schemi mentali di fondo tendenzialmente divergenti: mi riferisco soprattutto alle nozioni di persona⁹⁵ e di libertà⁹⁶, là dove queste vengono pensate ontologicamente e positivamente. Ma soprattutto mi riferisco ad un aspetto che sta dietro il *sola fide*: con questo termine Lutero intendeva tanto mettere l'accento sulla fede più che sulle opere quanto intendere la fede in modo personale ad esclusione di ogni ruolo della Chiesa. Ed è questo, a parer mio, il punto più aperto e conflittuale del nostro tema.

III. Giustificazione e Chiesa: il nodo ecumenico

All'indomani del Vaticano II, G. Maron⁹⁷ esaminava le dottrine conciliari della Chiesa sacramento di salvezza e del rapporto grazia-sacramenti per concludere che ormai la separazione tra Roma e la riforma era totale ed irreversibile. Frapponendo l'organismo ecclesiale-sacramentario tra Dio ed il fedele, il Vaticano II aveva sancito la rottura piena tra le due chiese. Al timore di una ecclesiasticizzazione si potrebbe rispondere con un altro timore: quello di un individualismo e di un generico spiritualismo religioso di stampo egoistico. In questo modo, però, si riproporrebbe un inutile muro contro muro. È più semplice e più corretto riconoscere la pertinenza del problema. Ch. Müller⁹⁸, ad esempio, aveva già da tempo sostenuto la necessità di porre un più stretto rapporto tra giustificazione e Chiesa: la realizzazione della giustizia divina non può pesare sul singolo individuo ma su tutta la comunità. P. Brunner⁹⁹, poi, era giunto ad indicare nella chiesa, più che nella giustificazione, il vero

⁹⁵ H. MÜHLEN, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*, «Catholica» 18 (1964), pp. 108-142.

⁹⁶ A Trento ed al suo discorso su un *liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum* (DS 1521) si contrappone di solito il can. 22 di Orange: *nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum* (DS 392).

⁹⁷ G. MARON, *Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1969.

⁹⁸ CH. MÜLLER, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964.

⁹⁹ P. BRUNNER, *Reform — Reformation, Einst — Heute*, «Kerygma und Dogma» 13 (1967), pp. 159-183.

centro dell'interesse di Lutero e, quindi, della riforma. Ma, soprattutto, vi è il fatto che ogni conclusione teologica sulla giustificazione, anche la più ecumenicamente avanzata, viene necessariamente letta in base alla concezione, alla storia ed alla *mens* della chiesa: la realtà della chiesa è il fattore ermeneutico primario di ogni discorso sui dati della fede.

“Giustificazione e Chiesa” è diventato così un preciso tema ecumenico¹⁰⁰: in poco tempo i documenti al riguardo sono diventati numerosi. Qui basta ricordarne i più importanti: *Il Vangelo e la chiesa* (Rapporto di Malta 1972)¹⁰¹; *Il Rapporto di Honolulu* (1981)¹⁰²; la dichiarazione congiunta *Giustificazione per fede* (1983)¹⁰³; il rapporto conclusivo *Lehrverurteilungen — Kirchentrennung* (1985)¹⁰⁴; la dichiarazione comune su *La salvezza e la chiesa* (1986)¹⁰⁵; il testo di consenso su *La giustificazione* (1988)¹⁰⁶; il testo *La giustificazione* (1991)¹⁰⁷; il documento *Chiesa e giustificazione* (1993)¹⁰⁸. A questi

¹⁰⁰ Si veda J.M.R. TILLARD, *Vers une nouvelle problématique de la «Justification»*, «Irénikon» 55 (1982), pp. 185-198; G.H. TAVARD, *Justification: An Ecumenical Study*, New York, Paulist Press 1983.

¹⁰¹ COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA - CATTOLICA ROMANA, *Il Vangelo e la chiesa. «Rapporto di Malta» 1972*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. I*, Dehoniane, Bologna 1986, pp. 565-566 (le pagine che verranno indicate, qui e nei testi seguenti, sono solo quelle riguardanti la giustificazione).

¹⁰² COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA - CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Rapporto degli anni 1977-1981*, Honolulu 1981; testo in *Enchiridion Oecumenicum. I*, op. cit., pp. 998-1001.

¹⁰³ COMMISSIONE CATTOLICA - LUTERANA NEGLI USA, *Justification by Faith*, in H.G. ANDERSON-T.A. MURPHY-J.A. BURGESS, *Justification by Faith. Lutherians and Catholics in Dialogue. VII*, Minneapolis, Augsburg Publishing House 1985, pp. 8-74; testo in *Enchiridion Oecumenicum. II*, Dehoniane, Bologna 1988, pp. 1455-1558

¹⁰⁴ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen—Kirchentrennung?*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. II*, op. cit., pp. 694-705.

¹⁰⁵ COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA - CATTOLICA ROMANA, *Salvation and the Church*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. III*, Dehoniane, Bologna 1995, pp. 9. 12-15.

¹⁰⁶ COMITATO CATTOLICO-METODISTA PER L'INGHILTERRA E IL GALLES, *Justification. A consensus Statement*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. IV*, Dehoniane, Bologna 1996, pp. 538-543.

¹⁰⁷ GRUPPO DI DIALOGO CATTOLICO-LUTERANO IN NORVEGIA, *Justification*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. IV*, op. cit., pp. 607-635.

¹⁰⁸ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione. La comprensione della chiesa alla luce della dottrina della giustificazione*; testo in *Enchiridion Oecumenicum. III*, op. cit., pp. 552-696.

testi vanno aggiunti le pubblicazioni che le hanno accompagnate¹⁰⁹ ed i commenti a cui hanno dato origine¹¹⁰.

Tentare di raccogliere in unità questo materiale è praticamente impossibile: diverso è il genere letterario e l'intenzione, la profondità delle analisi e le conclusioni raggiunte. Inoltre ogni documento sta praticamente a sé, senza obiettivi legami con gli altri. Tuttavia alcune osservazioni si possono certamente fare. Il dato più sorprendente è il declinarsi di un ampio consenso proprio su quei temi che hanno rappresentato la chiave della rottura del sedicesimo secolo. Questo contrasto tra una storia di lacerazioni ed un relativo consenso attuale non può essere risolto con il semplice richiamo a dei condizionamenti storici: implica la presa di coscienza di un cammino della comunità confessante, un cammino la cui occasione è proprio quella diversità che ha gravemente marcato il nostro passato. Il passato non va cancellato ma la memoria di ciò che è avvenuto, letta in un quadro di riconciliazione, di fiducia concessa e ricevuta, diventa fondamentale per crescere realmente nell'unità. Non è il caso di prendere sul serio la proposta di Cullmann¹¹¹ di un cammino verso l'unità proprio attraverso la diversità? Su questo sfondo gli accordi parziali su singoli punti trovano il loro più autentico significato.

Quasi tutti i nostri testi riconoscono il nesso della giustificazione con il centro del vangelo, tanto che si parla anche di vangelo del-

¹⁰⁹ Ricordo soprattutto H.G. ANDERSON-T.A. MURPHY-J.A. BURGESS (edd.), *Justification by Faith. Lutherians and Catholics in Dialogue. VII*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1985; K. LEHMANN-W. PANNENBERG (edd), *Lehrverurteilungen — Kirchentrennung? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und Heute*, Herder-Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1986.

¹¹⁰ I commenti più numerosi sono stati sul documento dei teologi tedeschi: W. KASPER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gespräches zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, «Theologische Quartalschrift» 167 (1987), pp. 161-181; W. LÖSER, *Lehrverurteilungen-Kirchentrennung*, «Catholica» 41 (1987), pp. 177-196; J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelisches und katholisches Theologen: «Lehrverurteilungen — Kirchentrennung?»*, Mohr, Tübingen 1989; K.H. KANDLER, *Rechtfertigung-Kirchentrennung*, «Kerygma und Dogma» 36 (1990), pp. 325-347.

¹¹¹ O. CULLMANN, *L'unità attraverso la diversità. Il suo fondamento e il problema della sua realizzazione*, Queriniana, Brescia 1987; ID., *Le vie dell'unità cristiana*, Queriniana, Brescia 1994. Questa valorizzazione sarà possibile solo se le diverse confessioni sono viste non innanzitutto dal punto di vista dello scisma ma da quello della diversità dei carismi voluti da Dio.

la giustificazione. Connetterla al centro del vangelo significa che la giustificazione andrà sempre proclamata ed andrà proclamata in modo da far risaltare la novità salvifica del messaggio di Gesù. Una sola citazione, tra le molte utilizzate, basti per dimostrare questo assunto: «Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre ancora eravamo peccatori, Cristo è morto per noi. A maggior ragione ora, giustificati per il suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Se infatti, quand'eravamo nemici, siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora che siamo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita»¹¹². La giustificazione appartiene quindi al mistero di Cristo e della Trinità: dipende da loro e si fonda in loro. Questa lettura rifiuta di leggerla come un cratere secondario, come un marginale episodio di polemica paolina; al tempo stesso i documenti richiamano l'ampiezza del linguaggio biblico che parla di riconciliazione, redenzione, nuova creazione e non dimenticano l'ottica diversa della patristica greca¹¹³. La consapevolezza di questa pluralità linguistica rende più misurati i giudizi sul proprio e sull'altrui pensiero e più impegnativo il ripresentarla sempre in modo nuovo.

I documenti ecumenici fermano poi la loro attenzione sui punti di convergenza: per lo più sono legati ad uno sforzo di comprensione della *mens* teologica delle singole confessioni. Con molta onestà il testo statunitense¹¹⁴ distingue due problemi: quello della giustificazione per fede considerata in sé e per sé e quello del suo utilizzo come criterio di autenticità per la vita e la prassi della chiesa. Quanto al primo problema tutti riconoscono in Cristo e nel suo vangelo la fonte, il centro e la norma della vita cristiana, sia individuale che collettiva: i cristiani non hanno altro fondamento ed altra speranza per la loro salvezza. La giustizia di Dio è il cuore di questa nostra speranza e lo rimane anche quando diveniamo peccatori e ci separiamo dal Padre. La giustificazione per fede è l'atto con cui accogliamo

¹¹² *Rm* 5,8-10.

¹¹³ «Eminenti teologi orientali ebbero preoccupazioni diverse, come dimostra l'attenzione che essi prestarono alla dimensione cosmica della salvezza, al carattere divinizzante della grazia, all'universalità della corruzione e della morte, così come alla libertà e responsabilità, in contrasto con l'importanza del fato e dell'ineluttabilità...» (COMMISSIONE CATTOLICA - LUTERANA NEGLI USA, *Justification...* o. c., p. 1461).

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 1549-1556. Le indicazioni che seguono sono prese da questo documento estremamente analitico.

l'azione salvifica di Gesù; non è una finzione ma una realtà perché il Padre opera quel che promette. La giustificazione non può darsi in noi senza la fede e anche la carità ma coloro che sono giustificati non possono contare sulle loro opere o sui loro meriti come se non avessero bisogno di misericordia. Su questi punti esistono notevoli convergenze. Un discorso diverso si deve fare, invece, sulla seconda questione: quella della giustificazione come criterio di autenticità della vita e della prassi della chiesa. Ovviamente ognuno afferma che le proprie dottrine e le proprie istituzioni favoriscono quella *obbedienza della fede* a cui si dovrebbe mirare. Su questo però le convergenze sono piuttosto povere.

Ovviamente non mancano le difficoltà. Innanzitutto una convergenza non è una unanimità ma soprattutto perché anche l'eventuale successo del dialogo ecumenico non dovrebbe mai portare ad azzerare storia e sensibilità o carismi ma dovrebbe mirare a mantenerli in una fruttuosa e reciproca tensione creativa. Inoltre in una storia di secolari contrapposizioni nella quale si sono sviluppate culture teologiche separate, è almeno normale che permangano perplessità e difficoltà: fanno parte del modo con cui la comunione nella fede determina la vita quotidiana dei credenti e delle comunità. Esse sono il segno dei compiti futuri. Nel frattempo, cattolici e protestanti si interrogheranno reciprocamente «se la dottrina luterana della giustificazione non sminuisca la realtà della chiesa e se la comprensione cattolica della chiesa non oscuri il vangelo così come lo esplicita la dottrina della giustificazione»¹¹⁵. In questo impegno di continua tensione al vangelo i credenti e le comunità avanzeranno verso una più autentica comunione di vita con il Signore Gesù, scopo di ogni giustificazione.

Università Cattolica del Sacro Cuore
Dipartimento di Scienze Religiose
Largo A. Gemelli, 1
20123 MILANO

¹¹⁵ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione... o. c.*, p. 636.

THE MEDIATION OF JUSTIFICATION AND THE JUSTIFICATION OF MEDIATION

Report of the Lutheran/Catholic Dialogue:
“Church and Justification: Understanding the Church in the Light
of the Doctrine of Justification” (1993)

Paul O'CALLAGHAN

Summary: *Introduction:* An elliptical hermeneutic. *I. Introduction to “Church and Justification”:* 1. Sources. 2. The key-note ideas of the document. *II. “The abiding origin of the Church”:* 1. The Church and the Kingdom. 2. The Church “creature of the Gospel”. 3. The Church, the Apostles and succession. *III. “The Church of the Triune God”:* 1. The Church as the people of God, body of Christ, temple of the Spirit. 2. The Church a *koinônia-communio* founded on the Trinity. 3. Ecclesial communion – communion of Churches. *IV. The Church as Recipient and Mediator of Salvation.* 1. The reality of the Church: *congregatio fidelium* and “sacrament of salvation”. 2. The life of the Church and the doctrine of justification. 3. “Holy Church/Sinful Church”. 4. Justification, Church and Theology of the Word. 5. The institutional continuity of the Church. 6. Ordained Ministry as Institution in the Church. 7. Binding Church Doctrine and the Teaching Function of the Ministry. 8. Church Jurisdiction and the jurisdictional function of the Ministry. 9. Conclusion to Chapter 4. *V. Concluding reflection: the Church visible and hidden:* The doctrine of justification as a criteriological principle.

«God does not want anything added to or taken from his words»
(M. Luther)

...et nos beatissimum aliquando consociamur
(Roman Liturgy)

Introduction

By any account the most recent document of the Lutheran/Catholic Joint Committee entitled *Church and Justification*, dated September 11th 1993 and published the following year, is a formidable one¹. This dialogue document, sponsored by the Lutheran

¹ Original text: GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE

World Federation and the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, is one of a long line of statements that have decisively influenced ecumenical thinking and attitudes worldwide since this Joint Committee was set up in 1967². It is an enormous paper, occupying 151 pages in the original German text, with over 400 footnotes; it is also very wide-ranging, dense and tightly reasoned, rich and analytically unsparing, «the most comprehensive and complex study ever published by an international bilateral dialogue»³.

In spite of all that, the interpretative key-notion of the document, which determines method, presentation and conclusions, is quite straightforward: the Church (the document deals principally with ecclesiology) must be understood, in its origins, constitution and mission, “in the light of” the doctrine of justification, the doc-

KOMMISSION, *Kirche und Rechtfertigung: das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (13.9.1993), Bonifatius, Paderborn /Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1994. English translation: LUTHERAN-ROMAN CATHOLIC JOINT COMMISSION, *Church and justification: understanding the Church in the light of the doctrine of justification*, Geneva, Lutheran World Federation/ Rome, Pontifical Council for Promoting Christian Unity, 1994, in «Information service» n. 86 (1994) 128-181 (all texts for this study are taken from this translation, with occasional modifications). French translation in «Documentation Catholique» 91 (1994) 17/2101, 810-858. Italian translation in «Il Regno Documenti» 1994, 603-640 and also «Enchiridion Œcumenicum», Dehoniane, Bologna 1995, vol. 3, 1223-1538.

² For a presentation of the principal documents, cfr. H.A. RAEM, *The Third Phase of Lutheran-Catholic Dialogue (1986-1993)*, in «Information Service», Vatican City, n. 86 (1994) 189-197, especially pp. 189-190.

³ H.A. RAEM, *a.c.*, 190. Other commentaries on “Church and Justification” include: S. DEL CURA ELENA, *Radicación trinitaria de la “Koinonía” eclesial. Dios Trinitario e Iglesia en el documento del diálogo católico-luterano “Iglesia y Justificación”* (1993), in «Salmanticensis» 42 (1995) 211-234; H. von WAGNER, *Kirche und Rechtfertigung: zum Dokument aus der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs* (1993), in «Catholica» 48 (1994) 233-241; G. BAVAUD, *Le fruit d'un dialogue entre luthériens et catholiques: Le mystère de l'Église et celui de la justification*, in «Nova et Vetera» 70 (1995) 50-65; H. MEYER, *Ekklesiologie im ökumenischen Gespräch und der katholisch/lutherische Dialog über Kirche und Rechtfertigung*, in «Kath. Nachrichtenagentur- Ökumenische Information» n. 1 (5 Jan 1994) 5-16; T. SCHNEIDER, *The Dialogue Report in the Present Ecumenical Context: A Comment on 'Church and Justification'*, in «Information Service» 86 (1994) 182-188; D. WENDEBOURG, *“Kirche und Rechtfertigung”. Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, in «ZeitTheolKirche» 93 (1996) 84-100; S. ROSTAGNO, *Consenso tra cattolici e luterani*, in «Protestantesimo» 51 (1996) 64-66; L. SARTORI, *Chiesa e giustificazione*, in «Protestantesimo» 51 (1996) (in print); G. GARMANN, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva luterana*; P. RODRÍGUEZ, *La dimensione ecclesiologica della giustificazione. Una prospettiva cattolica*, both in J.M. GALVÁN (ed.), *La Giustificazione in Cristo*, Roma 1996 (in print).

trine, that is, of God's magnanimous and efficacious will to save mankind from sin through abundant unconditioned grace. The question that is being asked at each stage of the study is the following: «does the Lutheran doctrine diminish the reality of the Church?; does the Catholic understanding of the Church obscure the Gospel as it is explicitated by the doctrine of justification?» (- *Church and Justification*, n. 173: hereafter CJ). Ecumenical dialogue on the question of justification has in fact been moving in an ecclesiological direction for years⁴.

Luther insisted that the article on justification by faith alone is the *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, adding that if this doctrine was accepted by the Pope, he would be fully prepared to recognize his authority⁵. According to the Reformer's perception of things, the Catholic Church of his time had betrayed the trust of its founder and no longer facilitated and mediated the Gospel, God's saving power in Christ's Spirit, but rather conditioned it through the suffocating and corrupting exercise of domineering ecclesiastical superstructures; a break with Rome therefore was in his eyes a *necessary correlate* of affirming the true Church, of confidently and gratefully accepting the promise of divine pardon.

Leaving aside for obvious reasons the complex historical questions of Luther's time which occasioned this reaction and the subsequent events⁶, the document directs its attention to a very clear question: might it not *still* be true that Catholic ecclesiology in its practical implications conditions the magnanimity of God's pardon and salvific will? It is well known that the notion of the Church as a kind of "sacrament" of salvation was common before and after Vatican Council II, was spoken of explicitly on several occasions in council documents, and in many ways was implicit in the sacrament-centered ecclesiology that followed Trent. When the Church is des-

⁴ H. MEYER says: «The consensus of the Malta Report [1972 document on Gospel and Church] on the doctrine of justification is not limited to that theme. As the text shows, the consensus leads directly to ecclesiology [Malta Report, 29, 30]» *The doctrine of Justification in the Lutheran Dialogue with Other Churches*, in «One in Christ» 17 (1981) 86-116 (here 115).

⁵ Cfr. M. LUTHER, in BSLK (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1967), p. 416; his reference to the Papacy is found in WA 40/1, p. 191 (1535).

⁶ Cfr. for example J. LORTZ, *Storia della Riforma in Germania*, Milano 1971, 2 vols.

ignated by Catholic theology as “sacrament”, that means it is being looked on as a kind of sign and *instrument* of the union between God and man. So, insofar as sacramentality involves *instrumentality*, and therefore some kind of tangible (or “visible”) *mediation of salvation*, might it not be — and this is the concern of Lutherans — that the Church in a substantial way is *still* conditioning God’s pardon? In fact the principal and longest chapter of the document (fourth of the five) looks into this very question: «The Church as recipient and mediator of salvation» (CJ 107-242).

The document suggests repeatedly, especially in chapter 4, that a *single criteriological principle* (that of justification by faith alone) should be applied or should be applicable to every aspect of Christian life and practice, and especially to everything that is involved in the institutional life of the Church⁷. However, the notion of a *single criteriological principle* employed to interpret and correct every other aspect of Christian doctrine has been questioned on more than one occasion⁸. Since the very act of justification is a completely divine one, that is, saving grace originates from the non-human, from the Totally-other (it is, in Luther’s terminology *extra nos, pro nobis*), the question of its mediation is not unimportant. The radical quality of the doctrine of justification *by faith alone* — which implies both the magnanimity of the divine saving will and the total incapacity of the human creature and sinner to attain salvation and pardon by its own resources — involves, necessarily yet paradoxically, the existence of some form of mediation between the two extremes, a mediation which in some way — in spite of the Protestant *finitum non capax infiniti* — must find common ground both with the divinity of the justifying God and with the soiled humanity of the unjustified sinner.

⁷ This notion is endorsed in a nuanced way by W. KASPER, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft*, in «Theologische Quartalschrift» 167 (1987) 161-181 (esp. 170), and O.H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche. Die criteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie*, in «Ökumenisches Rundschau» 37 (1988) 22-46 (especially 28).

⁸ Cfr. for example C.J. PETER, *Justification by faith and the need for another critical principle*, in H.G. ANDERSON *et al.*, *Justification by faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, Minneapolis 1985, 304-315. On the history of the theological thrust to establish the doctrine of justification as a criteriological principal, cfr. H. MEYER, *The doctrine of justification in Lutheran dialogue with other Churches*, in «One in Christ» 17 (1981) 86-116, cit.

The mediating quality of the Church, the very element that might, in Lutheran thinking, destroy or adversely condition the saving power of grace may well be, at one and the same time, the factor which (1) defends and maintains the real distinction between the saving God and the unsaved creature; (2) ensures therefore that salvation is always “received”, that it always remains *gift* (not only is salvation a “gift” *in being received*, as semi-Pelagians would hold, but it perpetually remains so); and (3) ensures that “faith alone” does not come mean “faith without /independently of the Church”, individualistic faith, but rather always remains “ecclesial faith”. The Church in its mediating life and action in one sense is meant to *unite* God and man, and in practice may do so more or less effectively; but in another sense the Church *keeps them apart*, so to speak, in expressing the “otherness” of God with respect to sinful humanity: humans in and through the Church come to live God’s own life, but can never dominate, or “get a hold”, as it were, of the divinity itself, because they not only live *in* the Church, producing it one might say, but also *off* the Church, depending on it, receiving *from* it, or better, receiving (God’s gifts) *through* it.

The issue already mentioned — the need for a proper ecclesiology — becomes more pointed: *what kind of ecclesiology* best expresses on the one hand the simplicity and depth of man’s divine sonship, of his new birth in Christ, of his life in the Spirit, and on the other, the transcendence and otherness of God, the “gift-quality” of justification and the ecclesial/social quality of faith?

An elliptical hermeneutic

One could say that the document is structured, implicitly at least, on the basis of a kind of “elliptical (two-poled) hermeneutic”, based that is on two criteriological principles: the “justification principle” (expressing the gratuitous salvation of mankind by faith in the mercy of God in Christ: the individual aspect of justification), and the “ecclesiological principle” (expressing the need of the Church for salvation, the need to belong to a saved community in order to be saved: the social aspect of justification). The short introductory chapter (CJ 1-9) seems to move in that direction, placing justification and the Church on the same plane, two sides as it were

of the same reality. At a principally *noetical level*, the doctrine of justification would act as a kind of criteriological principle for ecclesiology, in its theoretical and practical implications, ensuring that the magnanimity of God's power and pardon is not prejudiced, manipulated or blocked by human sinfulness. At a primordially *experiential and practical level*, the "ecclesiological principle" in its turn should act as a corrective for the Christian's lived experience of justification, ensuring that the kind of individualistic mysticism that could easily follow on from the notion of immediate (non-mediated) would not degenerate into a kind of exalted antinomistic pantheism. Of the latter possibility, Luther's decisive distancing from the so-called *Schwärmer* in the late 1530's is highly significant⁹.

The present study will be composed of the following sections, following, approximately, the five chapters¹⁰. We will not look into the final chapter of the document, entitled "The Mission and Consummation of the Church", on the relationship between the Church

⁹ Cfr. J. LORTZ, *La riforma, o.c.*, vol. 1, pp. 354 ff., 440 ff. «The criteriological function of the article on justification may only be used in situations of crisis in the Church — otherwise it would become a law of faith which would endanger the purity of faith as much as the demand for special works» O.H. PESCH, *Rechtfertigung und Kirche. a.c.*, 40. Cfr. S. PEMSEL-MAIER, *Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie*, Würzburg 1991.

¹⁰ The first chapter (CJ 1-9), entitled "Justification and the Church" offers a brief introduction to the theme in hand, providing significant interpretative notions for understanding the document, especially insofar as it asserts that both notions "Church" and "Justification" are placed on the same level: both are truths of faith, both "founded on the mystery of Christ and of the Trinity", both "unmerited gift of grace and challenge". The second chapter (CJ 10-47), "The Abiding Origin of the Church" deals with the historical origins of the Church, that is, its foundation by Christ as a visible believing community. The third chapter (CJ 48-106) is called "The Church of the Triune God" and examines the invisible foundations, as it were, of the Church, its underlying and determinative Trinitarian dimension. For obvious reasons the two chapters (2 and 3) are complementary. The fourth chapter (CJ 107-242), "The Church as recipient and mediator of salvation", deals with *what the Church is and does*, «imparting life and salvation in faithfulness to its mission, which it has received from God» (CJ 107), what might be termed the "sacramentality" of the Church. The fifth and final chapter (CJ 243-306) "The Mission and Consummation of the Church" looks at what God, in justifying the sinner through and in the Church, produces and brings about: the eschatological kingdom of God. In a very approximate way, it might be said that if chapters 2 and 3 relate to the efficient cause of justification, the fourth to its formal cause, the fifth chapter deals with the final cause: evangelization, kingdom of God, consummation.

and the World, since it does not relate directly with the previous four chapters.

I. Introduction to *Church and Justification* (sources of the document, key-note ideas).

II. The abiding origin of the Church (chapter 2: the foundation of the Church, the relationship between Church and Gospel).

III. The Church of the Triune God (chapter 3: the Church and “the communion of Churches”, reflection of the communion of the Trinity).

IV. The Church as Recipient and Mediator of Salvation (chapter 4: the reality and action of the Church in the light of the doctrine of justification).

V. Conclusion. The Church visible and invisible.

I. Introduction to «Church and Justification»

The remote and recent history of the *Church and Justification* is well documented¹¹. So in this chapter I will concentrate on two areas, that of the sources of the document and its key-note ideas.

1. Sources of «Church and Justification»

Apart from an abundant use of scriptural citations, the document makes use mainly of authoritative magisterial statements of Lutherans and Catholics. Ecumenical dialogue statements, understandably, are of particular importance. Of these, documents most quoted are the so-called “Malta Report” *The Gospel and the Church* (1972)¹², *Ministry in the Church* (1981)¹³, *Facing unity – Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship* (1984)¹⁴. The two principal documents dealing with the convergence between Catholics and Lutherans on the understanding of the doctrine on

¹¹ Cfr. studies mentioned in note 3, especially H.A. Raem's.

¹² In H. MEYER - L. VISCHER (eds.), *Growth in Agreement. Reports and agreed statements of ecumenical conversations on a world level*, New York/ Geneva 1984, 168-189. Ital. tr., in «Enchiridion Œcumenicum», vol. 1, 1127-1206.

¹³ In *idem.*, 248-275. Ital. tr., in «Enchiridion Œcumenicum», vol. 1, 1434-1520.

¹⁴ Original German in GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, Bonifatius-Otto Lembeck/Paderborn-Frankfurt am Main 1985. Ital. tr., in «Enchiridion Œcumenicum», vol. 1, 1548-1709.

justification *as such* should also be kept in mind: the USA Catholic-Lutheran statement *Justification by Faith* (1983)¹⁵ and the chapter on justification in the German document *The Condemnations of the Reformation Era - Do they still divide?* (1986)¹⁶.

On the Catholic side, the principal documents used, logically enough, come from Vatican Council II statements on the Church, especially *Lumen Gentium* (70 times), and also *Unitatis Redintegratio* (20), *Ad Gentes* (13), *Gaudium et spes* and *Dei Verbum* (both 8), *Presbyterorum ordinis* (7 times), etc. The Council of Trent is not quoted, though the *Roman Catechism* ("Catechism of the Council of Trent") is, on several occasions. Even though other documents of Catholic magisterium are little mentioned (those of John Paul II, and the *Catechism of the Catholic Church* — October 1992, the 1992 document of the Congregation for the doctrine of the faith entitled "The Church as Communion"), it is clear that the drafting board of the paper took an option to which they adhered substantially.

The main documents on the Lutheran side are Luther's own writings (almost 60 times, including his Catechisms); the *Confessio Augustana* (1530)¹⁷, written by Melancthon as a conciliatory compendium of Lutheran doctrine at the invitation of the Emperor Charles V for the Diet of Augsburg (*Augusta*) and approved by Luther (about 50 times); the *Apologia* to the *Confessio Augustana*, also written in 1530 by Melancthon in reply to the Catholic *Confutatio* of the same document (45 times). Occasional mention is made also to the *Smalcald Articles* (1537) and to the 1577 *Formula of Concord*. The Lutheran position is usually presented in two stages: (1) a text or idea of Luther, followed by (2) a qualification or further explanation taken from one or more of the Lutheran confessional statements.

Of course from the Catholic standpoint, the authority of magisterial statements is taken as determinative. This simplifies things

¹⁵ CATHOLIC-LUTHERAN COMMISSION IN U.S.A., *Justification by faith*, in H.G. ANDERSON—T.A. MURPHY—J.A. BURGESS, *Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985, pp. 8-74.

¹⁶ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN (K. LEHMANN—W. PANNENBERG), *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (1985), Göttingen/Freiburg Br. 1986, pp. 35-75.

¹⁷ On this enormously significant document, cfr. J. LORTZ, *La Riforma*, o.c., vol. 2, pp. 69-80.

somewhat, even though the interpretation of magisterial documents is not always straightforward, at times due to the historical context of the documents in question, at times due to the complexity, richness and non-dogmatic character of the texts quoted (Vatican Council II documents are a case in point). On the other hand, as *Church and Justification* itself says, the exercise of the magisterial office in the Lutheran tradition is not as cut and dried (cfr. CJ 210 ff.). Given the historical tensions between Luther's own teachings, early Lutheranism, Protestantism and modern Lutheranism¹⁸, the question can be rightfully asked: what can be considered as the "true" Lutheran position? The method the authors of the text seem to be following may be focused, I believe, in the following way.

The fact that many of the more radical or intemperate expressions of Luther's doctrine are omitted in the document and his doctrine is presented generally in accordance with Lutheran confessional statements does not indicate in the minds of the members of the drafting board, I believe, a will to falsify the position of Luther. It does not respond to a desire to merely "tone down" Luther's more exaggerated teachings combining them — eclectically perhaps — with Melancthon's conciliatory statements. Rather it shows up a desire to understand Luther in the light of Lutheranism, *to discover an "ecclesial" Luther*: not in the sense of the "authentic" or hidden Luther, but in the sense of an ecclesial sifting and sorting of his doctrines, a highlighting of some, a refocussing of others¹⁹. The point is an important one, and it will arise again in later pages. In many ways this approach already provides a statement, albeit an implicit one, of the kind of ecclesiology Lutherans wish to hold.

¹⁸ Cfr. H. MEYER, *La eclesiología de la reforma protestante y su comprensión de las imágenes de la Iglesia*, in P. RODRÍGUEZ (ed.), *Eclesiología 30 años después de Lumen Gentium. Pueblo de Dios - Cuerpo de Cristo - Templo del Espíritu Santo. Sacramento comunión*, Madrid 1994, pp. 265-278.

¹⁹ On the way in which the *Confessio Augustana* in some ways 'surpasses' Luther, cfr. H. MEYER, *Roman Catholic/Lutheran Dialogue*, in «One in Christ» 22 (1986) 155 f. The 450th celebration of the *Confessio* in 1980 is termed by Meyer «the epitome and climax of the whole preceding Catholic/Lutheran dialogue. *It has more importance than the Luther statement* [on the occasion of the 500th anniversary of Luther's birth in 1983]... because the normative confessional document of the Lutheran Churches enjoys a different status to that of the private works of Luther...» *ibid.*, p. 155. Cfr. also R.W. BERTRAM, in H.G. ANDERSON, et al., "Faith alone justifies": Luther on "Iustitia fidei", in *Justification by faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, Minneapolis 1985, p. 172.

In fact, Luther's own "ecclesial" itinerary illustrates the point. In his younger days, that is when his belonging to the Catholic Church was unquestioned, Luther was paradoxically quite "unecclisial" in his spirituality and searching, seeking consolation and certainty of salvation in the intimacy of an athematic and subjectively unmediated encounter with the merciful God, rather than in the objective appreciation of belonging to a believing community, the Church, of receiving God's grace, encouragement and consolation through its ministry. His early notion of "faith"²⁰, inseparable correlate of that of justification, was defined in the context of a radical *theologia crucis*: God was "perceived" as a *Deus absconditus*, and authentic human response to grace involved denying value to "good works" and to all rational understanding and empirical evidence. Hence, hope, more or less coinciding with *fides fiducialis*, is defined as a *contraria expectare*²¹. Since God appears to sinful mankind *sub contraria specie*, that is, as a crucified God, faith, determined in its object and mode by the nature of God himself and his true relationship with man, involves a true *abnegatio nostri*, a denial of 'natural' human thought forms. *Verba fidei contra specie pugnant*:²² faith is contrary to the visible. Faith unites the soul with the invisible and *at the same time* separates it from all that is visible²³.

In later writings, however, Luther no longer understood the object of faith strictly speaking in terms of the ineffable inner experience of the divinity, the athematic "internal word" which brought some of his more enthusiastic followers (the so-called *Schwärmer*) to dispense completely with the Church institutional and fall into anti-nomism. The object of faith is the Word of God in the fullest sense, the *verbum externum* which only comes to us — and this point is critical — through the preaching of the Church and administration of the sacraments. Paradoxically, when his break with the Catholic Church had been consolidated, Luther and his followers began to

²⁰ On Luther's understanding of faith, cfr. especially the extensive chapter 2 of W. von LÖWENICH, 's work *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Bologna 1975, pp. 37-146. Also, G. EBELING, *Lutero: l'itinerario e il messaggio*, Introduzione a *Opere Scelte di Lutero*, vol. 1, Torino 1988, pp. 68-78 (especially 70) and P. HÄCKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz/Wien 1966.

²¹ M. LUTHER, *Operationes in psalmos* (1519-1521), in WA 5, 589, 5 ff.

²² *Ibid.*, in WA 5, 137, 37.

²³ *Ibid.*, in WA 5, 69, 20 ff.

rediscover the need for a tangible, preaching, acting, mediating Church. The issue is dealt with explicitly in *Church and Justification* (CJ 169-172) which clearly opts for this second position, thus distancing itself from Luther's earlier understanding²⁴.

In sum, it could be said that a deepening ecclesiological awareness became a kind of filtering principle by which Luther's doctrines came to be distinguished, evaluated and applied. That is why, I believe, the Lutheran doctrine in this document is that of an "ecclesial Luther".

2. *The key-note ideas of the document*

In spite of the common ecclesiological concern of Lutherans and Catholics, the key issue of the document lies in the differentiated approach taken to the *role of the Church* in respect of justification. In very approximate terms it could be said that *two different ways* of considering the Church are depicted.

The first is that the Church as such consists of the *sum total of its members*, the "*communion product*" of those who are already justified: it is the *visible and posterior union* of those who have *invisibly and anteriorly* believed and been justified. The Church is thus in a sense posterior to faith and justification, and is related to both in a somewhat accidental fashion. Obviously the notion of the Church as the "People of God" is the most fitting biblical image to express and give rise to this understanding, offering a prevalently egalitarian or non-hierarchical model of the Church. Or, in other words, the Church is *what Christ achieves*, it is the extension of Christ's mission in a *passive* sense, a "recipient" of salvation. The Church is visible in its results (as a recipient), not in its mediation which belongs totally to the divine.

The second understanding is such that the Church would be "anterior" to its members, relating to them essentially, constituting them as Christians. The Church in a sense would "mediate" justifi-

²⁴ It has often been defended that "young Luther" is the authentic one: on the decisive importance of his early struggles and writings, cfr. J. LORTZ, *Storia della Riforma...*, o.c., vol. 1, pp. 169 ff.; E. ISERLOH, *Il giovane Lutero e l'inizio della Riforma*, in *Lutero e la riforma: contributi a una comprensione ecumenica*, Brescia 1977, p. 63; G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Milano 1964.

cation, “provide” God’s grace, “give” us the faith in a visible and tangible fashion, or more exactly, it would partake in God’s “mediating”, “providing” and “giving”. Clearly the New Testament image which identifies the Church with the “Mystical Body of Christ” best underpins this understanding, which tends to provide a hierarchical or clerical understanding of the Church and Christianity. In other words, the Church is virtually identified with *Christ, still visibly acting in time and space*, it is the extension of Christ’s mission in an *active* sense, “mediator” of salvation. The Church would thus be visible not only in its results, as a recipient, but also in its mediation.

For obvious reasons, neither Lutherans nor Catholics would see themselves perfectly depicted in either of these models; yet from a Catholic perspective, Lutherans seem to fit best into the first category²⁵, while Catholics, from a Lutheran point of view, are most at home in the second²⁶. The tension between the two is on the following point. Catholics wonder

«whether the Lutheran doctrine of justification diminishes the reality of the Church; [Lutherans are concerned] whether the Catholic understanding of the Church obscures the Gospel as it is explicated by the doctrine of justification» (CJ 173).

Catholics in other words fear that the Lutheran notion of the Church might in some ways block off salvation, that is direct contact with God in Christ, God-made-man; Lutherans ask if this human mediation of the Church, particularly as regards the role of her min-

²⁵ Lortz explains that Luther himself started his theological reflection from his personal experience, not from the Church: cfr. J. LORTZ, *La Riforma, o.c.*, vol. 1, p. 446. However, Ebeling insists that the opinion according to which the Church is the *result* of the unification of individual believers is on no account Luther’s belief: *Lutero: l’itinerario e il messaggio, o.c.*, p. 72.

²⁶ «A comparison of Lutheran and Catholic views of the Church cannot disregard the fact that there are two fundamentally inseparable aspects of being Church: on the one hand the Church is the place of God’s saving activity (the Church as an assembly, as the recipient of salvation) and on the other it is God’s instrument (the Church as an ambassador, as mediator of salvation). But it is one and the same Church which we speak of as the recipient and mediator of salvation. In the course of the history of theology the emphases have been variously placed. While Lutherans see the Church mainly as the recipient of salvation, as the “congregation of the faithful”, *congregatio fidelium*, contemporary Catholic theology emphasizes more the Church as the mediator of salvation, as “sacrament” of salvation» (CJ 108).

isters, might not call into question the unconditional quality of the promise of divine pardon.

Undoubtedly the Catholic doctrine of the *ex opere operato* efficacy of the sacraments, though sometimes considered by Lutherans as likely to lead to a superstitious or magical view of sacramental life, ensures at least that the mediation of salvation is not prejudiced by human factors in a Donatist way. However, to take a specific example, if the efficacy of the sacrament of penance were to be conditioned by the minister's judgment as to whether or not the penitent is sufficiently contrite, does not the possibility exist that the truth and unconditional quality of God's pardon and "amnesty" is subordinated to human factors of an improper kind, specifically to the sinfulness of the ministers, to the common human tendency of abusing power? Historically speaking, of course, the thrust of the Lutheran rebellion was not in the direction of denying *tout-court* the "mediating" aspect of the Church, but rather in that of radically subordinating the mediating action of the Church to the saving and justifying action of God in Christ. In order to circumvent the danger of abuse, mediation would if necessary have to be eliminated, with a view to conserving the unsullied purity of the divine promise. But might such a denial not involve the rejection of God's own promise, that is, the concretized revelation or visibilization of his eternal hidden fatherly counsel in the tangible reality of the Church itself?

Undoubtedly both Catholics and Lutherans have, especially in recent decades, come to appreciate the emphasis and insights of the other side and incorporate them into their own theological constructs. The following examples are well known: the ecclesiological doctrines of Vatican Council II on the Church as the "People of God" and on the common priesthood and apostolic calling of all the faithful; the Lutheran renewal in the area of ministry, liturgy and sacramental life. But is such a *rapprochement* sufficient? To put it in another way, are the two visions, Lutheran and Catholic, at heart antithetical? Or again: would it be possible to develop an ecclesiology and a doctrine of justification in which each pole (justification, ecclesiology) and corresponding criteriological principle, in tension with the other at a practical level in the life of every ecclesial community and of each individual Christian, finds its fullest expression in the other? By way of example, that only the mystical body of

Christ *is* the People of God, and vice-versa; that only an evangelizing Church can give birth to an evangelized Church, and vice-versa; that an invisible Church is only live and existent if it is, inseparably, visible, that a visible Church is only "Church" if it draws to the invisible, etc.

II. "The Abiding Origin of the Church" (chapter 2: CJ 10-47)

«No one can lay any foundation other than the one that has been laid; that foundation is Jesus Christ» (1 Cor 3:11). Beginning with these words, chapter 2 holds that the *Church* (and not only the life of the individual Christian) is more than the result of human effort or inventiveness; rather it is solidly founded on the *entire Christ-event*, which is, in its turn, the culmination of salvation history. In other words, Christ, not man, "founded" the Church (cfr. CJ 10). The history of the Church of the New Testament goes back to Abraham and to God's gracious action throughout the whole of the Old Testament. God's love and fidelity never change (CJ 13). And at the same time, if the Church of Christ finds its roots in the Old Testament, the calling of Israel is consummated in the New. «Jesus' mother was a Jewish woman. As the Messiah of Israel, Jesus is descended from the family of David» the document states (CJ 18), making a significant allusion to Mary as bridge between Old and New Testaments.

The chapter is articulated on the basis of three concepts: *Christ's action* (the totality of the Christ-event), the *kingdom of God* and the *Church*.

1. *The Church and the Kingdom*

The kingdom of God is proclaimed and inaugurated definitively by the words and works, particularly by the Passion and Resurrection of Christ. And the Church, living off Christ from whom it receives everything, serves the growth and eventual consolidation of the former.

Protestant theology has generally speaking distinguished carefully between the doctrine of the kingdom of God and that of the Church, seeing in them two distinct though related facets of the

same divine work, in very approximate terms, the invisible/eschatological/divine (the kingdom), on the one hand, vs. the visible/-present/human (the Church) on the other²⁷. Catholic theology generally did the opposite, in practice if not in theory identifying the two. The recuperation of the distinction and its limits is one of the merits of modern exegesis²⁸, and is, as we will see of considerable importance later on in the document. CJ 25 makes it quite clear that the saving words and actions of Christ, which proclaim and establish the kingdom, are closely bound up with the action of the Church, since they are passed on through the Apostles and in the power of the Holy Spirit. In particular the ministry of the *twelve apostles* «has a fundamental ecclesial significance. They are to preach the Gospel after Easter so that their witness is foundational and normative for the whole Church» (CJ 24).

With the *Eucharist* the same thing may be said: in its celebration Christ's redeeming action is made immediately available to us²⁹. Most especially, according to the document, Christ's presence is alive in the Church through the *preaching of the Gospel*.

2. The Church, "creature of the Gospel"

The most incisive part of this chapter looks into the understanding of the Church as a "creature of the Gospel" (CJ 34-47)³⁰. This notion of the Church, though originally Luther's own, is valid and acceptable also for Catholic theology, and the document shows

²⁷ Cfr. P. MICHEL, *Das Zeugnis des N.T. von der Gemeinde*, Göttingen 1941, p. 30; W.A. VISSER'T HOOFT, *La Royauté de Jésus-Christ*, Genève 1948, pp. 109, 147; W.A. HAUCK, *Rudolf Sobm und Leo Tolstoi. Rechtsordnung und Gottesreich*, Heidelberg 1950, p. 11; K.G. STECK, *Das Selbstverständnis der römischen Kirche*, in «Evang. Theologie» 15 (1955) 393-407.

²⁸ Cfr. for example, on the Catholic side, A. FEUILLET, *Règne de Dieu*, in «Dictionnaire de la Bible (Supplément)» 10, col. 61-165. Also R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1971.

²⁹ «With the command "Do this in remembrance of me"..., Jesus promises his Church that in every celebration of the Lord's Supper *he himself will be present* as the one who was sacrificed for us, *in the same way as in this meal with the apostles* on the Passover Eve before his death...» (CJ 27).

³⁰ Cfr. for example the recent work of B. GHERARDINI, *Creatura verbi: la chiesa nella teologia di Martin Lutero*, Roma 1994, especially pp. 131-142.

this by quoting Vatican II's *Lumen Gentium* and *Ad Gentes*, and Paul VI's *Evangelii Nuntiandi*³¹.

Understandably however, the theological value of this notion may be appreciated principally in the context of Lutheran theology, in which the designation of the Church as a "creature of the Gospel" is, in fact, somewhat polemical in origin. Lutherans held that Catholics had placed the Church on the same level as Christ himself, and hence "faith in the Church" on the same plane of faith in the one Triune God³². As the *Roman Catechism* made clear in Reformation times³³, this was not the case, yet Lutheran reformers did

«reproach the Church of that time for not corresponding to the fundamental dependence on the Gospel in its life and doctrine, and for having to a great extent withdrawn itself from subordination to the Gospel. Consequently the main ecclesiological concern of the Reformation was *perpetual dependence on the Gospel* and *subordination to it*... Already in 1517 the 62nd of Luther's 95 theses spoke of the "most holy Gospel" as the "true treasure of the Church", and one of the key principles of Lutheran ecclesiology takes this up: "The entire life and nature of the Church is in the word of God". Article 7 of the *Augsburg Confession* corresponds to this, describing the Church as "the assembly of all believers among whom the Gospel is preached in its purity and the holy sacraments are administered according to the Gospel"» (CJ 36).

The latter aspect of this doctrine — the Gospel is transmitted both by preaching the word and administering the sacraments — is clarified by the *Smalcald Articles*; specifically, the Gospel is given to us in following ways: "through the spoken word... through Baptism... through the Holy Sacrament of the Altar... through the power of the keys" (CJ 39), and derivatively, through "the ministry of reconciliation" (CJ 40).

³¹ «The Church is born of the evangelizing activity of Jesus and the Twelve... Born of the mission, the Church herself sends out evangelizers. [They are] to preach not their own selves or their personal ideas, but a Gospel of which neither she or they are the absolute masters and owners, to dispose of it as they wish, but a Gospel of which they are the ministers, in order to pass it on with complete fidelity» PAUL VI, Enc. *Evangelii Nuntiandi* (1975), n.15.

³² Cfr. for example O. WEBER, *Warum evangelisch?* Wuppertal-Barmen 1956, p. 25.

³³ Cfr. *Roman Catechism* I,10,22.

The key point of the polemic is related to the perceived lack of subordination of Church authority to the Gospel. The fact that the Church is a “creature of the Gospel” means this for Lutheran theology: *the preached word produces, even creates, the Church* which is, in consequence, radically subordinate to that word (cfr. especially CJ 171)³⁴. This doctrine, in many senses, is now pacifically admitted by both Catholics and Lutherans at a theoretical level³⁵, yet is still difficult to pin down at a practical level, as will be seen when we look at the issue of the Church’s teaching ministry (chapter 4: CJ 205-222). Catholics hold that Church magisterium is subordinate to the Gospel, but that the Holy Spirit guarantees the former’s interpretation and administration of the latter *to a greater degree* than it does private interpretation³⁶.

In fact the document mentions that the primacy of the preaching of the Gospel, in its widest sense, is «in perpetual dependence on the *ministry* instituted by God» (CJ 40), yet seems to incline towards the prevalently Lutheran position according to which the preaching of the Gospel and the ministry relate to the Church *at an accidental and preceding level* (cfr. CJ 41, 42, 43). Catholic doctrine would normally link the three together more tightly (Gospel, sacraments, ministry), since the Church is not only recipient of salvation but also, in an certain sense, its “mediator”. This is the topic analyzed in chapter 4 of the document.

3. *The Church, the Apostles and Succession*

Finally, the importance of fidelity to apostolic witness is spoken of. The document admits that «in the ancient Church appealing to the apostles and their testimony was the decisive defence against false doctrine». And just «as the apostles received the revelation

³⁴ Cfr. the commentary of S. ROSTAGNO on the central role of CJ 171: *Consenso tra cattolici e luterani, a.c.*

³⁵ The 1972 Malta Report, *The Gospel and the Church* states that the Church as «*creatura et ministra Verbi*... stands under the Gospel and has the Gospel as a superior criterion»... «The authority of the Church can only be service of the word and... it is not master of the word of the Lord». CJ 38 continues to read: «This primacy of the Gospel over the Church is also attested jointly in regard to Church order and ministry».

³⁶ In other words, the Gospel as such is superior to any human instance, but might not come *to us* intact were it not for an authoritative interpretation.

from Christ, so too the Church receives it through the apostles... and the "rule of faith" acquires its binding nature through its faithful reflection of the apostolic tradition» (CJ 45).

The document then holds that «this apostolic testimony... has its normative expression in the New Testament canon. All subsequent Church proclamation, doctrine and tradition is interpretation» (CJ 46). This statement is supported by quotations from Lutheran confessional documents as well as from Vatican II's *Dei Verbum* (nn. 7-8), though no mention is made of *Dei Verbum* n. 9 which deals with the mutual relationship between Scripture and Tradition, saying that «both of them flow out from the same divine well-spring... form one thing and move towards one goal». Besides, it could be asked: is the normative quality of "apostolicity", linked with the actual exercise of the episcopal office, really the same thing as the "principle of apostolic origin", linked almost exclusively to the canonicity of Scripture? The document admits in fact that «Lutherans and Catholics think differently in many respects about the way in which the apostolic norm is safeguarded» (CJ 46), yet the consensus position described possibly falls short of Catholic doctrine on the matter³⁷.

III. "The Church of the Triune God" (chapter 3: CJ 48-106)

This chapter explains that our understanding of the Church would be insufficient if considered only from the "causal" standpoint³⁸, that is, insofar as it is rooted in God's election of Israel, founded in the Christ-event and proclaimed by the apostles in the Holy Spirit. The Church is also related to the triune God in an *es-*

³⁷ The *Catechism of the Catholic Church* has: «The whole Church is apostolic, in that she remains, *through the successors of St. Peter and the other apostles*, in communion of faith and life with her origin... Christ governs her through Peter and the other apostles, *who are present in their successors*, the Pope and the college of bishops» (nn. 863, 869).

³⁸ Chapter 3 begins by saying: «It is our common confession that the Church is rooted in God's election of Israel as well as being founded in the Christ-event and the proclamation of the Gospel by the apostles in the Holy Spirit [chap. 2]. So long, however, as this confession does not recognize the profound relationship of the Church to God as Holy Trinity [what chap. 3 deals with], it remains inadequate and open to misunderstandings. This relationship of the Church to the triune God is both *causal and substantive*, involving the differentiated yet reciprocal unity of Father, Son and Holy Spirit» (CJ 48).

sential or substantive way, involving a permanent though differentiated dependence on each of the divine persons (CJ 48). And this with a view to clarifying that *the Church is not merely or primarily a human social phenomenon*, but rather the people of God, the body of "the risen Christ" (sic.), the temple of the Holy Spirit (CJ 49)³⁹.

Logical consequence of this doctrine (CJ 51-62), is that *the Church is essentially a koinônia-communio* founded on the Trinity⁴⁰. This is the principal notion of the nature of the Church proposed by the document (CJ 63-73), from which it draws, I believe, its main practical proposal: a common theology of the "communion of Churches" (CJ 74-106).

1. *The Church as the people of God, body of Christ, temple of the Spirit*

In *Church and Justification* the explanation of these three complementary biblical images follows traditional lines. As regards the *People of God*, the document points to the Church's "belongingness" to God, its universality, the common priesthood and baptismal dignity of all the faithful which overcomes all human divisions. Specific mention is made, in explaining the doctrine of the Church as the *Body of Christ*, of the way in which the sacraments of Baptism and Eucharist establish «the real participation in Christ and the linking of the lives of all Christian believers in and with Christ» (CJ 56). Finally, in speaking of the Church as *Temple of the Holy Spirit*, the document teaches that the relationship of the Spirit with the Church

«is not only that of a causal relation in the sense that the Holy Spirit makes the Church of the New Covenant come into existence, that the proclamation of the Gospel takes place in the power of the Spirit, that it is the Spirit who awakens faith in those who hear the Gospel, and that the Spirit bestows on the Church his manifold gifts. *The Holy Spirit does all that by remaining in the Church and entering into a close and substantive relation with the Church*» (CJ 59).

³⁹ On Trinitarian nature of the Church, cfr. H. SCHÜTTE, *La chiesa nella comprensione ecumenica: la chiesa del Dio uno e trino*, Padova 1995, pp. 37-58.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 59-102.

The Church is thus placed “alongside” the Trinity, side-by-side with the three divine persons: the Church “belongs” to the Father (CJ 51), it “partakes” of the life of the Son (CJ 56), the Spirit acts “in and through” it (CJ 62). The extreme “Protestant” understanding of the Church, according to which the latter is a mere human agglomeration of believers, is hereby set aside⁴¹. The next section goes on to explain this Trinitarian and human reality in terms of the doctrine of communion.

2. *The Church a koinônia-communio founded on the Trinity*

The three biblical images do not represent simply different aspects of the Church, or differing ways in which the triune God relates to believers. If in the Lutheran tradition the prevalent image is that of the “People of God”, in the Catholic that of the “Body of Christ”, perhaps in the Orthodox that of the “Temple of the Spirit”, the document makes it quite clear that the three images refer to exactly the same reality⁴². «The three designations are not simply interchangeable, but intimately linked together and referring to each other» (CJ 64)⁴³. Then it goes on to make a very significant point: the linkup of the three designations corresponds

«to the inseparable but at the same time differentiated unity of the three divine persons and their activity... However one looks at the Church, whether as “people of God” or “body of Christ” or “temple of the Holy Spirit”, it is rooted in the inseparable communion or *koinônia* of the three divine persons and is thereby itself constituted as *koinônia*» (CJ 65)⁴⁴.

⁴¹ Cfr. H. MEYER, *La ecclesiologia...*, a.c., pp. 276 f.

⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 269 ff.

⁴³ Hence for example «the Church as “people of God” of the New Covenant is the communion of those who have been baptized in Christ’s name and have received the Holy Spirit... As “body of Christ”, the faithful and the Church have a share in Christ who was raised from the dead... and through the Holy Spirit the faithful are incorporated into the body of Christ, and they receive their gifts for the building up of the body... In the Church as “temple of the Holy Spirit” it is the Spirit who as the “Spirit of Christ”... binds the faithful to Christ, the mediator of all salvific gifts, and who through him gives them access to the Father, whom they may invoke as “Abbà, Father” in the same Spirit» (CJ 64).

⁴⁴ Modern bibliography on the question of the Church as communion-*koinônia* is vast and varied. By way of example: J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1983;

The consequence is far-reaching in a practical and theological sense:

«It is not primarily the communion of believers *with each other* which makes the Church *koinônia*: it is primarily and fundamentally the communion of believers with God, the triune God whose innermost being is *koinônia*. And yet the communion of believers with the triune God is inseparable from their communion with each other» (CJ 65).

The doctrine of the three biblical images of the Church converging on the concept of communion makes it clear that it is not only *individual believers* who come to live in communion with the Triune God, thus reflecting in their lives the communion that exists within God himself. *The Church itself* is a communion of believers which reflects and lives off the communion of God's own life. The *koinônia-communio* develops and comes to fruition in a threefold way: through the preaching of the Church, the administration of Baptism and the celebration of the Eucharist (CJ 66-71). The document insists several times on the *simultaneousness* and *inseparability* of communion with God in Christ on the one hand, and on the other, communion with the others in the Church⁴⁵, even in this pilgrim state⁴⁶.

Church and Justification seems to hold that communion among believers, like justification, is the work of divine grace; in other

P.J. CORDES, *Communio: Utopie oder Programm?*, Freiburg Br. 1973; A. ACERBI, *Due ecclesologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975; A. BANDERA, *Comunión eclesial y humanidad*, Salamanca 1978; E. ANCILLI (dir.), *La Chiesa sacramento di comunione*, Roma 1979; C. SCANZILLO, *La Chiesa sacramento di comunione: commento teologico alla Lumen Gentium*, Napoli 1987; J.M.-R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ: aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992.

⁴⁵ «The preaching of the Gospel, from which the Church as a fellowship of believers lives, can be rightly understood only in its trinitarian frame of reference. *But it also links* the individual believer and all believers with God in the divine trinitarian *koinônia*» (CJ 67); «Baptism is calling and election by God and makes us his possession, *creating thus* the community of those who are called and chosen» (CJ 68); «In a special way the celebration [of the Eucharist] is the *koinônia* of believers with the crucified and risen Lord present in the Supper, and *for that very reason* it also creates and strengthens the *koinônia* of the faithful among and with each other» (CJ 69).

⁴⁶ «As the pilgrim Church it is [a partaking in the *koinônia* of the Father, the Son and the Holy Spirit] *provisionally and in fragmentary fashion*; and this means in anticipation and expectation of its final destination, which is still pending: consumption in the kingdom of God, in which the triune God will be "all in all" (1 Cor 15:28)» (CJ 73).

words, *that divine communion relates to communion among believers in the same way as grace does to human response*. The following interrogation arises spontaneously: what exactly should “communion among believers” consist of, at a human and visible level, in such a way that the grace of communion with the Triune God is adequately realized and faithfully accepted? The document faces up seriously to this question, especially when looking into the issue of communion among Christian communities; in many ways of course this is the key-issue of all ecumenical endeavour⁴⁷.

3. *Ecclesial communion — communion of Churches: key-issue in ecumenism*

Having established the “simultaneous” quality of the communion of believers with that of the triune God and with other members of the Church, the document now turns its attention in some depth to the question of the way in which the notion of communion can be applied to the Church in its concrete (visible) realization and manifestation (CJ 74-106). It attempts to explain how the reality of the communion of believers with the triune God (ultimately an eschatological one) is reflected in the visible makeup of the Church. The point is of considerable importance, not only because the key-notion of *koinônia* has been aired a lot in recent times among both Catholics and Lutherans⁴⁸, but because — I believe — this is where the main practical proposal of this document is to be found. Obviously, the notion of *koinônia* relates directly to that of *unity*; the Church can be said to be one (in other words, it can be said to have responded faithfully to Christ’s prayer for unity [Jn 17], that is, to have overcome all major ecumenical difficulties) if it lives its visible communion in an adequate way. In this section the document attempts to determine *what kind of visible communion* in the Church,

⁴⁷ Cfr. for example G. VANDERVELDE, *Koinonia Ecclesiology - Ecumenical Breakthrough?* followed by G.C. WINGENBACH, *Koinonia Ecclesiology: a Response*, in «One in Christ» 29 (1993) 126-148.

⁴⁸ The issue in CJ relates directly to the 1991 document on the communion between Churches: cfr. S. DEL CURA ELENA, *a.c.*, p. 228; S. WOOD, *Ecclesial “Koinônia” in Ecumenical Dialogues*, in «One in Christ» 30 (1994) 124-145.

in its present pilgrim state, sufficiently reflects and expresses the *koinônia* of the triune God.

From the Lutheran standpoint, the notion of communion relates directly to the definition/description of the Church *congregatio fidelium*, and *communio sanctorum*. According to Luther, to live in communion means, from the interior standpoint, «to partake of Christ and all the saints» and on a human and visible level to «*permit all Christians be partakers of one another, in whatever way they and we are able*» (CJ 77).

After briefly presenting the Catholic doctrine on the matter according to Vatican Council II, the document offers the following programmatic text:

«Catholics and Lutherans together understand that the communion with God mediated through word and sacrament leads to communion of the faithful among themselves. *This takes concrete shape in the communion of Churches: the one holy catholic and apostolic Church, the una sancta of the [Apostles'] creed, is realized in the communio ecclesiarum as local, regional and universal communion, and so as Church fellowship*» (CJ 79).

This is, I believe, the key proposal which the document presents and goes on to analyze. The proposal is justified theologically in saying that

«the different ways in which the Church becomes a reality [local, regional, universal] must be understood on the basis of the one holy catholic and apostolic Church, the *una sancta* of the creed» (CJ 80).

The question is on this very point: is it possible to speak of the *una sancta* as something “distinguishable” or “separable” from the concrete realizations which derive from it? Lutheran theology would tend to say it is. God’s promise that the Church would remain forever is applicable *only* to the *una sancta ecclesia* (CJ 81): the Church remains and will remain as “a holy Christian people”, “mainly [as] an association of faith and of the Holy Spirit in men’s hearts” (CJ 81, referring to Lutheran confessional writings). Catholic doctrine of course could accept this as well, and the document says so, making reference to Vatican II’s doctrine of the Church as a

“sacrament of salvation” (CJ 82). But the critical issue does not lie so much in whether or not the Church as a “holy Christian people” is *mainly*⁴⁹ due to an association of faith and of the Holy Spirit in men’s hearts. Catholics and Lutherans would be quite happy with that statement. The question is this: are the “secondary” expressions of communion among the faithful (visible ones) *separable or inseparable* from the “main” (invisible) ones. Can it be said that such a communion (based on “an association of faith and of the Holy Spirit in men’s hearts”) exists if the visible expressions are absent, excluded or made optional, with a view to ensuring the authenticity of the spiritual expressions of the communion?

Chapter 4 of the document deals directly in fact with this issue — the Church as “sacrament of salvation” — especially in CJ 135-147 on “The Church visible and hidden”. Before analyzing this text, let us examine the ways in which Lutherans and Catholics respectively understand *local Churches or communities* and the relationship or communion between them and the universal Church.

a. Communion and the Lutheran understanding of local Church
(CJ 84-90)⁵⁰

The document makes it quite clear that Lutherans consider the local community as “Church” in the fullest sense, whereas Catholics always add the hierarchical principle, according to which the presence of the bishop is constitutive. For Lutherans, it is sufficient for the people to assemble around the Gospel proclaimed in sermon and sacrament: this is the essence of the “visible Church” (CJ 85). The universal Church at an institutional and visible level is expressed primordially therefore in establishing bonds between such communities. In fact during the last century considerable efforts were made to reinforce the visible unity and communion between Lutheran Churches; the notion of “communion” has been applied

⁴⁹ The *Apologia* (n. 7,5) to the *Confessio* has *principaliter* where the *Confessio* (n. 8) itself had *proprie*.

⁵⁰ Cf. H. MEYER, *Zur Entstehung und Bedeutung des Konzepts “Kirchengemeinschaft”*. Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht in *Communio sanctorum*, in SCHREINER, W. (ed.), *Einheit der Christen - Einheit der Kirche: FS P.W. Scheele*, Würzburg 1988, pp. 204-230.

to the relationships between different local communities, and practical and federate models seem to prevail (CJ 88). What is necessary is

«a common understanding and confession of the apostolic faith (confessional communion)⁵¹ and communion in preaching and the sacraments (pulpit and altar fellowship)⁵², including by implication the ministry of proclamation and the administration of the sacraments (recognition of ministries)» (CJ 89).

Obviously the critical element of the three is the last one: confession of faith, preaching and sacraments imply and require a *common ministry*. Now, how are such ministries constituted and validated? How can they be “recognized”? This is the issue that needs to be addressed if the reality of the communion of Churches is not to become a merely sociological one (cfr. CJ 77), a human “work” in the truest sense⁵³.

b. The Roman-Catholic understanding of the local Church
(CJ 91-104)⁵⁴

Considerable effort is spent in this section of *Church and Justification* to explicitate the Catholic understanding of the local Church, its relationship to other local Churches, to the universal Church and to the *una sancta*. It would seem that the conclusion of this section points to the idea that divergence between Lutheran and Catholic understandings — specifically in what constitutes the local Church *as such* — is not particularly decisive:

⁵¹ On the issue of the single confession of faith, cfr. W. BEINERT, *Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen*, in «Ökumenische Rundschau» 43 (1994) 37-46, and G. GABMANN, *Koinônia im Glauben und koinônia der Kirchen*, «Ökumenisches Forum» 17 (1994) 213-227.

⁵² On the question of pulpit and altar fellowship, cfr. for example W. LOHEFF, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Ein Einführung mit dem vollem Text*, Frankfurt 1985.

⁵³ On the limited prospects of a purely “human” communion, for example that of a “moral community”, cfr. the comments of H. MEYER, *La eclesiología de la reforma, a.c.*, pp. 277-278.

⁵⁴ The bibliography on the issue is vast and varied. See note 44.

«The fundamental idea in both cases is the same and is ecclesiological-ly determinative in the same way [for Lutherans and Catholics]. *It is a part of the nature of every local Church to be open towards the other local Churches.* Catholicity requires that» (CJ 105).

Catholicity, the document says, requires churches “being open to other local churches”. But is that enough? Is this a sufficient expression of communion with other local churches? Deliberately avoiding the term “particular Church”⁵⁵, the document theologically develops the question of the nature of the local Church, according to Catholic thought, in examining the relationship between the local Church, the universal Church, the *una sancta*.

Firstly, it lists “constitutive elements” of the local Church as follows: a “portion” of the people of God, Holy Spirit, Gospel and Eucharist, presidency of the bishop (CJ 94). It may be noted at a

⁵⁵ The document avoids the term “particular Church”, preferring that of “local Church”, even though Vatican Council II documents and the *Code of Canon Law* use the former preferentially, and affirms that «Catholic theologians have not wholly identified themselves with this choice of terms» (CJ 91, note 78). A “particular Church” could easily be misunderstood, the document says, as a mere part or sub-section of the Church, whereas a “local Church” would be a full expression of the Church. Vatican II makes it quite clear that «the Church of God is truly present and effective in the local Church, i.e., diocese» (CJ 92, citing *Sacrosanctum Concilium* 41, *Lumen Gentium* 23 & 26, *Christus Dominus* 11). The latter reads: «A diocese is that *portion of God's people* which is *entrusted to a bishop* to be shepherded by him with the cooperation of his presbytery. Adhering thus to its pastor and gathered together by him in the Holy Spirit through the Gospel and the Eucharist, this portion constitutes a particular Church *in which the one, holy, catholic and apostolic Church of Christ is truly present and operative*» (cit. in CJ 92). «The expression “portion” (*portio*) was deliberately preferred to “part” (*pars*) because “portion” *contains all the essential features of the whole*, which is not the case of the part. In other words the local Church has *all the qualities of the Church of God* and one must not look on it therefore as a branch office of the universal Church» (CJ 92). Later: «in the local Church one encounters the essential mystery of the Church: in the local Church one is instructed in the faith and led to a confession of the Apostolic Faith, and only there can one be baptized, confirmed, ordained, married and receive the Lord's body at his table. Only through the local Church is one member of the Catholic Church. Nor can one conceive of the universal Church apart from the local Churches, as if the whole Church could exist apart from the local Churches. In actuality, «in and from such particular Churches (*in quibus et ex quibus*) there comes into being the one and only Catholic Church» (*Lumen Gentium*, 23). In both terms — “in these” and “out of them” — the reciprocal nature of the relationship is expressed, not the priority of one over the other. If “out of them” is deleted, the universal Church would disintegrate into separate particular Churches; if one removes “in these”, the local Church is degraded into nothing but an administrative unit of the universal Church» (CJ 95).

first glance that these elements are not unlike those mentioned before in relation to the "ecclesiality" of Lutheran communities: confession of faith, preaching and sacraments, both of which imply a common ministry (CJ 89). The question does not so much lie in the direction of whether or not the local Church "operates" within these parameters (same faith, same word and sacraments, same ministers), in the sense that a series of operating characteristics, minimum conditions or qualifying features might be sufficient for a local Church to be considered as such. To put it in another way, the local Church is a *portio populi Dei* not only insofar as it offers structures sufficient for it to "acquire the status" of being considered as such. It is considered a *portio populi Dei* because it *does in fact* — and not only "should" — belong to the people of God. That is where the determinative role of the bishop comes in, as both Vatican II and this document make clear: «representative of the whole Church in his Church, and as the representative of his Church in relation to all others» (CJ 92)⁵⁶. So then, how is the "local Church" designated as such within the whole? The document states:

«The local Church is not a free-standing, self-sufficient reality. As part of a network of communion, *the local Church maintains its reality as Church by relating to other local Churches*» (CJ 94).

Of course, nobody would deny that relating to other Churches is an aspect and a significant one of communion between local Churches. But is it sufficient? The document also speaks of "reciprocal inherence" (International Theological Commission, 1985) or "mutual indwelling" (John Paul II, 1990) between the local and universal Church (CJ 96), relationships which destroy neither, but rather intensify the ecclesial quality of both. And it concludes: «the fellowship of local Churches, *that is to say* the Church universal, is therefore not a Platonic entity» (CJ 97). Neither "local" nor "universal" have fundamental priority one over the other, the document says, but *both* are subordinate to the *una sancta*. In fact, some doubt remains as to whether or not the "universal Church" spoken of is

⁵⁶ On this issue, cfr. K. RAISER, *Modelos de unidad: debate de los años 70 y consecuencias para hoy*, in «Diálogo ecuménico» 23 (1988) 301-322, especially 310-311.

really the invisible *una sancta* or rather the universal Church in its institutional visibility⁵⁷.

Might it not be that by implication the *una sancta* in this case is being considered as a kind of superior spiritual entity to account for the existence and reality of the visible expressions, whether local and universal? Some kind of Platonism may be involved here, insofar as the tensions between two visible though antithetical realities are resolved by means of a spiritual and invisible *tertium quid* which is the true underlying reality of both? An ambiguity certainly remains which the document does not clarify sufficiently⁵⁸.

Since this section of *Church and Justification* deliberately sets out to present the Catholic understanding of the local Church, it should be noted that mention is not made of the 1992 letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Communio notio*⁵⁹.

⁵⁷ In the latter case, the notion of *conciliarity* would be the principal expression (cfr. especially CJ 93, 97).

⁵⁸ «When Catholics view the Church synchronically and spatially, they understand that it expresses itself throughout the earth as local Church, regional Church and universal, but that none of these expressions can be exclusively identified with the *una sancta*. Rather, the *una sancta* is for each expression the criterion for unity in the truth» (CJ 91). «The Gospel of salvation is directed to the whole of humanity: God created the Church with a view to universal reconciliation and unity, and Jesus promised to remain with his Church to the end of the age... In this sense the *una sancta* and the Church universal will always have precedence over the local Churches. At the same time, it is true that the Church of God has always assumed a local shape; for Christians receive baptism, celebrate the eucharist and give a socially identifiable witness always in a particular place. In this sense there will always be a priority of the local Churches over the Church as a whole (the original has *Gesamtkirche*, usually translated in CJ as “universal Church”), but not over the eschatological *una sancta*. Consequently we may speak of a reciprocity in the relations between the local and universal Church. But it is different with the *una sancta* which permeates the whole of history as an eschatological reality and with which no realization of the Church of God as a local, regional or universal Church can be exclusively identified» (CJ 102).

An interesting indication is made, at the end of this section, on the notion of the Church as *mother*: «In the documents of Vatican II the designation “mother Church” is not applied to any local Church nor even to the Church of Rome, but is strictly reserved for the *una sancta*. This demonstrates that the fellowship of all the Churches makes them sisters in its bosom. As the Decree of Ecumenism puts, there is that “communion of faith and charity... which ought to thrive between local Churches, as between sisters” (*Unitatis Redintegratio* 14)» (CJ 104).

⁵⁹ Original in «Acta Apostolicae Sedis» 85 (1993) 838-850; English translation: *Some aspects of the Church understood as communion*, in «Origins» 22 (1992-93) 108-112. This omission is noted by BAVAUD, *a.c.*, pp. 54-55 and DEL CURA ELENA, *a.c.*, pp. 231-232.

The official version of this document was not available for some time after its original date of publication, and this probably explains why its content is not included in *Church and Justification*. But since «the fundamental primacy attributed to the universal Church by the Congregation for the Doctrine of the Faith is attributed here [in CJ] to the *una sancta*»⁶⁰, its doctrine is particularly relevant. In fact, if the “universal Church” is identified exclusively with the invisible *una sancta*, the *ecclesia ab Abele* that pre-exists creation, then no contrast would be observable between *Church and Justification* and *Communione notio*. But the point the latter makes, I believe, is that the universal Church *as such* is visibly manifest in a way which goes beyond the visibility, the tangible and historical character of the particular Churches considered in themselves. Mentioning specifically the two principal characteristics (celebration of the eucharist, apostolic succession) which give particular Churches their universal quality, the document specifies:

«The primacy of the Bishop of Rome and the episcopal college are proper elements of the universal Church that are “not derived from the particularity of the Churches” (John Paul II), but are *nevertheless interior to each particular Church*. Consequently “we must see the ministry of the successor of Peter not only as a ‘global’ service, reaching each particular Church from ‘outside’, as it were, but as belonging already to the essence of each particular Church from ‘within’” (*ibid.*). Indeed, the ministry of the primacy involves, in essence, a truly episcopal power which is not only supreme, full and universal but also immediate, over all, whether pastors or other faithful. The ministry of the successor of Peter as something interior to each particular Church is a necessary expression of that fundamental mutual interiority between universal Church and particular Church» (*Communione notio* 13)⁶¹.

Two ecclesiological *tendencies* are in contention here: (1) that according to which particular Churches are born of the invisible *una sancta*, which exerts a supra-temporal and supra-empirical priority

⁶⁰ G. BAVAUD, *a.c.*, p. 55.

⁶¹ The letter reaffirms the theological basis for this doctrine as follows: «The unity of the eucharist and the unity of the episcopate with Peter and under Peter are not independent roots of the unity of the Church, since Christ instituted the eucharist and the episcopate as essentially interlinked realities. The episcopate is one just as the eucharist is one: the one sacrifice of the one Christ, dead and risen» (*Communione notio* 14).

and influence over them; thus the universal Church in its visible structure would be the *result* of such particular Churches, especially through mutual recognition; (2) that particular Churches are born of the *una sancta* which, besides its divine and supernatural origin, is also and inseparably visible at a universal level. In the first case, the universal Church *in its visible, empirical quality* is a human work; in the second case, it is part of the Church's divine constitution, it is a grace. The real question being asked is this: are manifestations of visible universality (specifically those of the Papacy) the product of history, valid yet conditioned and substitutable expressions of the mutual recognition of particular Churches, or do they correspond to a founding and originating grace of God that must be perpetually respected?

In an appendix to the section which deals with Catholic doctrine on the local Church, *Church and Justification* does clarify that Catholic teaching not only insists on the *mutual recognition of local Churches* for communion to be complete, but also on the *union of each Church with the bishop of Rome*, even though the content of this part is not totally integrated with the previous one (cfr. CJ 106). Full communion between local Churches, according to Catholic theology, would therefore require both *mutual recognition of local Churches* and *union with the bishop of Rome*. The question *theologically* lies in the way in which these two aspects of the one mystery of communion relate to one another. (1) Are they both accidental in respect of the fundamental communion of believers with the one God?: hardly. (2) Could a mutual recognition of Churches dispense with union with the Pope, giving rise to a federate Church?: problematic. (3) Could perhaps union with Rome leave aside mutual recognition of local Churches?: neither is this acceptable, and the document itself says why: «it is... the task of the papal Primate to protect proper diversity» (CJ 101); «Roman primacy is also related to the *koinônia* of the local Churches» (CJ 106): the role of the Papacy in other words is a service of communion to the local Church. Lastly, (4) do the two go together inseparably, in such a way that (a) the mutual recognition of Churches that refuses communion with the bishop of Rome is merely a "human work", devoid of the guaranteed assistance of the Holy Spirit; or that (b) communion with the bishop of Rome would be meaningless if one community excluded

another one, or if the bishop of Rome were not to serve the interests of the local Church and promote its communion with other local communities. Could it be said that *the full truth of one is to be found only in the other*: that the unity emerging from the full mutual recognition of local communities is simply impossible in spite of appearances, but requires visible expression in a single ministry of oversight?

In fact, the document adds that Catholic-Lutheran dialogue must in the future deal with the question of «the ministry of oversight in the whole Church in the context of ecclesial *koinônia* in general, but also in the particular understanding of the relationship between the episcopal college and the papal office» (CJ 106). The document sees this as one of the impending themes for further dialogue. The issue of the role of the papacy is clearly a central and unavoidable one.

IV. “The Church as Recipient and Mediator of Salvation” (chapter 4: CJ 107-242)

Chapter 4 is the longest chapter of the work, and the most clearly differentiated one, in the sense that contrast between Lutheran and Catholic positions comes to the fore explicitly. Besides, it is clearly the most critical part of the document, insofar as it looks into the way the Church *as such* relates to justification⁶². Specifically it speaks of the Church's receiving and mediating roles: “The Church as *congregatio fidelium*” (CJ 108-117: principally expressing the *receiving* role) and the “The Church as Sacrament of Salvation” (CJ 118-134: principally the *mediating* role). We will look at them first. After that it looks at two aspects of the nature of the Church which have traditionally been points of contention between Catholics and

⁶² The preface cites the 1985 *Memorandum* which reads: «It can be observed that... Catholics and Lutherans keep coming back to the question about the understanding of the Church, more precisely to the central question of the Church and the nature of its instrumentality in the divine plan of salvation (Church as sign and instrument; ‘sacramentality’ of the Church’)... [sic. chapter 4] This question immediately raises again, especially for the Lutheran side, the question of the doctrine of justification as such... rather it is a matter of the implications of the mutual relationship of justification and the Church» (CJ, *praef.*). RAEM, in his study (p. 192) states unequivocally that it is «the most important chapter» of the paper.

Lutherans, viz., “The Church visible and hidden” (CJ 135-147), and “Holy Church/Sinful Church” (CJ 148-165). Finally it tests a series of practical manifestations of the life of the Church which — if excessive weight is apportioned to the mediation (instrumentality) of the Church itself — might hypothetically prejudice the true and pure preaching of the Gospel of salvation.

1. *The Reality of the Church: “Congregatio Fidelium” and “Sacrament of Salvation”*

a. *The Church as a “congregatio fidelium”*

It is probably true to say that Lutherans feel most at home with this designation of the Church, *congregatio fidelium*, and its equivalent, the communion of saints. Luther’s own words move in that direction (cfr. CJ 109). The document goes on to explain that since the Church is founded on the word of God, which in turn comes from reception in faith of the word and the sacrament, it does not consist of the *mere sum* or resultant of its individual members.

The nature of the Church as a *congregatio fidelium* (understood in a double sense: that of the congregating action of the Holy Spirit; and of the mediating action of the Church) is further clarified in the *Apology of the Confessio Augustana*, as follows: «The Church is... mainly (*principaliter*; the *Confessio* had *proprie*) an association of faith and of the Holy Spirit in men’s hearts. To make it recognizable, this association has outward marks, the pure teaching of the Gospel and the administration of the sacraments in harmony with the Gospel of Christ»⁶³.

The question of course lies in the nature of the linkup between the action of the Holy Spirit on the one hand, and the Church’s action — preaching of the word of God and administration of the sac-

⁶³ *Apologia* 7:5. Luther insists on the necessity to belong to the Church in order to be saved, not only factually (believers *ipso facto* become members of the Church) but consciously and actively living off the Church: «I believe that no one can be saved who is not found in this congregation, holding to it with one faith, word, sacraments, hope and love» M. LUTHER, in WA 7, 219, 6 (CJ 111). The *Apology* applies the same principle to the question of the Baptism of infants, since Christ only «regenerates through Word and sacrament» *Apologia* 9:2.

raments — on the other. The believer depends on both the action of the Holy Spirit and that of the word and sacraments, in other words, on the action of the Church. But he or she “depends” on one and the other in a different manner: the principal “actor” in the congregation of believers is undoubtedly the Holy Spirit. But then is the mediation of the Church truly necessary? Can its action be spoken of as something distinct from that of the Holy Spirit? Why would the action of the Holy Spirit be in need of “further” mediation or application? The document in fact states that

«the Church receives its whole life and being from Christ, whose body it is, and who “renews, consecrates and governs [it] by his Spirit”... The Church is gift in every respect because it lives by the Spirit of God and from the Lord present in it»⁶⁴.

If the action of the Spirit of Christ and that of the Church are one and the same action (that of the Spirit), is it meaningful to speak of a real mediation on the part of the Church? Or do its institutions merely make the action of the Spirit “recognizable” *a posteriori*, having no “active” role of their own?

Catholics also accept speaking of the Church as a *congregatio fidelium*. Interestingly, the principal point of reference in this regard in *Church and Justification* is the *Roman Catechism*, the Catechism of the Council of Trent, roughly contemporaneous with the principal Lutheran confessional documents⁶⁵. Vatican Council II is especially clear on the matter, explicitly using this term (*Presbyterorum Ordinis*, 4), and teaching that the Church is the “People of God” (*Lumen Gentium* 9-17), the communion of believers under Christ in the Spirit (CJ 114-116). The document notes that the doctrine of the common priesthood of the faithful is best expressed in this context for both Lutherans and Catholics (CJ 112; 114).

The section concludes by saying that «the Church is the fruit of God’s saving activity, the community of his truth, his life and his

⁶⁴ CJ 110, citing *Apologia* 7:5.

⁶⁵ *Roman Catech.* I, 10, 2 & 5 (CJ 113). This Catechism also speaks of the Church as the *communio sanctorum* placing more emphasis however on the notion of “the communion of holy things” (therefore on the visibility of the means of salvation) than on “the communion of holy persons” (more in line with the notion of a strict *congregatio fidelium*).

love. *Christ who acts in his saving word and sacrament*, confronts *the Church* which is the recipient of his and the Holy Spirit's activity» (CJ 117). The notion of Christ acting (in word and sacraments) *face to face with* the Church (in that sense to some degree dissociating the Church as such from the preaching of the word and administration of the sacraments) recurs more than once throughout the document, and seems to lean more towards a Lutheran view of the Church than to a Catholic one.

b. The Church as "Sacrament of Salvation"

This is a central part of the document insofar as confessional differentiation is concerned⁶⁶. It is probably true to say that Lutheran theology is more refined and developed as regards the notion of Church as *congregatio fidelium*, whereas Catholic theology gives more weight to the sacramental aspect of the Church as such, seeing all sacramental actions as essentially ecclesial, and vice versa.

1. *Catholic doctrine* holds that the Church is "sacramental" not only in the sense that the Council of Trent accorded special relief to the seven sacraments, centering on their administration (as distinct from the Lutheran emphasis on preaching the word, and its quasi-"sacramental" value) an important part of the Counter-Reformation movement. In fact it was Vatican Council II that gave new impetus to the notion of the Church *itself* being a kind of sacrament, especially in the context of salvation for all peoples and of mission theology. This is reflected at the very start of *Lumen Gentium* (n. 1): «by her relationship with Christ, the Church is a *kind of sacrament* of intimate union with God, and of the unity of all mankind, that is, she is a *sign and instrument* of such union and unity» (in CJ 120)⁶⁷. "Sign and instrument" it says: not only sign, but also instrument, not

⁶⁶ Cfr. for example G. GABMANN, *The Church as Sacrament, Sign and Instrument. The Reception of this ecclesiological understanding in ecumenical debate*, in *Church, Kingdom, World, Faith & Order Paper*, n. 130, Geneva 1986, pp. 1-17; J.J. DEGENHARDT - J. WILLEBRANDS - H. DÖRING - H.J. SCHULZ - G. GABMANN - P. HÜNERMANN - H.J. URBAN, *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Möhler Institut, Paderborn 1983; H. LUTHE (dir.), *Christus-begegnung in der Sakramenten*, Kevelaer 1981.

⁶⁷ The notion of the Church as sacrament is also found in *Sacrosanctum Concilium* 5; 26 and *Lumen Gentium* 9; 48.

only therefore that it has *received* the Spirit, and shines forth, in Christ, “light of the nations”, but also because she *communicates* the Spirit, mediates God’s gifts “in Christ”. The document draws particular attention to the fact the Council emphasizes the Christocentric aspect of this sacramentality⁶⁸.

In explaining the Catholic doctrine of the sacramentality of the Church, the document distances itself from the idea of the Church itself as a “protosacrament” in relation to which individual sacraments would be considered as mere “self-actualizations” or historically conditioned derivations⁶⁹. It is known that the intention of these theories was one of ensuring that the Church would not be considered as a mere exterior “administrator” of the sacraments. Rather the emphasis was one of «setting forth an inner affinity, not an identity, between the Church and the sacraments, both being signs and instruments of salvation» (CJ 122). According to this conception, however, the Church would be in some way *prior* to the sacraments, whereas for Lutherans, sacraments are, rather, *prior* to the Church⁷⁰; they are, alongside Christ who is their true actor, “face

⁶⁸ Christ, according to *Sacrosanctum Concilium* is «Mediator between God and man... For his humanity, united with the person of the Word, was the instrument of our salvation» (*Sacrosanctum Concilium* 5, in CJ 120); according to *Lumen Gentium*, 48, Christ, «rising from the dead... sent his life-giving Spirit upon his disciples and through this Spirit has established his body, the Church, as the universal sacrament of salvation. Sitting at the right hand of the Father, he is continually active in the world, leading men to the Church, and through her joining them more closely to himself...» (in CJ 121). On the Thomistic doctrine of the action of the sacraments as extensions of the action of Christ’s humanity, cfr. C. JOURNET, *Le mystère de la sacramentalité. Le Christ, l’Église, les sept sacrements*, in «Nova et Vetera» 49 (1974) 166-171; cfr. especially Aquinas’ *Summa Theologiae* III, q. 62, a. 5.

⁶⁹ The classical argument on the Church as “protosacrament” is to be found in O. SEMMELROTH, *La chiesa sacramento della salvezza*, Napoli 1965 (orig. *Die Kirche als Ur-Sacrament*, Frankfurt 1953); then in E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell’incontro con Dio*, Roma 1962 and K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo, in Saggi sui sacramenti e sull’escatologia*, Roma 1965, pp. 51-107 and others. On the issue cfr. also C. JOURNET, *Le mystère de la sacramentalité. Le Christ, l’Église, les sept sacrements, a.c.*, pp. 161-214; G. COLOMBO, *Dove va la teologia sacramentaria*, in «La Scuola Cattolica» 102 (1974) 673-717; recently: S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 75-85.

⁷⁰ Lutheran theology has paid special importance to the sacraments of Baptism and Eucharist (the Lord’s Supper). Yet Luther did not deny formally the seven-fold number of sacraments, as taught by Trent; cfr. H. MEYER, *Die Sieben-Zahl der Sakramente aus lutherischer Sicht*, p. 116 (cit. by H. SCHÜTTE, *La chiesa nella comprensione ecumenica, o.c.*, p. 66).

to face” with the Church, which — so it seems — is situated passively in relation to them, at best as their administrator.

The document clarifies therefore that

«in Catholic thought the concept of “sacrament” is constantly applied to the Church analogically... The Church is not “sacrament” in the same sense as the sacraments of baptism and the eucharist... The individual sacraments develop their saving efficacy “on the basis of being celebrated” (*ex opere operato*)... not on the basis of the worthiness of the minister or the recipient, because it is Christ who effects salvation in the sacraments... Rather, one applies the concept of sacrament to the Church to aid in theological reflection, for it clarifies the inner connection between outward, visible structure and hidden, spiritual reality...» (CJ 123).

True Catholic doctrine lies perhaps somewhere in the following direction: *the sacraments accompany the Church*, making it truly the “congregation of believers”, and *the Church accompanies the sacraments*, partaking directly in the vivifying action of Christ’s Spirit. In other terms, «the Church is the *actual place* and *instrument* of the universal saving will of God» (CJ 122); not only “place” (visible ambit *in quo*), but also “instrument” *per quem*. From the Catholic standpoint, clarification of the true nature of the *Church’s active partaking* (or “instrumentality”) in the action of Christ’s Spirit through the sacraments is, as we saw above, the crucial issue⁷¹. Many phrases of this section attempt to elaborate on the meaning of this “partaking”, but its exact nature remains unclear⁷².

⁷¹ Orthodox doctrine expresses this doctrine in saying that the Church is a “laboratory (*Werkstatt*) and recipient (*Gefäss*) of salvation” J.N. KARMIRIS, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen Kirche*, in P. BRATSIOTIS (dir.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Stuttgart 1970, p. 91.

⁷² For example, it cites the Lutheran-Catholic document *Facing Unity* (1984) in explaining the sacramental nature of the Church as follows: «As the body of Christ and *koinônia* of the Holy Spirit, the Church is the sign and instrument of God’s grace, and instrument that *of itself can do nothing*. The Church lives by the word as it lives by the sacraments and at the same time stands in their service» *Facing unity* 85, in CJ 119. Also: «It becomes clear that neither the foundation of the Church nor its goal lies in the Church itself and that it therefore does not exist *by itself or for itself*. Only in and through Christ, only in and through the Holy Spirit is the Church effectual as a mediator of salvation» (CJ 122); «... Although it is his body, the Church cannot be simply identified with Christ absolutely.

The question arises: is there not the risk here of putting aside human cooperation in the name of preserving divine transcendence, unconditionality, gratuitousness? Do these texts not smack somewhat of a certain *Alleinwirksamkeit* that Congar detected in Lutheran theology, leaving the gate open perhaps to some kind of a Docetic Christology⁷³, to the unilateral *opus ipsius Dei* of K. Barth⁷⁴?

2. Understandably, Lutheran endorsement of the Church's so-called "sacramentality" is rather circumspect; the Church is certainly a *sign* of salvation, but hardly *instrument* of God's saving power⁷⁵, since in that case it would be a co-cause of salvation. After all, an instrument acts in virtue of the efficient cause (in this case, obviously, Christ's Spirit through the sacraments) but it really acts, *dispositive agendo*, that is in some way *actively* preparing the sinner and potential believer to receive divine grace. This is where a clash with the doctrine of justification as a criteriological principle could arise (cfr. CJ 125). What would it mean then for a Lutheran to say that the Church is "sacrament" of salvation? The following:

«... if the Church is *the place where these means of grace become effective* it follows that the Church itself is in a derivative sense an instrument of salvation... [insofar as] it is the place where people participate in salvation... In this sense it is true for Reformation theology too that there is no salvation outside the Church» (CJ 126).

The Church mediates

«in such a way that *Jesus Christ himself is working and becomes salvifically present* in its preaching and administration of the sacraments. In

It is taken into his service to mediate salvation to all people and needs the constant vivifying power of the Holy Spirit. In influencing his own members, *it is Christ himself who as head grants participation in his Spirit* and who thus causes the life and growth of the body» (CJ 124).

⁷³ Cfr. CONGAR, Y.M.-J., *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, pp. 457-486. In his *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique*, Paris 1983, pp. 41 ff. and 121-133, Congar gives a somewhat more benign interpretation of Luther's texts.

⁷⁴ Cfr. J.M.R. TILLARD, *Vers une nouvelle problématique de la "Justification"*, in «*Irénikon*» 55 (1982) 185-198 (especially 187).

⁷⁵ Cfr. H. SCHÜTTE, *La chiesa nella comprensione ecumenica: la chiesa del Dio uno e trino, o.c.*, pp. 106-110.

other words, however much the *mediating activity of the Church* and the *saving activity of God* coincide in this action or event, they are nevertheless plainly different in this: while it is true that *the Church imparts participation in salvation* to believers, nevertheless it is *Christ alone and not the Church who has gained salvation* for the world and who bestows on believers participation in this salvation through word and sacrament» (CJ 127).

Contending that the notion of the Church as sacrament is foreign to Lutheran thinking⁷⁶, the document offers some pointers to understand more exactly the relationship between the action of Christ and that of the Church (CJ 131-134).

«The New Testament sees the mystery of the relationship between Christ and the Church in unity and diversity... [insofar as] we are not to distinguish head from body but on no account to separate them... The interlinking of unity and diversity becomes clear especially in the image of the bride and bridegroom...

«Of course the personal relationship face-to-face between Christ and the Church must not obscure the different quality of relations between the two; for from the start the Church is the redeemed, receiving Christ and remains so forever... It must be evident that salvation can never be effected by human beings or be at their disposal, but even in the activity of the Church it remains a gift of God» (CJ 132-133).

2. *The Life of the Church and the Doctrine of Justification*

The document goes on to deal with three areas. All of them directly affect the notion of *ministry* in the Church.

⁷⁶ Cfr. especially G. EBELING, *Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterscheid zwischen den Konfessionen*, in *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, pp. 197 ff., and *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 3, Tübingen 1979, pp. 314 ff., who sees this as the fundamental difference between Lutheranism and Catholicism. The same can be said for the firm position of G. MARON, *Kirche und Rechtfertigung: eine kontrovers-theologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Göttingen 1969, pp. 261-267; E. JUNGEL, *Die Kirche als Sakrament?*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 1983/4, pp. 432-457; D. WENDEBOURG, «Kirche und Rechtfertigung». *Ein Erlebnisbericht zu einem neueren ökumenischen Dokument*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 93 (1996) 93. G. WENZ fears that there is not a sufficient distinction between the action of Christ and that of the Church (G. WENZ, *Einführung in die evangelische Sakramentenlehre*, Darmstadt 1988). Other authors such as K.A. MEISSINGER see an openness of Luther to the concept of the Church as sacrament: *Die katholische Luther*, München 1952.

Firstly, the document attempts to clear up two specific areas of misunderstanding between Catholics and Lutherans, related to the visibility and holiness of the Church: “The Church visible and hidden” (CJ 135-147), and “Holy Church/Sinful Church” (CJ 148-165). Insofar as our reflection on the first of these questions (the visibility and hiddenness) should help to clarify the key-issue regarding the way in which the Church could be considered to mediate or to act as an obstacle to the saving power of God, we will come back to it later (section V: Concluding Reflection: the Church visible and hidden). It should provide fundamental guidelines in understanding the role of the Church in the process of justification, and forms, I believe, the theological heart of the document. The question of the holiness and “sinfulness” of the Church offers, however, an interesting insight into the different ways of understanding the linkup between the action of Christ’s Spirit and that of the Church. We shall look at it now.

Secondly and briefly, the document presents a predominantly Lutheran perspective on the way justification and ecclesiology combine in the theology of the word (CJ 169-172).

Thirdly and more lengthily, four specific areas of ecclesial life that seem to be in special need of the application of the reforming criteriological principle of justification are presented and analyzed: the institutional continuity of the Church (CJ 174-181); ordained ministry as an institution in the Church (CJ 182-204); binding Church doctrine and the teaching function of the ministry, that is, magisterium (CJ 205-222); Church jurisdiction and the jurisdictional function of the ministry (canon law: CJ 223-242).

3. *Holy Church/Sinful Church* (CJ 148-165)

Neither Catholics nor Lutherans deny that the Church is holy in a double sense: insofar as it is made holy by the invisible action of the All-Holy, Christ’s Spirit; and in the eschatological perspective, that is, when Christ is “all in all” (*1 Cor 15:28*); both points are reflected in the opening paragraphs of this section⁷⁷. However it

⁷⁷ The holiness of the Church «essentially consists in the fact that the Church participates in the triune God, who alone is holy... from whom it derives and to whom it is journeying:

— the Church is holy through the gracious election and faithfulness of God. Just as

should be said that this affirmation is more clearly applicable to the Church as *recipient* of salvation, avoiding somewhat the issue of the holiness of the Church in its *mediation*, which is, of course, where the difference lies between Catholics and Lutherans on this issue. If the Church is considered purely as a *congregatio fidelium*, then it primordially receives holiness, divine life, but does not really communicate it; at best it is a *sign* though not an *instrument* of God's holiness and saving power. Thus the Church is holy insofar as God in Christ is acting in it; it is sinful no more and no less than insofar as its members are sinful; hence the visible structures of the Church will possess, necessarily, the same ambiguity and sinfulness of its members. Catholic doctrine regarding the holiness of the Church goes somewhat further however, as the *Catechism of the Catholic Church*, taking up Vatican II documents, makes clear:

«United with Christ, the Church is sanctified by him; through him and with him she becomes *sanctifying*. "All the activities of the Church are directed, as towards their end, to the sanctification of men in Christ and the glorification of God" (*Sacrosanctum Concilium* 10). It is in the Church that "the fullness of the means of salvation" (*Unitatis Redintegratio* 3) has been deposited. It is in her that "by the grace of God we acquire holiness" (*Lumen Gentium* 48)»⁷⁸.

the people of the Old Covenant were a "holy nation" because they had been chosen to be God's "treasured possession" ... so too by virtue of the new covenant of grace the Church is God's "holy nation", the people who became his special possession;

— the Church is holy through the saving work of Christ. Christ sanctified himself for his own, "so that they also may be sanctified in truth" (*Jn* 17:19); he sacrificed himself for the Church, his "bride", "in order to make her holy" (*Eph* 5:25 f.);

— the Church is holy through the presence of the Holy Spirit. The Holy Spirit dwells in believers as in a temple...; they are "sanctified by the Holy Spirit"; the Holy Spirit builds up the Church and equips it by means of the gifts of the Spirit...; the Holy Spirit gives life to the Church and strengthens it through spiritual fruits...» (CJ 148).

«Of course the confession of the Church's holiness has always gone hand in hand with the knowledge that the power of evil and sin, although it will not overcome the Church, is nevertheless at work in it. The Church "without a spot or wrinkle or anything of the kind" (*Eph* 5:27) will appear only at the end of its earthly pilgrimage, when "Christ will present her to Himself in all her glory" (*Unitatis Redintegratio*, 4; AUGUSTINE, *Retract.* II, 18). The holiness of the Church therefore exists both "already" and "not yet". It is a "genuine though imperfect holiness" (*Lumen Gentium* 48)» (CJ 153). Cfr. my study *The holiness of the Church in "Lumen Gentium"*, in «The Thomist» 52 (1988) 673-701.

⁷⁸ *Catechism of the Catholic Church* n. 824. The word "sanctifying" is italicized in the text.

The inner sanctifying capacity of the Church is clearly an extension or corollary of the "Catholic" principle that the invisible saving power of God has become visible and tangible in Christ's humanity and, derivatively, in the Church. And here, from what we have just seen, a clear point of tension may be found between the Catholic and Lutheran positions.

Lutherans have always held that the holiness of Church is indestructible insofar as it «continues to be rooted in the holiness of the triune God» (CJ 149). Luther taught that «a Christian holy people *is to be and to remain* on earth until the end of the world»⁷⁹, and the *Confessio Augustana* taught that «one holy Christian Church *will be and remain forever*»⁸⁰. Catholics of course call neither statements into question.

Similarly both Catholics and Lutherans agree that the Church "contains" sinners "in body" if not "in heart", and that members, including ministers, can prejudice the Church's evangelizing and sanctifying mission (cfr. CJ 154). *As a congregation of believers* who «must struggle relentlessly against sin and are in need of daily repentance and the forgiveness of sins» (CJ 155), the Church, that is the Church *in its members*, may be considered «as holy and sinful at the same time» (CJ 156).

But this is not the whole issue. The question may be asked: does the Church's holiness, and therefore its indefectibility, not extend also to its role as a teaching, sanctifying, ruling institution... as a sanctified and *sanctifying* mediator of God's gifts? It is on this point that Lutherans find fault with the insistence by Catholics that the Church is visibly and indefectibly holy, and their tendency to leave the question of holiness to the invisible, inner aspects of the *Una Sancta*.

«From the Lutheran standpoint serious questions to the Catholic view first present themselves where the God-given indestructible holiness of the Church and God's promise that the Church will abide in the truth are so objectivized in specific ecclesial components that they appear to be exempt from critical questioning. Above all this Lutheran query is directed at ecclesial offices and decisions which serve people's salva-

⁷⁹ M. LUTHER, WA 50, 628, 16.

⁸⁰ *Confessio Augustana* 7 in CJ 151.

tion and sanctification... [such that] they appear to be immune from the human capacity for error and sinfulness, and therefore from needing to be examined» (CJ 160).

4. *Justification, Church and Theology of the Word* (CJ 169-172)

This brief and significant section of the document attempts to establish firmly an important point, shared by Lutherans and Catholics alike, namely that neither the doctrine of justification nor its use as a criteriological principle is in contradiction with the need for (ecclesial) mediation, in other words, there is no «fundamental contradiction between Gospel and Church» (CJ 169). It demonstrates this position mainly using Lutheran confessional documents regarding the theology of the Word. Above all the point is made that

«the Gospel... is essentially an “external word”. That is to say it is always mediated through one or more individuals addressing one or more individuals... [The Gospel]... remains a message “from outside” and hearers remain dependent on its communication by one who proclaims it» (CJ 170).

Thus the *Confessio Augustana* presents the Church not only as a mere “assembly of believers”, but also links the genesis of this assembly to «the external witness of the sacraments in preaching and the sacraments, which... can take place only in the “assembly of believers”» (CJ 170). In a phrase which recalls Luther’s description of the Church as “the mouth of the Gospel”⁸¹, the document reads: «On the one hand the Church lives from the Gospel; on the other the Gospel sounds forth in the Church and summons into the community of the Church» (CJ 170). But the Gospel is also a *creative word*, effecting what it proclaims. Hence

«we confess in common that the Gospel that gathers the Church really is God’s creative word, ... [and therefore] the Church itself really is God’s creation and *as such* is a social reality that unites people» (CJ 171).

⁸¹ Cfr. M. LUTHER, *Advent Postil*. (1522): WA 10/1, 2,48,5; WA 7, 475, 14-18; WA 18, 638.

As a result, God, in his creating action by the Word, expressed and continued in his promise to conserve the Church,

«effects his faithfulness in the historical form of the Church also through structures of historical continuity... Lutherans... hold that the Church will continue in existence and that *there are structures* which *contribute* to this continuity, without of course being able to *guarantee* it» (CJ 172).

Of these structures which “contribute to”, “express” or “mediate” the abiding presence of God in the Church until the end of time without — Lutherans hold — “guaranteeing” it, four “areas of controversy” are considered.

5. *The institutional continuity of the Church (CJ 174-181)*

In real terms, having established that Christ founded the Church and his Spirit maintains it as a living indefectible communion until the end of time (Chapter 2: “The Abiding Origin of the Church”: CJ 10-47), the question of the institutional continuity of the Church is simply an application of the exact nature of the co-presence of the invisible *Una Sancta* with the visible institutions of the Church. Nothing substantially new comes out of the section. The use of the criteriological principle of the doctrine of justification applies not so much to the fundamental elements of the Church as an institution («the word of God available in the canon of Holy Scripture, the sacraments of Baptism and the Lord’s Supper and the ministry of reconciliation» CJ 181), but rather to

«the *signs and means of continuity* in the Church *which have emerged in history*. Here the idea of the indispensable nature of these signs and instruments of institutional continuity for the Church, as advocated not only but especially by the Catholic side, may itself evoke the concern, and indeed reproach that the Gospel of radical gratuitousness of the gift of salvation and unconditional nature of the reception of salvation is being obscured. Consequently, special care is needed to see to it that these instruments and signs of institutional continuity in the Church do not cease to function as servants of the Gospel, not even when one seems obligated to grant them an *ecclesially indispensable and binding character*» (CJ 181).

The same idea applies to all the other areas of controversy being examined: *the signs and means of ecclesial continuity which have emerged in history, yet have become indispensable and binding.*

6. *Ordained Ministry as Institution in the Church (CJ 182-204)*

From the very beginning of this section the document holds that for both Catholics and Lutherans ordained ministry is a necessary part of Church structure⁸², even though its practical exercise must be judged critically by the principle of justification by faith alone (cfr. CJ 183-185). In fact, the document points out that the existence of ministry in the Church, far from being in contradiction to the doctrine of justification is, in fact, its complement and consequence:

«If the New Testament — and with it the Lutheran Reformation — sees the special character of the ordained ministry in the fact that ministers are called to preach reconciliation publicly “on behalf of Christ” (2 Cor 5:20), and thus stand “over against the community” even while “within the community”, this corresponds directly to the inmost concern of the doctrine of justification itself. At stake is that God approaches human beings “from outside” for their salvation, notwithstanding everything they know, are capable of and are. Human beings... cannot say to themselves what God has to say to them and cannot bring themselves to that salvation which God alone has prepared for them. This structural movement “outside us and for us” (*extra nos, pro nobis*) is constitutive of the saving revelation of God in Christ... For this God establishes the ordained ministry...» (CJ 188).

The idea has been repeated often in other ecumenical dialogue statements⁸³. Therefore, difficulties in this area may arise regarding

⁸² On the question of ministry in earlier ecumenical documents, cfr. A. MAFFEIS, *Il ministero nella Chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*, Brescia 1991.

⁸³ «The presence of this ministry in the community “signifies the *priority of divine initiative* and authority in the Church’s existence”» (CJ 189). «It is no contradiction of the close connection between the ministry and the Gospel but is rather in line with it, that for the ministry and for ordained ministers the doctrine of justification as explication of the Gospel must be the criterion for their own self-understanding and actions. For although the connection between the ministry and the Gospel certainly exists, it is no guarantee against abuse and false doctrine» (CJ 190).

the *practical exercise* but not the *principle* and *existence* of an ordained ministry. Apart from the everyday problems that may arise, one point of contention between Catholics and Lutherans is recognized, that of the need or otherwise of *strict episcopal succession* to ensure the validity of ministry. On the one hand,

«The development of the ministry into an episcopate standing in a historic succession, i.e., the continuity of apostolic succession which occurred already very early in history was fully affirmed by the Lutheran Reformation and emphatically championed just as other Church realities were affirmed and conserved which come into being in the course of history. For Lutheran thinking too it is entirely possible to acknowledge that the historical development of an episcopate in a historic succession was not something purely within the sphere of history, set in motion only by sociological and political factors, but that it “has taken place with the help of the Holy Spirit” and that it “constitutes something essential for the Church”» (CJ 191).

The notion of “historical” *not* being synonymous with “historically conditioned and therefore dispensable”, due to the vivifying action of the Holy Spirit, is very significant from a theological standpoint, and could offer a positive view of the role of Tradition in the history of the Church which has not generally been a common feature of Lutheran confessional writings.

Yet Lutherans also contend that episcopal ministry with apostolic succession should not be so *determinative* as to exclude other paths as means of ensuring the stable presence of God's gifts. Episcopacy must not be put «on such a level as to endanger the unconditional nature of the gift of salvation and its reception» (CJ 192). Catholics, however, probably in a stronger sense than Lutherans, «see as a “divine institution” the organization of ministry as it has developed through history, i.e., a development led, willed and testified to by divine providence. Under the operation of the Holy Spirit within the apostolic tradition, episcopacy and apostolic succession as orderly transmission of the ordained ministry have developed as the expression, means and criterion of the continuity of the tradition in post-apostolic times» (CJ 195).

The point is that for Catholics «*the Holy Spirit uses the episcopate in order to identify the Church in every historical situation with*

its apostolic origin, to integrate the faithful in the one universal faith of the Church and just so through the episcopate to make its liberating force effective» (CJ 196). The document explains, therefore, that

«the difference between the Catholic and Lutheran views on the theological and ecclesiological evaluation of the episcopate is thus not so radical that a Lutheran rejection or even indifference towards this ministry stands in opposition to the Catholic assertion of its ecclesial indispensability. The question is rather one of a clear gradation in the evaluation of this ministry, which can be and has been described on the Catholic side by predicates such as “necessary” or “indispensable” and on the Lutheran side as “important”, “meaningful”, and thus “desirable”»⁸⁴.

Clearly the delicate relationship between salvation and Church, between justification and mediation, is at issue in the use of these epithets. According to the Lutheran doctrine of justification and its understanding of the Church, «it is only through the proclamation of the Gospel in word and sacraments, which ordained ministers are called to do, that the Holy Spirit effects justifying faith and that the Church is created and preserved» (CJ 199).

A similar “stable correlation” between Church and salvation is to be found in Catholic doctrine, related mainly to the sacramental nature of the Church (CJ 201). The document notes however that, for Catholics, the ecclesial character of salvation extends beyond the visible confines of the Church. The following summarizing suggestion is made at the end of this section:

«The difference in the theological and ecclesiological evaluation of the episcopal office in historic succession loses its sharpness when Lutherans attribute such a value to the episcopate that regaining full communion in this office seems important and desirable, and when Catholics recognize that “the ministry in the Lutheran Churches exercises essential functions of the ministry that Jesus Christ instituted in his Church” [doc. *The Ministry in the Church*, 77] and does not contest that the Lutheran Churches are Church» (CJ 204).

⁸⁴ CJ 197. References are made to several ecumenical dialogue statements. On these epithets, cfr. H. MEYER, *Roman Catholic/Lutheran Dialogue*, in «One in Christ» 22 (1986) 152-153.

7. *Binding Church Doctrine and the Teaching Function of the Ministry* (CJ 205-222)⁸⁵

One of the main reasons why episcopal succession from the apostolic origins of the Church has played such a significant role in Catholic theology and life is because in virtue of episcopal continuity, magisterial authenticity could be guaranteed. But Lutherans of course would ask if this emphasis might not be understood as another way of conditioning the divine promise of salvation and justification, making it depend on a (possibly) arbitrary human decision. Some authors see a «contradicting doctrinal opposition [between Catholic and Lutheran] understandings of revelation, and thus in their understanding of ministry»⁸⁶.

However, the document makes it quite clear that both Catholics and Lutherans admit the assistance of the Spirit in the teaching role of the Church (CJ 206-7), and that the magisterial office as such — insofar as it expresses the “outsideness” of revelation, the “otherness” of God who approaches fallen humanity *pro nobis, extra nos* (CJ 188; 207) — is not in contradiction with the doctrine of justification as a criteria for the activity and life of the Church⁸⁷. Yet the

⁸⁵ Cfr. A. BRANDENBURG, *Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität*, Münster 1977, especially pp. 48, 50 ff. This author holds that the difference between Catholic and Lutheran doctrine lies in that for the former Magisterium infallibly interprets Scripture, and for the latter, Scripture interprets itself. Cfr. also E. HERMS, *Überlegungen zum Dokument “Das Herrenmahl”*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 1981, pp. 345 ff.

⁸⁶ E. HERMS, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, Göttingen 1994, p. 200. This author points out that magisterium and tradition are understood differently by Catholics and Protestants in general. According to the doctrine of the Reform, revelation is “the event of the word of God”, as it were “the action of the Holy Spirit”. As such, «it is not the object of tradition... since in form and content it has the character of the evident» *Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit*, in «Una Sancta» 1984, 178-200. The role of ministry in the Church is one of ensuring that all believers «give witness to revelation, not that they transmit it» *Einheit der Christen, o.c.*, pp. 108 ff. Cfr. also his *Ökumene wohin?*, in «Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim» 1984/6, pp. 107-114. Catholic doctrine on the other hand holds that «not only is the witness of revelation transmitted, but revelation itself... So, the Apostles, their successors and vicars undertake the role of mediators of revelation» *Ökumene im Zeichen, a.c.*, p. 181. Cfr. H. MEYER, *Différence fondamentale, Consensus fondamental. Esquisse d'un projet d'étude du Centre d'Études Œcuméniques de Strasbourg, cit.*, pp. 170-171.

⁸⁷ As A. KLEIN points out (*Verbindlichen Lehren — gegenwärtige Bemerkungen in der reformatorische Kirche*, in «Catholica» 44 (1990) 119-130), Lutherans see ever-growing need for authoritative organ for teaching.

main problem is this: *who* legitimately exercises the magisterial function in the Church? Even the very notion of the application of the doctrine of justification as a criteriological principle — fundamental in this document — begs the question: *who is entitled to apply authoritatively* in concrete situations such a principle? That it should act as a criteriological principle is acceptable in many ways; but in practice *who* specifically has the right to expect a special assistance of the Holy Spirit, not only to resolve his or her personal difficulties and perplexities, but specifically in the exercise of collective conscience of the Church⁸⁸?

For Catholics, the solution has always been quite simple, perhaps too simple, Lutherans might add: authoritative decisions of a doctrinal and even pastoral kind are taken by the episcopal college with the Roman Pontiff as its head: the Church is infallible *in docendo*. The document however mentions the role of theologians, to whom the Church itself has commended a task of teaching: historically speaking of course, this was Luther's own case (CJ 208-209). But at a more fundamental level, Lutherans claim that, since the Church is the *congregatio fidelium* and not an "exterior and superior monarchy" (CJ 211; words taken from the *Apology*), the *believing people* have a critical, almost active, role; in other words, the Church is infallible inseparably *in docendo* and *in credendo*. Lutherans hold that

«the Gospel, even if proclaimed by the Church, and by ministers called to serve "in Christ's place and stead" cannot without reservations and with no questions asked be consigned to an ecclesiastical ministry to preserve» (CJ 212).

Note the distinction: ministers *proclaim* the Gospel, but are not the only ones responsible to *preserve* it. The following suggestion is made, in the Lutheran direction:

«The Reformation doctrine of justification requires that the Church's ministry and its decisions should as a matter of principle be open to examination by the whole people of God [that is]... the teaching min-

⁸⁸ On the question of Magisterium and the "collective faith" of the Church, cfr. J.M.R. TILLARD, *Vers une nouvelle problématique de la "Justification"*, a.c., pp. 194-198.

istry must permit "question or censure" as the *Apology* says, by the *Church as a whole*, for which the promise of abiding in the truth holds good...» (CJ 213).

Special emphasis is placed on the role of the general council, an institution accepted, historically speaking, by almost all Christians (CJ 220). Nowadays it would be difficult to deny that among Catholics many practical steps have been taken to ensure that ample consultation with the faithful (priests, theologians, laity) when doctrinal positions are being taken (cfr. CJ 216). If this were not the case, the danger might exist that the teaching ministry would not «serve the word of God but rather be above it» (CJ 213). Vatican II's *Lumen Gentium* teaches this clearly in a text not mentioned in *Church and Justification*⁸⁹.

But in the heel of the hunt, when all is said and done, *someone* may have to decide: not necessarily so, as consensus may be virtually unanimous. And this possibility is envisioned by *Lumen Gentium*, when, speaking of the power of magisterial infallibility exercised by the Roman Pontiff, makes it quite clear that when he acts in his solemn capacity, he is, as it were, *on his own before Christ* and does not require the "consent" of the Church⁹⁰.

Finally, the document sums up similarities and divergences as follows:

«Despite all the different emphases and a fair number of critical questions, binding teaching need not contradict justification... [Yet] even if

⁸⁹ *Lumen Gentium* 25: «The consent of the Church can never be lacking to such definitions on account of the Holy Spirit's influence, through which Christ's whole flock is maintained in the unity of faith and makes progress in it».

⁹⁰ *Lumen Gentium* 25: «The Roman Pontiff, head of the college of bishops, enjoys... infallibility in virtue of his office, when, as supreme pastor and teacher of all the faithful... he proclaims in an absolute decision a doctrine pertaining to faith or morals. For that reason his definitions are rightly said to be *irreformable by their very nature and not by reason of the assent of the Church*, in as much as they were made with the assistance of the Holy Spirit promised to him in the person of blessed Peter himself; and as a consequence they are *in no way in need of the approval of others*, and do not admit of appeal to any other tribunal... The infallibility promised to the Church is also present in the body of bishops...». Of course it is quite clear that Vatican I's equivalent notion that solemn papal magisterium is *ex sese* infallibile permits of no arbitrariness on the part of the Pontiff, as is sometimes held; every doctrinal definition of the Church comes on basis of faith and of the prayer of the whole Church.

Catholics cannot appropriate the *Lutheran dialectic* in which the *claim to a binding character* for doctrine contrasts with a *reservation as to that binding character*, and if they ask whether there is not a danger here that the opinion of individuals will be identified with the truth of the Gospel, they too are aware of the provisional nature of human knowledge and truth, even in the ultimately binding decisions of the teaching office» (CJ 222).

8. *Church Jurisdiction and the jurisdictional function of the Ministry* (CJ 223-242)

Institutional continuity, episcopal succession, magisterial office: the Catholic understanding of the practical expression of all three ends up sooner or later in the area of ecclesiastical legislation, of canon law. Lutherans and Catholics alike admit that, since God «establishes institutional entities in his grace and faithfulness... using them to preserve the Church in the truth of the Gospel..., He also uses Church law and legal ordinances for this purpose» (CJ 224). Hence it would be incorrect to say that «the doctrine of justification prohibits the development of binding ecclesial law» (CJ 225). The document makes a point of mentioning that from the very beginning of Lutheranism, binding ecclesiastical ordinances were established and imposed on the faithful.

Nonetheless, as the doctrine of the “two kingdoms” shows, it is well known that Lutheranism has generally played down the role of law in the Church, seeing in its rigorous application a real danger of obscuring the message of justification, of conditioning the magnanimity of God’s merciful love. And so the question is asked

«to what extent and in what sense the Church, and especially the ordained ministry, have the authority to make legally binding decisions and regulations; and when it is asked to what extent such decisions, once taken, can be critically examined on the basis of the Gospel...» (CJ 226).

The document makes it quite clear that at a practical level, the notion and need for law in the Church for both Catholics and Lutherans has, nowadays, much in common, above all regarding the spirit and purpose of law in the Church, as expressed by the classic adage *salus animarum suprema lex*. «The exercise of law and canon-

cal practice is always to be seen in its pastoral intention and within a concern for the salvation of humanity» (CJ 235; cfr. CJ 228).

The document explains the Lutheran distinction between *two ways* in which power is exercised in the Church by the bishop and parish priest (or pastor)⁹¹.

Firstly, there are “proper tasks”, the acceptance of which by the faithful may be “necessary for salvation”, even though «they must be exercised “not by human power but by God’s word alone”» (CJ 232, citing the *Confessio Augustana*). They are the following: preaching the Gospel, forgiving sins (absolution), administering the sacraments, condemning doctrines contrary to the Gospel, excluding from the Christian community. The exercise of these powers require the congregation’s duty to obey. This «is an obligation, however, which is paired with the duty to refuse obedience should the ministry violate the Gospel in its exercise of these functions» (CJ 231).

Secondly, «the bishops can undoubtedly exercise yet another kind of jurisdiction: from marriage legislation through ceremonial laws and regulations for worship, to decrees for fasts and so on. Such regulations in the last analysis serve the ordinary common life of the congregation and they may be changed, replaced or even abrogated» (CJ 233)⁹². The obedience of the faithful in this case is «fundamentally different. It ends... where they [the regulations] are imposed as “necessary for salvation” and binding on conscience» (CJ 233).

Catholic doctrine on the matter is also presented, and the point is made that

«Bishops exercise their pastoral and jurisdictional authority *in the name of Christ and personally, i.e., as their special, regular and direct power*, in communion with the Bishop of Rome. In this connection

⁹¹ The main visible point of reference for the Church according to Luther should be the *parish*. From this there developed the notion of the *Landeskirchen*, ecclesiastical circumscriptions linked to a particular principedom.

⁹² On the question of ecclesial ordinances and regulations in Lutheranism, cfr. H.M. MÜLLER, *Keine romantische Verbrüderung. Mit der Confessio Augustana auf dem Weg zur Einheit*, in «Lutherische Monatshefte» 1982, n. 1, pp. 23-26. This author insists that the fundamental theological decision of the Reform lies in having distinguished between *the truth of the Gospel* and *human regulations* (“*traditiones humanae*”).

they have always to take into account the fact that *every ordering of the Church develops from a permanently given basis*, namely, that the Church is a community of faith and sacraments... Church order, with law and canons, arises out of the nature of the Church as a faith and sacramental community» (CJ 236; CFR. 240).

9. Conclusion to Chapter 4

Chapter 4 of our document (“The Church as Recipient and Mediator of Salvation”), and the four sections we have just seen — regarding the institutional continuity of the Church, ministry and episcopal succession, the magisterial office of the Church, the function of ecclesiastical jurisdiction — come to a close and are summarized in the following terms:

«... We may not speak of a fundamental conflict or even opposition between justification and Church. This is quite compatible with the role of the doctrine of justification in seeing that all the Church’s institutions, in their self-understanding and exercise, contribute to the Church’s abiding in the truth of the Gospel which alone in the Holy Spirit creates and sustains the Church» (CJ 242).

This statement, highly significant, is substantially correct at a practical level. Yet, as has been noted above, tensions do remain, tensions of a theological kind which need to be explicitated and resolved if fundamental agreement at a practical level is to be reached. The theological “tensions” present in the working out of the above issues relate directly, I believe, to one specific area of traditional misunderstanding between Catholics and Lutherans, related to the visibility and holiness of the Church, dealt with in this chapter: “The Church visible and hidden” (CJ 135-147), which we shall examine now.

V. Concluding Reflection: the Church visible and hidden (CJ 135-147)

Few ideas have been more commonly held and repeated regarding the ecclesiological differences between Lutherans and Catholics than that for the former the Church is essentially invisible or

hidden, for the latter that it is visible. Luther had it that the holy Church «is invisible, dwelling in the Spirit, in an “unapproachable” place»⁹³. Robert Bellarmine's renowned rejoinder reads that the Church as an association (*coetus*) «is as visible and palpable as the Republic of Venice»⁹⁴. This declaration, despite the *Roman Catechism's* insistence that only faith can recognize the Church in its inner reality (its origin, gifts and dignity)⁹⁵, has had quite a significant influence on Catholic theology⁹⁶.

The disparity is obviously a simplistic and partial one⁹⁷. Thanks to a better understanding of Luther's own affirmations and theological method, thanks also the shift of emphasis brought about by Vatican Council II, *Church and Justification* concludes that fundamental agreement on this point has now been reached on both sides:

«Catholics and Lutherans are in agreement that the saving activity of the triune God calls and sanctifies believers through audible and visible means of grace which are mediated in an audible and visible ecclesial community. They also agree that in this world the salvation-community of Christ is hidden, because as a spiritual work of God's it is unrecognizable by earthly standards, and because sin, which is also present in the Church, makes ascertaining its membership uncertain» (CJ 147).

Nonetheless, history may still have a lesson to tell, and hasty solutions to the problem may pass over essential points; so it is worthwhile looking into the matter in more detail⁹⁸. The distinction

⁹³ M. LUTHER, in WA 40/2, 106, 20.

⁹⁴ R. BELLARMINI, *Disputatio de conciliis et ecclesia*, III, ii, in CJ 135.

⁹⁵ *Roman Catechism* I, 10, 20.

⁹⁶ Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche. Von Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, in *Handbuch der Dogmengeschichte* III/3d, Freiburg Br. 1971, p. 55.

⁹⁷ Cfr. B. GHERARDINI, *Creatura Verbi, o.c.*, pp. 13-19.

⁹⁸ On the question of the Church visible and invisible, cfr., from the theological standpoint, E. RIETSCHEL, *Das Problem der unsichtbar sichtbaren Kirche bei Luther: Darstellung und Lösungsversuch*, Leipzig 1932; S. ROSTAGNO, *Ecclesia abscondita. Appunti su un concetto controverso*, in «Studi Ecumenici» 6 (1988) 183-192; W. HAERLE, *Kirche. VII. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 18, Berlin/New York 1989, pp. 277-317, especially pp. 286 f.; M. HAUSER (ed.), *Unsichtbare oder sichtbare Kirche?: Beiträge zur Ekklesiologie*, Fribourg (Sw) 1992; S. DIANICH, *Ecclesiologia: questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 23-34. On specific authors and issues, cfr. for example J. OCHAGAVIA, *Visibile Filius Patris: a study of Irenaeus' teaching on revelation and tradition*,

visible/invisible as applied to the Church does not as such mark the difference between Catholic and Lutheran understandings. Yet, in my view, a careful consideration of the point — others might equally well serve the purpose — permits us to approach and appreciate the differences and tensions that still exist between Lutheran and Catholic ecclesiology, and therefore, anthropology.

The document explains that on the Catholic side, it can no longer be held that the Church be identified purely and simply with its historico-empirical reality. The Church is a *realitas complexa* in which «the visible assembly and the spiritual communion... [are not] to be considered as two realities... [being linked asymmetricaly, somewhat like the union of the divine and human in Christ, in such a way that]... the communal structure of the Church serves Christ's Spirit, who vivifies it by way of building up the body» (*Lumen Gentium* 8, in CJ 136). The explicit reference in this text of *Lumen Gentium* to the (visible) human nature of Christ in union with the (invisible) divine Word as a "living organ of salvation" and the implicit reference to the sacramentality of the Church, are all significant. As Frieling points out, Catholics tend to consider the Church as *Christus prolongatus*, in such a way that «Christ and the Church... fuse into one single subject, acting... in a sacramental fashion»⁹⁹.

Conversely, the *Confessio Augustana* teaches that the Church as a *congregatio fidelium* is necessarily visible, with a visible constitutive ministry¹⁰⁰. But the Lutheran view of the *precise link-up*

Roma 1964; G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977; S. SWIERKOSZ, *L'Eglise visible selon Serge Bulgakov: structure hiérarchique et sacramentelle*, Roma 1980; D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile: la realtà teologica del diritto ecclesiale*, Città del Vaticano 1985. From a historical standpoint, cfr. C.F.W. WALTHER, *The true visible Church: an essay for the Convention of the General Evangelical Lutheran Synod of Missouri, Ohio, and other States... October 31, 1866*, Concordia Publishing House, St Louis 1961; C.J. HEALEY, *The invisible Church and the visible Church in the writings of George Tyrrell*, Roma 1970; M.T. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *La Chiesa invisibile: riforme politico-religiose nel basso Medioevo*, Milano 1988. On the philosophical side, cfr. especially E. MASURE, *Le passage du visible à l'invisible: le signe. Psychologie, histoire, mystère. Le geste, l'outil, le langage, le rite, le miracle*, Paris 1953; M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible: suivi de notes de travail*, Paris 1964.

⁹⁹ R. FRIELING, *Zu den Beziehungen zwischen protestantischen und katholischen Christen. Epd-Interview*, in «Epd-Dokumentation» 36 (1984) 15.

¹⁰⁰ *Confessio Augustana*, 5 & 14, in CJ 138.

between the visible and hidden aspects of the Church's life is examined in the document in the context of Luther's *theologia crucis*. The point is made that the Church is invisible (hidden) insofar as it «does not display visibly the essential marks that qualify it as Church — in this instance, holiness» (CJ 138). In other words, if I am not mistaken, Lutherans consider the Church as visible primarily in that it produces believers, but as hidden in the power (the vivifying holiness of Christ's Spirit) that in real terms *convokes* believers, that is, makes them "Church". Or to repeat the terminology that characterizes this section of the document, the Church is more visible as *recipient of salvation* than as *mediator of salvation*¹⁰¹.

1. Perhaps *Catholic doctrine* can be expressed tendentially (that is, in a somewhat simplistic way) in the following terms. God, completely transcendent, ineffable and invisible (the One who, by human intellect or will, can never be idolized, that is dominated or manipulated) sends his only Son, the Word, to fallen humanity in the most radical way, that is, becoming man, in doing so making the divinity visible; subsequently, the Word incarnate, the Risen Lord extends this visibilization in the Church, his "Body". The Incarnation of the Word makes God visible, not hidden; the reality of the life of the Church is the extension in time and space of that visibility¹⁰²: in this sense Catholic theology tends to be a *theologia gloriae*.

And as a result, the "marks" of the Church (one, holy, catholic and apostolic) by which it is constituted and made *visibly* distinguishable, are, at heart, "invisible" realities, and somewhat abstract ones at that. But the very point of the doctrine of the Incarnation and of the life of the Church is just there: the invisible (the justifying and regenerating power of God, the gracious action of the Holy Spirit) *has become* visible, tangible, audible in Christ and in the Church, or more correctly, has become irrevocably linked with the

¹⁰¹ As regards the presence of impenitent sinners in the Church, there is a confusion in early Lutheran confessional statements, «it might seem as if there were on the one hand the invisible "association of faith" and on the other the "outward association"» (CJ 139).

¹⁰² The anti-Gnostic theology of Irenaeus is based on this principle. Cfr. J. OCHAGAVÍA, *Visibile Filius Patris: a study of Irenaeus' teaching on revelation and tradition, o.c.* On the ecclesiology of the first millenium, where this union is emphasised, cfr. Y. CONGAR, *Considérations historiques sur la rupture du XVI siècle dans ses rapports avec la réalisation catholique de l'unité*, in *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques a l'Écumenisme*, Paris 1964, pp. 409-435.

tangible and visible action of the Church. What was hidden has been revealed, what was invisible can now be seen; the invisible has become definitively bound up with the visible. The grace of faith of course is required to perceive the invisible in the visible, but the point is that faith is not a mere *going-beyond-the-visible*, the latter being considered at worst an obstacle or at best an occasion to encounter the invisible. Faith is a perceiving of the invisible reality and action of God inseparably *with* the visible. The Catholic does not believe only *in* the invisible, but rather that *the visible mediates the invisible* (the saving power of God) and makes it present and tangible. At heart, all faith involves an acceptance of the doctrine of creation at the deepest level¹⁰³: not only in that God has created “everything”, but also in that every single creature from the very start has a kind of “iconic” quality: in virtue of the creating action of God in Christ all existent beings are, as it were, *primed to visibilize the invisible*: «the heavens declare the glory of God» (Ps 19:1).

This process of the visibilization of the invisible reaches its culmination in the incarnation of God’s own Word, Jesus Christ, who speaks divine words in human tongue, and acts divinely *through, with and in* historical human actions (not “in spite of”, “parallel to” or “alongside” such actions). The Church on earth, moved and sustained unfailingly by the Spirit of the Risen Lord, perpetuates that visibility, that audibility, that tangible quality. And our believing in God, in his unconditioned promise of salvation and justification, coincides objectively and completely and not only accidentally and *a posteriori* with a visible adhesion to the visible believing community (the Church) that perpetuates and makes possible our invisible communion with the Trinity. An over-zealous effort to insist upon the hidden reality of the Church may well condition its mediating visibility, and even perhaps be equivalent to a rejection of the supreme divine gesture (the Incarnation) which has definitively expressed God’s will to gratuitously save and justify the sinner.

The document explains how *Lumen Gentium* expresses the synthesis between the spiritual or transcendent reality of the Church and its visible social reality:

¹⁰³ Cfr. P. O’CALLAGHAN, *Il realismo e la dottrina della creazione*, in «Per la filosofia» 12 (1995) 98-110, especially 103-105.

«The spiritual community of faith, hope and love lives on the basis of the Father's gift. Through the one bread which Christ proffers, believers are made into one body, and as temple of the Holy Spirit the Church is above all a mystery of communion with the triune God himself. At the same time the Church is also a historical reality... The visible congregation stands in a complex relation to the mystery of the *koinônia* in which it has its origin and to which it seeks to give credible shape. Because the Council posits an indissoluble link between the Church as a visible assembly and the mystery of the shared communion with God, it is possible to speak of the Church as a "sacrament"... «Crucial here is the analogy between the visible communal structure serving the life-giving Spirit, by which it is vivified, and the assumed human nature of Christ serving the Eternal Word» (CJ 144-145).

2. Certain interpretations of *Lutheran doctrine* tend to take another approach towards the manifestation of the saving action of the transcendent God. I say "tend" because the way of expression employed in the following paragraphs most probably expresses Lutheran doctrine from a particular perspective. In contrast with Catholic doctrine it could be said that in the Incarnation of the Word is expressed God's *hiding* himself from us¹⁰⁴. The Incarnation clearly *confirms* that God is a *Deus absconditus*, an invisible Godhead, that God's ways are not ours. It should be noted that though this notion is quite in keeping with Luther's *theologia crucis*, it is more explicitly to be found in Calvin's soteriology¹⁰⁵. Becoming incarnate, God hides, and as a consequence, the essential "churchness" of the Church — that which makes out of a body of believers, claiming to

¹⁰⁴ Cfr. W. von LÖWENICH, *Theologia Crucis, o.c.*, p. 41. For Luther, the Incarnation as such is a hiding; he speaks of the «sapientia incarnata ac per hoc abscondita» WA 56, 237, 21. Speaking of revelation in the context of the question of the Church visible/invisible, S. ROSTAGNO, *a.c.*, p. 186-187 says: «L'invisibilità della chiesa è per Lutero l'ultima, sostanziale *latenza* della rivelazione stessa in questo mondo e per questo mondo. Si tratta di una certa riservatezza dell'autocomunicazione di Dio, che resta un evento di carattere peculiare segreto ed inconfondibile, quasi *intimior intimo meo...*».

¹⁰⁵ Cfr. J.F. JANSEN, *1 Cor 15:24-28 and the future of Jesus Christ*, in «Scottish Journal of Theology» 40 (1987) 543-570. Jansen mentions other Evangelical authors who, taking up Calvin's line, defend this notion to the extreme of claiming that the Incarnation of the Word is a kind of *intermezzo* strategy to redeem mankind, and Christ's humanity will be "shed" at the end of time, when "God is all in all" (1 Cor 15:28). Cfr. especially A. von RULER, *The Christian Church and the Old Testament*, Grand Rapids 1971.

be the People of God, the Body of Christ — is hidden. The *visible marks* of the Church by definition are no longer its holiness, unity, catholicity, and apostolicity as Catholics hold, for these remain invisible, hidden; rather, the visible marks of the true Church in the Lutheran tradition do not relate so much to *what God has made visible in faith*, but to *what man does insofar as he is moved by Christ's Spirit to express his faith*: preaching of the word, confession of faith and sacraments. Understandably therefore the document says:

«Lutheranism sees the Church as an “assembly”. An assembly is not as such invisible. Invisible rather is the fact that this assembly really is Church, i.e. that this visible body is the “body of Christ”, that God really is at work in the word and in the sacraments that are its visible marks and that its ministers are the servants of the Holy Spirit» (CJ 140).

«In the Lutheran view, certain aspects of the Church's visibility are what make it invisible: only to the eye of faith is an assembly recognizable as the assembly of the people of God, and yet — between the times — the Church has to be visible. In this world *what makes it a hidden Church is the same as what made Christ on the cross a hidden God*, i.e. that he was only all too visible in and for this world. The passage often quoted from Luther's *Larger Commentary on Galatians* makes this clear. The crucial section reads: “God conceals and covers [the Church] with weaknesses, sins, errors, and various offenses and forms of the cross in such a way that it is not evident to the senses anywhere”»¹⁰⁶.

«... In this world *what makes it a hidden Church is the same as what made Christ on the cross a hidden God*, i.e. that he was only all too visible in and for this world», the text says, reflecting perhaps an innate and dialectical tension between visibility and hiddenness. It would seem that the object of faith for Luther is *the invisible* (God's saving power in Christ) *in spite of the visible* (the historico-empirical action of the Church). He stated that the *credo ecclesiam sanctam* of the Apostles' Creed's, if understood as “I believe *there exists* a holy Christian people (hidden, invisible to human eyes)”, «would have [avoided]... all the misery that has come in with this blind obscure

¹⁰⁶ CJ 141 citing M. LUTHER, WA 40/II, 106, 21.

word "Church"» (CJ 140)¹⁰⁷. What's *visible* in the Church, according to this interpretation, seems to be inherently and not accidentally ambiguous, he seems to be saying; conversely, what is real is invisible. Understandably, it has been said both in Luther's own time and in our own (by Hunzinger¹⁰⁸ and others) that the Church is thereby considered as a kind of Platonic state, always existent, essentially uninvolved in history.

From the Catholic standpoint, on the other hand, there is a greater emphasis on the notion that faith is based on the reality that the *invisible has become historically visible*, principally at the Incarnation of the Word, of which the Church is extension in time and space. Hence, to believe in the invisible saving power of God made concretely accessible to sinful humanity is simply inseparable from belonging tangibly to the visible Church. The Church and its existence is not just another factual *article of faith* (in the sense that "there will always be believers") to be placed alongside others; neither of course is the Church as such an *object of faith*... only God is that; rather, the Church itself is the *fundamental believing subject*¹⁰⁹, in the sense that for us to unite ourselves with it *is* to believe. Certainly the *realitas complexa* of the Church is not fully expressed in its historico-empirical aspect, just as the humanity of Christ does not express the fullness of the divine-human reality of the Word become man. But in the same way as the humanity of Christ *is* God's human-

¹⁰⁷ «In his translation of the Bible, Luther avoided the word "Church" and so the false impression could arise that the Bible does not speak directly of it» N.A. DAHL, *Kirche*, in «Evangelisches Kirchenlexikon», vol. 2, Göttingen 1988, p. 610. On this understanding of the Church among Protestant authors, cfr. the comments of Y.M.-J. CONGAR, *Considérations historiques sur la rupture du XVI siècle dans ses rapports avec la réalisation catholique de l'unité*, in *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcuménisme*, Paris 1964, pp. 409-435 (here 428).

¹⁰⁸ A.W. HUNZINGER, *Luther und die deutsche Mystik*, in «NKZ» 19 (1908) 972 ff.; *Lutherstudien, fasc.1: Luthers Neuplatonismus und die Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516*, Leipzig 1906.

¹⁰⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Luther et l'unité des Églises. Interview du card. Ratzinger, a.c.*, p. 125. K. LEHMANN, *Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute*, in «Herderkorrespondenz», 1983, pp. 551-561. Lehmann characterizes Luther's doctrine as a personalization of the act of faith separated from the Church, since the Word of God has a strict priority respect to the latter, which is, precisely, a "creature of the Word". Cfr. also R. FISICHELLA (dir.), *Noi crediamo: per una teologia dell'atto di fede*, Roma 1993; A. DULLES, *La dimensione ecclesiale della fede*, in «Communio» (ed. it.) n. 143 (1995) 35-49.

ity, and contact with him — listening, touching, seeing him — *is* union with God, salvation, by the very same logic, visible sacramental and kerygmatic contact with the Church *is* contact with Christ, *is* salvation. And conscious avoidance or rejection of that contact is loss of salvation.

The Lutheran theologian R. Frieling sums up the differences and tensions between Catholic and Evangelical positions in the following terms:

«In the Catholic Church, the faith of the Church is at the centre. The Church is a divine-human institution; Christ has given to her the supernatural sense of the faith; for the individual Christian to believe means to *believe with* the Church, as the Holy Spirit has brought her along throughout the centuries under the guide of Magisterium. In the Evangelical Churches the faith of the individual is more strongly emphasized. For them of course faith grows only with the ecclesial community through listening to the word of God. But the certitude of evangelical belief is connected directly and exclusively to the salvation God has given in Jesus. The Church... as an institution is situated and evaluated differently than the Catholic Church»¹¹⁰.

Now the critical question at a methodological level is the following: does the *theologia crucis*, as distinct from the *theologia gloriae*, provide a *different way of speaking* of the same reality (specifically regarding our approach to the Incarnation, to faith, to the Church, to the doctrine of creation and sin), a valid, though perhaps not universally communicable existential experience of Christian faith¹¹¹, perhaps even a specific, though fully Christian, *spirituality*?¹¹² Or are we dealing with a different reality, an objectively dif-

¹¹⁰ R. FRIELING, *Ökumene im Aufbruch zu neuen Ufern*, in LUTH. KONFERENZ HESSEN-NASSAU, *Gebeteter Glaube*, Frankfurt 1989, pp. 180-189 (here 181).

¹¹¹ O.H. PESCH in his lengthy comparative study *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, 2 vols, Mainz 1985, says that the difference between Luther and Aquinas does not lie on the level of content, but rather on their differing approach, *existential* and *sapiential* respectively, to the problem of justification. W. BEINERT, *Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie*, in «Catholica» 34 (1980) 36-61 (especially 52-61) speaks in a similar vein in saying that Luther's theology is Augustinian and Platonic, whereas Catholic theology tends to be Aristotelian-Scholastic.

¹¹² Considerable interest has been taken in Luther's writings in recent years from the

ferent comprehension, a *different understanding* of the triune God and his relationship with man such as would require and reflect proper method, a *theologia crucis*, in such a way that «the *hiddenness* of the Church corresponds to a specific characteristic of the Christian faith, namely, recognizing God at work *in that which seems opposed to him*» (CJ 142)?

Undoubtedly, Luther's theological method, characterized by the *theologia crucis*, is critical of and quite distinct from the overconfident rationalizing *theologia gloriae* of his time, daughter of Nominalism. But at the level of the *content* of the faith, things may also be quite different. Is it possible for God to be entirely invisible in his essence, yet visible in his action? Perhaps the Palamite distinction between the glory and essence of God are reflected here¹¹³. Could it be that the distinction between *uncreated grace* (the action of Christ's Spirit) and *created grace* needs to be brought to the fore?

The fundamental theological issue comes down sooner or later, I believe, to that of the "iconic" quality of creatures. Catholic theology would hold that creatures, which while not *making* God visible (in such a case, they *would be identified* with God), do reflect his glory in a derived, partial though faithful way. Hence reflection on and contemplation of created objects, while incapable in the absence of the grace of faith to unite man with God at a personal level, can point to the existence of God and to some of his attributes, can provoke in man a nostalgia for the divine. Lutheran theology, conversely, has tended to consider created objects — especially human mortal flesh — in an ambiguous fashion, for example, as essentially linked to sin, and therefore simply incapable of mediating or occasioning an encounter with the divinity. Modern Lutheran theology

point of view of the study of spirituality; specifically, it is generally held that his doctrine of *simul iustus et peccator*, if understood in a spiritual sense, is quite acceptable in many ways: cfr. R. KÖSTERS, *Luthers These "Gerecht und Sünder zugleich"*, in «Catholica» 33 (1964) 48-77; K. RAHNER, «Gerecht und Sünder zugleich», in *Schriften VI*, Einsiedeln 1968, pp. 262-276; A. BRANDENBURG, *Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien*, Paderborn 1967, p. 109; J. WICKS, *Living and Praying as "Simul Iustus et Peccator"*, in «Gregorianum» 70 (1989) 521-548; *idem.*, *Luther and His Spiritual Legacy*, Wilmington 1983; H. MEYER, *The doctrine of justification in Lutheran dialogue with other Churches*, in «One in Christ» 17 (1981) 106-114, with bibliography.

¹¹³ Cfr. A.N. WILLIAMS, *Doctores Ecclesiae. Light from Byzantium: the significance of Palamas' doctrine of theosis*, in «Pro Ecclesia» 3 (1994) 483-496.

has certainly taken the sharp edges off the issue¹¹⁴, but the basic dogmatic question regarding the theological statute of created reality remains, and, as a result, the visible and material side of personal and ecclesial Christian life will tend to remain suspect. Implications of a Christological and anthropological kind are inevitably involved, in the first regarding the link-up of the human and the divine in Christ¹¹⁵, in the second regarding the union between body and soul in man¹¹⁶.

¹¹⁴ Harnack, according to von LÖWENICH, *Theologia Crucis, o.c.*, pp. 62-63, distinguished in Luther between two kinds of knowledge of God, one by reason, the other by the law. The former, affirming God as Creator, is non salvific, because while recognizing the majesty of God it is unaware of his mercy. «The double knowledge of God corresponds to the double relationship existing between God and the world: as creator and saviour. In this double relationship Harnack finds the fundamental point of departure with which to relate all Luther's theology, and in which his doctrine of *Deus absconditus* and *Deus revelatus* can be fitted» *ibid.*, p. 63.

¹¹⁵ J. BAUR, *Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch*, in «Evangelische Theologie» 1981, pp. 423 ff. distinguished two kinds of Christology in the reformed tradition. Firstly, Christology of the "total relationship between God and man", a Christology of the *unio personalis*, of the *admirabile commercium*, probably Luther's most authentic teaching, which Congar suspected of leaning towards Docetism; cfr. the latter's *Regards et réflexions sur la christologie de Luther, cit.* Secondly, in the Catholic and Reformed tradition, well expressed in Karl Barth's theology (*finitum non est capax infiniti*) there is a Christology which does not give a full account to the total union of the divinity and humanity of Christ, such as would require that Christ's mediation be perfected and extended in the Church.

¹¹⁶ The Catholic theologian H. MÜHLEN holds that «the root of the difference between Protestants and Catholics lies in their understanding of the person». Protestantism, he says, tends to neglect the intrinsic corporeity of the human person, and hence is somewhat spiritualistic and dualistic: cfr. his *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform*, Münster 1965, pp. 6, 46 f. The following words of Luther, describing the two understandings of Christianity, are particularly important in regard to the nature of the link-up between the visibility and invisibility of the Church: «The first, which is natural, fundamental, essential and authentic, we call a spiritual, interior Christianity; the second, fabricated and external, we call it a corporal Christianity, exterior, *not that we wish to separate the two*, but it is the same case as when I call a man, according to his soul, a spiritual man, according to the body, a corporal man, or as the Apostle usually speaks of the interior and exterior man. In the same way, the Christian assembly, according to its soul, is a community agreeing in the same faith, while, according to the body, it cannot be assembled in the one place, because each group is assembled in its own place» M. LUTHER, *Von dem Papsttum zu Rom*, in WA 6, 297.

1. *The doctrine of justification as a "criteriological principle"*

Historically speaking, the issue being dealt with in the above paragraphs is anything but a theoretical one. The very point of the Lutheran Reformation, the very thing that in the mind of Lutherans legitimized a breaking away from the institutionality of the Roman Catholic Church, was the consideration that the visible institution of the Church had in fact come adrift from its true invisible essence; the institution no longer expressed and realized the union of man with God, but obstructed alike the fatherly benevolence of God towards humankind, and the searching heaven-bound cries of poor weak creatures, inspired by God's own Spirit. And of course if the visible *had* come to be divorced from the invisible, this was so because it *could* come adrift: the link-up between the *Una Sancta* and the visible, universal structure was not an essential one, it was not part of the Church's eternal constitution, the promises of Christ did not reach that far. In other words, a different ecclesiology. In fact, the document faces up squarely to this problem and dilemma:

«The Lord's promise that it will abide in the truth is the basis for the Catholic Church's belief that the truth can be articulated in propositions and can lead to forms of expressing the Gospel which are inerrant and infallible. Further, it believes that there are abiding, established ecclesial offices which are willed by God's providence. Also that the saints perfected by God are not all anonymous, but are named, by canonization, as those who may be addressed as the perfected of God...

«[These very diverse areas]... have one thing in common: they express the fact that God's activity in this world — in its decisive and definitive quality — *is incarnational and anticipates the éschaton*... Catholic thinking finds it hard to see why the effects of divine decisiveness should be *intrinsically* open to criticism and why it is not enough to distinguish between human sinfulness and the divine saving activity in such a way that, although they remain exposed to human inadequacy and sinfulness, God's works are inherently good and cannot be rendered ineffectual» (CJ 163-164).

Summarizing, the document presents the differing concerns of Lutherans and Catholics in the following terms:¹¹⁷

¹¹⁷ In doing so, it merely repeats what other documents had already said. For example the *Malta Report* (1972), 29 (in CJ 168): «All traditions and institutions of the Church

«Catholics ask whether the Lutheran understanding of justification does not diminish the reality of the Church; Lutherans ask whether the Catholic understanding of Church does not obscure the Gospel as the doctrine of justification explicates it» (CJ 168).

But it tentatively adds that, besides the criteriological role of the doctrine of justification, an “ecclesiological criteriological principle” is also worthwhile considering:

«Everything which is believed and taught regarding the nature of the Church, the means of grace and the ordained ecclesial ministry must be grounded in the salvation-event itself and bear the mark of justification-faith as reception and appropriation of that event. Correspondingly, all that is believed and taught regarding the nature and effects of justification must be understood in the total context of assertions about the Church, the means of grace and the Church’s ordained ministry» (CJ 168).

One might suggest that the criteriological role of the “justification principle” is applicable above all as a theoretical point of reference for the *practical living-out* of the ecclesiality of being Christian; while the “ecclesiological principle” is applicable as a practical — visible, tangible — criterion of verification of the theoretical principle of justification. In a sense one could say that the *doctrine of justification taken in a double perspective is the single criterion* for validating the entire reality of Christian life¹¹⁸: looking at the matter

are subject to the criterion which asks whether they are enablers of the proper proclamation of the Gospel and do not obscure the unconditional character of the gift of salvation», and the U.S.A. report *Justification by faith* (1983) n. 153 (in CJ 168): «Catholics as well as Lutherans can acknowledge the need to test the practices, structures and theologies of the Church by the extent to which they help or hinder the proclamation of God’s free and merciful promises in Christ Jesus which can be rightly received only through faith».

¹¹⁸ E.W. GRITSCH, in H.G. ANDERSON, *et al.*, *The origins of the Lutheran teaching on Justification*, in *Justification by faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, Minneapolis 1985, pp. 170-171, said that Catholic and also «Lutheran theologians have had difficulties living with this article [that of justification by faith alone] on which the Church stands or falls. Thus the judgement can be made that the Church, in both its Catholic and Lutheran representatives, has stumbled over the stone on which the Church stands and falls. It may be that the article of justification always humbles the Church because of its tendency to be institutionally triumphant».

from a Protestant perspective, the principle could be applied to ensure that *the existence of ecclesial structures* would not condition the magnanimity of the divine promise of salvation and justification, that human sinfulness and meanness would not block out, or totally distort, divine holiness and bounty; looking at it from a Catholic standpoint, that the *systematic calling into question of ecclesial structures* would not have exactly the same effect, in a sense at a more radical level, divorcing the saving power of God from human reality, bringing about a certain deconcretizing of Revelation, rejecting or undoing God's most cherished plan: the humanization of the Son, the visibilization of the Word.

Piazza Sant'Apollinare, 49,
00186 ROMA

Pagina bianca

VERITÀ, LIBERTÀ, COSCIENZA, IN S. TOMMASO*

Edward KACZYŃSKI

Sommario: *I. Introduzione - II. Coscienza tra libertà e verità:* 1. La libertà come vita secondo coscienza. 2. Conosci la verità su te stesso e su ciò che vuoi fare - *III. Unità tra libertà e verità nella coscienza:* 1. Il difficile processo di unire libertà con verità nella coscienza. 2. Ruolo dell'amore nel processo di unire la libertà con la verità - *IV. La verità e la libertà della coscienza e la sua creatività:* 1. Rapporto della libertà/verità della coscienza con la sua creatività. 2. Libertà e creatività della coscienza nell'osservare i precetti di Dio - *V. Conclusioni.*

I. Introduzione

La storia dei popoli e le loro culture sono marcate dallo sforzo di conquistare la verità, di vivere in libertà e in conformità con la propria coscienza. Alcuni periodi storici sono caratterizzati un'unità tra verità, libertà e coscienza, altri invece, come il periodo attuale, mostrano un aspro conflitto tra di esse o persino una forte divaricazione. L'accettare l'unità o la divisione tra la verità, la libertà e la coscienza influisce positivamente o negativamente sulla vita degli individui, delle società, di tutta l'umanità.

Nel XX secolo la Chiesa ha intrapreso una battaglia gigantesca, come poche volte nella sua storia precedente, contro i totalitarismi sia nazifascisti in Germania e Italia, sia comunista, in Russia prima e nei paesi centro-orientali dell'Europa poi. Questa lotta è stata intra-

* Conferenza tenuta presso il Pontificio Ateneo della Santa Croce in occasione della festa di san Tommaso d'Aquino.

presa per difendere la *soggettività*, la *libertà* dell'uomo e delle società. Il culmine di questa battaglia può essere considerato il Vaticano II e l'attività dei due papi postconciliari Paolo VI e Giovanni Paolo II¹. Ora la Chiesa difende su tutti i fronti la soggettività, la libertà dell'uomo e della società.

Perché oggi, dopo tanti secoli di discussioni sulla coscienza e la sua libertà, siamo ancora in presenza di posizioni estreme tra la sua *deificazione* (autonomia assoluta) e la sua totale *liquidazione*²? Il primato della coscienza come autonomia morale assoluta dell'uomo conduce in realtà a diverse forme di soggettivismo, relativismo, all'arbitrio individuale. Il primato assoluto invece dell'autorità esterna e della sua legge porta al legalismo, all'oggettivismo esagerato, alla passività della vita religioso e morale, alla morte della coscienza stessa. In che modo si possono superare queste due tendenze estreme? Penso che sia possibile soltanto dimostrando l'*unità* della sua libertà e della sua verità cioè l'unità tra la sua dimensione immanente e la sua dimensione trascendente.

In quanto moralista mi limiterò, in questo scritto, a considerare alcuni aspetti. Mi riferirò: a) alla *coscienza*, in quanto in essa si trova il centro personale ed esistenziale della libertà e della verità³; b) alla libertà *morale-religiosa*, la quale, benché stia alla base della libertà socio-politica, culturale e nazionale non esaurisce tutta la libertà umana⁴; c) alla *verità*

¹ Cf. *Gaudium et spes*, n. 76; K. WOJTYLA, *Persona ed atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982.

² Cf. *Veritatis Splendor*, nn. 54-64; F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979; B. SCHÜLLER, *Il problema del termine «coscienza»*, in *L'uomo veramente uomo*, Oftes, Palermo 1987, 111-133; G. COTTIER, *Le refus de la conscience morale*, in *Etica e società contemporanea*, *Studia Tomistici* 48, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 75-92; E. KACZYŃSKI, *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, in «*Angelicum*» 68: 1991, 65-94.

³ Sulla *coscienza morale* in S. Tommaso si devono tener presente i seguenti testi fondamentali: *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4; d. 39, q. 3, a. 2-3; *In IV Sent.* d. 9, a. 3, q. 2, ad 2^{um}; *De Veritate* q. 17, aa. 1-5; *Quodlib.* 3, q. 12, aa. 1-2; *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 13; I-II, q. 19, aa. 5-6. Inoltre nei Commenti alla Lettere di S. Paolo *In Rm* c. 2, lec. 3, n. 219; c. 9, lec. 1, n. 736; c. 14, lec. 2, nn. 1119-1120; *In 1 Cor* c. 10, lec. 6, n. 567; *In 2 Cor* c. 1, lec. 4, n. 31-32; *In Gal* c. 5, lec. 1, n. 282; *In Heb* c. 9, lec. 2, n. 113; *In 1 Tm* c. 3, lec. 2, n. 113.

⁴ Sulla *libertà* che S. Tommaso chiama *libertas*, *liberum arbitrium*, *libertas voluntatis*, *libertas humana* di cui sempre considera *electio* o *iudicium electionis* come il suo atto principale cf. i seguenti testi in S. Tommaso *In II Sent.* d. 24, qq. 1-3, e d. 25; *De Veritate* q. 22, a. 15; q. 24, aa. 1-15; *In III Ethic.* lec. 5-9; *Summa Theologiae* I, q. 83; I-II, prol. e q. 13; *De Malo* q. 6.

morale, pratica, verità sul bene, fondata sulla verità sull'uomo, sul mondo e su Dio⁵.

II. Coscienza tra libertà e verità

1. La libertà come vita secondo coscienza

Quando S. Tommaso risponde alla domanda in che modo l'uomo è *imago Dei*, dice che lo è grazie alla libertà⁶, alla conoscenza della verità e all'amore del bene⁷. La libertà in questo contesto è non solo qualità della volontà, dell'agire (conoscenza e amore), ma di tutto l'uomo⁸. L'uomo è libero, come persona, perché egli è *causa sui*⁹, è *principio* del suo agire interiore¹⁰, è *signore* di se stesso, della sua vita, del suo agire; si può persino dire che lui stesso è il fine del proprio agire¹¹. L'uomo dunque è soggetto agente, causa efficiente e finale del suo agire. Questo spiega perché S. Tommaso, dopo aver considerato Dio come *Exemplar* nella Prima Parte della *Summa Theologica*, passa nella Seconda Parte alle considerazioni sull'uomo come *imago Dei* e sul suo *tendere a Dio*¹².

Gli autori moderni considerano la libertà come un concetto astratto, la considerano, cioè, *prima* di conoscere la verità sul bene e prima di scegliere il vero bene. La libertà in S. Tommaso, invece, de-

⁵ Sulla conoscenza *pratica* che coglie la verità da compiere nell'opera in S. Tommaso cf. *In III Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, sol 2; q. 2, a. 1, sol 3 ad 6^{um}; *In VI Eth.* lec. 1, 1139 a; *Summa Theologiae* I-II, q. 57, a. 6; II-II, q. 47, a. 8; *De Virt. in com.* a. 12, ad 12^{um}; *In VI Eth.* lec. 1, 1139 a; *Summa Theologiae* II-II, q. 57, a. 5 ad 3^{um}; q. 57, a. 6; q. 58, a. 4 ad 3^{um}; q. 60, a. 5; q. 62, a. 2; q. 64, a. 3; q. 68, a. 4; II-II, q. 47, a. 8.

⁶ *In Symb. Apost.*, a. 1, n. 886; *De Veritate* q. 24, dove nella *ratio imaginis Dei* dell'uomo, seguendo S. Giovanni Damasceno e S. Bernardo, S. Tommaso vede in modo speciale in libertà.

⁷ *De Potentia* q. 9, a. 9: «Alio modo (apparet similitudo Trinitatis in creatura rationali) secundum eandem rationem operationis et sic rapraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus et sic verbum et amore sui producere et haec dicitur similitudo naturalis imaginis».

⁸ *De Veritate* q. 13, a. 2, ad 6^{um}; q. 22, a. 12 ad 1^{um}.

⁹ *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1: «liberum est quod est causa sui».

¹⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 1: «principium radicale ab intus procedens».

¹¹ *Summa Theologiae* I-II, prol.; *Contra Gentiles* III, 113; e *In Jn* c. 15, lec. 3, n. 2015: «Nam liber propter se operatur sicut proprium finem, et a se quia propria voluntate movetur ad opus».

¹² *Summa Theologiae* I, q. 2 prol. e I-II, prol.

riva dall'intelligenza e dalla volontà; è concreta libertà dell'uomo di conoscere la verità e di scegliere il bene; è la libertà il cui compimento si trova nell'atto di *giudizio* e nell'atto di *scelta*.

L'uomo sperimenta la sua libertà di giudicare e di scegliere nella propria coscienza. Qui si manifesta la libertà come fatto fondamentale dell'uomo che può agire, conoscere, amare e scegliere. In questo senso la libertà si presenta come uno spazio essenziale in cui si svolge la conoscenza della verità e la scelta del bene.

La coscienza come *interiorità* dell'uomo, il suo «io», come *soggetto* che dispone di se stesso e su se stesso. Come soggetto che è *legge* per se stesso¹³ e provvidenza per sé e per gli altri¹⁴, egli partecipa alla Provvidenza di Dio e attivamente governa se stesso mediante i propri ed altrui atti¹⁵. Di fronte a tutta la realtà umano-divina che l'uomo non solo può conoscere, ma verso la quale può anche prendere un atteggiamento con le sue scelte, si trova sempre nient'altro che la nostra coscienza. Dalla nostra coscienza provengono i nostri pensieri, parole, giudizi, valutazioni, comandi e proibizioni concernenti le buone e le cattive azioni. Sulla coscienza mette l'accento non solo la cultura contemporanea ma anche l'insegnamento di Gesù¹⁶. L'uomo deve sempre seguire il verdetto della propria coscienza, non può opporsi al giudizio di essa, anche se non fosse *retta*, se fosse *erronea*. Il maestro Tommaso qualifica come peccato tale eventuale opposizione¹⁷.

La coscienza, prima di diventare giudizio, è uno sforzo *conoscitivo* di tutta la persona: la conformità con la coscienza è condizione necessaria per la moralità dei nostri atti. Nel vissuto, la coscienza si presenta come una *capacità* di tutta la persona di conoscere tutto ciò che sta di fronte a essa come compito da fare, per giudicare e valutare, ordinare o proibire un atto, accusare o giustificare se esso è già compiuto¹⁸. Così all'espressione totale della ragione pratica-morale,

¹³ In III Sent., d. 37, a. 1 ad 5^{um} cita Gal 3,19: «sibi ipsi est lex».

¹⁴ Summa Theologiae I-II, q. 91, a. 2: «ipse est sibi providens», «sibi ipsi et aliis providens».

¹⁵ Contra Gentiles III, 113: «Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari; sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis et etiam alia». Cf. Contra Gentiles III, 81.

¹⁶ Lc 6,45; Mt 15,19.

¹⁷ Summa Theologiae I-II, q. 19, a. 5.

¹⁸ Summa Theologiae I, q. 79, a. 13.

dell'abito innato dei primi principi (sinderesi), e degli abiti virtuosi o viziosi, si può attribuire sia il giudizio che la scelta (decisione)¹⁹.

La coscienza nella concreta situazione personale non è altro che l'imperativo diretto a se stesso: «*Fai questo o non fare quello, hic et nunc!*». Nulla può diventare per me obbligante se non me lo ordina o proibisce la mia coscienza; in caso contrario resta fuori dal campo della mia responsabilità e della mia moralità. In tale modo è assicurata alla persona umana l'*autodipendenza* o la libertà del nostro agire per noi stessi, ossia secondo la nostra coscienza.

In S. Tommaso che è fedele discepolo di S. Giovanni Evangelista (*Gv* 8,32.36) e di S. Paolo Apostolo (*1 Cor* 6,12; *Rm* 7; 8,2.37; *Gal* 5,1), il problema di libertà è essenzialmente connesso con la *verità*²⁰. Persino la *volontà* di Dio è diretta dalla *sapienza* (verità) divina: sarebbe un'affermazione blasfema attribuire alla volontà divina un agire senza la Sua sapienza²¹.

2. Conosci la verità su te stesso e su ciò che vuoi fare

La coscienza nelle concezioni moderne ha solo una dimensione, quella *soggettiva*, della quale abbiamo parlato finora. Tale concezione mette in risalto la sua autonomia assoluta e sfocia nell'irrazionalismo emozionale, «*bonum quia delectabile*», o nel volontarismo in conformità al principio «*bonum quia iussum*»: è buono perché piacevole, è buono perché ordinato. Non è vero bene perché la mia coscienza nello sforzo conoscitivo così conosce e riconosce, giudica e valuta — ma è vero bene perché mi piace o perché così voglio e decido io. Dall'esperienza sappiamo che l'uomo, anche il cristiano, ha la «libertà» di scegliere qualcosa di *diverso* da quello indicato dalla coscienza, sia esso buono o cattivo.

Da che cosa deriva l'autorità della coscienza? S. Tommaso dopo aver risposto che la coscienza, retta o erronea, obbliga sempre, perché è un rappresentante di Dio in noi, pone una domanda successiva: la coscienza erronea giustifica?²².

¹⁹ *Ivi*, ad 4^{um}.

²⁰ Cfr. C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, in «*Doctor Communis*» 1977, 163-191; D. MONGILLO, *La verità rende liberi*, in «*Angelicum*» 69 (1992) 327-350.

²¹ *De Veritate*, q. 23, a. 6.

²² *Summa Theologiae* I-II, q. 19, a. 6.

La coscienza infatti non presenta se stessa, è sempre coscienza di una certa *realtà* — verità sul bene o del vero bene. S. Tommaso sottolinea che l'uomo conosce il bene alla luce del vero, «*bonum sub ratione veri*»; la verità sul bene costituisce la rettitudine pratica²³. Non è nient'altro che la verità che offre il *contenuto* ai giudizi, alle scelte e alla libertà dell'uomo. Senza il contenuto ad offrire la verità (sul bene) alla coscienza, e alla sua libertà, l'affermazione del Signore «*Conoscete la verità e la verità vi farà liberi*» perderebbe il suo senso.

Così arriviamo alla seconda *dimensione* della nostra coscienza, cioè la permanente tendenza alla verità, il riferirsi alla verità, all'amore per la verità e al tentativo di conformare ad essa giudizi, decisioni ed azioni. Grazie a questa dimensione (di verità) della coscienza, l'uomo ha capacità di salvarsi dall'*arbitrarietà*, dall'*errore*, dalle *pressioni affettive*, dal calcolo *utilitaristico*: insomma dalla schiavitù del peccato di cui parla S. Paolo²⁴. D'altra parte, è solo la verità che spinge la coscienza ad accettare le sofferenze, ad offrire tutto, persino la vita, per evitare il male e per realizzare il bene morale, come ci mostrano i martiri di tutti i tempi.

Se la coscienza è fondamentalmente un giudizio morale, essa ha due aspetti; è il *mio* giudizio e anche, inseparabilmente, *giudizio*²⁵. Il mio giudizio volge sempre su qualche cosa di giudicato. L'oggetto del giudizio *trascende* lo stesso atto del giudizio. Il giudizio è «legislativo», non come atto, ma come *segno* in cui si manifesta la «cosa» che mi obbliga; la verità sul bene o il vero bene. Il bene (valore) fa appello alla mia coscienza per essere realizzato. L'autorità della verità sul bene (il vero bene) mi convince e comanda. Poiché gli atti morali appartengono alla specie dell'*actus immanens*, l'«io» è soggetto e l'«io» è oggetto di tale atto. *Io* giudico sia l'oggetto del mio atto che *me* stesso.

²³ *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 4: «Bonum sub ratione veri», «Veritas seu rectitudo practica».

²⁴ *Gal* 5,13.

²⁵ La *coscienza*, prima di essere giudizio e applicazione, è uno sforzo interiore intrapreso dalla persona per cogliere la verità, per riconoscerla e per convincersi, e inclinarsi al vero bene. È un duro processo di *trasformazione* di una *verità universale in concreta e personale*: nella verità della mia vita e del mio agire nella libertà. Non può, quindi, essere ridotta a semplice meccanismo di applicare i precetti o le norme morali agli atti umani.

La coscienza, come il giudizio, è mia, ma il *contenuto* o la *verità* offerta non sono miei, anche se io, come persona, sono il primo oggetto di essi²⁶. Il mio giudizio mi obbliga non perché è *mio*, ma perché è *vero*. «La mia coscienza non è superiore a me — dice S. Tommaso — ma quello che afferra, la legge di Dio, lo è, perciò sempre obbliga “vi precepti divini”»²⁷. Per questo motivo la chiama «*Praeco Dei et nuntius*»²⁸.

Dalla persona come soggetto *a quo* proviene il giudizio (e l'atto morale) oppure alla persona come oggetto *ad quem* il giudizio si riferisce, a nome di chi parla? Infatti la coscienza si presenta non solo come realtà soggettiva (soggetto) *a quo*: «chi» dice, ma anche come realtà oggettiva (oggetto) *ad quem*: «cosa» dice e a «chi» dice²⁹. Ecco la seconda dimensione della coscienza rivolta verso la realtà, la verità, la Parola di Dio e le parole degli altri. Così arriviamo alla conclusione che non solo noi dobbiamo ascoltare la nostra coscienza, ma anche che la nostra coscienza deve ascoltare la verità sull'uomo stesso, sul suo agire, soprattutto quella trasmessa dall'esperienza umana, dalla Parola di Dio, dalla Tradizione e dal magistero ecclesiale. I contenuti essenziali della fede e della morale si trovano alla base della libertà e della responsabilità colti dalla coscienza. Solo nella coscienza si rivela la verità sul bene come norma, dovere, criterio di scelta / decisione morale³⁰. La verità tradita dall'ignoranza e la libertà tradita dalla debolezza della volontà e dall'emotività della ragione e della volontà, causano quel male che dal punto di vista teologico si chiama peccato³¹.

La verità della ragione pratica colta nella coscienza diventa il *criterio* della bontà morale, la costituisce, ma non determina fino in

²⁶ T. STYCZEN, *Coscienza: sorgente della libertà o della schiavitù* (in polacco), in *W drodze do Etyki*, Lublin 1984, 189-219 e *Veritatis Splendor*, passim.

²⁷ *De Veritate*, a. 17, ad 3^{um}.

²⁸ *Ivi*, a. 4 ad 2^{um}.

²⁹ In altre parole io parlo a me su di me in nome di Dio che mi ha creato donandomi tale natura e si è rivelato nella storia. Questo colloquio interiore si svolge continuamente nella mia coscienza.

³⁰ Cf. K. WOJTYŁA, *Trascendenza della persona nell'atto*, in *Persona e atto*, Roma 131-213 dove l'Á. distingue la trascendenza *orizzontale* (intenzionale) e la trascendenza *verticale*, grazie alla *verità sul bene*. Cf. E. KACZYŃSKI, «*Prawda o dobru w koncepcji moralności kard. K. Wojtyła*», in «*Roczniki Filozoficzne*» 28 (1980) 47-71.

³¹ *Summa Theologiae* I-II, qq. 71-89.

fondo la sua libertà. Altrimenti se la nostra libertà dovesse scegliere «ex necessitate» la verità sul bene, non ci sarebbe neppure la possibilità di peccare. Questo è un aspetto *tragico* della libertà della coscienza che persino alla sua verità può dire «no». In ultima analisi, è sulla base della verità e della libertà che nella coscienza si compie l'essenziale distinzione tra il bene e il male così importante per la vita umana. Senza di essa sarà difficile salvare sia la cultura umana in genere che il cristianesimo in specie.

La prima dimensione soggettiva della *coscienza* esprime la *libertà* — l'autonomia (autodipendenza). La seconda dimensione, oggettiva, che si riferisce alla realtà personale ed interpersonale esprime la sua *verità*³².

Come la coscienza, così l'uomo riceve da Dio anche i suoi contenuti. In ultima analisi, senza il richiamo all'Assoluto (Dio), non si vede come si possa spiegare e legittimare il fenomeno della coscienza e il suo contenuto oggettivo (verità sui beni, valori, norme, diritti e doveri morali) vincolante la persona e la sua libertà dal punto di vista morale in maniera *incondizionata*, come si dice oggi *assoluta*. La coscienza come libertà nella concezione di S. Tommaso sta di fronte alla verità, alla verità sul bene colta nella legge³³.

III. Unità tra libertà e verità nella coscienza

1. Il difficile processo di unire libertà con verità nella coscienza

L'uomo moderno vive la crisi intorno alla verità e alla libertà. Ma egli non può vivere senza o contro la verità. Può vivere pienamente come uomo nel suo *pensiero*, nella sua *lingua* e nel suo *agire* solo in conformità con la verità portatagli dal Salvatore Gesù Cristo. L'uomo non è Dio, perciò deve contare sulla verità, la quale, provenendo da Dio, trascende l'uomo e lo vincola interiormente. Come la *libertà* della coscienza così la *verità* della coscienza l'uomo l'ha ricevuta e continuamente la riceve da Dio come *dono* e come *compito* di tutta la vita.

³² Cf. D. TETTAMANZI, *L'educazione alla libertà fondata sulla verità*, in «Scuola Cattolica» 123 (1995) 143-160.

³³ Cf. *Summa Theologiae* I-II, qq. 90-108; Cf. R. RIZZELLO, *La legge morale per il bene della persona e per l'amicizia tra le persone*, in «Angelicum» 69 (1992) 369-388.

La verità morale diviene *reale* solo quando l'uomo la conosce, l'ama, vive in conformità ad essa e la trasmette agli altri, altrimenti è solo la verità delle cose e delle persone. Interiorizzando la verità in se stesso, essa, grazie alla conoscenza, diviene la verità della sua coscienza.

La libertà dell'uomo (della sua coscienza) che segue la verità deve continuamente *liberarsi* dalla schiavitù delle forze psichiche (interiori) e di quelle cosmiche e sociali (esteriori), dell'ignoranza e delle emozioni, della costrizione e della paura, dal male e dal peccato. Tale processo giustamente lo chiamiamo processo di *liberazione*, di *educazione* o di *formazione* morale³⁴. Il processo di *unire* la verità con la libertà, che ha il proprio luogo nella coscienza permette dunque all'uomo di trascendere le sue tendenze istintive ed affettive da una parte, ed i condizionamenti e le pressioni sociali dall'altra.

Nell'intimità della coscienza si realizza l'*accettazione*, l'*assimilazione*, l'*incarnazione* della verità e della bontà divine nella vita e nell'attività umana. Solo qui, nella coscienza, può nascere e maturare fino alla pienezza della santità la *comunione* con Dio. Posso diventare cristiano, se accetto il Cristo e lo seguo come Salvatore mandato dal Padre come Verità, Via e Vita, se, infine, con la libertà interiore e l'amore accetto la sua verità e il suo bene³⁵.

Alla verità l'uomo arriva mediante uno sforzo continuo di ricerca, ogni giorno, attraverso la conoscenza delle verità della fede e della morale. Nessuno può costringermi ad accettare le verità persino della fede né ad amare il bene, se a ciò non mi convince e non mi induce la mia stessa coscienza.

2. Ruolo dell'amore nel processo di unire la libertà con la verità

L'uomo non può vivere con la «fredda» verità nella libertà della coscienza. Le verità sulla sua vita e sul suo agire sono diverse da quelle scientifiche. L'uomo le ama come il primo e fondamentale suo bene, persino più degli amici. «*Amicus quidem Socrates, sed magis amica veritas*», S. Tommaso cita le parole di Platone³⁶. Solo per mez-

³⁴ Cf. E. KACZYŃSKI, *La formazione morale cristiana*, in «*Angelicum*» 69 (1992) 351-368.

³⁵ *Gv* 14,6; *Summa Theologiae* I-II, prol.; e *Summa Theologiae* III, prol.

³⁶ *In I Ethic.*, lec. 6, n. 78.

zo dell'ardente amore, l'uomo è capace di conoscere la verità³⁷. Tutto infatti proviene dall'amore come dalla sua origine e all'amore conduce come al suo fine³⁸. Proprio l'amore è il fondamentale «motore» di tutta la realtà creata, della vita e dell'attività umana³⁹. L'amore che scorre dalla Sorgente divina nell'uomo diviene la grazia, l'amicizia, il dono dello Spirito Santo. L'amore fa l'uomo libero nella verità, disponibile all'azione divina e più conforme al Suo divino Esemplare, che è Dio stesso. Sulla terra solo l'uomo è *capax Dei*, perché soltanto lui può conoscere ed amare Dio; l'amore unisce l'uomo a Dio più che la conoscenza di Lui, cioè per l'uomo è cosa migliore amare Dio che conoscerlo⁴⁰.

L'amore di Dio e del prossimo ci inclina dolcemente a vivere la verità nella libertà. Personalmente vedo questa unità tra la libertà e la verità sul bene (rappresentata anche dalla legge) nella coscienza secondo S. Tommaso realizzata nell'unità tra l'insostituibile libertà soggettiva (soggettività dell'uomo) impregnata con l'amore e la sua oggettività trascendente: la verità⁴¹. Nella dimensione soggettiva l'uomo come persona è *legge* a se stesso, governa se stesso, si costituisce come soggetto agente e decide di se stesso; nella seconda dimensione oggettiva è invece preminente la *verità* sull'uomo, sulla sua natura, sul bene del suo agire⁴². Quest'ultima dimensione gli

³⁷ *In Jn* 5,6: «Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis». Il Beato G.-M. Cormier come Generale dell'Ordine Domenicano scelse il motto «*Caritas Veritatis*». Ogni filosofo ed ogni teologo dovrebbe vivere con la coscienza che il proprio impegno consiste nella carità intellettuale!

³⁸ *In Jn* 15,2: «A caritate omnia procedunt sicut a principio et in caritatem omnia ordinantur sicut in finem».

³⁹ *Summa Theologiae* I-II, q. 28, a. 6.

⁴⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 28, a. 1 ad 3^{um} e *De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5^{um}: «Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest Ipsum cognoscere et amare expliciter», e *De Veritate*, q. 22, a. 11: «melior est amor Dei quam cognitio».

⁴¹ Possiamo dunque dire che una esatta concezione della coscienza non consiste solo nella *complementarità* tra la coscienza e la legge come la vede K.-W. MERKS, *Normes ou Conscience. D'ou vient notre morale?*, in «Bulletin de Littérature ecclésiastique» 93 (1992) 289-305, ma nell'unità esistenziale di essa tra la *verità* e *libertà*.

⁴² Il problema della verità pratica o della rettitudine della ragione pratica in Tommaso si riduce al rapporto tra la *recta ratio*, senza dubbio pratica, e i *recti fines*, vale a dire tra la prudenza e le virtù morali. Cf. G. ABBÀ, *Lex et Virtus* p. 45; M. RHONHEIMER, *Die normative Funktion der Vernunft und ihre Vollendung in der sittliche Tugend*, in *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 241-272; cf. RAMON G. DE HARO, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978 e A.R. LUÑO, *Etica General*, Eunsa, Pamplona 1991.

permette di riempire con contenuto la libertà e “sostenere l’esame” di fronte alla propria coscienza e al Signore.

IV. La verità e la libertà della coscienza e la sua creatività

1. Rapporto della libertà/verità della coscienza con la sua creatività

La libertà della coscienza e la sua verità non si conquistano una volta per sempre ma *gradualmente*. La coscienza vive la sua fedeltà alla verità nella libertà e la libertà nella verità nel continuo processo di maturazione, di progresso (e di regresso) fino alla santità. Si può realizzare tale processo una volta per sempre, in un atto, diventando soggetto della verità assoluta e della libertà perfetta? Preghiamo infatti: «*A quanti cercano la verità, concedi la gioia di trovarla, e il desiderio di cercarla ancora, dopo averla trovata*»⁴³.

Nella vita spirituale e morale che tiene presente l’esperienza quotidiana bisogna accettare un *graduale* progresso per arrivare sempre più vicino alla piena verità, nel suo crescere nel bene come graduale *liberazione* della nostra libertà dal male, dalle pressioni interne (psichiche) ed esterne (sociali). Per questo S. Tommaso parla delle tre tappe nella maturazione della vita morale e cioè la tappa dei principianti, dei progredienti e dei perfetti⁴⁴.

La *creatività* della coscienza nel graduale accesso alla verità e nella graduale crescita della vera libertà non può essere mai soprastimato. Già nella prospettiva conoscitiva il soggetto conoscente non è solo passivo, recettivo ma attivo e creativo⁴⁵. Senza *creatività* della nostra coscienza non si può parlare né della vita morale né della sua attività. La ragione pratica infatti è più creativa che la ragione speculativa: la ragione pratica *causa* l’attività umana ed è la sua *misura*⁴⁶. È «creativo» ogni nostro agire esterno anche il più modesto tecnico-

⁴³ Intercessione, Lunedì III Settimana, Vespri.

⁴⁴ *Summa Theologiae* II-II, q. 24, a. 9; q. 183, a. 4.

⁴⁵ Cf. W. STRÓŻEWSKI, *Les trois dimensions de la vérité. En marge De Veritate I-II*, in *W 700-lecie śmierci. Tomasza z Akwinu*, KUL, Lublin 1974, 155-167; *Idem.*, *Tak-tak, niente. Kilka uwag o prawdzie*, w *Ethos* n. 2/3 (1988) 29-36.

⁴⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 2: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est in intellectu adequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius in intellectu. Sed secundum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res unde et mensuratio rerum quae per ipsum fiunt».

artistico (actus transiens); ma lo è soprattutto l'agire interiore (actus immanens), il quale *scolpisce* il nostro volto interiore.

La *creatività* della coscienza abbraccia tutta la vita dell'uomo e indica la direzione delle sue prese di posizione e delle sue azioni concrete. Ha luogo sia nella scelta della vocazione personale che nella scelta dei passi concreti della sua realizzazione di ogni giorno. In questo campo abbiamo oggi a che fare con due atteggiamenti diametralmente opposti: il primo afferma che la libertà della coscienza «crea» *ex nihilo* il proprio piano di autorealizzazione e le vie del suo compimento, e il secondo invece che la libertà «trova/scopre» solamente questo piano o progetto della vita nella sua realtà⁴⁷.

Il primo atteggiamento, accentuando la libertà assoluta (autonomia) della coscienza, facilmente sfocia nella creatività soggettiva, senza tener presente la verità oggettiva del disegno di Dio concernente la nostra vocazione personale e sociale. Nel secondo invece la coscienza subisce un adattamento passivo ed una accettazione dei contenuti (verità) derivanti dalla nostra vocazione.

Contro la creatività soggettiva dobbiamo dire che la libertà della coscienza non sta di fronte al *vuoto* assiologico ma ha a che fare con la verità del proprio essere e con quella del suo agire cioè sul bene da compiere; è capace di conoscere la verità e amare il bene della nostra vocazione come il fine ultimo di tutta la vita, fissare fini/progetti per ogni giorno corrispondenti a questa vocazione in cui agisce il Signore mediante la Sua grazia e la sua legge⁴⁸. L'uomo infatti ha ricevuto un certo *contenuto* da Dio nella stessa creazione della nostra natura umana come pure ha ricevuto un certo contenuto nella Rivelazione⁴⁹. La mia coscienza come libertà non crea *ex nihilo* il mio programma di vita e di agire, ma lo decifra (legge) nella realtà sia mia che della comunità, e lo applica ai rapporti personali, interpersonali e sociali, nei quali il fine è sempre una *persona*: Dio, il prossimo e l'uomo che agisce⁵⁰.

⁴⁷ Cf. D. TETTAMANZI, *L'oggettività del giudizio di coscienza*, in «Scuola Cattolica» 111 (1983) 426-449.

⁴⁸ *Summa Theologiae* I-II, q. 90 prol.

⁴⁹ Cf. L. CLAVELL, *Libertà e legge naturale nella persona umana* (Commento a *Veritatis Splendor*, nn. 28-53) in «Euntes Docete» 3 (1995) 365-373.

⁵⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 73, a. 9: «Fines principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur».

La coscienza però non può essere neppure ridotta alla passiva accettazione della verità e del bene trasmessaci dai superiori o mediante la legge. La coscienza non resta passiva di fronte ai compiti della nostra vocazione ma è una capacità dinamica, attiva e creativa di *ricerca*. La creatività trova ampio spazio nell'attività concernente i compiti positivi della vita; compiti che ci pone il Signore oggi alla fine del secondo millennio e all'inizio del terzo attraverso i *segni dei tempi*. Qui alla nostra libertà della coscienza viene in valido aiuto la saggezza pratica, ossia la prudenza cristiana, la nostra partecipazione alla triplice missione di Cristo, e il magistero ordinario della Chiesa.

2. Libertà e creatività della coscienza nell'osservare i precetti di Dio

Penso che si possa anche parlare della creatività della coscienza nell'*osservare* i precetti di Dio. E che non solo si possa, ma che se ne debba parlare, evidentemente con una certa accuratezza. Perché in questo campo circolano tante posizioni approssimative che inducono i fedeli in errore. Alcuni teologi, non tenendo conto della differenza tra la *verità sul bene* colta ed espressa nei precetti positivi e la *verità sul male* colta nei precetti negativi, parlano della legge della gradualità e della gradualità della legge in genere includendo tutte e due i tipi di precetti e, *ipso facto*, accettano una *creatività* della coscienza sia nell'osservare i precetti positivi che quelli negativi⁵¹. S. Tommaso invece distingue con cura l'atteggiamento della coscienza di fronte ai precetti positivi che riguardano gli atti delle virtù dai precetti negativi che proibiscono i peccati⁵². La libertà della coscienza nell'osservare i precetti positivi dipende dalla situazione della persona, dal tempo, dalle circostanze in cui si trova. I precetti come *credi, abbi fiducia, spera ed ama il Signore e il prossimo tuo, sii fedele alla tua vocazione, sii prudente, giusto, temperato e forte* costituisco-

⁵¹ *Familiaris Consortio* n. 34 e *Veritatis Splendor* nn. 79-83 distinguono la «legge della gradualità» (graduale maturazione dell'uomo) dalla «gradualità della legge» (graduale osservanza della legge), soprattutto mettendo in guardia di fronte alla creatività nell'osservare i precetti negativi che indicano atti «intrinsecamente cattivi».

⁵² *Summa Theologiae* II-II, q. 33, a. 2: «sicut praecepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita praecepta affirmativa inducunt ad actus virtutum... et ideo praecepta negativa obligant semper et ad semper». *Summa Theologiae* I-II, q. 100, a. 10: «Praecepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper».

no il programma di tutta la vita. Qui, la legge della gradualità e della crescita dai modesti inizi attraverso il periodo di maturazione fino alla perfezione ha la sua legittima applicazione. La libertà creativa della coscienza nel compiere gli atti delle virtù morali indicati dai precetti positivi è un elemento attivo nella vita morale senza il quale l'uomo potrebbe essere solo il passivo esecutore degli ordini di diversi tipi di dittatori, ma non può mai diventare soggetto agente e responsabile, un autentico «dono» di sé al Signore e ai suoi fratelli.

Invece la coscienza di fronte ai precetti negativi non possiede lo stesso grado di libertà creativa; non può né richiamarsi alla legge della gradualità, né alla gradualità della legge. Nessuna cosa può mai giustificare la trasgressione di precetti negativi come: *non si deve torturare o uccidere un uomo innocente*. Perché non si può «uccidere un po'», «un po' torturare» e contemporaneamente non farlo; si possono graduare certe cose fisicamente ma non moralmente. Tuttavia la coscienza possiede anche qui una certa creatività nello sfuggire agli atti *intrinsecamente* cattivi, proibiti dai precetti negativi. È sforzo grande e creativo della coscienza quello di scegliere sempre il bene, e, in quanto possibile, per diminuire il male nella nostra vita personale e sociale. Si rendono conto di tale creatività tutti coloro che si sono trovati nelle situazioni di conflitto come quelle dei parlamentari che hanno votato (in mancanza di poter ottenere di più) una legge ingiusta sull'aborto che limita però gli aspetti iniqui della precedente⁵³.

Per capire il ruolo creativo della coscienza nella vita morale cristiana, dobbiamo tornare alla concezione dinamica dell'uomo come signore di se stesso, capace dirigere la propria vita e progettare la realizzazione della sua vocazione. Nella concezione della coscienza che troviamo in S. Tommaso come unità tra la verità e la libertà, la coscienza «scopre» (non crea *ex nihilo*) il disegno di Dio concernente la nostra vita, ma anche, ogni giorno e in diverse maniere, «crea/progetta» passo dopo passo la propria strada verso la santità. Benché tutti siamo chiamati alla santità, tuttavia ognuno di noi ha la propria ed esclusiva strada per realizzarla⁵⁴. La verità della sua vita e del suo agire conosciuta e riconosciuta mediante la coscienza deve

⁵³ *Evangelium Vitae* n. 73.

⁵⁴ *De Malo*, q. 6, ad 9^{um}; *Lumen Gentium* cap. 5.

«tradursi» in atto concreto della virtù e *introdurre* in modo dinamico e creativo nella vita personale e comunitaria⁵⁵.

V. Conclusioni

Concludendo possiamo affermare che il fondamento dell'ottimismo di S. Tommaso circa l'unità tra la verità e la libertà della coscienza consiste nella sua grande fiducia nella capacità umana di conoscere la verità nel nostro caso la verità sul bene e di amare il vero bene, nonostante la debolezza della natura umana dopo il peccato originale. La fiducia naturale che è sempre stata rafforzata dalla speranza nell'aiuto dello Spirito Santo, lo Spirito della Verità e dell'Amore. Il pessimismo invece dell'uomo contemporaneo e la sua disperazione provengono dalla divisione di questa unità e dall'impossibilità di conoscere la verità (relativismo), da una parte, e dall'assolutizzazione o dalla liquidazione della libertà della coscienza dall'altra.

S. Tommaso nella Seconda Parte della *Somma Teologica* (I-II e II-II) presenta tutto il processo di unificazione tra la vita e l'agire umano nella strada a Dio con la verità e la libertà, ricevuta dal Padre per il Figlio nello Spirito Santo. Dalla stretta unione della verità con la libertà nella coscienza dipende la *configurazione* reale dell'uomo come immagine e similitudine di Dio al Suo divino Esemplare. Dio come Sommo Bene, Esemplare e Fine ultimo attira l'uomo a sé e l'unisce a sé mediante la verità e l'amore nella libertà della coscienza. L'uomo, tenendo conto della verità, nella libertà e nell'amore realizza gli atti buoni delle virtù teologali e morali e si autorealizza mediante questi atti⁵⁶. La *Somma Teologica* di S. Tommaso presenta una strada armoniosa dell'uomo verso Dio nell'unità della verità, della libertà e dell'amore realizzata nella propria coscienza. Le tappe di questa strada sono illuminate dalla Parola di Dio autenticamente

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Discorso durante la prima visita all'Angelicum, il 17 novembre 1979: «L'uomo è padrone di se stesso, può provvedere a sé e progettare il proprio destino (...). Decisivo è solamente il fatto che l'uomo si sottometta nel suo agire alla verità, che egli non determina ma scopre soltanto nella natura, datagli insieme con l'essere. Dio è colui che pone la realtà come creatore e la manifesta sempre meglio come rivelatore in Gesù Cristo».

⁵⁶ *Summa Theologiae* I-II, c. q. 55-70.

interpretata dal Magistero ecclesiale: essa è colta dal pensiero umano e confermata dall'esperienza dei cristiani di generazioni intere.

I discepoli di S. Tommaso devono sviluppare un dialogo approfondito tra la sua eredità e la cultura di oggi, soprattutto nel campo teologico e antropologico-etico⁵⁷. Per capire tuttavia tale eredità bisogna sforzarsi di comprendere e vivere la stessa realtà umano-divina che lui ha vissuto ed era oggetto della sua contemplazione, della sua riflessione, del suo silenzio e della sua preghiera.

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

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso ai partecipanti del IX Congresso Internazionale Tomistico 1990», in *Insegnamenti* 2/1990, 768-780.

NAZIONALISMO ED INSEGNAMENTO SOCIALE CRISTIANO*

Enrique COLOM

Sommario: *I. Idee preliminari - II. Principi morali:* 1. Principio di uso comune dei beni. 2. Solidarietà. 3. La sussidiarietà - *III. Alcuni aspetti concreti:* 1. Il nazionalismo. 2. Il razzismo. 3. L'emigrazione. 4. La comunità internazionale - *IV. Conclusioni.*

I. Idee preliminari

Si è detto che l'insegnamento sociale cristiano si trova tra le due mascelle di una pinza: da una parte, se non propone soluzioni specifiche, lo si bolla di essere troppo teorico ed inservibile per risolvere i problemi di ogni giorno; d'altra parte, se consiglia criteri concreti, lo si accusa di fare politica, di mettersi in aspetti che non lo riguardano. Certamente il Magistero sociale ha il diritto-dovere di fissare principi generici, che si trovano alla base della morale sociale, ma ha anche lo stesso diritto-dovere di enunciare determinati giudizi e criteri di azione, come conseguenza necessaria di tale morale sociale.

Con ciò ho pure segnalato i confini di questo intervento: trattare solamente ed esclusivamente quanto è dottrina sociale della Chiesa, senza accennare a particolari tecnici ed opinabili che, pur necessari per impostare una concreta politica, esulano l'insegnamento della Chiesa; esso, in questo campo, è sempre di indole morale e

* Questo articolo riprende le idee di una relazione tenuta al Convegno *Il federalismo. Per la nuova unità nazionale*, Mantova 2-XII-1995, poi rivista ed ampliata.

non partitica. Ma morale non significa qualcosa di opposto a concreto, bensì al contrario: la morale è una scienza pratica e, pertanto, riguarda la concreta condotta delle persone e delle comunità. In questa ottica occorre sottolineare che «la comprensione moderno-contemporanea dell'esistenza, segnata dal processo di svincolamento e autonomia delle attività umane dalla fede, conduce all'idea che le verità cristiane siano solo soggettive e private, senza vero valore universale che competerebbe solo alla ragione. Ora, col forzato ritiro del cristianesimo nella sfera del privato, ha preso corpo un evento molto notevole: l'ordine politico-temporale non è diventato più neutrale o più "laico" per il fatto che la valenza religiosa ne viene allontanata, ma viene occupato da altre visioni del mondo o ideologie, che spesso altro non sono che "religioni politiche intramondane". Esse hanno cercato di divenire l'anima di una nuova unità spirituale della società al posto dell'elemento religioso»¹. Da qui l'urgente necessità che i cristiani, in base alla dottrina sociale della Chiesa, ma senza perdere la propria libertà, sviluppino e mettano in pratica una concreta progettualità dell'agire sociale.

Nelle scienze umane e, conseguentemente, nella morale sociale esistono diversi concetti, come sono quelli di Stato, nazione, popolo e patria, che non possiedono confini ben delimitati, e molte volte si adoperano indistintamente². Ciò palesa anche che quanto diremo su nazione e nazionalismo non si applichi soltanto ad una nazione come l'Italia in rapporto ad altre nazioni come la Germania; ma serva inoltre per analizzare le corrette relazioni di un gruppo di paesi come quelli che formano la Comunità Europea con un altro gruppo diciamo, ad esempio, le nazioni dell'Est europeo o quelle africane; ed, in

¹ V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 236.

² «Si intende per Stato, nel senso più generale, la società politica o l'organizzazione politica della società, ma in senso più ristretto si intende l'istituzione che esercita legalmente il potere nella società civile. Sottoposto a questo ordinamento è il popolo o patria o nazione, termini che designano distinzioni formali del soggetto sociale. Anche se le definizioni terminologiche sono molto varie, si può dire — semplificando — che popolazione significa l'insieme di abitanti di un territorio; popolo, la moltitudine organica e strutturata delle persone; nazione, la loro comunità di origine, i loro elementi etnico-culturali e la loro volontà di esistenza politica; e patria, il loro patrimonio fisico e spirituale, nonché il suo contenuto storico-affettivo» J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989, pp. 120-121.

modo simile, può servire per studiare i rapporti tra le diverse regioni di uno stesso paese, come il Nord dell'Italia e il Mezzogiorno.

Con queste premesse, e per quanto ci riguarda, occorre adesso far attenzione al significato delle parole *nazione* e *patria*, che qui useremo come sinonimi. Etimologicamente *nazione* procede dal verbo nascere così come *patria* deriva dal latino *pater/patris*. Sicché sono concetti che fanno riferimento all'inizio e allo sviluppo della vita personale e a coloro che hanno aiutato in tale compito; in questo senso la *nazione* e la *patria* sono il luogo dove la persona ha assimilato determinati atteggiamenti cui rimane vincolata per tutta la vita. Sono nozioni, pertanto, che riguardano i legami personali di famiglia (antenati, congiunti ed eventuali discendenti), di ambiente fisico e culturale, di valori e di tradizioni ricevute; perciò risvegliano sentimenti ed esperienze molto intime, che possiedono una forte carica emotiva ed impegnativa.

Ma non si tratta soltanto di aspetti e di sentimenti soggettivi: in larga misura sono dati oggettivi, in quanto la *nazione* costituisce, normalmente, l'ambito e la sorgente per uno sviluppo pieno della vita personale, nelle sue dimensioni materiali, culturali, etiche e religiose. Di conseguenza la persona ha uno specifico dovere morale di progredire nell'amore patrio: ossia di essere riconoscente per quanto ha ricevuto, e di impegnarsi per salvaguardarlo, accrescerlo e trasmetterlo agli altri. Tuttavia, la *patria* non è l'unico né il supremo valore umano: san Paolo ricorda «non c'è più Giudeo né Greco (...) poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3,28*), che è tanto come dire che le diverse nazionalità non devono danneggiare l'unità cristiana; ed in un'altra lettera l'Apostolo sottolinea che «la nostra patria è nei cieli» (*Fil 3,20*), affinché le cose di questa vita — incluso l'amore patrio — non ci separino da ciò che è al di sopra di tali realtà terrene.

Qual è il rapporto tra l'amore patrio ordinato e l'obbligo di carità universale intravisto dai filosofi e richiesto dall'insegnamento cristiano? La stessa verità sull'uomo ci può guidare in questa indagine. Effettivamente, l'essere umano, per natura, è un tutt'uno; non è però semplice, bensì poliedrico: nasce e cresce in una determinata situazione storica che lo marcherà per tutta la sua vita, ma la dimensione spirituale lo sollecita a trascendere il proprio ambiente. Nell'enciclica *Veritatis splendor* il Papa ricorda: «non si può negare che l'uomo si dà sempre in una cultura particolare, ma pure non si

può negare che l'uomo non si esaurisce in questa stessa cultura. Dal resto, il progresso stesso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture»³.

Si evidenzia così che, per quanto concerne il nostro tema, la persona umana si trova tra due poli: il particolarismo dovuto alla sua concretezza storico-geografica e l'universalismo proprio della sua apertura all'universo mondo⁴. Queste due tendenze rispondono a due inclinazioni naturali dell'essere umano. Da un canto ogni persona si trova unita con stretti vincoli ad una famiglia, ad una etnia, ad una concreta tradizione e lingua; da qui le diverse nazioni e popoli, le svariate comunità particolari legate a determinati filoni gentilizi e a concrete caratteristiche razziali e culturali. Ma, d'altro canto la natura umana è identica in tutti i suoi elementi essenziali e, principalmente, nella sua uguale dignità personale; donde l'inclinazione a costruire il bene comune universale insita nei dettami più intimi della coscienza umana e che trascende naturalmente ogni rozzo particolarismo⁵. «Questa tensione tra particolare ed universale, infatti, si può considerare immanente all'essere umano. In forza della comunanza di natura, gli uomini sono spinti a sentirsi, quali sono, membri di un'unica grande famiglia. Ma per la concreta storicità di questa stessa natura, essi sono necessariamente legati in modo più intenso a particolari gruppi umani; innanzitutto la famiglia, poi i vari gruppi di appartenenza, fino all'insieme del rispettivo gruppo etnico-culturale, che non a caso, indicato col termine "nazione", evoca il "nasce-re", mentre, additato col termine "patria" (*fatherland*), richiama la realtà della stessa famiglia. La condizione umana è posta così tra questi due poli — l'universalità e la particolarità — in tensione vita-

³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 53/2. Tranne indicazione contraria, i testi del Magistero sono stati ricavati da R. SPIAZZI, *I documenti sociali della Chiesa*, Massimo, 2^a ed., Milano 1988 e, suo difetto, dalla pubblicazione fatta dalla Libreria Editrice Vaticana.

⁴ La necessità di far convivere, nei rapporti multietnici, il particolare e l'universale a servizio della persona concreta è stato sottolineato da U. BERNARDI, *Considerazioni sulla etnicità*, in «La Società» 5 (1995/4) 821-836.

⁵ Una comunità che si chiude in se stessa tende allo stagnamento e, presto o tardi, finisce per sparire; effettivamente «una nazione sussiste perché supera l'esclusivismo tribale entrando in relazione con altre culture, ma perché al tempo stesso filtra il contributo di altre culture, innestandolo in modo creativo sul tronco della propria tradizione e della propria storia» R. BUTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 235.

le tra loro; una tensione inevitabile, ma singolarmente feconda, se vissuta con sereno equilibrio»⁶.

Tali tendenze comportano due diverse virtù:

a) il patriottismo, che è l'amore ordinato a tutto ciò che riguarda la propria nazione (o regione);

b) la solidarietà planetaria, che favorisce l'amore per tutta l'umanità senza distinzione di razza, di credo e di cultura, poiché non si può dimenticare che «*tutti siamo veramente responsabili di tutti*»⁷.

Insieme a queste due virtù esistono anche due vizi opposti:

a) il cosmopolitismo di chi si sente «cittadino del mondo», perché ha perso la stima per il proprio paese e per la sua cultura e, in definitiva, non possiede la virtù cristiana del patriottismo;

b) il campanilismo o particolarismo iniquo, che porta a denigrare quanto esula ed è diverso dal proprio modo di essere e dalla propria scala di valori; questo particolarismo significa, pertanto, un amore disordinato della propria nazione (o regione) con ripudio delle altre; la Chiesa ha chiamato a questo vizio «nazionalismo»⁸. «In tale contesto occorre chiarire il divario essenziale tra una insana forma di nazionalismo, che predica il disprezzo per le altre nazioni o culture, ed il patriottismo, che è invece il giusto amore per il proprio paese d'origine»⁹.

II. Principi morali

Per concretizzare questo insegnamento, occorre un riferimento a quattro aspetti che hanno una grande attualità nel mondo odierno; essi sono: il nazionalismo in se stesso, il razzismo e l'emigrazione

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 5-X-1995, n. 7, in «L'Osservatore Romano», 6-X-1995, pp. 6-7.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 38/6.

⁸ Certamente ciò che importa non sono tanto le parole quanto i concetti, perciò alle volte si può chiamare nazionalismo all'autentico patriottismo che, come si è detto, è una virtù; nonostante ciò qui usiamo la parola nazionalismo per esprimere il concetto di amore disordinato alla propria nazione o regione con rigetto delle altre. Sembra che, in questo senso deterioro, la parola nazionalismo sia stata impiegata per prima volta dall'abate Barruel nel suo scritto *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, del 1798. In opinione di Toynbee il nazionalismo è stato il criterio storiografico direttivo dei secoli XIX e XX, con disprezzo per le società vive e per l'universo umano.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 5-X-1995, n. 11.

molte volte abbinati al nazionalismo, e la necessità di formare una comunità internazionale come via per superare i nazionalismi iniqui. Tuttavia, al fine di studiare tali argomenti nella sua vera portata, bisogna premettere alcuni principi della dottrina sociale cristiana, derivati dall'uguale dignità di tutti gli uomini. Questi principi sono: l'uso comune dei beni terreni, la solidarietà e la sussidiarietà.

1. *Principio di uso comune dei beni*¹⁰

Il Santo Padre ricorda che «la prima origine di tutto ciò che è bene è l'atto stesso di Dio che ha creato la terra e l'uomo, ed all'uomo ha dato la terra perché la domini col suo lavoro e ne goda i frutti (cfr. *Gn* 1,28-29). Dio ha dato la terra a tutto il genere umano, perché essa sostenti tutti i suoi membri, senza escludere né privilegiare nessuno. È qui *la radice dell'universale destinazione dei beni della terra*. Questa, in ragione della sua stessa fecondità e capacità di soddisfare i bisogni dell'uomo, è il primo dono di Dio per il sostentamento della vita umana»¹¹. Idee simili, che riprendono insegnamenti biblici e patristici, sono raccolte nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che mostra come Dio ha affidato il mondo e tutti i suoi beni alla gestione comune dell'umanità, affinché se ne prendesse cura, lo dominasse con il suo sforzo e ne godesse i frutti; perciò i beni della terra sono destinati a tutta la famiglia umana. L'appropriazione privata dei beni risulta legittimata, appunto, per garantire la libertà e la dignità di ogni persona, e per aiutare ciascuno a soddisfare le proprie necessità fondamentali (non soltanto materiali) e i bisogni di coloro di cui ha la responsabilità¹².

In questo senso rimane chiaro che, in riferimento alla destinazione universale dei beni, non si parla unicamente né principalmente degli aspetti materiali, bensì includono tutti i beni propri della persona, tra i quali un momento importante — in rapporto al nostro tema — l'occupano i beni culturali: per beneficiare di essi «occorre innanzitutto un'educazione primaria, poi un'iniziazione progressiva

¹⁰ Vedi su questo tema: PONTIFICIO CONSIGLIO *JUSTITIA ET PAX*, *La destinazione universale dei beni* (a cura di E. Bellavite e S. Fontana), Cercate, Verona 1992.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 31/2.

¹² Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2402.

che esige applicazione e lungo sforzo. È un compito mai concluso, perché i tesori della cultura umana sono inesauribili, ivi compresi quelli della conoscenza teologica e dell'arte sacra. Un immenso progresso etico sarà raggiunto quando i nostri contemporanei si convinceranno che tutte le risorse della scienza e dell'arte devono concorrere progressivamente all'elevazione intellettuale e spirituale di tutti gli uomini»¹³.

Evidentemente quanto detto non suppone un invito al parassitismo, né significa che le persone e le comunità meno progredite abbiano diritto ad essere aiutate senza un proprio impegno; ciò sarebbe misconoscere l'insegnamento cristiano: esso sottolinea la necessità di sforzarsi nel proprio sviluppo. Inoltre, siccome non si tratta soltanto di beni materiali, non si potrebbe raggiungere l'autentico bene comune se mancassero virtù come la laboriosità, la sobrietà, l'iniziativa, ecc.: aiutare i fannulloni perché questi continuino nella loro pigrizia non è destinazione universale di *beni*, ma di *mali*; per un poltrone il bene è aiutarlo a uscire dalla propria indolenza. Conseguentemente il principio di uso comune dei beni mostra il bisogno che tutte le persone e tutti i gruppi umani si trovino in condizioni di raggiungere il progresso integrale, ed anche di contribuire alla «promozione di un mondo più umano per tutti, in cui ciascuno possa dare e ricevere, ed in cui il progresso degli uni non sarà più un ostacolo allo sviluppo degli altri, né un pretesto per il loro assoggettamento»¹⁴.

2. *Solidarietà*¹⁵

La crescente socializzazione della vita umana ha prodotto, ogni volta di più, una fitta interdipendenza nei rapporti personali, associativi, nazionali ed internazionali; nessun uomo o gruppo possono raggiungere da soli i propri obiettivi; a tutti i livelli si sono moltiplicate le reciproche connessioni con influssi vicendevoli, ogni volta

¹³ H. CARRIER, *La destinazione universale dei beni immateriali*, in PONTIFICIO CONSIGLIO JUSTITIA ET PAX, *La destinazione universale dei beni*, o.c., p. 92.

¹⁴ CONGR. PER LA DOTTR. DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, n. 90.

¹⁵ Su questo tema sarà utile consultare: *L'antropologia solidaristica nella «Centesimus annus»* (a cura di A. Luciani), Massimo, Milano 1992 e G. GATTI, *Solidarietà o mercato?*, S.E.I., Torino 1995.

più serrati. Sicché, pure nell'ordine pragmatistico, risulta conveniente l'impegno per la cooperazione e per l'aiuto mutuo. Inoltre, e ad un livello più importante di tale ragione pragmatica, si trova la ragione morale che richiama uno sforzo solidale al servizio dei fratelli¹⁶. In questa prospettiva, la solidarietà si avverte come fine e come criterio dell'organizzazione sociale¹⁷, ed è uno dei principi fondamentali della dottrina sociale della Chiesa, non tanto come un desiderio moralizzante, ma come una forte esigenza dell'intera verità sull'uomo.

Non c'è dubbio che la solidarietà è un tema ricorrente nel Magistero del Papa attuale: Egli insiste su questo agire solidale da un verso per la sua profonda relazione con la carità — amore di Dio e del prossimo —, forma ed apice della vita cristiana¹⁸; d'altro verso perché, nelle attuali condizioni di sviluppo tecnologico, le disuguaglianze sociali sono cagionate dall'egoismo, che non vede negli altri dei fratelli, figli di Dio, esseri umani con la stessa dignità, perciò tali sperequazioni sono fundamentalmente prodotte da un atteggiamento insolidale causato dalla brama di profitto e dalla sete di potere. «Questi atteggiamenti e "strutture di peccato" si vincono solo — presupposto l'aiuto della grazia divina — con un *atteggiamento diametralmente opposto*: l'impegno per il bene del prossimo con la disponibilità, in senso evangelico, a "perdersi" a favore dell'altro invece di sfruttarlo, e a "servirlo" invece di opprimerlo per il proprio tornaconto (cfr. *Mt* 10,40-42; 20,25; *Mc* 10,42-45; *Lc* 22,25-27)»¹⁹. Occorre un impegno di servizio al prossimo, di disponibilità a perdersi, di rinuncia allo sfruttamento e alla prepotenza, fino a plasmare un'inclinazione stabile — virtù — che, come una seconda natura, faciliti e renda gioioso l'impegno per il bene altrui, esclusivamente come donazione, senza muoversi per uno stretto dovere o in vista di una possibile ricompensa²⁰.

La solidarietà, beninteso, non può servire da alibi per un egoismo di gruppo o di classe poiché tutti sono veramente responsabili

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38/6.

¹⁷ Cfr. PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 26.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 40/1.

¹⁹ *Ibid.*, n. 38/6.

²⁰ Cfr. M. TOSO, *Educare alla solidarietà: l'apporto della dottrina sociale della Chiesa*, in «La Società» 4 (1994/1) 31-62.

di tutti; perciò *nessuno* deve rifugiarsi in un comportamento remissivo o abbracciare un atteggiamento distruttivo della vita sociale. I problemi socio-economici soltanto potranno essere risolti mediante il concorso di tutte le forme di solidarietà: solidarietà dei poveri tra loro, dei ricchi e dei poveri, dei lavoratori tra loro, degli imprenditori e dei dipendenti nell'impresa; solidarietà anche tra le nazioni e tra i popoli, poiché la solidarietà internazionale è un obbligo morale, giacché la pace del mondo dipende in gran misura da essa²¹. Ancor di più, sottolinea il Papa: «alla luce della fede, la solidarietà tende a superare se stessa, a rivestire le dimensioni *specificamente cristiane* della gratuità totale, del perdono e della riconciliazione. Allora il prossimo non è soltanto un essere umano con i suoi diritti e la sua fondamentale eguaglianza davanti a tutti, ma diviene la *viva immagine* di Dio Padre, riscattata dal sangue di Gesù Cristo e posta sotto l'azione permanente dello Spirito Santo. Egli, pertanto, deve essere amato, anche se nemico, con lo stesso amore con cui lo ama il Signore, e per lui bisogna essere disposti al sacrificio, anche supremo: "Dare la vita per i propri fratelli" (cfr. *1 Gv* 3,16)»²².

3. La sussidiarietà

La Chiesa ha ricordato frequentemente questo principio per cui lo Stato e le comunità sociali più estese non devono soppiantare l'iniziativa, la libertà e la responsabilità delle persone e dei gruppi sociali minori²³. La stessa esperienza umana mostra come la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in base ad una pretesa «uguaglianza» di tutti diminuisce, o addirittura distrugge di fatto, lo spirito d'iniziativa e lo sforzo personale per lo sviluppo proprio ed altrui. Così, nel misconoscere — ancorché soltanto in uno specifico ambito sociale — la libertà, che è una qualità essenziale della persona, si affievolisce l'impegno personale e si danneggia tutta la vita sociale.

²¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1941.

²² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 40/2.

²³ Cfr. PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-V-1931, nn. 80-81; GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-V-1961, n. 160; CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 65; CONG. PER LA DOTTR. DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, n. 73; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 15/2.

Il principio di sussidiarietà non significa soltanto astensione, bensì tende a promuovere attivamente, da parte dello Stato e degli organismi superiori, ambiti di libertà e di responsabilità per tutti; facilita il dinamismo e la creatività proprie dell'iniziativa privata, e stimola la partecipazione sociale delle persone e delle associazioni, con la loro potenziale efficacia e pienezza di energie rinnovatrici²⁴. In vero esiste un ampio campo dell'attività umano-sociale in cui il settore pubblico e quello privato confluiscono, essendone ambedue possibili soggetti, ad esempio, nella produzione e distribuzione dei beni, nel progresso delle scienze e delle arti, nel miglioramento delle infrastrutture, ecc. In questi ambiti vige il principio del *primato dell'iniziativa privata*. Tale primato afferma sostanzialmente che queste attività spettano in primo luogo alle persone concrete e alle associazioni minori, giacché tali attività formano parte dei loro fini propri e, pertanto, sono mezzi che si adoperano per crescere personalmente e per collaborare al miglioramento degli altri. Siccome la società è ordinata alla perfezione degli uomini, l'organizzazione pubblica non deve sottrarre loro la possibilità di perfezionarsi e di realizzarsi, cosa che gli impoverirebbe; la sua funzione è invece quella di coadiuvarli e di sostenerli.

La libertà sociale non suppone soltanto mancanza di coazione né si limita all'indifferenza nell'agire; è piuttosto una potente energia di sviluppo che non deve rimanere inattiva, sia nelle singole persone, come nei gruppi e nei paesi. Quanto si è detto sull'aiuto solidale di tutti, significa che la sua finalità principale è quella di porre le diverse persone e comunità in grado di svilupparsi da sé, e di dare anch'essi un contributo al bene comune²⁵. In questa ottica quando, per diverse circostanze, risulta necessario che un organismo superiore eserciti un'attività suppletoria, essa deve limitarsi il più possibile sia negli ambiti arrogatisi che nella durata temporale; concretamente, lo Stato «può svolgere *funzioni di supplenza* in situazioni eccezionali, quando settori sociali o sistemi di imprese, troppo deboli o in via di formazione, sono inadeguati al loro compito. Simili interventi di supplenza, giustificati da urgenti ragioni attinenti al bene comu-

²⁴ Sul tema della partecipazione come fulcro dello sviluppo si veda: G. SALVINI, *Partecipazione e sviluppo*, in «La Civiltà Cattolica» 145 (1994/I) 233-245.

²⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 39/4.

ne, devono essere, per quanto possibile, limitati nel tempo, per non sottrarre stabilmente a detti settori e sistemi di imprese le competenze che sono loro proprie e per non dilatare eccessivamente l'ambito dell'intervento statale in modo pregiudizievole per la libertà sia economica che civile»²⁶.

Insomma, la libertà, la solidarietà e l'universale destinazione dei beni terreni — personali, regionali, nazionali e internazionali — richiedono, come condizione indispensabile, l'autonomia e la libera disponibilità di se stessi e, al contempo, esigono l'attitudine di accettare i sacrifici necessari per il bene comune, a livello nazionale e mondiale²⁷. Chi — persona, gruppo o nazione — venisse meno alle sue precise responsabilità per lo sviluppo di tutti, *mancherebbe gravemente* ad un suo specifico dovere etico²⁸. Difatti, l'impegno per un effettivo cambiamento sociale spinge i cristiani a non fuggire la Croce e a non abdicare mai alla difesa dell'uomo.²⁹

III. Alcuni aspetti concreti³⁰

Tenendo conto di questi principi, tratteremo adesso di impostare adeguatamente i quattro temi suindicati.

1. *Il nazionalismo*

Il nazionalismo moderno prende il suo avvio alla fine del Settecento con la Rivoluzione francese; tuttavia sarà Hegel a somministrare il materiale ideologico che si trova alla sua base, con la teoria dell'Assoluto, molte volte identificato con lo Stato come realtà a sé stante che trascende ed ingloba gli individui, unita all'altra teoria hegeliana della dialettica come motore della storia, che si concretizza in una lotta costante per affermare la propria esistenza. Così ogni Stato, popolo, razza o partito politico dovrebbe impostare il suo at-

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 48/3.

²⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 45/4.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, n. 23/4.

²⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Palermo*, 23-XI-1995, n. 9, in «L'Osservatore Romano», 24-XI-1995, p. 5.

³⁰ Sebbene queste idee appartengono alla dottrina sociale della Chiesa, per la loro sistemazione sono specialmente debitore a R. SPIAZZI, *Etica sociale*, La Guglia, Roma 1978.

teggimento verso gli altri non tanto come rapporti di giustizia e di solidarietà quanto come un combattimento per consolidare la propria personalità tramite l'annientamento altrui³¹.

Questa ideologia nazionalistica prese, nel secolo scorso, una nuova spinta con l'unificazione della Germania³² e poi fece capolino nei rapporti internazionali come rivincita delle nazioni soggiogate da altri popoli e da imperi secondo unioni innaturali ed anacronistiche; e non mancarono gruppi che cercavano di rimuovere i loro gioghi mentre, a sua volta, gli imponevano ad altre comunità più deboli. Anche l'accentramento dell'economia e dell'amministrazione pubblica da parte degli Stati ebbe il suo ruolo in questo fenomeno, poiché il crescente potere statale chiedeva una fedeltà poco meno che assoluta ai cittadini. A ciò si aggiunse, dopo il trattato di Versailles, una comprensibile opposizione alle umiliazioni imposte a diversi popoli europei; e più avanti, una reazione, molte volte estrema, di campanilismo nei paesi sottoposti al colonialismo. Non conviene dimenticare che anche i regimi dittatoriali, così di moda negli anni '20 e '30, approfittarono di queste tendenze per esacerbare le passioni nazionalistiche e farne un mito al servizio del proprio tornaconto. Più recentemente, la fine della politica dei due blocchi contrapposti, con l'affievolirsi delle corrispondenti alleanze, hanno facilitato il rifiorire dei nazionalismi, in modo analogo a quanto successe dopo la prima guerra mondiale con la decomposizione degli imperi multinazionali.

Certamente un nazionalismo o un regionalismo moderati, ossia ciò che abbiamo chiamato virtù del patriottismo, comporta diversi aspetti positivi nel consorzio dei popoli e delle nazioni, ad esempio: a) sottolinea il principio di sussidiarietà così necessario per un ordinato sviluppo sociale³³; b) spinge ad un maggior impegno per stabilire ed assecondare gli interessi e gli obiettivi propri di ogni popolo; c) stabilisce una rete di coesioni primarie che sono la base per formare l'integrazione nazionale ed internazionale.

Tuttavia, un nazionalismo o un regionalismo esagerati presen-

³¹ Non possiamo non vedere certi parallelismi con i metodi usati da taluni gruppi politici nell'odierna lotta per acquisire la loro supremazia.

³² Sia nella stessa Germania che in altri paesi europei che vedevano in tale unificazione un pericolo per la propria esistenza.

³³ La dimenticanza di questo principio e l'infoltirsi della burocrazia internazionale è uno dei pericoli che molti politici evidenziano nell'attuale Unione Europea.

tano taluni elementi negativi, come ricorda l'insegnamento sociale cristiano: «è naturale che delle comunità da poco pervenute alla indipendenza politica siano gelose di una unità nazionale ancora fragile, e si preoccupino di proteggerla. È pure normale che nazioni di vecchia cultura siano fiere del patrimonio, che hanno avuto in retaggio dalla loro storia. Ma tali sentimenti legittimi devono essere sublimati dalla carità universale che abbraccia tutti i membri della famiglia umana. Il nazionalismo isola i popoli contro il loro vero bene; e risulterebbe particolarmente dannoso là dove la fragilità delle economie nazionali esige invece la messa in comune degli sforzi, delle conoscenze e dei mezzi finanziari, onde realizzare i programmi di sviluppo e intensificare gli scambi commerciali e culturali»³⁴. Perciò ogni forma di nazionalismo insano va debellata, giacché: a) trascura il principio di uso comune dei beni e il principio di solidarietà; b) sfocia in egoismo di gruppo sottolineando la dicotomia tra «noi» e «gli altri»; c) facilita lo sfruttamento dai «potenti» (in senso economico, politico, ecc.) anche all'interno del proprio gruppo; d) propizia le discriminazioni e i favoritismi iniqui; e) abusa del bene comune nazionale ed internazionale invece di servirlo.

A questo riguardo il Papa ha ricordato che «un vero patriottismo non cerca mai di promuovere il bene della propria nazione a discapito di altre. Ciò infatti finirebbe per recare danno anche alla propria nazione, producendo effetti deleteri sia per l'aggressore che per la vittima. Il nazionalismo, specie nelle sue espressioni più radicali, è pertanto in antitesi col vero patriottismo, ed oggi dobbiamo adoperarci per far sì che il nazionalismo esasperato non continui a riproporre in forme nuove le aberrazioni del totalitarismo. È impegno che vale, ovviamente, anche quando si assumesse, quale fondamento del nazionalismo, lo stesso principio religioso, come purtroppo avviene in certe manifestazioni del cosiddetto "fondamentalismo"»³⁵.

In opposizione a questo nazionalismo esacerbato già i filosofi pagani dell'antichità greca parlavano di un moto istintivo dell'animo umano secondo cui la persona tende ad aiutare ogni altro uomo, chiunque egli sia, inclusi gli stranieri. Tale moto naturale è elevato dalla carità universale predicata da Gesù di Nazareth: si veda, ad

³⁴ PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 62.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 5-X-1995, n. 11.

esempio, la parabola del buon Samaritano (*Lc* 10,30-37) e la sua descrizione del giudizio finale (*Mt* 25,31-46). Tuttavia questa inclinazione naturale e soprannaturale non va abbandonata a se stessa: è necessario coltivarla e farla progredire; perciò, come ricorda la *Centesimus annus*, «bisogna fare un grande sforzo di reciproca comprensione, di conoscenza e di sensibilizzazione delle coscienze. È questa l'auspicata cultura che fa crescere la fiducia nelle potenzialità umane del povero e, quindi, nella sua capacità di migliorare la propria condizione mediante il lavoro, o di dare un positivo contributo al benessere economico. Per far questo, però, il povero — individuo o Nazione — ha bisogno che gli siano offerte condizioni realisticamente accessibili. Creare tali occasioni è il compito di una *concertazione mondiale per lo sviluppo*, che implica anche il sacrificio delle posizioni di rendita e di potere, di cui le economie più sviluppate si avvantaggiano»³⁶.

2. Il razzismo

Le degenerazioni del nazionalismo si aggravano con il razzismo, che eleva la razza a valore supremo e misura di ogni altro valore. Il razzismo è un fenomeno vecchio quanto gli antagonismi tra le diverse etnie, ed è stato molte volte usato per giustificare la schiavitù dei vinti e per esigere una forte coesione del gruppo razziale come difesa contro i nemici appartenenti ad una razza diversa³⁷. Il moderno razzismo ha la stessa origine e fondamento filosofico del nazionalismo, a cui si unirono lo studio scientifico delle diverse etnie che pretese di scoprire parametri bio-psichici migliori o peggiori nei diversi gruppi, e le teorie razziali di Johann Fichte poi volgarizzate da altri scrittori dell'Ottocento e che culminarono con la presunta superiorità della razza ariana. E benché il razzismo nazista, ed altri simili, sembra ormai debellato, risulta palese nella storia odierna l'insorgere di altri razzismi non meno pericolosi come mostrano le loro conseguenze da tutti conosciute.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 52/2.

³⁷ «Il tema del razzismo è ricorrente nella storia ed emerge a rilevanza sociale soprattutto nei momenti di crisi, quando l'insicurezza porta a giudicare gli altri come nemici o quando si vuole scaricare su altri la propria situazione inquietante» G. DAL FERRO, *Chiesa e razzismo*, in «La Società» 3 (1993/4) 757.

A questi si devono aggiungere certi razzismi regionali o etnici propri dei paesi sviluppati: essi prendono lo spunto dal fenomeno dell'emigrazione, che vedremo in seguito. In fondo si tratta della necessità di avere mano d'opera a buon mercato per realizzare fatiche che i cittadini sviluppati non vogliono fare; ma a ciò va mescolato la paura del diverso: diversa cultura, diversi valori, diversa razza. «Per amara esperienza noi sappiamo che la paura della "differenza", specialmente quando si esprime mediante un angusto ed escludente nazionalismo che nega qualsiasi diritto all'"altro", può condurre ad un vero incubo di violenza e di terrore. E tuttavia, se ci sforziamo di valutare le cose con obiettività, noi siamo in grado di vedere che, al di là di tutte le differenze che contraddistinguono gli individui e i popoli, c'è una fondamentale comunanza»³⁸.

In tali razzismi di origine migratoria si avverte quella figura che alcuni sociologi chiamano la «profezia produttiva»; questa si verifica quando una parte, più o meno cospicua, della popolazione originale suppone, anzi «profetizza» che le persone foranee non si integreranno nella nuova società e perciò li si rifiuta o li si sfrutta per il proprio vantaggio, senza offrire loro la *chance* di integrarsi normalmente; così li si spinge ad agire fuori delle regole di tale società — si pensi al lavoro nero degli estracomunitari, ecc. — e, conseguentemente, a comportarsi tale quale si aveva «profetizzato».

Il pregiudizio razzistico si fonda, più o meno consapevolmente, su un ingannevole «diritto naturale» di trovarsi al di sopra di altri popoli ed etnie. Anche a prescindere dall'infatuazione ideologica e dalle falsificazioni storiche che ciò significa, tali pretese capovolgono la vera gerarchia dei valori genuinamente umani e cristiani, in quanto sovrappongono un bene particolare di minore importanza (come il benessere materiale della propria etnia) al bene comune nazionale ed universale, di più grande portata. Così Paolo VI: «il razzismo non è appannaggio esclusivo delle nazioni giovani, dove esso si dissimula talvolta sotto il velo delle rivalità di clan e di partiti politici, con grande pregiudizio della giustizia e mettendo a repentaglio la pace civile. Durante l'era coloniale ha spesso imperversato tra coloni e indigeni, creando ostacoli a una feconda comprensione reciproca e provocando rancori che sono la conseguenza di reali ingiustizie. Es-

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 5-X-1995, n. 9.

so costituisce altresì un ostacolo alla collaborazione tra nazioni sfavorite e un fenomeno generatore di divisione e di odio nel seno stesso degli Stati, quando in spregio dei diritti imprescrittibili della persona umana, individui e famiglie si vedono ingiustamente sottoposti a un regime d'eccezione, a causa della loro razza o del loro colore»³⁹.

3. L'emigrazione

Il fenomeno delle migrazioni è antico come l'umanità; la storia biblica, la storia profana e la stessa etnologia testimoniano il periodico trasferimento dei diversi popoli⁴⁰. Oggi il tema delle migrazioni è, normalmente, cagionato da problemi economici, politici ed anche religiosi: si tratta di persone — famiglie o popoli che siano — che per motivi estranei alla propria volontà sono costrette a cambiare il luogo di vita e si trasferiscono in altre regioni dello stesso paese o in altre nazioni.

Convieni sottolineare, dal primo momento, che la libertà di emigrazione forma parte dei diritti inalienabili dell'uomo. Effettivamente «fra i diritti inerenti alla persona vi è pure quello di inserirsi nella Comunità politica in cui si ritiene di potersi creare un avvenire per sé e per la propria famiglia; di conseguenza quella Comunità politica, nei limiti acconsentiti dal bene comune rettamente inteso, ha il dovere di permettere quell'inserimento, come pure di favorire l'integrazione in se stessa delle nuove membra»⁴¹. Gli immigrati sono persone che frequentemente finiscono, almeno transitoriamente, in ghetti, in campi profughi o in luoghi analoghi, cioè in posti non adatti ad un normale sviluppo della propria vita⁴².

Qui va anche annoverato il problema delle minoranze, impostato in modo lucido da Papa Giovanni nell'enciclica *Pacem in terris*: «dal XIX secolo una tendenza di fondo assai estesa nell'evolversi storico è che le Comunità politiche si adeguano a quelle nazio-

³⁹ PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, n. 63.

⁴⁰ Lasciamo da parte il fatto dei popoli nomadi, cioè quelli che per cultura non si trovano radicati in uno spazio geografico concreto.

⁴¹ GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11.IV.1963, n. 38/4.

⁴² Sul tema dei rifugiati vedi più specificamente: PONT. CONS. PER LA PASTORALE DEI MIGRANTI E DEGLI ITINERANTI e PONT. CONS. «COR UNUM», *I rifugiati, una sfida alla solidarietà*, in «La Società» 3 (1993/3) 539-558.

nali. Però, per un insieme di cause, non sempre riesce di far coincidere i confini geografici con quelli etnici: ciò dà origine al fenomeno delle minoranze e ai rispettivi complessi problemi. Va affermato nel modo più esplicito che un'azione diretta a comprimere e a soffocare il flusso vitale delle minoranze è grave violazione della giustizia; e tanto più lo è, quando viene svolta per farle scomparire. Risponde invece ad un'esigenza di giustizia che i Poteri pubblici portino il loro contributo nel promuovere lo sviluppo umano delle minoranze con misure efficaci a favore della loro lingua, della loro cultura, del loro costume, delle loro risorse ed iniziative economiche. Qui però va rilevato che i membri delle minoranze, come conseguenza di una reazione al loro stato attuale o a causa delle loro vicende storiche, possono essere portati, non di rado, ad accentuare l'importanza degli elementi etnici, da cui sono caratterizzati, fino a porli al di sopra dei valori umani; come se ciò che è proprio dell'umanità fosse in funzione di ciò che è proprio della nazione. Mentre saggezza vorrebbe che sapessero pure apprezzare gli aspetti positivi di una condizione che consente loro l'arricchimento di se stessi con l'assimilazione graduale e continuata di valori propri di tradizioni o civiltà differenti da quella alla quale essi appartengono. Ciò però si verificherà soltanto se essi sapranno essere come un ponte che facilita la circolazione della vita nelle sue varie espressioni fra le differenti tradizioni o civiltà, e non invece una zona di attrito che arreca danni innumerevoli e determina ristagni o involuzioni»⁴³.

Non c'è dubbio che questi fenomeni comportano un insieme di problemi, sia per i gruppi che si trovano in minoranza i quali devono adattarsi a nuove forme di vita, sia per coloro che li ricevono che devono aiutarli in questo adattamento senza voler imporre loro un totale cambiamento di cultura, ma anche senza perdere la propria identità. D'altra parte, la precarietà di assimilazione della lingua, dei valori, della cultura, fa di questi piccoli gruppi una compagine debole e facile preda degli sfruttatori, siano questi connazionali o cittadini del paese che li riceve. Papa Paolo VI si riferiva «alla situazione precaria di un grande numero di lavoratori emigrati, la cui condizione di stranieri rende ancor più difficile, da parte dei medesimi, ogni rivendicazione sociale, nonostante la loro reale partecipa-

⁴³ GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, n. 35.

zione allo sforzo economico del paese che li accoglie. È urgente che nei loro confronti si sappia superare un atteggiamento strettamente nazionalistico, per creare uno statuto che riconosca un diritto all'emigrazione, favorisca la loro integrazione, faciliti la loro promozione professionale e consenta ad essi l'accesso ad un alloggio decente, dove, occorrendo, possano essere raggiunti dalle loro famiglie. A questa categoria si aggiungono le popolazioni che, per trovare lavoro, sottrarsi ad una catastrofe o ad un clima ostile, abbandonano le loro regioni e si ritrovano sradicate presso altre genti. È dovere di tutti — e specialmente dei cristiani — lavorare con energia per instaurare la fraternità universale, base indispensabile di una giustizia autentica e condizione di una pace duratura: "Non possiamo invocare Dio, Padre di tutti gli uomini, se rifiutiamo di comportarci da fratelli verso alcuni tra gli uomini che sono creati ad immagine di Dio. La relazione dell'uomo con Dio Padre e quella dell'uomo con gli altri uomini, suoi fratelli, sono tanto connesse che la Scrittura dice 'Chi non ama, non conosce Dio' (1 Gv 4,8)" (Conc. Vat. II, *Nostra aetate*, 5)⁴⁴.

Perciò gli immigrati sono un gruppo che va annoverato tra i più bisognosi e verso i quali i cristiani — e tutti gli uomini di buona volontà — sono tenuti a mostrare un amore preferenziale. E neppure va dimenticato il gran bene morale e umano che può sgorgare da questo fenomeno se impostato cristianamente: «gli emigrati emergono anche come tessitori di fraternità al di là delle frontiere degli Stati: richiamano all'universalità e all'unità della famiglia umana; sono segno degli squilibri e delle ingiustizie che devono essere rimediate nel mondo»⁴⁵.

4. La comunità internazionale

L'ultimo aspetto su cui vorrei soffermarmi è la formazione della comunità internazionale; è questo un tema sempre più sentito poiché risulta evidente la continua crescita di un'interdipendenza a livello planetario. Vediamo quale è l'insegnamento della Chiesa su questo argomento, tenendo anche conto che le idee qui raccolte

⁴⁴ PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, n. 17.

⁴⁵ A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, p. 262.

possono applicarsi, *servatis servandis*, ai rapporti interregionali nell'ambito di una nazione.

Le aspirazioni a costruire una comunità relativamente universale si trovano spesso nella storia, sia delle idee che della politica concreta, benché in quest'ultimo senso mai si sia interamente avverata una piena comunità internazionale. Qui va anche sottolineato il decisivo apporto del cristianesimo con il suo messaggio di portata universale, sia perché diretto ad ogni persona e cultura (da qui il nome «cattolico»), sia perché riconosce l'uguaglianza fondamentale di tutti gli esseri umani, sia perché il suo principale comandamento è l'amore che è un'energia di intima e durevole unione.

È vero che soltanto in tempi recenti questo ideale di universalità si manifesta concretamente possibile attraverso i progressi tecnici, cioè la facilità di viaggiare, di comunicarsi, di scambiare beni ed informazioni, ecc.⁴⁶. A loro volta, le negative conseguenze delle divisioni, dei conflitti — caldi o freddi —, delle mancanze di sinergia produttiva, palesano anche il bisogno di una cooperazione a livello planetario. Inoltre risulta evidente che nessun gruppo umano può chiudersi in una completa autarchia: anche i paesi o le zone più sviluppati necessitano, per un progresso integrale e sostenuto, costituirsi in società aperte⁴⁷.

Da qui anche l'obbligo morale di perseguire lo stabilimento di un'effettiva comunità internazionale e la sua corrispondente autorità. «Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di Poteri pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di Poteri pubblici cioè, che siano in grado di operare in modo efficiente sul piano mondiale. Lo stesso ordine morale quindi domanda che tali Poteri vengano istituiti»⁴⁸. Certa-

⁴⁶ E ciò è sfociato in una grande varietà di organismi internazionali di carattere scientifico, economico, militare, giuridico, culturale, sociopolitico e così via.

⁴⁷ Nel suo discorso a Palermo del 23-XI-1995 (n. 8), Giovanni Paolo II parlò della necessità che l'Italia fosse una *società aperta*. Idee simili si trovano nel pensiero sociale contemporaneo: «l'assoluta assurdità del principio dell'autodeterminazione nazionale deve essere palese a chiunque si sforzi solo per un momento di criticarlo»; tuttavia, tale principio «continua ad essere diffusamente accettato come un caposaldo della nostra fede morale; e raramente contestato in modo diretto» K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 623 e 624.

⁴⁸ GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, n. 45/2.

mente non devono darsi passi azzardati, ma neanche è lecita la passività, poiché da un universalismo ben inteso sfoceranno grandi beni per tutta l'umanità e per ognuno dei suoi componenti. A questo riguardo la *Gaudium et spes* dedica il capitolo 5° della parte II al tema della pace e della comunità dei popoli; in esso, tra l'altro, si sottolinea:

— la necessità di promuovere organismi internazionali in favore della pace⁴⁹;

— il bisogno che queste istituzioni cerchino ordinatamente il bene comune di tutta l'umanità⁵⁰;

— l'opportunità di consolidare e di sviluppare gli organismi internazionali esistenti⁵¹;

— l'indispensabilità di evitare gli egoismi regionali e nazionali di ogni tipo⁵²;

— l'obbligo di aiutare con efficacia ed equità tutti i gruppi umani, senza intaccare il principio di sussidiarietà⁵³;

— il riconoscimento dei valori propri di ogni comunità umana⁵⁴;

⁴⁹ «Per vincere e per prevenire questi mali [discordie, guerre, lotte, ecc.], per reprimere l'abuso della violenza, è assolutamente necessario che le istituzioni internazionali vadano maggiormente d'accordo, che siano coordinate in modo più sicuro e che, senza stancarsi, si stimoli la creazione di organismi idonei a promuovere la pace» CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 83.

⁵⁰ «Dati i crescenti e stretti legami di mutua dipendenza esistente oggi tra tutti gli abitanti e i popoli della terra, la ricerca e il raggiungimento più efficace del bene comune universale richiedono che la comunità delle nazioni si dia un ordine che risponda ai suoi compiti attuali, tenendo particolarmente conto di quelle numerose regioni che ancor oggi si trovano in uno stato di intollerabile miseria» *Ibid.*, n. 84/1.

⁵¹ «Le istituzioni internazionali o regionali già esistenti sono certamente un bene per il genere umano. Esse rappresentano i primi sforzi di gettare le fondamenta internazionali di tutta la comunità umana al fine di risolvere le più gravi questioni del nostro tempo, per promuovere dappertutto il progresso e per prevenire la guerra sotto qualsiasi forma» *Ibid.*, n. 84/3.

⁵² «Per instaurare un vero ordine economico universale, bisognerà rinunciare ai benefici esagerati, alle ambizioni nazionali, alla bramosia di dominazione politica, ai calcoli di ordine militare e al desiderio di propagare e di imporre ideologie» *Ibid.*, n. 85/3.

⁵³ «Spetta alla comunità internazionale di coordinare e di stimolare lo sviluppo, curando tuttavia di distribuire con la massima efficacia ed equità le risorse a ciò destinate. Salvo il principio di sussidiarietà, ad essa spetta anche di ordinare i rapporti economici mondiali secondo gli imperativi della giustizia» *Ibid.*, n. 86/5.

⁵⁴ «Ogni parte della famiglia umana reca in sé nelle sue migliori tradizioni, qualcosa di quel tesoro spirituale che Dio ha affidato all'umanità, anche se molti non sanno neppure da quale fonte essi l'abbiano ricevuto» *Ibid.*, n. 86/7.

- l'occorrenza dell'impegno dei cristiani in questo lavoro⁵⁵;
- infine, l'esigenza che venga istituita un'autorità pubblica universale che possa garantire il bene comune dei popoli⁵⁶.

IV. Conclusioni

Per risolvere adeguatamente i problemi indicati dei nazionalismi, l'emigrazione, ecc., risulta non soltanto conveniente, ma necessario che l'*humus* religioso si trovi alla base di ogni programma sociopolitico: «se non si riconosce la verità trascendente, allora trionfa la forza del potere, e ciascuno tende a utilizzare fino in fondo i mezzi di cui dispone per imporre il proprio interesse o la propria opinione, senza riguardo ai diritti dell'altro. Allora l'uomo viene rispettato solo nella misura in cui è possibile strumentalizzarlo per un'affermazione egoistica. La radice del moderno totalitarismo, dunque, è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e, proprio per questo, per sua natura stessa, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo, né la classe, né la Nazione o lo Stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale, ponendosi contro la minoranza, emarginandola, opprimendola, sfruttandola o tentando di annientarla»⁵⁷.

Poi questa visione trascendente dell'uomo deve concretizzarsi in una legislazione precisa che possa conciliare tutti i diritti in gioco. In primo luogo è chiaro che, per una giusta e razionale soluzione di questi problemi e mentre non esista una valida autorità mondiale, non basta una sistemazione unilaterale da parte dei gruppi o dei paesi più favoriti: è anche necessaria la partecipazione degli altri gruppi e paesi e pure degli organismi internazionali esistenti, secondo regole di equità che garantiscano ad ognuno i propri diritti senza chiusure preconette che finiscono per arrecare danni anche alle proprie regioni sviluppate.

⁵⁵ «I cristiani volentieri e con tutto il cuore cooperino all'edificazione dell'ordine internazionale nel rispetto delle legittime libertà e in amichevole fraternità» *Ibid.*, n. 88/1.

⁵⁶ Per evitare la guerra e, più in generale, per promuovere lo sviluppo integrale di tutte le persone risulta inderogabile «che venga istituita una autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti» *Ibid.*, n. 82/1.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 44/2.

Tale legislazione deve, pertanto, tener conto dei principi etici suaccennati:

a) tutte le persone, gruppi e paesi hanno un diritto naturale di disporre dei beni della terra, anche se non è la propria terra, ma hanno altresì il dovere di far accrescere questi beni; difatti una stretta collaborazione tra persone e popoli moltiplica i beni terreni, come insegna la dottrina della Chiesa e l'esperienza concreta della storia: effettivamente, quando «una cultura si chiude in se stessa e cerca di perpetuare forme di vita invecchiate, rifiutando ogni scambio e confronto intorno alla verità dell'uomo, allora essa diventa sterile e si avvia alla decadenza»⁵⁸;

b) la solidarietà planetaria spinge a curare il bene comune dell'intera umanità; certamente essa non annulla, bensì propizia le solidarietà primarie a livello familiare, regionale e nazionale, che sono anche la linfa necessaria per una solidarietà universale di ampio respiro;

c) inoltre la libertà e la sussidiarietà incoraggiano ad un decentramento degli impegni per il bene sociale: ciò che possono fare le società minori non deve essere assorbito da quelle più estese, anche per un motivo di maggiore efficienza; perciò la primordiale funzione della comunità internazionale e delle comunità nazionali è quello di favorire l'impegno delle famiglie e delle diverse associazioni per raggiungere il proprio bene comune, nonché di regolare il rapporto tra di esse.

Accanto, ed oltre alle misure legislative, occorre per un'ordinata convivenza sociale sottolineare il ruolo della carità. Infatti, la giustizia scarna — non conviene dimenticarlo — comporta qualcosa di rigido, di distaccato e non è adeguata per unire gli animi: «certo, la carità non può essere chiamata a far le veci della giustizia dovuta per obbligo e iniquamente negata. Ma quando pure si supponga che ciascuno abbia ottenuto tutto ciò che gli spetta di diritto, resterà sempre un campo larghissimo alla carità. La sola giustizia infatti, anche osservata con la maggiore fedeltà, potrà bene togliere di mezzo le cause dei conflitti sociali, non già unire i cuori e stringere insieme le volontà»⁵⁹.

Effettivamente, una giustizia puramente «cosificata» e impersonale mai sarà perfetta: una multisecolare esperienza mostra che la

⁵⁸ *Ibid.*, n. 50/2.

⁵⁹ PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, n. 137.

giustizia abbandonata a se stessa — con uno smisurato enfasi dell'alterità — facilmente sgorga nell'egoismo e nell'individualismo, e rischia di accrescere l'ingiustizia. Un «supplemento di anima» è urgentissimo nella società attuale, giacché soltanto l'amore evidenzia la dignità personale di ogni essere umano, senza distinzioni di nessun genere; perciò deve rigettarsi un semplicistico «giustizialismo» che consideri superata la carità; al contrario, occorre sottolineare che i mali del mondo sfociano soprattutto dalla mancanza di amore, cioè risiedono meno nella dilapidazione delle risorse o nel loro accaparramento e più in un difetto di fraternità e di solidarietà tra gli uomini e tra i popoli⁶⁰. A questo proposito indica Giovanni Paolo II: la giustizia «non potrà mai essere pienamente realizzata, se gli uomini non riconosceranno nel bisognoso, che chiede un sostegno per la sua vita, non un importuno o un fardello, ma l'occasione di bene in sé, la possibilità di una ricchezza più grande. Solo questa consapevolezza infonderà il coraggio per affrontare il rischio ed il cambiamento impliciti in ogni autentico tentativo di venire in soccorso dell'altro uomo»⁶¹.

L'amore sociale, di conseguenza, non può rimanere al livello di un'assistenza fredda e distante, non può neppure considerare soltanto la sfera economica: certo, questa è indispensabile, ma la carità sociale, oltre al livello materiale, riguarda in modo primario gli aspetti spirituali e morali dell'uomo. Ciò che conta è l'integro sviluppo della persona, «essere» di più, progredire armonicamente secondo la piena verità sull'uomo — materiale, culturale, morale e spirituale —, senza eccettuare nessuna potenzialità personale. In tale prospettiva la carità — sorgente e culmine di tutta la vita cristiana — si rivela come la qualità fondante di una società al servizio di ogni uomo e di tutto l'uomo.

Piazza sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

⁶⁰ Cfr. PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, n. 66.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 58.

Pagina bianca

S.J. SIERRA, *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB, Collana *La Bibbia nella Storia* (diretta da Giuseppe Barbaglio), Bologna 1995, pp. 525.

Il volume è curato dal noto studioso di cultura ebraica S.J. Sierra, già professore di ebraico e lingue semitiche comparate all'Università di Genova e collaboratore dell'*Enciclopedia italiana per l'ebraismo e la Letteratura israeliana*. Autore di numerosi saggi, edizioni critiche e traduzioni, tra cui il *Commento all'Esodo di Rasbi* (Marietti, Genova 1988), Sierra ci offre adesso una storia dell'interpretazione ebraica della Bibbia che, siamo dell'avviso, potrà prestare un grande servizio a tutti coloro che s'interessano di ebraismo e della storia del pensiero religioso. Nell'elaborazione del volume hanno collaborato 20 studiosi, dei quali 13 professori di Università israeliane (di Tel Aviv, Bar-Ilan di Ramat Gan, Ben Gurion di Beer Sheva' e di Gerusalemme), cinque rappresentanti del mondo ebraico italiano (fra cui lo stesso curatore) e due altri studiosi. Oltre al corpo del libro, formato da quattro parti corrispondenti rispettivamente ai periodi antichi, medioevale e rinascimentale, moderno e contemporaneo, l'insieme viene completato da una introduzione generale di S.J. Sierra e gli indici biblico e dei nomi. Sarebbe stato utile anche un indice analitico accurato.

L'opera copre tutto il periodo che va dalla formazione del canone ebraico fino ai nostri giorni. La prima parte, intitolata *Le antiche fonti bibliche e le loro interpretazioni*, tratta in successione le questioni pertinenti il testo ebraico e la formazione del canone masoretico, la letteratura giudeo-ellenistica (versione dei LXX, Filone e Giuseppe Flavio), l'interpretazione biblica nei targumim, le regole ermeneutiche rabbiniche per l'interpretazione della Torah scritta e della Torah orale, l'interpretazione halakica del Talmud babilonese e del Talmud gerosolimitano, nonché l'interpretazione haggadica del Midrash-haggadah. La seconda parte è dedicata a *L'interpretazione della Bibbia nel medioevo e nel rinascimento*. Uno a uno i

grandi personaggi dell'esegesi ebraica medioevale vengono passati in rassegna: Rashi, r. David Qimhi, r. Abraham ibn 'Ezra, Maimonide, r. Moshe ben Nahman, 'O. Servadio Sforno, Yiṣḥaq Abravanel e Baruq Spinoza. Si aggiungono tre articoli riguardanti l'esegesi qabbalistica, l'influsso dei commentatori ebrei sugli esegeti cristiani e, infine, la pedagogia dell'insegnamento della Bibbia nell'Europa orientale. La terza parte, intitolata *L'interpretazione della Bibbia nell'età moderna*, affronta l'opera esegetico-biblica di Mendelssohn, di Samson Raphael Hirsch, di Samuel David Luzzatto e di Elia Benamozegh. Infine, la quarta parte, *Presenza dell'ispirazione biblica nella cultura ebraica contemporanea*, studia due tematiche principali: la questione della ricezione della critica esegetica moderna nell'ebraismo e negli studiosi ebrei, e la presenza biblica nella cultura ebraica contemporanea, con speciale riferimento a M. Buber, F. Rosenzweig e E. Lévinas. Questo capitolo costituisce una parte importante dell'opera, dal momento che s'inserisce nell'attualità dell'interpretazione ebraica e mostra alcuni suoi risvegli anche in campo filosofico.

L'arco di studio si presenta dunque abbastanza completo. L'opera offre una panoramica generale della storia dell'esegesi ebraica che integra, in sintesi, molti studi parziali già esistenti sull'argomento. Se è vero che essa tralascia il ricordo di non pochi personaggi che hanno pur intessuto la storia della lettura ebraica delle Scritture — il movimento caraitico, i grammatici e filologi del periodo d'iniziazione della letteratura ebraico-spagnola, ecc. —, l'opera possiede tuttavia il merito di essere incentrata sui periodi principali e sugli autori fondamentali di questa storia, riuscendo così ad arrivare al nocciolo degli avvenimenti di rilievo per l'esegesi biblica senza perdersi in rami collaterali.

Alcune caratteristiche dell'opera ci possono aiutare a darne una valutazione più esatta e a capire la sua prospettiva ed il suo significato nell'ambito culturale dell'attuale produzione attorno all'ebraismo.

In primo luogo, nella trattazione dei diversi saggi si è voluto dare più spazio a ciò che fu la modalità di lettura delle Scritture da parte dei commentatori ebrei (*parshanim*), meno al discorso storico generale rivolto ad illustrare l'ambiente in cui essi si situarono (cf p. 7). Questo criterio organizzativo, certamente gradito dai cultori della Sacra Scrittura, ci pare costituisca l'angolatura più originale dell'opera rispetto ad altri studi sull'analisi dell'ambito storico-culturale — opere di diseguale livello di profondità o anche lavori di carattere divulgativo —, che pure non mancano in diverse lingue compresa quella italiana. Sono molto note le opere di autori come S.W. Baron, *A social and religious History of the Jews* (15 voll., New York 1952-1973); L. Finkelstein, *The Jews: Their History: Their Religion and Culture, Their role in Civilization* (3 voll., New York 1975³), P. Johnson, *A History of the Jews* (tr. it. Milano 1991); di M. Waxman, *A history of Jewish Literature* (5 voll., New York-London 1960²); I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim 1967), H. Graetz, *Geschichte der Juden* (Leipzig 1981-1909, 11 voll.); in lingua italiana si

pensi, per es. alla *Breve storia dell'ebraismo e dei suoi rapporti con la cristianità* di S.M. Katunarich (Casale 1987), alla *Storia degli ebrei* di G. Salomon (Roma 1964) e a *Gli ebrei nella storia di tre millenni* di L. Sestieri (Roma 1980).

Il volume di Sierra possiede quindi un'impostazione tutta particolare. Non la crea, evidentemente, perché studi che evidenziano l'esegesi dei *parshanim*, anche coprendo un arco completo lungo la storia, esistevano già. In lingua italiana, un antecedente al volume qui recensito è la *Storia della letteratura ebraica postbiblica* di U. Cassuto (Roma 1976, ristampa anastatica dell'edizione realizzata dalla Casa Editrice Israel in Firenze nel 1938). Questo libro però, che nelle sue 215 pagine realizza una sintesi ammirabile di tutta la letteratura ebraica postbiblica, con lo scopo di racchiudere tutti gli aspetti appartenenti al concetto ampio di letteratura (quindi, di poesia, di filosofia, di storia, di geografia, ecc., oltre all'esegesi biblica), non poteva avere certamente la pretesa di addentrarsi nell'esegesi particolareggiata dei più alti rappresentanti del campo biblico-ermeneutico del mondo ebraico. In questo senso l'opera curata da Sierra riempie una lacuna che si faceva notare negli studi sulla storia dell'esegesi biblica ebraica indirizzata ad un ampio pubblico. Bisogna notare inoltre che il quadro storico non è stato affatto trascurato; esso fornisce elementi essenziali del contesto ambientale dei commentatori ebrei della Scrittura. Con ciò si è riusciti a offrire una serie di saggi che illustrano i momenti fondamentali dell'esegesi biblica ebraica, i metodi seguiti dalle diverse scuole di commentatori o dai singoli interpreti e l'evoluzione del pensiero esegetico ebraico attraverso i secoli fino ai nostri giorni.

Un'altra caratteristica dell'opera è il suo genere letterario specifico. Potrebbe essere inclusa nel genere di manuale scientifico. Manuale per la sua indole di opera divulgativa, in cui si nota lo sforzo per arrivare ad una chiarezza di linguaggio e di esposizione, evitando troppi tecnicismi; manuale anche perché dà una visione abbastanza completa di tutta la storia dell'esegesi ebraica. Ma «scientifico», perché gli studi contenuti nel libro riescono ad illustrare bene, segnalando i principi e non di rado presentando esempi, il modo di lettura della Bibbia da parte dei maestri dell'ebraismo senza banalizzare il loro pensiero. Si troverà perciò abbondante materiale sul significato ed i metodi dell'esegesi ebraica che può interessare, oltre i lettori non specialisti, anche gli studiosi di scienze bibliche meno esperti in queste tematiche nonché tutte le persone che desiderano avvicinarsi alla cultura e all'interpretazione ebraica della Bibbia. È vero anche che lo specialista non troverà quei dati che di solito vengono richiesti a un'opera strettamente appartenente al campo scientifico: edizione critiche, apparato bibliografico completo e aggiornato per ognuno degli argomenti trattati, esposizione sistematica ed esauriente degli argomenti scelti, ecc. Sono dei limiti, certo, però non sembra fosse questa la finalità dell'opera. Troverà, invece, un'indagine complessiva, un'esposizione chiara e una bibliografia essenziale dei principali commentatori dell'esegesi ebraica lungo i secoli.

Si deve aggiungere che forma parte del valore didattico dell'opera il fatto che il curatore abbia considerato opportuno far precedere ogni singola parte da una presentazione sintetica di quanto il lettore troverà poi sviluppato nei diversi saggi; questo riassunto conferisce una certa uniformità a tutto il volume, nonostante provenga dal contributo di diversi autori che hanno scritto in lingue diverse e che si presenta necessariamente pertanto diversificato. Queste introduzioni servono inoltre a orientare il lettore meno esperto perché definiscono in linea di massima ciò che egli vi troverà, in senso positivo ed in senso negativo; cioè i pregi ed i limiti di ogni trattazione.

Miguel Ángel Tábet

J.B. GREEN, S. MCKNIGHT, I.H. MARSHALL (edd.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove/Illinois-Leicester/England 1992, pp. xxv + 933.

L'opera rappresenta il frutto delle ricerche di non pochi studiosi evangelici contemporanei, sulle quali concordano la maggior parte dei loro collaboratori. Il contributo del Prof. I.H. Marshall come *Consulting Editor*, accanto ai due giovani editori, apporta profondità ed esperienza a questo lavoro collettivo dove si evidenziano la scelta delle voci e la loro portata.

Di solito nei dizionari non sono presenti i lunghi articoli per evidenti ragioni di spazio, e non vi è quindi possibilità di approfondire determinati temi. Essendo questo libro dedicato esclusivamente a Gesù e ai vangeli, permette di analizzare in modo più accurato alcuni aspetti concreti della ricerca neotestamentaria imperniata sui vangeli, risultando così un'opera utile di consultazione diretta innanzitutto agli studenti, ma pregevole anche ai professori e ai ricercatori, specie per quanto riguarda l'attualizzazione bibliografica degli argomenti trattati, che sono circa 180.

Fra le voci spicca quella della ricerca sul Gesù storico (*Historical Jesus, Quest of*: 326-341) dove viene data in una visione di insieme lo stato attuale degli studi, con particolare accento sulla *terza ricerca*, dopo la prima di Schweitzer e il suo studio sulle vite di Gesù — del quale si fa un pregevole riassunto, mettendo in risalto in modo immediato la sua stretta dipendenza liberale — e la seconda di Käsemann con i suoi pregi e le sue debolezze, in special modo ciò che riguarda la metodologia bultmanniana, dalla quale non riesce a liberarsi totalmente («The Jesus of the New Quest was an existentialist philosopher whose presence in history was barely discernible behind the Kerygma»: 337). Nella *Third Quest* si privilegia il rapporto fra il testo del NT e la figura storica di Gesù alla luce delle realtà culturali del mondo del I secolo. Il ventaglio degli studi moderni parte dagli studi radicali, come quelli del *Jesus Seminar* e della sua *Red Letter Edition* dei vangeli — che hanno

sosso se non sconvolto la ricerca sul testo evangelico —, fino a raggiungere i più tradizionali, come gli approcci di C.F.D. Moule, privilegiando poi le nuove prospettive che tendono a individuare l'ambiente storico-culturale del giudaismo al tempo di Gesù, senza dimenticare l'approccio sociologico che approfondisce i miracoli e le sue spiegazioni, campo in cui lavora l'autore dell'articolo, Colin Brown, il quale sostiene appunto che i miracoli apparterrebbero a uno strato posteriore della tradizione, sviluppata sotto l'influenza del mondo ellenistico.

Parlando appunto di miracoli, essi sono presentati nella voce *Miracles and Miracle Stories* di B.L. Blackburn (pp. 549-560). Si potrebbe dire che in questo articolo si trova un buon esempio dell'impostazione dottrinale dell'intero dizionario — anche se è vero che ogni articolo ha un proprio valore in quanto lascia vedere l'impronta personale dell'autore — che vuole riflettere la Tradizione cristiana e non dare adito a tendenze che non trovano un appoggio teologico serio. Se è vero che non si afferma subito e in blocco la storicità di tutti i miracoli narrati nei vangeli, è anche vero che si rifiutano, ad una ad una, le teorie che tendono a minarla. Passando poi a quello più importante, la risurrezione, si conclude, che «while belief in Jesus' resurrection does not necessarily hinge on historicity of the empty tomb story, a variety of historical considerations make the latter plausible» (558). Se poi si crede nella risurrezione di Gesù — si dice in un altro luogo —, si è naturalmente aperti agli altri miracoli (557).

Qualcosa di simile accade con i racconti dell'infanzia in Matteo e Luca. Riguardo alla concezione verginale si ammette che i due evangelisti abbiano potuto conoscere il fatto, che peraltro non trova né appoggio né rifiuto nelle fonti storiche loro contemporanee: manca qui l'intenzione di affidarsi ai vangeli come fonti storiche, oltre che teologiche. In questo caso, come in tanti altri articoli del dizionario, si scorge dal punto di vista dottrinale l'interesse a non presentare un'opposizione aperta alle teorie più radicali che si trovano attualmente, mentre invece si offrono delle posizioni alternative, sulla scia del pensiero cristiano tradizionale. Per fornire un altro esempio, nell'articolo sul κύριος (*Lord*: 484-492) B. Witherington III analizza la riflessione della Chiesa primitiva sulla divinità di Gesù Cristo, facendo vedere nello stesso tempo le ragioni per le quali la teoria di W. Bousset — nella sua conosciuta opera *Kyrios Christos* — sull'origine ellenistica del termine, non è accettabile.

Accanto alla ricerca su Gesù dovrebbe essere collocata l'affidabilità storica dei vangeli (*Gospels, Historical Reliability*), dove si consiglia fra l'altro di evitare una falsa dicotomia fra storia e teologia (p. 294). La questione viene analizzata sotto tre prospettive: evidenza esterna (integrità del testo, testimonianze storiche antiche, autorità, fonti, tradizione orale), evidenza interna (intenzioni degli evangelisti, comparazione fra i sinottici, con speciale accenno alle divergenze, e rapporto Giovanni-sinottici) e considerazioni filosofiche (miracoli e soprannaturale, e «il peso della prova»). Alla fine l'autore invita a non applicare «more rigorous

criteria to the biblical material than students of ancient history ever apply elsewhere» (p. 297).

La demitizzazione bultmanniana viene trattata sotto la voce mito (*Myth*: 566-569), cercando le sue radici nell'opera di David F. Strauss. È interessante l'osservazione secondo la quale il mito va oltre la storia senza negarla necessariamente. L'autore, J.D.G. Dunn, analizza anche il rapporto mito-midrash, facendo vedere come nei vangeli vengono presi dei racconti veterotestamentari per spiegare un fatto, in modo da renderlo chiaro a chi conosce le Scritture (p. 569). Si nota però nel dizionario la mancanza di uno studio intorno alla *Religionsgeschichte*, che tanta influenza ebbe nella ricerca sui vangeli nel periodo a cavallo fra l'ottocento e il nostro secolo.

È da menzionare l'approccio pastorale del libro nella voce *Preaching from the Gospels* (pp. 625-633) dove si distingue, com'è logico, l'orizzonte di Gesù da quello degli evangelisti — conservando allo stesso tempo la visione teologica di ogni vangelo —, e si danno dei validi suggerimenti per preparare le omelie e attualizzarle.

Il giudaismo rabbinico è ravvisato sotto tre premesse: 1) è relativamente tardivo, anche se in una certa continuità con il fariseismo; 2) i cambiamenti sociali e religiosi emersi con esso potrebbero dare luogo ad anacronismi o a prospettive teologiche posteriori; 3) lo scopo fondamentale è il recupero del *milieu* del giudaismo primitivo, dov'è nata la fede cristiana.

Gli articoli sui singoli vangeli sono abbastanza omogenei e coerenti con la lunghezza del testo (Matteo, Luca e Giovanni, 15 pagine; Marco, 12). La visione che emerge dalla loro lettura si direbbe globalizzante. Di solito si mettono in evidenza i diversi risultati della ricerca su temi svariati, senza impegnarsi con nessuno di essi. Nonostante ciò si dovrebbe dire che in alcuni casi la visione è piuttosto tradizionale, come in ciò che riguarda gli autori dei vangeli stessi, dove vanno elencati gli argomenti della tradizione e quelli della critica interna che favorirebbero le impostazioni classiche (l'autoria tradizionale del primo vangelo sarebbe allora «a reasonable position»: p. 528). Per il vangelo di Luca, ad esempio, si offrono tre probabili date della sua stesura, con accanto gli studiosi che ne sono i difensori: prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme, dopo il 70 e nel secondo secolo (quest'ultima, però, un po' datata). Più interessante ed elaborata l'analisi sulla struttura letteraria di ogni vangelo — in Matteo lo studio è particolarmente vivace, con alla fine la struttura proposta dall'autore, S. McKnight — e la presentazione della loro teologia.

Riguardo al problema sinottico (pp. 784-792) sono messe a confronto — dopo l'introduzione al problema — le due grandi teorie: quella dei due vangeli (J.J. Griesbach) e quella dei due documenti o delle due fonti (H.J. Holtzmann), che prende il sopravvento sull'altra, soprattutto perché è la teoria che presenta minori difficoltà. Il problema resta comunque aperto, come anche quello del rapporto

Giovanni-sinottici, sul quale si afferma che Giovanni «did not use the Synoptics as his sources, neither did his Gospel take shape in isolation from them» (p. 795).

L'approccio al testo biblico è considerato da quasi tutti i punti di vista: critico-formale e redazionale, retorico, letterario, oltre alla critica testuale e alla storia delle tradizioni. Il quadro andrebbe completato dalla critica o storia della ricezione del testo (*Wirkungsgeschichte*), che non viene trattata in una voce propria.

I grandi temi evangelici sono trattati appositamente: le parabole (K.R. Snodgrass, autore di un libro sulla parabola dei vignaioli omicidi), il Discorso della montagna (G.N. Stanton, autore fra l'altro di «The Gospels and Jesus»), Regno di Dio/cieli (C.C. Caragounis), oltre a molte voci che servono ad inquadrare l'ambiente storico e socio-culturale dei vangeli: si fornisce ad esempio una visione rapida e allo stesso tempo complessiva dell'ambiente rivoluzionario che bolliva in Palestina all'epoca di Gesù: dai comuni briganti agli zeloti, dai profeti ai falsi messia e agli apocalittici, e le lotte interne fra le diverse fazioni, in un arco di tempo dal 200 a.C. fino al 100 d.C. (*Revolutionary Movements: 689-698*).

Senza nessuna pretesa di essere esauriente, credo di avere fornito una visione complessiva di quest'opera che considero di utilità per lo studio dei vangeli, pur con i dovuti punti di riferimento, necessari quando ci si imbatte in un libro di questo tipo. Anche se non tutti gli articoli hanno la stessa importanza, si deve dire che una delle cose che merita di essere messa in risalto è l'unità e omogeneità del dizionario. Alla fine si trovano un indice delle citazioni dei vangeli e uno di materie, accanto all'indice delle voci. Sono specialmente utili e abbondanti i rimandi (*Cross-references*).

Bernardo Estrada

G. COLOMBO, *La Ragione Teologica*, Edizioni Glossa, Milano 1995, pp. 814.

Il bel volume *La ragione Teologica* offre al lettore, raccolti in un'unica opera, 32 saggi del prof. Giuseppe Colombo, pubblicati a partire dall'inizio degli anni sessanta fino ad oggi (fra i quali un articolo finora inedito). Un primo gruppo di lavori presenta, riuniti sotto il titolo «La ragione teologica e le strutture della teologia» (pp. 3-228), una serie di interventi su temi di epistemologia teologica e di teologia fondamentale; un secondo gruppo di articoli concerne un'area di carattere storico-metodologica denominata «Momenti della teologia» (1. Intorno al Concilio Vaticano II; 2. Intorno all'Enciclica *Aeterni Patris*; 3. Intorno al modernismo; 4. Dopo il Concilio Vaticano II, pp. 231-624); mentre un terzo ed ultimo gruppo è dedicato al tema «Le discipline teologiche e l'insegnamento della teologia» (pp. 627-801).

Sebbene l'autore, con la consueta modestia propria dei maestri, commenti nella sua presentazione che l'utilità dell'opera derivi quasi esclusivamente dall'aver riunito in un medesimo volume dei contributi sparsi in varie riviste e opere collettive, a volte di non facile accesso, riteniamo che il pregio del libro vada ben al di là di quanto questa considerazione lasci immaginare. Esso ci offre indirettamente, o forse volutamente (non è improprio supporlo), una sintesi dell'idea di teologia sviluppata durante questo trentennio dal teologo milanese e maturata all'interno di un ambiente intellettuale, quello della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, specialmente dedito alla riflessione sulla natura della teologia. In questa Facoltà — sul cui progetto culturale esistono qualificate presentazioni (cfr. G. ANGELINI, *Il "progetto" della facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, in «Communio» 138 (1994), pp. 10-23) —, lo sforzo di Giuseppe Colombo è stato validamente affiancato da altri autori, dai quali sono giunti in questi ultimi anni significativi contributi, solo per citarne alcuni, nel campo dell'epistemologia (Bertuletti, Sequeri, Angelini), in quello della strutturazione interna della dogmatica e dei suoi rapporti con la teologia spirituale (Moioli), in quello della cristologia (Citrini, Moioli) e della pastorale (Seveso). L'opera di Giuseppe Colombo attraversa di fatto tutti questi ambiti e fa sue tutte le preoccupazioni che vi soggiacciono (non ultima quella della strutturazione degli studi teologici: si rilegga in proposito il bel saggio *L'insegnamento della teologia alla luce del Concilio Vaticano II*, pp. 231-264), coinvolgendo vari trattati della dogmatica, sempre in stretto e istruttivo rapporto con la loro vicenda storica. Ciononostante, ci pare di poter affermare che, lungo tutti questi anni, Colombo abbia mantenuto un rapporto del tutto privilegiato con la teologia fondamentale.

Non a caso il titolo del volume è preso in prestito dal primo dei saggi raccolti, il cui contenuto incarna di fatto uno degli intenti programmatici più avvertiti dal nostro autore, quello «di focalizzare dalle varie prospettive la figura della *ragione teologica*, mettendo in risalto che essa ha superato la separatezza della fede, cui l'aveva costretta la ragione postcartesiana a seguito di una precomprensione gratuita e indebita dell'autentica nozione di fede» (p. VIII). Tanto la natura del volume, quanto la statura intellettuale del suo autore ci esimono dal dare a queste brevi righe il carattere di una recensione, per offrirci invece la possibilità di proporre alcune considerazioni sulla tematica che fa da guida al pensiero soggiacente il volume, appunto quella di quale debba essere la *ragione* della teologia, quale la sua personalità gnoseologica ed antropologica nella vicenda culturale che stiamo attraversando. Esaminati da questa prospettiva, i primi tre saggi (*La ragione teologica*, *Il teologo e la teologia* e *La teologia moderna*), due dei quali sono noti al grande pubblico per avere introdotto due opere ben conosciute quali *L'evidenza e la fede* (Glossa, Milano 1988) e *Il teologo* (Glossa, Milano 1989), costituiscono una sorta di trilogia del rapporto fra fede e ragione. La loro lettura in successione consente di cogliere con maggiore facilità, quasi con un sol

colpo d'occhio, le linee direttrici difese da Colombo in proposito. Senza pretendere di offrire alcuna sintesi del suo pensiero, ci permettiamo di riepilogarne quali sono, a nostro modesto avviso, i passi fondamentali.

L'analisi della situazione della ragione nei riguardi della fede

Colombo ha sostenuto in più riprese la tesi che, a partire dalla filosofia cartesiana, l'emancipazione della ragione intesa come ragione critica staccata dalla fede, ha costretto la *ragione* teologica in un rapporto di inferiorità nei riguardi della ragione non teologica, progressivamente considerata come *la* ragione assoluta. La seconda scolastica, perse le radici di quel filosofare della fede e nella fede, già familiare ai Padri, primo oggetto della riflessione di Anselmo e poi di quella sviluppata con toni diversi da Bonaventura e da Tommaso, non sarà capace di superare questa contrapposizione, e si limiterà a vedere la filosofia separata dalla teologia come *amica* di quest'ultima. Un'amica, è vero, che non contraddice le conclusioni della fede e che la fede può utilizzare in modo strumentale, ma sempre come qualcosa il cui fondamento conoscitivo può certamente prescindere dalla verità del mistero di Dio, perché radica nella verità di una natura separata da quel mistero. «Sul presupposto della separazione, la figura della teologia si costituisce come combinazione/giustapposizione di fede e di ragione: la fede che fornisce la verità, ma più precisamente le verità — perché la verità è concepita positivisticamente — in se stesse oscure; e la ragione — concepita formalisticamente — che si offre per illuminarle e chiarirle» (p. 22). Una posizione epistemologica, continua Colombo, comune «sia ai sostenitori della teologia vincolata alla "filosofia cristiana", nella misura in cui è intesa come filosofia "separata" dalla fede (anche se "amica"), sia ai loro contraddittori, che hanno sostenuto la necessità di svincolare la teologia dalla "filosofia cristiana", per vincolarla alla filosofia/pensiero moderno. Solo negli esiti le due posizioni divergono; ma nel principio convergono» (p. 22-23).

Tale situazione presenta dei precisi risvolti nel modo di intendere il rapporto fra verità naturali e soprannaturali. Nel giudicare il limite che una ragione separata dalla fede presenta al momento di interpretare la realtà, si tenderà ad insistere di più sui condizionamenti negativi dovuti al peccato originale, all'indebolimento o alla corruzione (posizione protestante) della ragione umana e non piuttosto, come sarebbe più opportuno, sul fatto che la stessa realtà si presenta come «soprannaturale» perché appartenente al mistero di Dio, e pertanto obiettivamente «eccedente» semplicemente perché «creata», cioè espressione dell'autocomunicazione della Trinità, e quindi costitutivamente inadeguata ad essere compresa da una ragione che si è sottratta dalla fede (cfr. p. 48). La teologia si trova così di fronte al rischio — inevitabile per un pensiero filosofico estraneo alla fede — di identificare l'ordine naturale come l'ordine della realtà, dimentican-

do che la Rivelazione ci mostra come l'ordine della realtà non sia quello naturale, bensì quello soprannaturale, e che il primo è solo un'astrazione, eventualmente necessaria per motivi di comprensione logica *quoad nos*, del secondo (cfr. pp. 37-38).

Le conseguenze della separazione della ragione dalla fede originatasi nell'età moderna

Le conseguenze di questo stato di cose sono state molteplici, tanto per la teologia, quanto per quegli altri ambiti del sapere i quali, emancipatisi dalla visione religiosa del mondo (usiamo qui il termine religioso in senso teologico e non semplicemente culturale), hanno cercato di interpretare in modo esaustivo il reale prescindendo dalle ragioni ultime del reale medesimo, indispensabili per poterlo comprendere e/o utilizzare in modo non contraddittorio, e comunque in modo conforme alla vera natura delle cose, non da ultimo in modo conforme alla dignità della stessa persona umana.

In primo luogo, una volta che la fede è vista «di fronte alla ragione», l'essenza della fede può essere definita principalmente in modo negativo o privativo nei confronti della ragione; i canoni della sua conoscenza sono visti in modo *alternativo* a quelli della ragione, obbligando così la fede a laboriose spiegazioni su come essa possa riguardare una conoscenza estranea alla ragione senza essere per questo irrazionale. Quando la fede si rivolge ad una ragione che non le appartiene più, lo fa pensando di essere di fronte ad una ragione incredula; e quando pensa ad una ragione credente, la considera in sé e per sé, capace di autostrutturarsi efficacemente con leggi proprie, in ambedue i casi sempre sottolineando la sua funzione critica, dalla quale la fede deve difendersi oppure trovarvi conferme.

La stessa antropologia si avvia così verso una pericolosa frammentazione (della quale la cultura contemporanea ci dà molteplici prove), sia perché il soggetto dell'atto di fede non può più riconoscersi pienamente nello stesso soggetto della ragione, sia perché a dialogare, interagire o confrontarsi fra loro, non sono più le persone e le ragioni del loro vivere, ma le discipline ed i saperi intesi in modo astratto. Una fede collocata «di fronte alla ragione» cade più facilmente nel tranello (e di fatto vi è caduta in buona parte dell'apologetica classica dei secoli XVIII e XIX) di ritenere che per dialogare con la ragione ed essere credibile, debba spersonalizzarsi od impersonalizzarsi, tendere ad un sapere il più oggettivo possibile, un'oggettività che non viene più cercata nella direzione dell'universalità dell'esperienza intellettuale o nella concretezza delle proprie scelte storiche, e quindi su basi tipicamente antropologiche, bensì nella linea della riproducibilità e della verificabilità.

Questa opposizione non può che rendere un cattivo servizio alla ragione

stessa, quando essa si vede compresa «di fronte alla fede». Sapendo infatti che la fede dovrà riguardare, in ultima analisi, l'aspetto personale e soggettivo, la ragione, ritenendo così di conservare meglio la sua identità, diffida da ogni risonanza esistenziale del soggetto conoscente, obbligandosi pertanto a restar chiusa, presto o tardi, in un circolo ermeneutico incapace di sostenersi in modo autoreferenziale, un panorama ben noto alla ragione scientifica del XX secolo e dal quale solo in questi ultimi decenni la scienza contemporanea pare stia prendendo le opportune distanze.

Una ragione critica staccata dalla sfera della persona e dai modi propri della sua conoscenza, restringe il tema della verità al puro sapere concettuale (e quindi nell'ambito della logica), relegando la libertà all'ambito di una prassi incapace di proporsi come fonte di autentico sapere. «Emerge che l'esclusione della libertà dal sapere — osserva Colombo — è conseguente alla riduzione del sapere al sapere concettuale, che fatalmente si lascia alle spalle, incognita, la questione del fondamento del sapere; né, d'altro lato, la libertà viene reintegrata nel sapere dall'abbandono del sapere concettuale in favore del primato della prassi; la prassi, infatti, non si propone come sapere, ma come sua alternativa» (p. 11).

L'itinerario che da Cartesio si muove verso Kant, per poi confluire finalmente in Hegel avrà come effetto quello di risolvere la tutta la realtà nella ragione, ma, si badi bene, una ragione inadeguata ad esprimere l'umano interrogarsi sul mistero del mondo, perché intesa riduttivamente, perché compresa, appunto, «separata dalla fede». Così il nostro autore riepiloga in pochi, ma decisivi tratti il processo in questione: «È da rilevare che la separazione/sottrazione della ragione dalla fede si è determinata nel senso d'istituire la ragione a principio autonomo ed egemone della conoscenza della realtà; la quale correlativamente si è trovata "ridotta entro i limiti della ragione". Emerge il carattere propriamente "operativo" della ragione che, sottraendosi alla fede, si è attribuita la competenza sulla verità. La competenza è infatti intesa come potere sulla verità in quanto la ragione, anziché riconoscerla e quindi "contemprarla", la "riduce", falsificandola. Ancora occultato nel primo Illuminismo, il carattere "operativo" della ragione è però esploso nella fase successiva, a marcare la differenza fra l'età medievale — cioè l'età della ragione unita alla fede, caratterizzata come l'età "contemplativa" — e l'età moderna — cioè l'età della ragione separata dalla fede, caratterizzata come l'età dell'uomo *faber*, cioè della ragione "pratico/operativa"» (pp. 41-42). Solo una ragione *contenuta* all'interno della fede sarebbe stata *frenata*, se si vuole potremmo noi aggiungere *orientata*, nel suo programma di interpretare e poi, purtroppo, incondizionatamente ridurre la realtà operandovi come su un oggetto, tanto sul piano gnoseologico come su quello pragmatico. «Effettivamente se la ragione separata dalla fede — afferma Colombo — ancora in Kant è trattenuta dall'operare la riduzione della realtà grazie all'"accorgimento" della distinzione tra ragion pura e ragion pratica, in Hegel la ragione mostra l'insoffe-

renza per questo contenimento e lo supera operando la risoluzione della realtà nella ragione» (p. 42).

Una proposta di svolta epistemologica

La soluzione prospettata da Colombo potrebbe forse riassumersi dicendo che la fede deve essere considerata come una «determinazione della ragione» e che il rapporto fede-ragione (da preferire a quello inverso, ragione-fede) deve recuperare il suo terreno più idoneo, quello storico-antropologico, abbandonando ogni intellettualismo astratto. Osserva in proposito il nostro autore: «Sotto questo profilo, è infatti da precisare, liberandosi ancora una volta dalle immagini puramente fantastiche, che la fede, in conformità con la propria origine e natura, non si dà, né si può dare se non come determinazione particolare della ragione; con la conseguenza che se la ragione può operare anche senza la fede, come aveva fatto prima della rivelazione cristiana e come continua a fare in coloro che hanno rifiutato, o non ancora conosciuto, la rivelazione cristiana; la fede invece non sussiste se non nel "supporto" ragione, da intendere ovviamente nella sua concreta "storicità". In altri termini, ci può essere un atto di ragione senza la fede, ma non ci può essere un atto di fede senza la ragione, poiché l'atto di fede consiste propriamente in una determinazione particolare della ragione, e più precisamente in un atto umano che integra in sé tutto l'umano, cioè secondo l'antropologia scolastica, tutta la razionalità e tutta la volontarietà» (p. 47).

In tal modo il problema della verità, per dirlo in qualche forma, viene ricondotto nel problema dell'uomo e il problema dell'uomo nel problema di Dio. La ragione comincia dapprima col riconoscersi incapace di essere separata dalla dimensione storico-esistenziale della conoscenza personale, ammettendo la sua conformità ad una universalità che non è quella di una oggettivazione estrinseca bensì quella di una antropologia capace di fare propria la medesima esperienza; infine, essa può riconoscersi incapace di essere separata dalla fede, perché quell'antropologia, per essere completa, richiede l'esercizio della libertà, la cui realizzazione si esplica nell'ascolto della rivelazione, di quelle risposte, cioè, che la ragione pone alle domande ultime sul mistero del mondo e dell'uomo.

Compito della teologia è quello di assicurare il contatto fra la critica e la fede, cioè assicurare il carattere di universalità della fede stessa. Nel lavoro teologico l'esame critico non viene visto come un'ipostasi di fronte alla fede, ma come una modalità di comprensione della fede: «la critica alla fede si risolve propriamente nell'autocomprensione critica della fede, non ovviamente in forza di un pregiudizio dogmatico — che sarebbe negazione della critica — ma precisamente per la forza dell'ostensione critica» (p. 4). Sarà tale modalità, in conformità con il suo carattere pienamente antropologico, a permettere al lavoro teologico di presentare la destinazione universale della fede, proponendola come un dato ineludibile alla ra-

gione critica: «la fede non è riservata ai cristiani, è destinata in linea di principio a tutti gli uomini; né la ragione teologica è riservata ai teologi, ma si propone, senza preclusione né pretese di immunizzazione, alla ragione critica» (p. 12).

Osservazioni conclusive

Tutta l'impostazione del rapporto fede-ragione deve essere dunque ridefinita in termini più soddisfacenti? Senza dubbio questa revisione è oggi necessaria, ma ciò non vuol dire ricorrere a modelli inediti, né ci obbliga a dirigerci verso una gnoseologia che potrebbe essere umiliante per una ragione *tradizionalmente* intesa. Ci pare che la proposta del prof. Colombo si collochi oggi in un contesto filosofico e teologico capace, assai meglio che in passato, di apprezzarne le virtualità e seguirne le tracce, riconoscendole all'interno di un cammino certamente comune a buona parte della teologia e della stessa tradizione cristiana.

Se nell'epoca post-cartesiana la teologia ha corso il rischio di vedere il rapporto fra fede e ragione formulato in termini astratti, l'odierna riflessione sulla natura della fede, ormai più matura, può fare da guida a questo rinnovamento che, di fatto, affonda le sue radici — solo per fare alcuni nomi — nel pensiero di Blondel, nel personalismo cristiano di Mouroux, nella più stretta corrispondenza fra ordine della creazione e ordine dell'alleanza consegnataci dalla teologia di Barth o di De Lubac. Anche la nozione di ragione, perfino quella di ragione scientifica, pare oggi più incline ad una sua nuova inclusione nella sfera della persona e della sua verità integrale. Se la fede ha imparato che essa si propone non alla ragione astratta dell'uomo, ma alla sua concreta esistenza storica e personale, la ragione ha appreso dal canto suo che i fondamenti ultimi tanto della realtà che essa conosce, quanto dei principi e dei motivi del suo stesso conoscere, non sono accessibili se non all'interno di una risposta libera della persona al perché del mondo e di se stessa. La logica della conoscenza, perché passione di tutto l'uomo costitutivamente aperto al richiamo della verità, ha una logica analoga a quella di una risposta di fede.

Allo stesso tempo, una revisione del rapporto fra fede e ragione nei termini proposti dal prof. Colombo affida al lavoro teologico venturo, ci sembra, importanti compiti. In primo luogo quello di saper sempre meglio spiegare la nozione di «ragione separata dalla fede» e le sue conseguenze, per poterla opportunamente distinguere e decodificare all'interno di un linguaggio filosofico e culturale (o forse perfino dogmatico) ove il termine ragione appare ormai consolidato. Diviene pertanto necessario non solo alla teologia, ma forse alla stessa attività pastorale ed evangelizzatrice, studiare ed eventualmente ridefinire i rapporti fra tale nozione di ragione e quella abitualmente veicolata nella cultura, pena la scarsa comprensibilità di ciò che si intende chiarire. Parte di questo lavoro potrebbe essere mostrare che legame c'è fra la nozione di «ragione aperta alla fede» come

viene abitualmente utilizzata dal linguaggio religioso, specie quello di carattere apologetico, nonché riconosciuta significativa nel linguaggio critico delle scienze, e quella di «ragione appartenente alla fede» perché non più separata da essa, sebbene sempre da essa formalmente distinguibile. Infine, il chiarimento della corretta nozione di ragione da utilizzare dovrebbe coinvolgere, ed eventualmente reinterpretare con un'adeguata ermeneutica, l'irrinunciabile affermazione della possibilità della «ragione umana», non illuminata dalla fede, di attingere al vero, a conclusioni certe, circa verità che appartengono alla realtà creata e che in questa realtà sono conosciute.

Ci auguriamo che una teologia, sapere critico della fede, sia capace di assolvere questi importanti compiti, tanto più necessari al termine di un'epoca come quella moderna, ove la nozione di ragione è stata storicamente legata tanto ai suoi maggiori successi, quanto ai suoi più drammatici, ma non per questo meno istruttivi, insuccessi.

Giuseppe Tanzella-Nitti

PAUL HAFFNER, *Mystery of Creation*, Gracewing, Leominsters 1995, pp. xvi + 224.

A variety of factors has been putting the theological study of creation back in the limelight in recent times. Ecological crises, the limits of scientific world-views, renewed biblical and patristic studies, to name but a few. A new, living awareness is being brought about of the world we live in, a world created, and by that token owing its existence, beauty and throbbing vitality to God the Creator, a world in which gratitude, praise, wonderment and heartfelt dedication to fellow-creatures come again to the fore. This timely work seeks, in accessible language, to give an overview of what Christian faith and theology teaches about God's work of creation.

The layout followed is a progressive unwrapping of the economy of creation. Besides abundant references to official Church documents, among them the *Catechism of the Catholic Church*, and to common theological tradition, especially that of St. Thomas, the book makes constant reference to Eastern liturgical sources, ecumenical perspectives, to the writings of philosophers, novelists and poets. The first six chapters furnish some basic themes concerning the theology of creation. Thus, chapter one outlines the rational and revealed sources of this study. Chapter two deals with the creation of the invisible realm of pure spirits, the angels, while the third chapter covers the creation of the material universe. The central aspects of the doctrine of creation are, in fact, covered here: creation *en nihilo*, creation and time, God's freedom in creating, the unity, goodness and

rationality of creation. It is not quite clear why these categories are applied, seemingly, only to material creation. This paves the way for a discussion of the creation of the human person in chapter four. Chapter five deals with God's providence towards what He has created, in the context of creation and salvation history. Only in chapter six is the fall of angels and man and woman dealt with, after a solid understanding of creation has already been proposed.

After presenting the basic themes of the theology of creation, the last four chapters (seven to ten) examine the doctrine of creation from the standpoint of method and consequences. Chapter seven seeks to examine the Christian theological underpinning of the doctrine of creation, pointing out the connections between the theology of creation and Christology, Mariology and ecclesiology. Chapter eight deals in a particular way with some of the questions in the relationship between science and religion, especially in the area of cosmology and evolution, while chapter nine treats of some of the practical ecological applications of the doctrine of creation. Finally, chapter ten attempts to draw the threads together of a relation between protology, the study of the "first things", and eschatology which looks at "the last things".

One observation might be offered to enhance the usefulness and attractiveness of this balanced, interesting and comprehensive work in later editions. The final chapters, I mentioned, examine the doctrine of creation in method and consequences. Content first, method next, consequences (understandably) in the last place. However, might it not have been more correct, and enriching from the theological standpoint, to have dealt with methodological issues at the start, that is, before dealing with the "content" of the treatise (chapters one to six)? A thoroughgoing preliminary Christological approach (chapter seven), dealing with the notion of "creation in/for Christ", therefore linking creation with salvation, *próton* with *éschaton*, would have shed considerable unitary light on the material presented in the first 130 pages: the statute and meaning of angelic existence and action (pp. 26-30); the Trinitarian aspect of creation and the freedom of creation (pp. 51; 55-58); the contrast between creation the universe and generation of the Word (pp. 52-55); the goodness and rationality of creation (pp. 59-61); the notion of man and woman made in the "image and likeness" of God, that is "in/for Christ", perfect Image of the Father (barely dealt with in chapter four); providence and miracles (pp. 94-98; 100-103); the sin of the angels and original sin (pp. 109 ff.). Christian doctrine on all these issues is deeply bound up with the reality and work of Christ and his Church.

Nonetheless, the work achieves its aim admirably, accessibly presenting the principal issues at the heart of this foundational treatise in Christian dogmatics.

Paul O'Callaghan

F. REFOULÉ, *Les frères et soeurs de Jésus. Frères ou cousins?*, Desclée de Brouwer, Paris 1995, pp. 123.

L'esegeta domenicano, già direttore dell'*École biblique et archéologique de Jérusalem*, François Refoulé, è voluto intervenire con questo libretto, che ha le caratteristiche di un'opera di divulgazione — con i relativi vantaggi di chiarezza e di semplicità, ma anche con il pericolo di sorvolare su molti quesiti —, su un argomento che, in epoca recente, è entrato nel vivo del dibattito esegetico: la questione dei «fratelli» e delle «sorelle» di Gesù. Il problema, ben noto nell'antichità cristiana, era stato risollevato agli inizi di questo secolo dal teologo protestante Th. Zahn (*Brüder und Vettern Jesu*, Leipzig 1900, 225-364), alle cui tesi aderirono studiosi di diverse confessioni — K. Endemann, E. Meyer, A. Meyer, ecc. — e, successivamente, anche qualche cattolico, a partire da R. Pesch (1976). Questi autori hanno riproposto, ognuno quantunque a suo modo, la vecchia opinione elvidiana per la quale suddette espressioni evangeliche alluderebbero a fratelli e sorelle carnali di Gesù; respingendo quindi la più comune esegesi patristica — accettata dalla Chiesa cattolica (cfr. CCC 499-501), nonché dei primi riformatori, Lutero e Calvino —, che interpretava sostanzialmente le espressioni «fratelli» e «sorelle» del Signore in piena conformità con la fede nella verginità di Maria *post partum*. Sulla scia dell'opinione di Zahn si è incamminato invece sorprendentemente Refoulé, sebbene, riconoscendo che il popolo cristiano ed il Magistero della Chiesa hanno professato costantemente la fede in Maria come Madre sempre vergine di Gesù, consideri che questa verginità si debba interpretare nel senso di «verginità spirituale», ossia di assenza totale di peccato (cfr. p. 114). Forse Refoulé non aveva presente, al momento della composizione del suo libretto, che per la Chiesa la verginità di Maria *post partum* significa che «Gesù è l'unico Figlio di Maria» (CCC 501).

L'opera dell'esegeta domenicano è stata pubblicata dopo la presa di posizione di una gran parte dell'episcopato francese contro il *Jésus* di J. Duquesne (Paris 1994). Refoulé — che Duquesne aveva ringraziato in modo particolare per l'aiuto datogli nella messa a punto del suo lavoro (cfr. p. 359) —, prende le sue difese, e si rivolge in modo speciale contro i due noti esegeti francesi, Pierre Grelot e Charles Perrot, ai quali il presidente dell'Assemblea plenaria di Lourdes (novembre 1994) aveva chiesto di dare un giudizio sull'opera di Duquesne; giudizio che fu sostanzialmente negativo, soprattutto per quanto riguardava temi come la concezione verginale della Madonna, la sua perenne verginità, il peccato originale e la Redenzione operata da Gesù. Contro questa critica reagisce Refoulé, con la pretesa di volersi muovere soltanto sul solido terreno dell'esegesi storico-critica.

I suoi ragionamenti tuttavia non convincono, oltretutto perché le sue riflessioni risultano parziali e troppo circoscritte. Non prende quasi in considera-

zione, per esempio, le risposte ai principali quesiti da lui sollevati apparse in opere precedentemente pubblicate. Sembra non tenere conto del libro probabilmente più completo sul tema, l'attento e approfondito studio di J. Blinzler, già noto professore di esegesi neotestamentaria di Passau — autore de *Il processo di Gesù*, volume tradotto in tutte le principali lingue —, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967; tr. it. *I fratelli e le sorelle di Gesù*, Brescia 1974, pp. 186); opera che Refoulé cita soltanto una volta e indirettamente, attraverso un articolo di F. Dreyfus, sotto un profilo che non sembra cogliere esattamente il pensiero dell'autore (cfr. nota 83). Perciò stupisce l'affermazione di Refoulé per cui lo studio più serio sul tema dei fratelli e sorelle di Gesù è quello di J.P. Meier (*A Marginal Jew*, New York 1991), libro che dedica all'argomento soltanto circa 20 pagine (pp. 316-332) e non certamente le più originali dell'ampio volume (484 pagine). Forse Refoulé si riferisce alla coincidenza di vedute che unisce ambedue gli autori. Ma andiamo al centro della questione.

A mio avviso, sono due gli argomenti fondamentali che Refoulé vuole apportare a favore della sua tesi: 1) il fatto che i testi del Nuovo Testamento (*Mc* 3,31-35 e par *Mt* 12,46-50 e *Lc* 8,19-21; *Mc* 6,3 e par *Mt* 13,55-56; *Gv* 2,12; 7,3,5.9-10; *At* 1,14; *1 Cor* 9,50; *Gal* 1,19; *Gd* 1,1), dove si parla di fratelli o sorelle di Gesù, non rispecchiano un substrato ebraico o aramaico, ma greco, e dunque, la parola ἀδελφός (adelphós, fratello) dovrebbe essere interpretata non secondo l'ampio e diversificato uso ebraico-aramaico (che include anche quello di «cugino»), ma nel contesto culturale greco-ellenistico, in cui ἀδελφός, quando indica relazione di parentela (cioè, non viene applicato genericamente al prossimo, al membro della stessa tribù, ai componenti di una comunità spirituale), significa di norma «fratello carnale», essendoci per cugino un altro termine greco, ἀνεψιός (anepsiós); 2) che la tradizione antica riguardante la concezione virginale *post partum* è tardiva, risalendo al *Pseudoevangelo di Giacomo* e poi a san Girolamo.

Prendiamo attentamente in considerazione questi due argomenti; per altre questioni minori sollevate da Refoulé sul nostro argomento si possono leggere, fra gli altri, gli articoli di P. Grelot riprodotti interamente dal Refoulé (pp. 31-38), le pagine dedicate a quest'argomento da B. Sesboüé (*Pédagogie du Christ*, Paris 1995) e soprattutto l'opera del Blinzler, di cui sopra.

1. Il termine ἀδελφός nei brani evangelici in discussione

Il ragionamento di Refoulé sui diversi testi menzionati è sostanzialmente questo. Sui testi paolini e degli Atti — afferma —, non si dovrebbe cercare il significato del termine ἀδελφός in riferimento a un possibile substrato ebraico o aramaico perché i loro autori, Paolo e Luca, scrivendo in greco e per una comunità di lingua greca (nel caso di *Lc*, inoltre, non è sicuro che conoscesse l'ebraico e l'aramaico), hanno dovuto utilizzare ἀδελφός con il significato greco preciso di «fratello carnale», comprensibile ai loro destinatari, senza possibilità di equi-

voci; se avessero voluto dire «cugino», più normale sarebbe stato adoperare ἀνεψιός (appunto, cugino), utilizzato dallo stesso Paolo in *Col* 4,10 per designare la relazione di parentela esistente fra Marco e Barnaba. Su *Gv*, l'argomento di Refoulé è analogo, dal momento che — osserva l'escetista dominicano — molti autori (fra i quali Grelot) riconoscono che il greco di Giovanni non risente del che ci fosse o meno nel suo Vangelo un sustrato aramaico. Sui due Vangeli a cui viene generalmente riconosciuto uno sfondo semitico, *Mt* e *Mc*, Refoulé replica, nel primo caso, che oltre al fatto che il termine ἀδελφός deve essere contestualizzato tenendo presente che la comunità di Gerusalemme era bilingue e i destinatari appartenevano ad una chiesa giudeo-cristiana di lingua greca (Refoulé suppone che *Mt* sia stato scritto verso l'anno 85 d.C.), le diverse volte che *Mt* utilizza la parola ἀδελφός in riferimento a persone specifiche (4,18.21; 10,2; 20,24; 17,1) lo fa sempre seguendo rigorosamente il significato greco di «fratello carnale» e mai in un senso più ampio; nel secondo caso, quello di *Mc*, Refoulé, seguendo Boisnard, considera che su ciò che si riferisce ai fratelli di Gesù, *Mc* (datato da questi autori verso il 70) sembra essere stato la fonte di *Mt* e, quindi, si deve interpretare correlativamente ai testi paralleli di *Mt*. Per ultimo, sul testo di *Gd* 1,1, Refoulé fa notare che Egesippo, autore del secolo II, chiama questo Giuda, a cui viene attribuita la lettera, ἀδελφός κατὰ σάρκα (fratello secondo la carne) di Gesù, e non c'è dubbio che Egesippo distingueva bene fra i termini ἀδελφός e ἀνεψιός.

Risposte puntuali a queste obiezioni erano state già proposte, a nostro avviso con tutta rigurosità, da diversi autori. Infatti, le osservazioni di Refoulé non sono così nuove come sembrerebbe dalla lettura del suo libro: sono gli stessi argomenti avanzati dagli esegeti non cattolici dai tempi di Th. Zahn. Noi faremo qui un riassunto di ciò che è stata di solito la risposta cattolica alle due obiezioni indicate sopra. Seguiremo fondamentalmente lo studio del Blinzler (cfr. pp. 47-57; 113-132): pensiamo così di offrire un preciso riferimento bibliografico per coloro che volessero approfondire accuratamente la questione (lì si può trovare inoltre un'ulteriore bibliografia). Per fare il discorso più scorrevole, si fa notare che tutto ciò che viene detto sul termine «fratello» serve analogicamente per «sorella». La risposta si potrebbe articolare nel seguente modo:

- Non c'è motivo per mettere in discussione che in ambienti di matrice semitica (ebraica o aramaica) o della diaspora giudaica, ἀδελφός potesse essere facilmente inteso in un senso più ampio di quello di fratello carnale: (i) in testi semitici o di influenza semitica, infatti, si incontra molto spesso un uso ampio del termine «fratello» (ebraico: 'ah; aramaico: 'aha'), e questo per un motivo inerente al linguaggio stesso: in ebraico e in aramaico non esisteva un termine appropriato per esprimere l'idea di cugino o di cugina, quindi, per evitare complicate circonlocuzioni si ricorreva alla parola «fratello» (cfr. *Gn* 13,8; 14,14.16; 24,48; 29,12; 29,15; 31,23.32; *Lv* 10,4; *Gs* 17,4; *Gdc* 9,3; 1 *Sam* 20,29; 2 *Re* 10,13; 1 *Cn*

23,21s. 15,5; 2 *Cn* 36,10; *Ger* 22,18; *Gb* 42,11, ecc.); (ii) molto frequentemente — così in tutti i testi sopra citati tranne in 2 *Cn* 36,10 —, la versione greca dei LXX tradusse per ἀδελφός (o le sue varianti) i termini corrispondenti del testo ebraico, ciò che dimostra l'arricchimento semantico di ἀδελφός in ambienti vincolati ai LXX; (iii) anche i targumisti (Onkelos, Pseudo-Jonathan, ecc.), di regola hanno reso l'ebraico 'ah per l'aramaico 'aha' (cfr. *Gn* 13,8; 14,14.16; 24,48; 31,32.37; *Lv* 10,4; *Gdc* 9,3.18 ecc.); solo per eccezione la traduzione targumica non rende alla lettera il modello ebraico ma utilizza circonlocuzioni; (iv) Giuseppe Flavio, utilizza pure ἀδελφός seguendo l'uso del testo ebraico, con una certa libertà (cfr. *Ant* 1,12,1; *De bell* 6,6,4); così pure (v) si vide in altre testimonianze della letteratura giudeo-ellenistica di questo periodo, come i testi papiracei egiziani del II/I secolo a.C. in cui si trova ἀδελφός per dire il figlio del nipote (cfr. J.J. Collins, *The Brethren of the Lord and Two Recently Published Papyri*: «Theological Studies» 5 (1944) 484-494).

Se tutto ciò può essere ammesso da Refoulé, il punto su cui tuttavia la sua critica fa particolarmente leva è piuttosto questo: perché i testi del Nuovo Testamento, scritti in greco e rivolti quasi tutti ad una comunità di lingua greca, conservarono per i parenti di Gesù un termine, appunto quello di ἀδελφός, che dai lettori o ascoltatori, estranei alle peculiarità della lingua ebraica o aramaica, poteva venire inteso come consanguinei di Gesù, se quei loro parenti non lo fossero stati realmente? A questo si possono dare due spiegazioni, una più filologica, un'altra più teologica.

La prima è questa: sotto il profilo linguistico, in testi di ambiente veramente greco, se è vero che ἀδελφός si applicava a fratelli carnali o fratellastri, e così pure in Paolo, non di rado era adoperato con un significato più ampio: Marco Antonio, per esempio, chiama ἀδελφός Severo, il padre del suo genero (παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ μου Σεουήρου τὸ φιλοίκειον); così pure in un'iscrizione greca dell'anno 109 a.C., un re si rivolge a un altro monarca, figlio di una sorella di sua madre, chiamandolo ἀδελφός (altri esempi in J. Blinzler, pp. 48-49, con bibliografia). Lo stesso Meyer (cfr. p. 328) riconosce che questo uso era conosciuto nel greco koiné all'esterno del NT nonché dalla versione greca dei LXX, come abbiamo visto. È vero però che questo non è sufficiente per risolvere i casi da noi studiati del NT.

La seconda ragione, che va più in profondità, è esposta da Blinzler con le seguenti parole: «Occorre prendere le mosse dal fatto indiscutibile, e indiscusso, che nella chiesa primitiva i parenti maschi di Gesù costituivano un gruppo a sé accanto agli apostoli (*At* 1,14; *1 Cor* 9,5) e godevano di un'altissima stima. Ora si può tenere per certo che questi uomini, anche se erano soltanto cugini di Gesù, nella chiesa di lingua aramaica erano chiamati "i fratelli del Signore"; non esiste infatti in quella lingua alcuna espressione concisa per definire questo rapporto di parentela, inoltre proprio questo titolo esprimeva il particolare riguardo riserva-

to a quel gruppo di persone. Del resto, Giovanni Crisostomo, indicando nel nome dei fratelli del Signore un σεμνολόγημα (*Hom. in Gal* 1,19: PG 61,632), aveva compreso che si trattava di una specie di titolo onorifico. Ma una volta che questo titolo onorifico fosse stato adottato dalla chiesa primitiva, è storicamente pressoché impensabile che nell'ambito greco della chiesa si fosse rifiutati di darlo ai parenti del Signore» (p. 54). Così infatti commenta Crisostomo nel luogo appena citato, in cui Paolo chiama Giacomo «fratello del Signore»: «Ma considera con quanto onore ha nominato anche lui. Infatti non da detto semplicemente: Giacomo, ma ha aggiunto anche il titolo d'onore, vale a dire: fratello del Signore [...]. Certamente non era fratello del Signore secondo la carne, ma così veniva considerato; e tuttavia non fu distolto dall'indicare il titolo d'onore di quell'uomo».

Tanto più esatta è la risposta del Blinzler se si tiene presente, come lui stesso aggiunge, che il passaggio della forma aramaica della tradizione a quella greca dei testi evangelici avvenne verosimilmente nella comunità bilingue. In questo caso, l'argomento per cui sarebbe stato più logico usare ἀνεψιός non regge affatto: «Perché quegli ambienti dovrebbero essere stati assolutamente più pedanti dei LXX, che pure certamente parlavano le due lingue e ciò nonostante hanno tradotto alla lettera in greco la parola ebraica che significava fratello, anche là dove era evidente che non si trattava di autentici fratelli? Ma soprattutto, chi sostiene questa argomentazione ha trascurato il fatto che il nome di fratelli del Signore doveva essere tradotto alla lettera se si trattava di un predicato saldamente radicato, anzi di un *titolo onorifico*» (p. 55).

2. La primitiva tradizione cristiana sulla verginità di Maria *post partum*

Ebbero i primi cristiani fede nella verginità di Maria *post partum*? Oppure, questa fede è stata tardiva, nata da determinate circostanze storiche? Refoulé presenta nella p. 98 del suo libro uno schema preso da J.B. Lightfoot, esegeta protestante della fine del secolo scorso, per sostenere la conclusione secondo la quale, in primo luogo, sarebbe stato il *Protovangelo di Giacomo* ad imporre per molto tempo nella Chiesa il suo influsso (e, quindi sarebbe stato un «falso» ad appoggiare all'origine la devozione mariana); in una seconda fase, sarebbe stato Girolamo a dare un nuovo indirizzo a questa fede, in un modo, secondo Refoulé, poco affidabile (cfr. p. 97). Ciò che emerge comunque dallo schema di Lightfoot, pur modellato in base al suo pregiudizio contro la verginità *post partum* di Maria (cfr. invece i dati del Blinzler, pp. 156ss), è che (i) nessun Padre della Chiesa, tranne Ilario da Poitiers — e neppure su ciò ci sembra si possa essere d'accordo (cfr. *In Mt* 1,4: PL 9,922) —, ammise mai che Maria avesse avuto altri figli da Giuseppe (opinione questa, al contrario, di Elvidio, Gioviniano e altri eretici); (ii) che non pochi Padri considerarono che i fratelli di Gesù fossero stati figli di un primo matrimonio di Giuseppe (così Gregorio di Nissa, Epifanio, Ambrogio); infine, (iii) che i grandi Padri della Chiesa (san Girolamo, Agostino,

Crisostomo ed altri), ed alcuni scrittori come Teodoreto, considerarono che i «fratelli di Gesù» erano figli di una sorella della Madonna.

Contro la pretesa di Refoulé, per cui la tradizione sulla verginità *post partum* di Maria sarebbe frutto di una mente pia ma molto fantasiosa (quella del *Protoevangelo di Giacomo*), Blinzler presenta una ricostruzione dei dati che a noi sembra abbastanza giusta: «nel periodo apostolico, fintantoché erano ancora in vita i parenti più prossimi di Gesù, chiamando queste persone “fratelli del Signore” non si poteva ingenerare nessun equivoco, dato che tutti erano al corrente del loro grado effettivo di parentela. In questa situazione (o subito dopo) si formarono le tradizioni sulla vita di Gesù e furono scritti i primi libri del Nuovo Testamento, che perciò si servono del titolo con naturalezza e senza ulteriori precisazioni. Ma ancora nel II secolo Egesippo, che poteva accedere ad antiche tradizioni palestinesi, fa comprendere di sapere che le persone indicate come “fratelli del Signore” in realtà erano soltanto cugini di Gesù. Con il progressivo allontanamento nel tempo e nello spazio dalle tradizioni apostolico-palestinesi, naturalmente si andò sempre più perdendo la conoscenza di questi rapporti; d'altra parte i lettori incontravano a ogni piè sospinto l'espressione “fratelli del Signore”. Era inevitabile, perciò, che ci si occupasse di questo problema, del significato di questa definizione» (pp. 155-156). Blinzler aggiunge, seguendo l'esegeta anglicano J.H. Bernard, che «sarebbe difficilmente concepibile che già al principio del secolo II avesse potuto farsi luce ed affermarsi la dottrina della perpetua verginità di Maria, se eminenti membri della Chiesa delle origini, fra i quali il primo vescovo di Gerusalemme, fossero stati figli carnali di Maria e universalmente riconosciuti come tali» (pp. 159-160). Questo ragionamento lo fece suo anche lo stesso Loisy, che ammette di avere tratto dalle affermazioni di Origene l'impressione che a quell'epoca, alla base della dottrina della virginità *post partum*, c'era già un'antica e fortissima tradizione (cfr. *Les Évangiles synoptiques* I,726). Vi accenna soprattutto un passo di Origene, dell'*Hom. VII in Lc*, in cui afferma che i figli attribuiti a Giuseppe «non venivano da Maria e che non esiste alcuno scritto che dia una simile notizia» (Rauer IX,49). Noi possiamo aggiungere che il fatto che gli scrittori ecclesiastici fino alla fine del s. II (per es. Giustino, come riconosce Refoulé a p. 86) parlano esplicitamente, sì, della Verginità della Madonna, ma non della verginità *post partum* (tema che raggiungerà la sua nitidezza teologica con Origene: cfr. Refoulé a pp. 90-91), è segnale che a quell'epoca nessun errore si era diffuso sull'argomento. Si parlava della verginità della Madonna in tutti i sensi, senza problematizzare qualcosa da tutti riconosciuta. Sarà proprio sullo sfondo delle polemiche che si incomincerà a parlare della virginità *post partum*. Personaggio chiave della chiarificazione teologica sarà Origene (cfr. Blinzler, pp. 157ss).

Questo spiega il perché nessun scrittore dei primi secoli, tranne a quanto sembra Tertulliano (fra il 155 ed il 220), interpretò ἀδελφός come fratello carna-

le di Gesù. Nel caso di Tertulliano, bisogna tener presente che, qualsiasi sia l'interpretazione da dare alle sue parole, che non sono così chiare come pretende Refoulé (pp. 86-87; cfr. Blinzler, pp. 165-167; G. Söll, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, pp. 84-86 e nota 16), i suoi riferimenti ai fratelli di Gesù si trovano in opere del periodo montanista, con ciò che questo fatto può supporre per la comprensione della problematica morale e teologica del Nuovo Testamento. L'interpretazione di ἀδελφός nel senso di fratello carnale non riapparirà poi se non con Elvidio e forse Gioviniano, già nel secolo IV. Nell'esegesi cristiana, invece, fin dall'inizio si fecero strada opinioni in chiara conformità alla fede nella verginità di Maria *post partum*. Così il *Protoevangelo di Giacomo* e soprattutto Origene, come viene riconosciuto da Refoulé (pp. 90-94), i quali pensarono che i fratelli di Gesù erano dei fratellastri, figli di Giuseppe, nati da un suo precedente matrimonio. Quest'opinione fu condivisa da non pochi scrittori greci (sant'Ippolito di Roma, Clemente di Alessandria, Eusebio, sant'Epifanio di Salamina, san Giovanni Crisostomo, ecc.) nonché siriaci (soprattutto sant'Efrem); pochi invece furono gli scrittori della chiesa latina che la sostennero (sant'Ilario di Poitiers, l'Ambrosiaster, san Gregorio di Tours). Ciò che influì in modo determinante su quest'interpretazione, come afferma Origene (*In Mt* 10,17), fu la tradizione esistente sulla «dignità di Maria», «che consiste nell'essersi conservata in virginità fino alla fine (ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους)», ed il bisogno di tutelarla, affinché — continua l'Alessandrino, il primo a darle una motivazione — «quel corpo che era destinato a servire alla parola [...] non conoscesse alcun rapporto sessuale con un uomo, dal momento che su di lei era sceso lo Spirito Santo e la forza che la doveva adombrare dell'Altissimo. Io ritengo ben fondato che Gesù per gli uomini sia diventato la primizia della purezza consistente nella castità e Maria a sua volta per le donne. Non sarebbe ben detto se si attribuisse non a lei, ma ad un'altra la primizia della verginità».

Se Girolamo, basandosi sulla stessa fede, diede un'altra spiegazione, non è, come sembrerebbe dedursi delle parole di Refoulé (pp. 95-96), perché fosse mosso dal desiderio di cercare i legami fra i parenti di Gesù. Si trattava di qualcosa di molto serio: l'attacco virulento intrapreso verso il 380 d.C. dal laico cristiano romano Elvidio, fondato non su di una tradizione precedente, ma su di un'esegesi dei testi neotestamentari certamente errata nei suoi punti fondamentali. Non essendo entrato Refoulé nell'esame di questa controversia, non entriamo neanche noi (cfr. Blinzler, pp. 160ss). Ciò che interessa notare sono invece due cose:

a) Girolamo si occupò del problema con la sua nota energia e profondità, proprio sul terreno filologico di cui si era servito Elvidio, per arrivare alla conclusione che i fratelli del Signore erano i suoi cugini (cfr. in particolare *Adv. Helv.* 13-16; J. NIESSE, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus*, Münster i.W. 1913, 160-181). E se è vero che si può trovare un'evoluzione nel suo pensiero,

come afferma Refoulé, tuttavia egli non modificò il suo giudizio, ma la motivazione che ne dava (cfr. Blinzler, pp. 169-170), essendo rimasta la sua spiegazione identica nei punti fondamentali: quella che si affermò nella chiesa d'occidente.

b) La spiegazione di Girolamo non pare rappresentare una novità assoluta nell'esegesi patristica, benché sia vero che l'autorità dello stridonense influì sulla sua accettazione. Il fatto che la sua stessa opinione si rinvenga in Agostino (decisamente a partire del suo commento a *Gal* 1,19: cfr. *Contra Faustum* 22,35; *De cons. evang.* 4,16; *Tract. 10,2 in Io.*, ecc), nonché in altri autori occidentali contemporanei (Ambrogio, Pelagio, ecc.) fa pensare ad un'antica tradizione che in occidente si affermò nei secoli IV/V. Girolamo sembra farsi eco, infatti, di ciò che già due secoli prima sappiamo era stato avanzato da Egesippo (verso il 180), secondo i dati riportati da Eusebio. Sul senso da dare alle parole di Egesippo, si veda la replica di Blinzler alle opinioni di Th. Zahn (pp. 113-125). Soffermandoci all'unica osservazione che fa Refoulé (pp. 88-89), si può notare che la formula adoperata da Egesippo per designare la relazione fra Gesù e Giacomo, *κατὰ σάρκα* (in Eusebio *Hist. eccl.* 3,20,1), non ha necessariamente il significato di «fratello carnale»; indica più in genere l'esistenza di un rapporto di «fratellanza», certamente fisico, non quindi meramente spirituale. Questo uso si trova in un altro testo di Eusebio (*Hist. eccl.* 1,7,11), che le edizioni critiche traducono per «parenti del Signore secondo la carne» (cfr. *Sources Chrétiennes* 31,118). Il significato ampio di *κατὰ σάρκα* appare anche in testi paolini (*Rm* 9,3; 4,1; *1 Cor* 10,18) e frequentemente negli scrittori greci: Sofronio, per esempio, nel frammento *De baptisate Apostolorum*, chiama Giovanni di Zebedeo «cugino (ἀνεψιός)» di Cristo «secondo la carne (*κατὰ σάρκα*)» (PG 87,3372). Formula dunque che si adopera come contrario di *κατὰ πνεῦμα* (secondo lo spirito), applicata a tutti i credenti in Cristo. Altri esempi di questo uso in Blinzler, pp. 129-130.

Non ci è possibile allungare di più questa nota critica all'opera di Refoulé. È stata realizzata con il desiderio di mostrare come fosse logico e altamente conveniente che i Vangeli adoperassero la formula «fratelli (ἀδελφός) di Gesù»; anche per stabilire un dialogo sereno su un punto che ci sembra importante per la comprensione della figura di Gesù e della fede cristiana. Non possiamo finire però senza osservare che i tentativi di mettere in contrasto esegesi storico-critica e fede ci sembrano una strada sbagliata: scienza e fede sono state chiamate a un rapporto di mutua e proficua collaborazione: la Bibbia è parola di Dio consegnata alla Chiesa, perciò, qualsiasi lettura del testo biblico, se ben realizzata, non può non venire all'incontro della verità di fede che la Chiesa, con l'assistenza di quello stesso Spirito Santo con cui furono scritti i testi sacri, ha trovato nel deposito della Rivelazione.

BATTISTA MONDIN, *Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 336.

È questo il quinto volume della serie di manuali di teologia dogmatica pubblicati dal Prof. Mondin. Con i volumi anteriori (sull'uomo, Cristo, la Trinità, la Chiesa) potrebbe considerarsi ormai chiusa la serie. Non sembra che ci siano tante altre cose da dire. Ce ne sono, ovviamente, però in questo libro l'autore non vuole semplicemente presentare nuovi trattati, specificamente l'angeliologia, la mariologia, l'escatologia, il mistero del male. Vuole piuttosto indicare un cammino di comprensione teologica rinnovata, che potrebbe inserirsi all'interno del *quae sursum sunt quaerite, quae sursum sunt sapite* di San Paolo: la primazia dello sguardo in alto. L'autore vuole far luce sulla «vasta porzione del mondo dello spirito... il mondo degli Angeli e dei Santi. Gli Angeli e i Santi formano insieme la chiesa celeste, questa ha come regina la Beata Vergine Maria e come re il Salvatore Risorto» (p. 5). Si tratta di insistere di nuovo sul valore primordiale del mondo dello spirito. In effetti, le diverse letture antropocentriche della storia della salvezza, «dopo la fine della modernità,... [sono] diventate anacronistiche e non interessano più alla gente... E questo richiede che al primo posto sia collocato nuovamente il mondo dello spirito e al secondo il mondo della materia... La prima preoccupazione del teologo non può più essere quella di studiare Dio, Cristo, la Trinità, gli angeli *quoad nos* — cercando di mettere in luce il significato antropologico degli asserti dogmatici —; la preoccupazione primaria dev'essere quella di uscire dal vicolo cieco dell'Io e riconoscere il primato di Dio, della Trinità, di Cristo, della Vergine Maria, degli angeli. Dagli abitanti della terra lo sguardo deve innalzarsi agli abitanti del cielo per scoprire chi sono, che cosa fanno, come vivono... Il *quoad nos* (ciò che sono rispetto a noi) non può essere una giustificazione per ignorare il loro *quod est in se...*» (p. 78).

Dopo una breve introduzione, l'opera viene divisa in cinque parti che integrano ciò che l'autore denomina un'«ecclesiologia celeste». La prima sugli angeli (pp. 15-76), un tema che suscita oggi sempre maggiore interesse e che sta davvero al cuore dell'autore (cfr. pp. 115 ss). La seconda parte, intitolata «I santi e le anime purganti» (pp. 77-167) è in realtà un breve trattato di escatologia, specialmente degli aspetti individuali; questa parte è tanto interessante quanto è eccessivamente breve. Infatti appena si abbozza un'aspetto del trattato che sarebbe d'accordo con i principi generali del libro, cioè l'escatologia in quanto collegata alla vita di speranza cristiana. La terza parte è una breve ma adeguata e documentata presentazione dell'insegnamento della Chiesa sulla Vergine Maria (pp. 171-272), facendo vedere la dignità della Madonna non soltanto alla luce di Cristo, suo Figlio, ma anche in quanto «regina degli angeli e dei santi». Poi viene una parte breve che tratta il ruolo specifico di Cristo risorto, Signore dell'universo e della storia (pp. 275-291); si parla qui anche di alcuni aspetti dell'escatologia

generale, cioè la Parusia e il giudizio generale. Finalmente, la quinta parte, intitolata "Il regno del male e gli abitanti dell'inferno" (pp. 296-317) studia la questione del male e specialmente del suo fonte misterioso: il diavolo e la demonologia.

Il trattamento che fa l'autore di tutti questi temi è coraggioso e chiaro. C'era per me però una curiosità: il fatto che vengono trattati in luoghi diversi il tema della risurrezione finale, e quello della parusia e del giudizio finale. Infatti, l'autore lascia intravedere di avere una certa preferenza per la teoria chiamata "risurrezione nel momento della morte" (cfr. pp. 162-164), la quale staccerebbe completamente la risurrezione dei morti sia dal giudizio che dal ritorno finale e trionfale del Risorto, e metterebbe in dubbio la vera materialità dell'uomo risorto e quindi il valore della storia umana. E in questo contesto, si potrà evitare che lo sguardo cristiano rivolto in alto, verso lo spirito, verso gli abitanti del cielo, tema indubbiamente forte del libro, avvenga a costo della sottovalutazione della materia, della carne, *cardo salutis*?

Paul O'Callaghan

A. MIRALLES, *Il Matrimonio. Teologia e vita*. Edizioni san Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 441.

La teologia del matrimonio ha avuto in questi ultimi quarant'anni un notevole sviluppo. Ciò è dovuto in gran parte alla necessità di ripensare questo capitolo della teologia, completando la concezione tradizionale del contratto-sacramento con una visione antropologica, cristologica ed ecclesiale più ampia e radicale, nella quale si considerasse l'amore sponsale e il suo consenso come fondamento del sacramento e come "grazia" in Cristo e nella Chiesa; senza limitare l'attenzione al solo aspetto giuridico-consensuale del matrimonio, o al solo valore e dinamismo trascendentale dell'amore umano, ma riflettendo sull'amore e l'alleanza sponsale alla luce della Rivelazione, come dono di Dio inserito nella storia sin dal momento della creazione e come valore umano "gratificato" con la specifica partecipazione all'amore sponsale di Cristo e della Chiesa. Inoltre nello stesso periodo si è notato in modo singolare l'influsso del secondo Magistero conciliare e post-conciliare sul tema; basta considerare l'elevato numero di pubblicazioni riguardanti il matrimonio e la famiglia alla luce della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, o sull'enc. *Humanae vitae* di Paolo VI, all'esortazione apostolica *Familiaris consortio* e alla lunga catechesi sulla teologia del corpo tenuta dal 5 settembre 1979 al 28 novembre 1984 da Giovanni Paolo II. Infine si deve tenere presente anche lo stimolo sorto dai problemi, che l'esistenza coniugale e familiare è costretta a risolvere, derivanti dalle rapide e profonde trasformazioni della società e della cultura contemporanea — con la contestazione glo-

bale del matrimonio, sia religioso che civile — e i nuovi quesiti sorti con l'intervento delle scienze biomediche nel campo della fertilità umana.

Con il passare del tempo e il moltiplicarsi delle pubblicazioni specializzate, sia nel campo della dogmatica, che della morale e pastorale familiare, si è avvertita l'urgenza di una necessaria sintesi teologica, o meglio, di una nuova presentazione, sistematica e completa della teologia del matrimonio. Questo compito, non facile, è stato magistralmente portato a termine dal prof. Antonio Miralles, Ordinario di teologia sacramentaria nella Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce e Consultore delle Congregazioni per la Dottrina della Fede e per il Clero.

Nell'opera che presentiamo, frutto di quindici anni di studio, di ricerca e di insegnamento, l'Autore ci offre una nuova trattazione, organica e completa, della teologia del matrimonio, sia sotto il profilo dogmatico che morale, il che costituisce — a mio avviso — uno dei grandi pregi dell'opera. In essa viene data una profonda visione unitaria della teologia; i problemi morali non si discostano dai principi dogmatici che costituiscono il presupposto ineluttabile per affrontare la loro soluzione senza parzialità, né si svincolano dalla vita le riflessioni filosofico-teologiche, proprie della ricerca e dell'insegnamento universitario, esperienza da cui nasce il libro. Oltre a questo elemento che caratterizza l'originalità dell'opera di A. Miralles, vorrei sottolinearne altri, anch'essi determinanti per il suo valore, come la chiarezza espositiva, il rigore scientifico, come si nota nelle citazioni e nei richiami bibliografici, l'uso di una bibliografia accuratamente scelta e aggiornata, la perfetta sintonia con gli insegnamenti del Magistero della Chiesa. Insomma, si tratta di un ottimo manuale, particolarmente utile per l'insegnamento della teologia del matrimonio nei seminari e nelle Facoltà teologiche.

Per quanto riguarda la metodologia, l'Autore privilegia nella sua esposizione il momento sistematico, pur concedendo particolare attenzione ai temi biblici, alla viva tradizione della Chiesa (come traspare dalla sua dottrina, vita e culto), e alla stessa storia della teologia. Possiamo dire che tutte le riflessioni del prof. Miralles sul sacramento del matrimonio sono indirizzate in una duplice direzione di ricerca: quella della riflessione storico-teologica e quella della riflessione filosofico-antropologica, compattando nell'esposizione di questo sacramento sia la sua radice storico-salvifica, che la sua dimensione antropologica, cristologica ed ecclesiale.

L'opera si articola in cinque parti. Nella prima viene analizzato il matrimonio come realtà naturale, già esistente dal principio del genere umano. Dopo lo studio dell'origine del matrimonio nel disegno primordiale di Dio, si passa all'analisi del contenuto di questo disegno, soffermandosi sulla natura dell'unità che marito e moglie formano; sul modo in cui viene costituita la comunità coniugale; sui fini, i beni e le proprietà native del matrimonio. Nella esposizione fatta dall'autore appare ben chiaro come non si tratti di un disegno "generico",

dai tratteggi confusi e irricognoscibili, ma ben preciso e determinato. Ciò è quanto fece capire Gesù Cristo (cfr. *Mt* 19, 4-8), quando per difendere l'indissolubilità come proprietà essenziale del matrimonio si riferisce "al principio", lasciando intendere che la creazione della prima coppia coniugale definisce lo statuto delle unioni coniugali attraverso la storia umana, e che il racconto genesiaco non ha solo un valore narrativo, ma anche normativo. Molto illuminante si rivela l'analisi dell'intreccio tra natura (naturale complementarità tra l'uomo e la donna), esercizio della libertà (il consenso personale che stabilisce il patto coniugale) e amore sponsale (intimo e totale, comprendente cioè la persona amata in tutta la sua integrità spirituale e corporale) nella costituzione della comunità coniugale e nell'orientamento di questa alla trasmissione della vita e ai rapporti stabili di comunione personale.

Nella sezione dedicata ai fini del matrimonio l'Autore ce ne offre una esposizione storico-teologica molto completa, spiegando in modo adeguato il problema della interdipendenza e dell'ordine di questi fini, messo alla ribalta con le opere di M.H. Doms, B. Krempel, N. Rocholl, C. Schahal ed altri, nelle quali sembrava giustificarsi una lettura soggettivistica dei fini del matrimonio. Per A. Miralles è indubbio che il silenzio del Concilio Vaticano II sulla gerarchia di questi fini non significa che la dottrina tradizionale al riguardo sia stata abbandonata, e lo dimostra infatti analizzando attentamente la Cost. past. *Gaudium et spes* e il Magistero posteriore di Paolo VI e di Giovanni Paolo II.

Nelle altre parti, dalla seconda alla quinta, viene considerato il matrimonio nella sua realtà di sacramento della Chiesa. In primo luogo si studia l'elevazione del matrimonio a sacramento nel suo rivelarsi nella Sacra Scrittura. Dopo aver considerato la sua preparazione nell'Antico Testamento, soprattutto nel libro di Osea, dove il matrimonio viene indicato come immagine dell'alleanza tra Dio e il suo popolo, e come patto all'interno del grande patto tra Dio e Israele, l'Autore analizza le indicazioni fornite dai Vangeli e dagli altri libri del Nuovo Testamento, prestando particolare attenzione alla Lettera agli Efesini, dove le nozze degli appartenenti alla nuova comunità messianica appaiono come "il grande mistero", come segno e partecipazione all'alleanza, all'unione sponsale di Cristo con la sua Chiesa, il nuovo popolo messianico. Lo studio biblico-teologico di *Ef* 5,21-33, sviluppato in sintonia con il pensiero di H. Schlier, è arricchito dalla presentazione delle principali interpretazioni dei Padri e dello stesso Magistero della Chiesa.

Continuando, viene esposta la dottrina della sacramentalità del matrimonio nella Tradizione e nel Magistero della Chiesa, soffermandosi sul dibattito riaperto negli ultimi decenni sulla sacramentalità legata al battesimo degli sposi, sui rapporti tra fede e sacramento del matrimonio e sull'esistenza o meno di veri matrimoni non sacramentali fra battezzati. Speciale interesse offre lo studio fatto dall'Autore sull'inserimento della coppia cristiana di marito e moglie nel mistero

dell'alleanza sponsale di Cristo con la Chiesa, e la conclusione alla quale arriva: «Quando un uomo e una donna si sposano, benché la loro unione sia prodotta dalla loro libera volontà, cioè dal reciproco dono di sé, ciononostante è propriamente Dio stesso a unirli; essi si inseriscono nell'originale piano divino sul matrimonio. Secondo tale piano, il matrimonio non resta realtà esclusiva dell'ordine della creazione, ma si innesta in quello della redenzione fino al punto da diventare segno e particella del processo salvifico di formazione della Chiesa quale corpo e sposa di Cristo, suo Capo e Sposo. Ora è Cristo, il Figlio di Dio incarnato, quale capo del corpo a cui appartengono a unirli. Ciascuno dei due sposi in forza del battesimo appartiene a Cristo e, quando si donano l'uno all'altro, diventano al contempo regalo di Cristo che dona l'uomo alla donna e la donna all'uomo. Continua a verificarsi che il sacramento è atto di Cristo, senza togliere nulla — anzi potenziandolo, come vedremo in seguito — al pieno senso umano del dono reciproco di sé» (pp. 148-149). Le intuizioni di M.J. Scheeben sulla teologia del matrimonio (sull'unità strutturale che sussiste tra ordine creaturale e ordine della redenzione, e sul rapporto che intercorre tra matrimonio-sacramento e mistero della Chiesa), appaiono nell'opera di A. Miralles completate e sviluppate con la dottrina di GS 48 e di FC 13.

Molto ben riuscito ci sembra il paragrafo dedicato allo studio della sacramentalità del matrimonio in rapporto alla fede, dove si affronta, tra l'altro il caso dei cattolici che in pratica si manifestano non credenti (pp. 153-158). Secondo il prof. Miralles è chiaro che il matrimonio non nasce — e non può nascere — indipendentemente dalla volontà degli sposi, perché è la loro reciproca donazione a farlo nascere. Che poi essa implichi un'intenzione sacramentale senza averne esplicita consapevolezza deriva dalla natura stessa del sacramento del matrimonio. E per quanto riguarda il ruolo della fede nell'intenzione sacramentale precisa: «non occorre necessariamente un'intenzione che implichi un qualcosa in più in aggiunta al consenso che faccia nascere il matrimonio come realtà umana, un sovrappiù dato dalla fede pervenuta a un certo grado di perfezione. Naturalmente è auspicabile, anzi moralmente doveroso, che l'intenzione sia informata dalla fede soggettiva e sia consapevole della sacramentalità del matrimonio, ma non è necessario perché possa nascere il matrimonio sacramentale; è sufficiente la sola intenzione di sposarsi come si sposano i cristiani» (p. 156). Dunque per l'Autore non vi è un automatismo sacramentale del tutto al margine della volontà degli sposi, ma una certa misura di automatismo la si può riconoscere ed essa forma parte dell'oggettività dell'ordine sacramentale; esso non sarebbe in contrasto con la libertà umana e la responsabilità che ne nasce.

Alla fine di questa seconda parte si offre anche una profonda considerazione, sia da un punto di vista morale che pastorale, delle coppie che si trovano in contrasto col sacramento del matrimonio, con particolare riferimento ai cattolici uniti solo civilmente e alle unioni libere di fatto.

Nella terza parte vengono trattate le proprietà del matrimonio, l'unità e l'indissolubilità, nella loro realizzazione storica, mostrandone in che modo la monogamia e l'inseparabilità sono state attuate prima e dopo l'elevazione del matrimonio a sacramento della nuova legge. Per quanto riguarda lo studio della indissolubilità nel Nuovo Testamento, riveste speciale interesse l'esame fatto delle clausole mattee di eccezione presenti in *Mt* 5,32; 19,9, interpretate da molti protestanti e ortodossi come giustificazione del divorzio per motivi di adulterio, mentre la tradizione cattolica ha cercato da sempre di intenderle in modo che non si compromettesse l'indissolubilità del matrimonio. Secondo il prof. Miralles si deve ammettere il senso esclusivo delle clausole (non il senso inclusivo, né quello preteritivo), così come il significato generico di $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ come rapporto sessuale illecito; ma precisa che l'eccezione si deve assegnare solo a ciò che precede, ossia al ripudio lecito, in accordo con quanto è detto in *1 Cor* 7, e non al successivo matrimonio, cioè senza contraddire la novità dell'insegnamento di Gesù, che affermò, secondo *Mc* 19,2-9;11-12, e *Lc* 16,18, il divieto assoluto di passare a una nuova unione, qualificata come adulterio. Altrimenti riappare l'ipotesi che le clausole mattee non riporterebbero le parole di Gesù, ma sarebbero un'aggiunta fatta dal redattore di *Mt* per risolvere alcuni problemi presentatisi in comunità ancora fortemente attaccate alla legge mosaica e alla prassi del ripudio, ipotesi che non trova nessun riscontro presso i Padri e gli scrittori ecclesiastici dei primi secoli. Alla fine di questa terza parte il lettore troverà un paragrafo molto interessante sull'azione pastorale nei confronti dei divorziati civilmente risposati.

La quarta parte è dedicata allo studio della celebrazione del matrimonio. Qui si includono le questioni relative alla preparazione dei nubendi da parte dei pastori di anime e le condizioni indispensabili per una valida, degna e feconda celebrazione del sacramento. In questa parte si fa anche una esposizione, completa e anche molto precisa sotto il profilo canonistico, delle questioni fondamentali che riguardano la costituzione del matrimonio-sacramento, come la capacità consensuale dei nubendi, gli impedimenti dirimenti del matrimonio, la natura del consenso matrimoniale e le sue principali anomalie, la forma canonica della celebrazione, i matrimoni misti, la convalidazione del matrimonio, ecc.

Infine, nella quinta parte è trattato il compito della trasmissione della vita umana, insieme sia allo studio morale della vita sessuale nell'ambito del matrimonio sia a quello della cura dei figli. Particolare interesse riveste, a mio giudizio, lo studio fatto sugli elementi che determinano la decisione moralmente giusta sul numero dei figli, e i paragrafi destinati alla valutazione morale della contraccettazione.

Il libro, come già accennato, è indirizzato soprattutto agli studenti e agli specialisti di teologia, ma sarà di grande utilità anche per gli studiosi di altre scienze in dialogo con essa, nonché per tutti i lettori desiderosi di accrescere la loro cultura teologica.

L'edizione della San Paolo è ben curata; tuttavia, trattandosi di un testo di studio, nelle note a piè di pagina sarebbe stato gradito un tipo di scrittura leggermente più grande. Le parole greche vengono trascritte; sarebbe stato meglio però presentarle in lingua originale.

Angel García Ibáñez

- A. FERNANDEZ, *Teología Moral*, Aldecoa, Burgos: I. *Moral fundamental* (1992, pp. 829), II. *Moral de la persona y de la familia* (1993, pp. 873), III. *Moral social, económica y política* (1993, pp. 879).
A. FERNANDEZ, *Compendio de Teología Moral*, Palabra, Madrid 1995, pp. 774.

Il prof. Aurelio Fernández, dottore in filosofia (Salamanca) e in teologia (Friburgo), possiede una vasta esperienza nell'attività pastorale e nell'attività docente, i cui frutti sono più di un centinaio di articoli in riviste specializzate e otto libri pubblicati tra il 1975 e il 1986. Adesso, come prodotto di un'intensa attività di studio, unita alla sua pratica sacerdotale, ci offre questo corso completo di teologia morale, e il corrispondente compendio in un volume. In questo lavoro si armonizzano il rigoroso ragionamento del filosofo, la profonda conoscenza delle fonti teologiche e la vivacità e praticità del pastore in contatto con il cristianesimo vissuto e preoccupato della santità concreta delle persone. Da qui gli obiettivi proposti scrivendo questo suo libro (pp. 23-24): 1) mostrare il messaggio morale cristiano con le immediate applicazioni nei diversi ambiti in cui il sacerdote compie la missione di proclamare lo stile di vita inaugurato da Gesù: è, pertanto, un libro per la predicazione, e a ciò risponde il suo genere più espositivo che nozionistico; 2) offrire materiale per l'insegnamento dell'etica cristiana a diversi livelli, come le lezioni, la catechesi, i rapporti personali, ecc.: ciò spiega la profusione di citazioni della Sacra Scrittura, dei Padri della Chiesa, del Magistero e di autori antichi e moderni, per risparmiare — al meno in un primo approccio — il ricorso alle fonti rispettive; 3) facilitare l'esercizio del sacramento della Penitenza, specialmente dal punto di vista del confessore: senza cadere nella casistica, non sarebbe neanche saggio dimenticare le applicazioni pratiche della teologia morale, ma l'A., più che soluzioni concrete, offre criteri per risolvere i casi proposti. Per poter raggiungere questi obiettivi, il prof. Fernández si propone un metodo di lavoro (d'altra parte abbastanza generalizzato nei recenti trattati di teologia morale), che comprende un insieme di punti, da lui chiamati *postulati* (pp. 24-25) quali: l'interdipendenza di dogma e morale, la particolare attenzione alla Sacra Scrittura, l'intimo rapporto tra teologia spirituale e teologia morale, la necessità di assimilare i risultati certi delle «scienze umane» (questo, e giova dir-

lo, non è per l'A. un postulato puramente teoretico, giacché lungo la sua opera vengono usate con perizia valutazioni mediche, sociologiche, ecc.), infine, il bisogno di rispondere ai concreti problemi morali delle persone.

Pensiamo che gli obiettivi proposti siano stati raggiunti, e ci sembra doveroso sottolinearlo per quanto riguarda il secondo; certamente il primo e il terzo erano più facilmente ottenibili, con un buon elenco di citazioni e di casi morali di attualità; ciò che è più difficile è presentarlo in un modo pedagogico, che aiuti a capire ed assimilare l'insegnamento trasmesso. E ciò è uno dei principali meriti del prof. Fernández. Prima di esporre una sintetica descrizione dei tre volumi dell'opera, si deve precisare che il secondo libro presentato è, come indica il suo titolo, una sintesi del primo: con i vantaggi e gli svantaggi propri di ogni sintesi. Il nostro commento riguarderà, pertanto, l'opera *maior*.

I. *Morale fondamentale*: Questo primo tomo si divide — come risulta ogni volta più classico — in due parti: la prima, che si potrebbe chiamare «morale generale», include ciò che riguarda la teologia morale come scienza. In essa si studia (cap. 1°) la nozione di teologia morale, il suo rapporto con la religione, il valore dell'etica «civile», l'unità della teologia e l'uso di scienze ausiliarie per lo sviluppo della morale. Il cap. 2° spiega il fatto morale e la sua giustificazione, raccogliendo diverse tradizioni che accettano la realtà e oggettività della scienza etica, ed altre che la rifiutano e pensano che i codici di comportamento morale siano sempre provvisori. Il capitolo conclude evidenziando la reale oggettività dei concetti di «bene» e di «male» morale. Poi, nel cap. 3°, si mostra l'odierna crisi della morale nella vita cristiana, le sue cause extraecclesiali ed intraecclesiali, proponendo alcune vie per il suo superamento. Il cap. 4° affronta la controversa questione della specificità della morale cristiana, presentando sia un accenno storico del dibattito, sia quanto dice la tradizione della Chiesa, per trovarne la soluzione. Accettato questo punto, il cap. 5° sintetizza il messaggio morale del Nuovo Testamento, individuandone il nocciolo nella sequela di Cristo. Una breve ed interessante storia della teologia morale viene offerta nel cap. 6°. La prima parte finisce (cap. 7°) con la fondazione dell'obbligo morale del cristiano e l'esposizione di diversi modelli di teologia morale che si sono proposti negli ultimi tempi. A questo riguardo è bene sottolineare che l'A. non si schiera per nessun modello concreto di teologia morale, e ciò fa sì che abbia più libertà di movimento nella sua esposizione accademica, non dovendo spiegare tutto all'interno di un modello preconcepito. Tuttavia Fernández riconosce la necessità di alcune dimensioni irrinunciabili dell'etica teologica (pp. 404-409): cristocentrismo biblico, antropologismo, dimensione ecclesiale-sacramentale-pneumatologica, funzione sociale e secolare, aspetto storico e personale.

La parte seconda di questo volume è quanto si potrebbe denominare «fondamenti della morale», cioè lo studio di quei punti di base necessari che si applicano a tutti gli ambiti della morale speciale. I temi trattati sono, in parte, i classi-

ci della «morale fondamentale», ma lo schema è un po' diverso. Il suo punto focale è il personalismo e, perciò, inizia (cap. 8^o) con lo studio del soggetto etico, l'avvertenza, il consenso e la libertà dell'uomo, al fine di sottolineare — tra l'altro — che gli atti umani non sono realtà sconnesse. La decisione di iniziare, in tal sede, con il soggetto morale ha il vantaggio di procedere in modo induttivo, cominciando con quanto vi è di più sperimentale nelle attività morali; tuttavia, non si può non ricordare un certo svantaggio, cioè quello di dare un'impressione più antropocentrica che teo-cristocentrica della teologia morale (difetto in cui non cade l'A., come si vede, guardando l'opera nel suo insieme). Lo studio della moralità dell'atto umano (cap. 9^o), inizia con un equilibrato sviluppo dell'opzione fondamentale, ed è bene ricordare che fu scritto prima dell'apparizione dell'enc. *Veritatis splendor*. Parla poi delle fonti della moralità, con una spiegazione molto attenta e sfumata, per non cadere in nessun estremo, ricorda la moralità dei mezzi, l'importanza delle circostanze e il tema degli *intrinsece malum*. I tre ultimi capitoli sono dedicati, rispettivamente, a coscienza morale, legge e peccato; tutti e tre seguono uno schema simile, in cui si premettono alcune nozioni fondamentali, si realizza un ampio studio storico che include la Sacra Scrittura, i Padri, la teologia e il Magistero, ove si chiariscono diversi aspetti dottrinali, e si finisce con l'esposizione di alcuni risvolti personali e di attualità. Una perplessità che mi sembra necessaria evidenziare è la mancanza del tema delle virtù in quanto tali. Oggigiorno si è insistito molto su questo tema e, forse, alcuni lo hanno sopravvalutato; tuttavia non è meno certo che parlare delle virtù, soltanto per brevi cenni, non è sufficiente per un manuale di teologia morale fondamentale. Qualcosa di analogo si può dire per le passioni, a cui sono dedicate unicamente quattro righe. Speriamo che le future edizioni dell'opera possano risolvere queste mancanze, forse più dovute a problemi di tempo che a volute omissioni.

II. *Morale della persona e della famiglia*: Dopo gli aspetti fondamentali della teologia morale, l'A. si appresta a studiare ciò che normalmente viene chiamata «morale speciale», in quanto si dedica a specifici ambiti dell'agire morale. A seconda delle distinte scuole di morale, la sua parte speciale è stata divisa in modi diversi, di cui i seguenti ricorrono più spesso: divisione per comandamenti (ad esempio il *Catechismo della Chiesa Cattolica*) e divisione per virtù (come la *Summa theologiae* di san Tommaso). Fernández non ha voluto prendere nessuno di questi sistemi in senso stretto; lui ha preferito tentare una via di mezzo, studiando le rispettive virtù e comandamenti applicabili agli svariati ambiti esistenziali dell'essere umano, quale persona individuale (religione e vita), essere familiare, e animale politico (società, economia e politica). Questo secondo volume viene strutturato attorno ai tre primi ambiti: Dio, famiglia e vita.

La teologia morale, per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con Dio, ha il suo punto algido — secondo l'A. — nella virtù della religione, che sviluppa in tre capitoli: il 1^o verte sulla vocazione di ogni uomo all'unione con Dio e la ne-

cessità di rispondere liberamente e personalmente. Fernández denuncia la mancanza, in molti trattati attuali, dello studio della prima tavola del Decalogo, e ricorda la necessità di fondare l'etica sulla realtà dell'uomo come creatura di Dio. In certo qual senso qui si fa un'esposizione (un po' diversa della classica) del trattato sul fine ultimo, che non si trova nel primo volume. L'A. sottolinea con molta forza ed opportunità, che non è possibile costruire un'etica duratura se non è fondata sull'Assoluto divino. Nel cap. 2° si spiegano i doveri conseguenti al rapporto tematico dell'uomo con Dio: gli atti della virtù della religione, il «giorno del Signore», il giuramento e il voto. Questa parte finisce nel cap. 3° dedicato ai peccati contro la virtù della religione. La scelta metodologica, a nostro avviso, fa sì che le tre virtù teologali vengano un po' trascurate: non si dedica loro nessun sottotitolo e non appaiono nemmeno nell'indice analitico.

La parte seconda, incentrata sulla famiglia, occupa circa la metà del volume; il che risulta logico data la necessità di approfondire un tema così dibattuto nel mondo attuale e così importante per il futuro della Chiesa e della società. I capp. 4°, 5° e 6°, sono un'ampia esposizione del tema dai punti di vista rispettivamente biblico, patristico e magisteriale. Poi si studia il matrimonio come realtà umana e cristiana, cioè nei suoi elementi naturali e soprannaturali (cap. 7°). In rapporto alla finalità procreatrice del matrimonio, il cap. 8° mostra il senso della sessualità; si aggiungono (pp. 551-558) alcuni orientamenti pratici su questa materia che saranno molto utili per il confessore e per il pastore di anime. L'ultimo capitolo di questa parte (il 9°) è dedicato più specificamente al tema della famiglia; anche qui si includono alcuni orientamenti pastorali di grande interesse.

La parte terza di questo tomo viene dedicata al tema bioetico, così vivace nel dibattito morale odierno. Il prof. Fernández articola questa trattazione in tre capitoli: il 10° è dedicato a quanto si riferisce all'origine della vita umana, cioè la sterilizzazione, la biogenetica e l'aborto. Il cap. 11° riguarda la conservazione della vita: il rispetto che merita (in cui si includono il trapianto di organi, gli esperimenti con esseri umani, ecc.) e gli attentati contro la vita, come l'omicidio, il suicidio, il terrorismo ed altri. Il capitolo che verte sul termine della vita (il 12°) inizia, molto opportunamente, con la spiegazione del senso del dolore e della sofferenza, per meglio capire il valore dell'infermità, della morte e l'immoralità dell'eutanasia.

III. *Morale sociale, economica e politica*: Anche in questo volume lo schema seguito dall'A. è personale e personalistico. Personale, poiché spiega le questioni classiche della morale sociale, ma lo fa secondo una divisione propria, che non tutti condivideranno; personalistico, giacché come negli altri volumi la dignità della persona umana si trova al centro di tutta l'esposizione. Il prof. Fernández premette un lungo percorso storico (quasi trecento pagine: capp. 1° a 5°) della morale sociale dall'AT ai nostri giorni. Sebbene risulti di grande interesse, ci sembra forse un po' eccessivo per un manuale. Il cap. 6° tratta della persona co-

me punto focale dell'etica sociale: con tale base ferma, risulta più facile, anche pedagogicamente, spiegare le esigenze morali dei diritti umani (cap. 7°), della giustizia come virtù umana e cristiana (cap. 8°), e dell'obbligo della riparazione (cap. 9°).

La morale economica inizia con un capitolo dedicato all'etica del denaro (cap. 10°): si sottolineano il valore e la funzione dell'economia, la sua valenza etica, il libero mercato, il giusto prezzo e il senso cristiano della povertà e della ricchezza. Poi l'A. dedica un capitolo (cap. 11°) al lavoro, in cui si spiegano i dati biblici, l'evoluzione storica, la teologia del lavoro, i diritti del lavoro e dei lavoratori, la lotta di classe e il valore cristiano della professione. Il cap. 12° sviluppa il tema dei beni economici e della proprietà. Questa parte economica finisce con il cap. 13°, che verte sulla giustizia distributiva e la giustizia legale; ci troviamo certamente con un tema più ampio della sfera puramente economica, che l'A. ha inserito qui, forse, per il suo rapporto con la moralità delle tasse, trattata con perizia. Il cristiano nella vita politica è il tema del cap. 14°, che si spiega attorno ai dati biblici sulla convivenza politica, la sua fondazione teologica e la storia dell'etica politica. Il cap. 15° è il nucleo di questa parte, dove i temi trattati sono lo stato e l'autorità, il problema delle minoranze, la cultura, la pace e la guerra, l'ecologia. Sarebbe stato auspicabile uno sviluppo più ampio di questi temi (e di alcuni altri, visti soltanto in modo marginale). Il libro finisce col cap. 16°, dedicato al bene comune, un aspetto che, come tanti altri di quest'opera, risulta molto ben strutturato, benché non avrebbe dovuto apparire alla fine, in quanto è uno dei principi basilari della morale sociale.

L'ampiezza del libro potrebbe, in un primo momento, scoraggiare il suo utilizzo come manuale; tuttavia i pregi indicati compensano ampiamente questa iniziale difficoltà, soprattutto se si pensa che è un libro che deve scavalcare i limiti del periodo studentesco, per trasformarsi in un compagno fedele per molti anni. In questo senso, altro pregio di questo manuale è l'estesa bibliografia offerta in tutti i temi trattati. Ciò fa di quest'opera anche una fonte bibliografica di prim'ordine per la teologia morale, anche se non tutti gli autori citati per sorreggere il proprio ragionamento godono della stessa profondità o rispecchiano, allo stesso modo, l'insegnamento morale cristiano; perciò l'A. non si identifica con la posizione generale degli autori citati, ma con le idee dei brani riportati.

Insomma ci troviamo di fronte ad un'opera che, oltre a compiere gli obiettivi proposti, va al di là delle aspettative; e se le abbiamo mosso alcuni spunti critici, lo abbiamo fatto per compiere il desiderio dell'A. nella sua prefazione, che chiedeva suggerimenti per future edizioni. Tuttavia sono suggerimenti di minor calibro e abbastanza opinabili, che non tolgono nulla agli importanti pregi dei libri presentati.

Enrique Colom

AA. VV., *La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea*, a cura di Mario Naldini, Nardini, Firenze 1995, pp. 128.

Merita davvero di essere segnalato questo piccolo libro, il cui valore è, mi pare, inversamente proporzionale alla sua voluminosità. Esso presenta, con due aggiunte, i testi delle relazioni presentate al convegno «Patristica e Umanesimo», svoltosi presso la Biblioteca Medicea Laurenziana il 15 ottobre 1994.

Centrati sul tema di quel convegno appaiono in realtà solo i contributi di Cesare Vasoli (*Umanesimo e Patristica*, pp. 9-19), Mario Naldini (*Nel solco dell'Umanesimo: la «Biblioteca Patristica»*, pp. 105-114) e Anna Lenzuni (*Note su alcuni codici patristici della Biblioteca Medicea Laurenziana*, pp. 115-125), che fanno da preziosa cornice agli altri studi ma costituiscono, del volume, una parte nettamente minoritaria.

Cesare Vasoli, dopo aver osservato che i tempi in cui si era soliti distinguere o addirittura opporre «un preteso umanesimo cristiano a un altrettanto ipotetico umanesimo pagano» sono ormai tramontati da un pezzo, si sofferma sulle figure di Ambrogio Traversari, Giannozzo Manetti e Matteo Palmieri, come quelle maggiormente segnate da profonde preoccupazioni religiose.

Mario Naldini ricorda in rapida panoramica il debito verso s. Gerolamo del pensiero di Leonardo Bruni sull'arte del tradurre; la derivazione dalla patristica di un motivo centrale del pensiero umanistico quale quello della *dignitas hominis*; l'attività sui testi dei Padri di figure maggiori, quali il Traversari ed Erasmo, e minori, ma emblematiche, quale Massimo Michele Trivolis, allievo del Lascaris, del Poliziano e del Ficino, quindi discepolo del Savonarola e missionario in terra greca, in Egitto, a Mosca.

Anna Lenzuni, direttrice della Biblioteca Medicea Laurenziana al momento del convegno, presenta con corredo iconografico alcuni manoscritti di interesse sia artistico, per le loro miniature, sia testuale; tra questi ultimi ricordo in particolare il Laur. 5.3 del sec. XI, testimone unico per gli *Stromata* di Clemente Alessandrino e fonte dell'*editio princeps* delle opere di Clemente curata nel 1550 da Pier Vettori.

Sono contributi preziosi su un tema affascinante; occorre tuttavia ricordare che da quando il Sabbadini, nelle sue *Scoperte dei codici latini e greci* del 1905, escluse dalla propria indagine i testi greci cristiani (v. Proemio, p. VIII), la storia della scoperta del testo dei Padri greci resta ancora tutta da scrivere, nonostante alcuni specifici lavori preparatori connessi soprattutto con l'opera del Traversari. Il materiale è abbondantissimo, da raccogliersi negli antichi inventari delle raccolte di manoscritti, negli epistolari degli umanisti, nelle loro traduzioni e nelle altre loro opere, e soprattutto nei codici stessi, da analizzarsi con ogni strumento filologico, paleografico e codicologico; ben lungi dall'essere età dimentiche di Dio, Umanesimo e Rinascimento furono un periodo di profonda ansia religiosa,

nel quale la richiesta di libri teologici superava di molto quella dei classici antichi: *mundus insanit in libros sacros*, scrisse Erasmo nel 1523 (cfr. E.J. Kenney, *Testo e metodo*, Roma 1995, p. 64).

Ma torniamo al nostro libriccino. I contributi migliori sono quelli centrali, di Luigi F. Pizzolato (*Senso e valore dell'esegesi patristica*, pp. 20-30), Bruno Luiselli (*Il linguaggio della evangelizatio pauperum nella Chiesa latina antica*, pp. 31-58) e Manlio Simonetti (*Uno sguardo su centotrent'anni di studi patristici*, pp. 59-104; questa relazione, come quella di A. Lenzuni, non fu presentata al convegno del 15 ottobre '94). I tre lavori rappresentano limpide introduzioni all'esegesi dei Padri, alla lingua e alla metrica latina cristiana antica, alla storia degli studi patristici a partire dal 1866, anno in cui iniziarono le pubblicazioni del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL); il saggio di Simonetti, con l'abbondante apparato di note aggiuntovi da Giovanni Maria Vian, è insieme una presentazione dei principali strumenti di lavoro cui può ricorrere oggi chi si voglia inoltrare in questi studi.

Nell'insieme, dunque, questo piccolo libro costituisce un ottimo «protretico» allo studio dei Padri, di cui si deve essere grati al curatore e che ci auguriamo fecondo.

Michele Bandini

ANTÓN M. PAZOS (ed.) - JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO - CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO - ALFREDO CANAVERO - JEAN-MARIE MAYEUR - HEINZ HÜRTEIN - SHERIDAN GILLEY, *La historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX*, Ediciones de Historia, Madrid 1995, pp. x + 132.

Ecco un piccolo ma imprescindibile libro per quanti vogliano avvicinarsi o aggiornarsi nell'ambito degli studi di storia religiosa contemporanea realizzati in Europa negli ultimi quindici anni.

Il volume, curato dal prof. Antón M. Pazos, raccoglie gli Atti del Colloquio su «Storia religiosa in Europa. XIX e XX secoli» che il *Patronato Europeo de Historia* organizzò a Roncesvalli nell'ottobre 1993. Volontà degli organizzatori era convocare un gruppo di specialisti europei allo scopo di «elaborare uno stato della questione sulle ricerche in storia religiosa nei diversi paesi e, al tempo stesso — benché questo aspetto non sia stato raccolto negli Atti —, discutere le attuali possibilità di elaborare una storia religiosa dell'Europa che comprendesse i due ultimi secoli» (p. VII). Con gli Atti si cerca di presentare un'ampia veduta d'insieme dello sviluppo della storia religiosa in Europa negli ultimi anni, un campo di ricerca che, com'è saputo, in alcune nazioni — la Francia in testa — supera ormai in numero di lavori pubblicati quelli di storia sociale o di storia economica.

Con questo fine si riunirono a Roncesvalli esperti della Spagna (José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas), del Portogallo (Carlos A. Moreira Azevedo, dell'Università Cattolica di Porto), dell'Italia (Alfredo Canavero, dell'Università degli Studi di Milano), della Francia (Jean-Marie Mayeur, della Sorbonna di Parigi), della Germania (Heinz Hürten, dell'Università di Eichstätt) e delle Isole Britanniche (Sheridan Gilley, dell'Università di Durham, Regno Unito). I relatori cercarono di centrare i loro interventi intorno alla produzione storiografica dal 1980 ai nostri giorni: uno sforzo di sintesi che fa di ciascuna delle relazioni una magnifica introduzione ai diversi orientamenti, ai problemi, ai centri di lavoro, alle ricerche in corso e alle approssimazioni metodologiche in atto in ciascuno dei paesi, insieme ad una magnifica bibliografia scelta, d'indubbio interesse per gli addetti ai lavori e per coloro che comunque sono interessati alla storia contemporanea in Europa.

Il quadro che scaturisce dall'insieme degli Atti presenta una panoramica straordinariamente diversificata. Francia, Germania e Italia sono senza dubbio le nazioni nelle quali la storia religiosa raggiunge vette di maggior sviluppo. In Francia sono gli storici civili quelli che emergono nella ricerca, come in Germania, dove però, contrariamente alla Francia, ci sono delle caratteristiche marcatamente confessionali. In Italia si rispecchia la ripartizione culturale dei mondi cattolico e laico. Il Portogallo e la Spagna sono gli unici, tra i paesi considerati nel colloquio, nei quali la storia religiosa non si è ancora inserita pienamente nell'ambito universitario; e fra i suoi cultori sono ancora di meno coloro che lo fanno con una metodologia rinnovatrice.

Per quanto riguarda la Spagna, il lavoro del Prof. Andrés-Gallego costituisce, oltre che una sintesi di quanto vi è stato realizzato, un programma e una riflessione metodologica per l'elaborazione di una storia religiosa della Spagna contemporanea. Risalta un aspetto che forse giustifica il sorprendente disinteresse verso la storiografia religiosa nelle università e nei centri di ricerca spagnoli: il problema del *pudore* degli spagnoli nei confronti del religioso, la cui origine è, probabilmente, «quella della sconfitta e la decadenza del XVII° secolo e la susseguente diffusione del mito dell'intolleranza ispana... Conseguenza: assenza di istituzioni di storia della Chiesa, di storia religiosa; scarsità di specialisti laici; predominio degli storici di condizioni e — quel che tutto sommato importa — di mentalità ecclesiastica, tanto degna di rispetto, certamente, quanto incline ad un tipo di problemi e non ad altri; e con ciò mancanza di realismo nel giudicare eventi sui quali nemmeno viene in mente di soffermarsi agli storici laici» (p. 10).

Il documentato contributo del prof. Azevedo presenta uno splendido compendio dei passi, decisi e suggestivi, che la ancora scarsa storiografia religiosa portoghese («siamo tuttora ai prolegomeni delle grandi iniziative e la bibliografia è manifestamente insufficiente», p. 13) ha realizzato in poco più di un de-

cennio. Interessanti sono le osservazioni epistemologiche, valide per chiunque si occupi di storia religiosa, che il professore di Porto offre a p. 14.

Il prof. Canavero sottolinea l'ampiezza che il termine «storia religiosa» porta con sé, poiché in essa «si usa ormai comprendere non solo tutto quello che ha a che fare con la dimensione religiosa dell'uomo, ma anche quello che l'uomo fa spintovi da una particolare visione "religiosa" della vita» (p. 47). La nozione è stata in Italia oggetto di vivaci discussioni dagli inizi degli anni sessanta, delle quali Canavero offre nel suo lavoro una breve e valida sintesi. Un altro aspetto sottolineato da Canavero è la fine, nella decada degli ottanta, della lunga polemica — particolarmente viva negli anni sessanta e settanta — sullo statuto teologico (o no) della storia della Chiesa. «Il dibattito... portò i sostenitori di entrambe le tesi ad analizzare a fondo la ragione dell'altra parte, con reciproci benefici effetti. Da un lato sono state così abbandonate le posizioni più estreme che facevano coincidere la storia della Chiesa con la storia della salvezza e invitavano a cercare nella storia la conferma che la Chiesa aveva compiuto fedelmente la propria missione salvifica. Dall'altro si è riconosciuto che ai fini dello studio della storia della Chiesa un posto fondamentale è occupato dall'analisi della teologia e della "coscienza di sé" che le istituzioni ecclesiastiche hanno avuto nei diversi momenti storici» (p. 51-52). La sintesi delle attuali tendenze della storiografia religiosa italiana offerta dal prof. Canavero, mette in rilievo la ricchezza di temi, di prospettive e di orientamenti metodologici dei lavori realizzati o ancora in corso in Italia, nonostante una significativa diminuzione, negli anni più recenti, «di opere organiche, scaturite da curiosità scientifiche ed elaborate dopo un congruo periodo di ricerche» (p. 54). La storia religiosa in Italia è, a detta di Canavero, «una realtà ampia e articolata. È significativo notare che coloro che si occupano di tali studi non provengono esclusivamente dagli insegnamenti specialistici di storia della Chiesa o di storia del cristianesimo, ma sono spesso docenti di storia moderna, contemporanea, economica o delle dottrine politiche... La crisi delle ideologie che caratterizza questi ultimi anni del secolo XX mette in grado di superare più facilmente difficoltà e contrasti che fino a ieri parevano insanabili» (p. 72).

Com'è risaputo, e così viene segnalato da Jean-Marie Mayeur nel suo contributo, la storia religiosa ha raggiunto in Francia, da parecchi decenni, un posto privilegiato e una notevole originalità. «L'evoluzione verso una storia socio-religiosa è uno dei segni d'identità della scuola storica francese dopo mezzo secolo» (p. 79). Sono numerose le istituzioni che fomentano e sostengono in questo campo ricerche di ampio respiro. Tra le caratteristiche della storiografia francese recente, Mayeur mette in rilievo la tendenza ad evitare la visione confessionale e a sviluppare invece gli studi comparativi: tale è l'impostazione dell'iniziativa più monumentale oggi in corso nell'ambito della storiografia religiosa, la pubblicazione della *Histoire du christianisme: des origines à nos jours*, in tredici volumi. Il prof. Mayeur insiste inoltre sul bisogno di prestare la dovuta attenzione a la sto-

ria della teologia — ben inserita nella realtà storica, e non una semplice descrizione delle dottrine teologiche, come solitamente è stato fatto —, della spiritualità, della catechesi, della predicazione o della pratica sacramentale, indispensabili per capire in profondità le realtà religiose. E conclude: «la storiografia religiosa francese ha indagato da diversi decenni e con successo i cammini della storia socio-religiosa. Non dovrebbe però trascurare gli studi tradizionali, sebbene rinnovando i metodi e rivolgendosi ai frutti raggiunti dalla storia sociale e dalla storia delle mentalità. Guadagnerebbe pure, senza dubbio, se riuscisse ad aprirsi al di là delle realtà francesi fino a sfruttare la ricchezza che apportano gli studi comparativi» (p. 81-82).

La Germania conserva una soda tradizione nella linea di quanto potremmo denominare storiografia «classica». Come spiega il prof. Hürten, la storia della Chiesa è una disciplina ben radicata nelle facoltà teologiche delle università, che di solito sono istituzioni statali. D'altra parte si avverte in essa una profonda linea di separazione secondo le confessioni religiose che condiziona l'orientamento degli studi. Al tempo stesso, la storia della Chiesa è strettamente unita alla storia della nazione. Tutto ciò spiega, secondo Hürten, come in Germania «non si verifichi un consolidamento della «storia religiosa» come parte integrale della scienza storica» (p. 85), ma che sia piuttosto vincolata ad un'altra disciplina accademica, l'etnologia religiosa. Nell'ambito della riflessione epistemologica fu di notevole importanza il simposio internazionale organizzato a Roma dalla Società Görres nel 1981, i cui atti furono pubblicati dalla *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* nel 1985, e che si è soliti considerare il punto finale del dibattito sul carattere teologico della storia della Chiesa, al quale faceva pure riferimento Canavero. In pratica nessuna di queste discussioni ha diminuito la solidità storico-metodologica della produzione scientifica tedesca. Come conclusione, Hürten avverte che, per il ricercatore tedesco di storia religiosa, «si leva la grande sfida di tenere il passo delle trasformazioni metodologiche (o meglio delle nostre possibilità di conoscenza) che si verificano nella storia non teologica, per poter restare un interlocutore ancora valido nel discorso scientifico. Soltanto così si potrà sfuggire al rischio che una società sempre più secolarizzata perda progressivamente consapevolezza di essere stata configurata dal cristianesimo e dalla Chiesa» (p. 95).

Sheridan Gilley, da parte sua, si occupa dello stato della storia religiosa in una realtà sociopolitica plurale, qual è quella delle Isole Britanniche: due stati sovrani (Regno Unito e Irlanda) e quattro nazioni differenti, anche (e forse soprattutto) dal punto di vista religioso. La pluralità confessionale presente in esse caratterizza particolarmente il tipo di lavori di storia religiosa che vi sono sviluppati.

Nell'insieme, e benché si senta l'assenza di alcuni spazi di notevole interesse che vadano al di là dell'Europa occidentale, i sei interventi offrono un'ampia

visione globale su quanto di più importante si sta realizzando sulla storia religiosa dei secoli XIX e XX. Una constatazione si fa avanti: la quasi totale assenza di collegamenti tra gli studiosi dei diversi paesi in progetti di studi che debordino gli stretti confini nazionali, in vista dell'elaborazione di una storia religiosa contemporanea dell'Europa, pure argomento, com'è stato detto, delle discussioni del colloquio di Roncesvalli. Con lo scopo di fomentarlo è nato il *Patronato Europeo de Historia* che convocò il colloquio, promotore anche delle «Ediciones de Historia» che il presente volume apre. Non resta che augurar loro i più fruttuosi risultati nel cammino che adesso intraprendono.

José Escudero

V. POSSENTI, *Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?*, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 142.

V. POSSENTI, *Dio e il male*, SEI, Torino 1995, pp. 66.

Non è infrequente sentire l'asserto che la filosofia verte su temi astrusi e di poca rilevanza per la vita quotidiana degli uomini; niente più lontano della verità, almeno per quanto riguarda la filosofia dell'essere, che si confronta con i problemi reali delle persone. Ne sono prova i due libri adesso presentati: essi, invero, prendono lo spunto dagli scritti di altri filosofi, con i quali il prof. Possenti entra in polemica, ma lo fa su aspetti che riguardano immediatamente ogni vita umana: la religione (e la sua necessità fondante di un pensiero autenticamente realistico) e il problema del male.

Il primo libro ha la sua origine in un dibattito fra l'A. e Hans Albert. Questi aveva scritto un articolo intitolato *Ragioni per non credere*, a cui rispose Possenti con i *Limiti del razionalismo*, al quale Albert aveva anche risposto con un breve ed ironico *Limiti del neo-tomismo*. Alla base delle critiche che questi faceva alla teologia e al cristianesimo si trovano delicati problemi di gnoseologia e di epistemologia; è importante, perciò, anche per i teologi ritornare alla questione del realismo e del conoscere che, d'altra parte, troppa filosofia contemporanea ha accantonato con eccesso di disinvoltura. L'intento dell'A., pertanto, al di là del dibattito con il «razionalismo critico» (RC), è di evidenziare la possibilità di una gnoseologia autenticamente realista e di una metafisica integrale dell'essere. Il capitolo primo, intitolato «La questione del realismo», mostra l'iniziale accordo realista fra il RC e la filosofia dell'essere; un accordo, tuttavia, che finisce presto, in quanto la «realtà» per il RC si riduce alle scienze positive e possiede un carattere congetturale: sarebbero reali soltanto i casi particolari, mentre le teorie universali verrebbero messe alla prova empirica falsificante. A questo empirismo iniziale del RC si aggiunge un'impostazione epistemologica neokantiana, che cri-

ge a movimento primo il giudizio della ragione. Tutto ciò mostra la debolezza gnoseologica di tale indirizzo: questo sarà il tema del capitolo secondo, uno dei più lunghi del libro.

Nelle ultime decadi del XX secolo si disegnano due fenomeni spirituali quasi contraddittori: la problematizzazione della scienza ad opera della stessa scienza ed un nuovo scientificismo ispirato alle scienze umane e sociali. Per superare questo paradosso Possenti studia la tavola delle scienze e i gradi di astrazione: occorre non appiattare tutte le scienze sulla stessa metodologia, e ciò gioverà anche ad un fecondo rapporto tra di esse. Per meglio capire quanto detto, l'A. propone un riassunto delle posizioni del realismo metodico-critico sulla natura della conoscenza (più gnoseologia che epistemologia) e, corrispondentemente, l'apprensione dell'oggetto nel concetto; tale gnoseologia realista mostra che la conoscenza della verità è possibile, ma ardua, e che richiede una purificazione morale e non solo intellettuale. Il capitolo finisce con due digressioni: una sulla conoscenza nelle scienze empiriche, che sottolinea il realismo dei buoni scienziati e il loro slancio verso una contemplazione più profonda della natura; l'altra sul rapporto tra scienza e fede, che l'A. spiega con perizia concludendo che il miglior nesso di unione di entrambe è la metafisica.

Il capitolo terzo, che verte su «Il razionalismo critico fra scienza e filosofia», inizia con un paragone fra il razionalismo classico e il RC. Seguendo gli scritti dei suoi sostenitori, Possenti evidenzia che il RC rifiuta di analizzare l'immediato, e non risolve — né gli sembra rilevante — il problema del punto di partenza; inoltre, cercando di trasformare il metodo kantiano, ne rimane «prigioniero» ed opera ad un solo livello di astrazione, con la conseguenza di formare un'idea strettamente univoca del conoscere; ciò si collega al pensiero popperiano che la mente sia soprattutto volta a produrre teorie. Da qui si desumono diversi problemi di coerenza interna nel RC; il primo si riferisce alla questione del concetto e dell'essenza: non è possibile sostenere che non vi siano essenze, senza che la realtà diventi qualcosa di oscuro e di inintelligibile; lo stesso si dica dell'albertiano essenzialismo modificato, che non si occupa dell'apprensione dell'oggetto né della natura del concetto. Il secondo problema si riferisce al modo di giustificare la conoscenza realistica, tramite un adattamento evolutivo tra le facoltà conoscitive umane e la realtà, ma ciò soltanto sposta il problema senza fornire una vera soluzione. Altri problemi rimangono aperti, come sono quello della differenziazione reciproca tra le scienze empiriche, così come il rapporto tra queste e le scienze umane. Insomma, ricorda l'A., l'equivoco fondamentale del RC sul conoscere consiste nello studiare come si sviluppa la conoscenza scientifica, lasciando da parte la ricerca sulla natura del conoscere come tale.

Per costruire con sicurezza la sua critica al RC, il prof. Possenti dedica il capitolo quarto allo statuto dei primi principi: essi non sono fundamentalmente principi pensati, ma piuttosto leggi universali e necessarie dell'essere; ciò è quan-

to non capiscono gli autori del RC, che sostengono il carattere decisionale e volontario di tali principi: certamente, per chi rimane come loro all'interno di un quadro logico-conoscitivo non risulta possibile capire il tema dei primi principi. Difatti uno dei problemi basali del RC è la fondazione del sapere: nonostante si autodenominino realisti, essi cercano tale fondazione sul piano logico-gnoseologico, invece di iniziare la ricerca su di una base ontologico-reale; qui si ha una riprova dello schema cartesiano che appare tanto vicino al RC. L'impostazione restrittiva del problema della conoscenza da parte del RC li fa lasciar da parte o sottovalutare, almeno in pratica, una teoria del senso comune, con tutto il ricco campo di significati che essa comporta.

Possenti dedica un altro lungo capitolo, il quinto, all'attacco che fanno diversi esponenti del RC alla teologia; non si può dimenticare che esso è stato il centro del dibattito che diede origine al libro. L'A. mostra che i realisti critici anti-teologi, specialmente Albert, partono da due equivoci che viciano le loro conclusioni: da una parte considerano senza ulteriori approfondimenti che l'elemento teologico è il paradigma del pensiero acritico e l'origine di ogni conoscenza per sé falsa; d'altra parte la teologia criticata è molto limitata, si riduce praticamente a quella protestante degli ultimi decenni. Con queste insostenibili semplificazioni risulta evidente che gli attacchi del RC alla teologia devono essere considerati irrilevanti; tuttavia, il prof. Possenti procede ad irli per esaminare alcune delle sue obiezioni antiteologiche. Un primo punto è il problema del male, che Albert tenta di risolvere eliminando Dio: ma tolto Dio non si toglie il male, si toglie soltanto la speranza di una finale liberazione dal male, senza proporre alcuna risposta alternativa. Inoltre, la deontologizzazione che il RC imprime alla conoscenza lo porta ad impostare il tema dell'esistenza di Dio come una questione di euristica scientifica: è compatibile la nozione di Dio con la moderna immagine del mondo trasmessa dalla scienza? Albert non si stanca di rispondere negativamente, ma senza darne prove ed, inoltre, sbagliando metodo poiché non si può raggiungere il metaempirico tramite il metodo cosmologico-scientifico. Un'altra obiezione albertiana si trova nella formulazione del principio di causalità, che l'autore tedesco sembra esprimere così: «ogni esistente ha una causa»; in questa formula sbagliata il RC ammette un regresso infinito, soltanto possibile a livello logico, ma contraddittorio a livello reale. Anche l'etica costituirebbe un'obiezione antiteologica del RC: la morale cristiana sarebbe puramente egoistica ed utilitaristica; ma tale accusa si mostra come una riprova della sua superficiale conoscenza teologica; per di più non è facile aprire un dialogo serio con questi autori sulla scienza etica data l'esiguità della loro argomentazione morale, il che risulta congruente con l'insieme del RC, dal momento che i suoi assunti epistemologici confinano l'etica nel campo dell'irrazionale. Un'obiezione che Albert rivolge direttamente a Possenti è che il concetto di verità da questi accettato, rende impossibile affermare che Dio è verità; su questo tema, il nostro A. non

ha grandi difficoltà a rispondere seguendo lo schema classico del realismo sulla nozione di verità e i suoi diversi livelli. Come linea di fondo del rapporto tra religione e RC, Possenti fa vedere che questo rigetta la religione come qualcosa di sorpassato; tuttavia, ricorda l'A., l'elemento religioso nella vita umana non può mai (come mostra l'esperienza) venire meno completamente; da qui, forse, la più intima contraddizione di questi autori in materia religiosa: nella loro frenesia di moltiplicare le singole obiezioni al cristianesimo sono incapaci di spiegare come mai possa essersi mantenuto finora.

Nell'ultimo capitolo del libro, intitolato «Il razionalismo critico come "pensiero debole" del razionalismo e del positivismo», il prof. Possenti realizza una fine analisi del nocciolo del RC: l'alto *status* che esso concede al logicismo deduttivistico palesa che, dall'inizio, è presente nel RC un germe di antirealismo che influirà sottilmente, ma anche irrimediabilmente, su tutto il suo sviluppo; e benché Popper si sia impegnato con forza nel considerarsi fuori del positivismo, lo spiegamento del RC non apporta motivi sufficienti per escludere tale appartenenza. Insomma, la valida ammissione fatta dal RC che esista una realtà indipendente dal soggetto (contro l'idealismo) e che essa è conoscibile (contro il fenomenismo) non ha adeguato seguito, in quanto risulta come soffocata dall'asserzione altrettanto condivisa che l'unico accesso alla realtà viene dato dalla scienza: tutto il sapere è ridotto a scienza cosmologica e, conseguentemente, la metafisica (e la religione) assume un senso puramente funzionale alla cosmologia. Ne risulta che il sapere perde il carattere di universalità e necessità e si trasforma in «sapere congetturale»: si è compiuto il passaggio da un'idea «forte» ad una «debole» di scienza. In questa prospettiva la valutazione della scienza come buona e necessaria comporta in questi autori la diluizione e la negazione della stessa. Purtroppo, volente o nolente, il RC possiede una cadenza nichilistica, al cui confronto risulta quantomeno indifeso. Pertanto, conclude lucidamente il prof. Possenti, «vorremmo dunque sostenere che, nonostante i suoi preziosi studi epistemologici, il RC sia un pensiero del tempo dell'indigenza, verso il quale conducono anche il contromovimento dell'ermeneutica e il "pensiero debole" (...). Per questo, al di là di interessanti spunti di filosofia politica, il RC non produce una filosofia morale, un'estetica, una metafisica, e neanche un'antropologia: anzi la questione antropologica è largamente rimossa. L'enfasi sul momento critico finisce per andare in senso contrario al movimento originariamente affermativo della vita e della libertà» (pp. 138-139).

Il secondo libro qui presentato riprende, sviluppandolo, un tema già accennato nel primo: il problema del male in tutta la sua drammaticità che, alla fin fine, si ricollega al rapporto Dio-male. Dopo una prefazione, che incentra molto bene la questione da trattare e propone il metodo ontoteologico da seguire, Possenti porge la sfida del male: non occorre arretrare di fronte al male, bensì è necessario guardarlo in faccia poiché, nella questione del male, è implicita l'auto-

comprensione stessa dell'uomo. Non sempre la filosofia moderna e contemporanea è stata all'altezza di questo compito; anche per ciò, la tradizione teologica e metafisica cristiana può darne un utile contributo, a patto che la questione del male non rimanga nell'ambito della sola etica.

Una delle più ripetute obiezioni all'esistenza di Dio è, appunto, la realtà del male, specialmente del dolore degli innocenti; e tuttavia l'apporto forse più prezioso del pensiero cristiano sul male e su Dio è la loro «indissolubilità»: dalla realtà del male si può ascendere alla conoscenza di Dio, e inversamente solo pensando Dio si può conoscere in modo più intimo il male. Come pensare questa «indissolubilità»? Ecco forse il problema dei problemi che vuol affrontare l'A. e, per farlo, comincia col descrivere due elaborazioni sul nostro tema — quelle fatte da Pareyson e da Jonas —, che insieme ad indubbi pregi sollevano acuti interrogativi non sempre ben risolti. Secondo il pensiero pareysoniano il male non può essere soltanto (come pensava Agostino) una privazione di bene, bensì presuppone un positivo rifiuto del bene ed, in ultimo termine, deve preesistere all'uomo ed esistere in Dio quale male ontologico originario; ciò richiede una trasformazione della stessa nozione di Dio che, per Pareyson, è libertà di scelta: Dio non sarebbe il Bene, ma la volontà di bene che costantemente si autoorigina, il che comporta un completo contingentismo nella vita stessa di Dio; tutto ciò sgorga da un'indebita proiezione dell'umano nel divino, con cui viene meno la possibilità di distinguere il Creatore dalle creature: in ultimo termine il male si troverebbe già in Dio. È vero che, per Pareyson, Dio ha vinto il male, ma non lo ha fatto con un trionfo definitivo, poiché sarebbe sempre presente in Lui una traccia di male e di tenebre in virtù della dialettica e del primato della libertà sull'essere.

Secondo H. Jonas, Auschwitz mette in questione il concetto di Dio come signore della storia: giacché Dio tacque ad Auschwitz non può possedere insieme i caratteri della comprensibilità, dell'onnipotenza e della bontà; secondo Jonas ciò che gli manca è l'onnipotenza, essendo essa per di più una nozione contraddittoria. In base ad un racconto mitico, che sostituirebbe il racconto biblico, egli indica che in principio e per una scelta imperscrutabile Dio avrebbe deciso di spogliarsi dalla propria divinità, di abbandonarsi al divenire del cosmo e, conseguentemente, di soffrire la potenza della libertà umana. Risulta palese che in questo autore si ripetono — sotto un'altra veste — gli antropomorfismi e l'annullamento dell'infinita differenza qualitativa tra Dio e le creature già visti in Pareyson.

Oltre all'incompatibilità tra il concetto di Dio, proprio di questi due autori, e il Dio biblico e cristiano, non bisogna dimenticare che la loro riflessione non si apre alla speranza di un superamento del male, bensì all'angoscia di una sua presenza inarrestabile. Evidentemente accettare l'onnipotenza divina acuisce sino allo scandalo l'interrogativo sul male, e risolvere tale questione sarà il tema

del capitolo secondo ed ultimo del libro presentato; tuttavia la negazione di questo attributo in Dio non risolve neppure l'enigma del male, bensì lo sposta e gli attribuisce uno statuto insuperabile.

«Etica e religione» è il titolo del capitolo secondo, che può considerarsi come la *pars construens* del libro. Esso inizia con una meditazione sul destino della teodicea che, secondo l'A., viene scandita in tre fasi: l'epoca delle grandi teodicee razionalistiche (Leibnitz, ecc.), l'epoca dell'antropocentrismo ateo (Feuerbach *et alia*) e l'epoca attuale (con gli autori sumenzionati); quest'ultima ha l'indubbio merito di riaprire il problema del male, benché in modo non conclusivo, come già detto. Dopo di che ci si interroga sulla dialettica libertà/legge morale. La rottura di tale dialettica, d'altro canto ben impostata da Tommaso d'Aquino, è forse all'origine di questi equivoci; per l'Aquinate il male sfocia da un'azione che liberamente lascia da parte la propria regola, vale a dire, la legge morale, e ciò può accadere nella creatura, soltanto in ragione della distinzione che vi è insita tra la regola della libertà e la libertà stessa; distinzione che non è valida per la libertà divina. Oltre a questa considerazione etica non si può dimenticare la riflessione religiosa, che è più profonda e coinvolgente: concretamente la Genesi ricorda che il male c'è già quando l'uomo entra nell'esistenza e, d'altra parte, l'avvento del Verbo fa comprendere il dramma del male in una luce nuova, che è sì dramma, ma non tragedia. Da qui l'impossibilità di risolvere il problema del male in una visione puramente etica (Kant), e la necessità di una visione religiosa, ossia di rapporto con Dio. Ciò si sviluppa accuratamente nell'ultimo punto del capitolo: *Contra malum cum Deo*, dove il prof. Possenti ribadisce che il male risulta inspiegabile quando l'uomo pensa a un Dio lontano, che si comporta come spettatore impassibile, estraneo al dolore del mondo. Certo, resterà sempre un margine di oscurità, sia nella riflessione filosofica, sia anche in quella cristiana sul male; ma questa ne indica una via sicura per meglio capirlo e, soprattutto, per riscattarlo e redimerlo, in ultimo termine per assumere l'unica posizione adeguata, ovvero *contra malum cum Deo*. Il libro finisce con un'appendice che raccoglie le somiglianze e le differenze che sul tema del male esistono tra Pareyson e Jonas.

Ci troviamo di fronte a due opere filosofiche di dimensioni contenute, ma di enorme interesse, che sollevano temi molto importanti specialmente nella vita delle persone. La loro lettura sarà, senz'altro, di grande utilità anche per i cultori della teologia.

Enrique Colom

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- GIUSEPPE ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, pp. 329.
- AA.VV., *Progetto Pastorale e Cura della Fede*, Glossa, Milano 1996, pp. 209.
- SERGEJ SEREEVIC AVERINCEV - MARKO IVAN RUPNIK, *Adamo e il suo costato*, Lipa, Roma 1996, pp. 111.
- HANS-JÜRGEN BECKER (Hg.), *Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kapitel*, Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 1995, pp. 352
- GIANFRANCO BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 387.
- PAOLO BIZZETI, *Il Favo stillante*, Lipa, Roma 1996, pp. 79.
- BERNARD BOLZANO, *Zur Physik I (1827-1840)*, (Herausgegeben von Jan Berg), "Bernard Bolzano - Gesamtausgabe, Reihe II: Nachlass B. wissenschaftliche Tagebücher" 19, Friedrich Frommann Verlag - Günther Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1995, pp. 255
- ALBERTO BONANDI, "Veritatis Splendor" Trent'anni di teologia morale, Glossa, Milano 1996, pp. 197.
- CORMAC BURKE, *La felicità coniugale. Vita di coppia e paternità responsabile*, Ares, Milano 1996, pp. 300.
- JOSÉ MARÍA CASCIARO, *Jesús de Nazaret*, 2ª ed., Alga Editores, Murcia 1994, pp. 593
- PEDRO CASCIARO, *Al di là dei sogni più audaci. Gli inizi dell'Opus Dei accanto al fondatore*, (introduzione di mons. Javier Echevarría), Ares, Milano 1995, pp. 230
- CESARE CAVALLERI, *Persone e parole n. 2*, Ares, Milano 1996, pp. 341.
- TITO S. CENTI, *La scomunica di Gerolamo Savonarola*, Ares, Milano 1996, pp. 134.

- GIUSEPPE COLOMBO, *La Teologia Italiana: Materiale e Prospettive (1950-1993)*, Glossa, Milano 1995, pp. 232.
- GIANNI COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, «La tunica inconsueta» 8, Edizioni Messaggero, Padova 1996, pp. 254.
- GINO CONCETTI, *Sesso e sacramenti*, «Parva Itinera» 8, Edizioni Vivere In, Roma 1995, pp. 203.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado*, Palabra, Madrid 1996, pp. 115.
- JOSEPH M. DE TORRE, *Generation and Degeneration. A Survey of Ideologies*, Southeast Asian Science Foundation, Manila 1995, pp. 214.
- JOSEPH M. DE TORRE, *Openness to Reality. Essays on Secularism and Transcendence*, Southeast Asian Science Foundation, Manila 1995, pp. 151.
- IGNACIO DOMÍNGUEZ, *Adoro te devote... La devoción a la Eucaristía*, Alga Editores, Murcia 1995, pp. 112.
- MASSIMO EPIS, *Ratio Fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, «Dissertatio. Series Romana», 10, Glossa, Milano 1995, pp. XII + 343.
- DONALD A. HAGNER, *Matthew 14-28*, "World Biblical Commentary" 33B, Word Books Publishers, Dallas (TX) 1995, pp. XXXIX + 409-935.
- JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, (Prólogo de Blanca Castilla Cortázar), Palabra, Madrid 1995, pp. 166.
- JUAN PABLO II, *Carta y 21 mensajes a las mujeres*, (Presentación de Jesús Urteaga), Palabra, Madrid 1996, pp. 122.
- PEDRO JESUS LASANTA, *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1995, pp. 161.
- ADDOLFO LIPPI, *Elezione e Passione: Saggio di teologia in ascolto dell'Ebraismo*, Elle Di Ci, Torino 1996, pp. 152.
- ANTONIO LIVI, *Lessico della filosofia. Etimologia, semantica & storia dei termini filosofici*, «Sagitta. Problemi & documenti. Nuova serie», 45, Ares, Milano 1995, pp. 160.
- JUAN LUIS LORDA, *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- RAMÓN LUCAS LUCAS, *El hombre espíritu encarnado*, Atenas, Madrid 1995, pp. 379.
- BENITO MARCONCINI ET AL., *Profeti e Apocalittici*, Elle Di Ci, Torino 1995.
- JESÚS MARTÍNEZ GARCÍA, *Allí estabas tú*, Libros de MC Palabra, Madrid 1995, pp. 137.
- GIUSEPPE MAZZOCATO, *Patire ed Agire: l'insuperabile profilo morale dell'Io e le aporie della teoria psicologica*, Glossa, Milano 1995, pp. XIII + 266.

- RAMIRO PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, pp. 529.
- ROMANO PENNA (a cura di), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, Roma 1995, pp. 1380.
- SERVAIS PINKAERS, *La Vita Spirituale del Cristiano*, Jaca Book, Milano 1996.
- VITTORIO POSSENTI, *Cattolicesimo e modernità*, Ares, Milano 1996, pp. 229.
- ANTONIO QUACQUARELLI, *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Città Nuova Editrice, Roma 1995, pp. 430.
- DOMINGO RAMOS-LISSÓN-MARCELO MERINO-ALBERT VICIANO (Eds.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, «Colección Historia de la Iglesia», 26, Ediciones Eunat-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, pp. 313.
- MARKO IVAN RUPNIK, *Nel fuoco del rovelo ardente*, Lipa, Roma 1996, pp. 111.
- MARKO IVAN RUPNIK, *Dall'esperienza alla sapienza*, Lipa, Roma 1996, pp. 93.
- ROBERT JOHN RUSSELL-NANCY MURPHY-ARTHUR R. PEACOCKE (Eds.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications-The Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State-Berkeley, California 1995, pp. 416.
- JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda*, «Biblioteca Teológica Granadina», 29, Facultad de Teología, Granada 1995, pp. 566.
- MIKEL GOTZON SANTAMARIA GARAI, *Saber Amar con el cuerpo*, Libros MC Palabra, Madrid 1996, pp. 111.
- TOMÀS SPIDLİK - MARKO IVAN RUPNIK, *Narrativa dell'immagine*, Lipa, Roma 1996, pp. 126.
- JULIA SANZ RUBIALES, *Medios de comunicación. Aprender a ser críticos*, Palabra, Madrid 1995, pp. 142.
- SERGIO J. SIERRA, *Lettura ebraica delle Scritture*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1996, pp. 525.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Evangelium Vitae: Commento alla Enciclica sulla Bioetica*, Elle Di Ci, Torino 1995, pp. 334.
- GIOVANNI RUSSO, *Le Nuove Frontiere della Bioetica Clinica*, Elle Di Ci, Torino 1996, pp. 243.
- MICHEL SCHOONYANS, *Bioetica & popolazione. La scelta della vita*, «Sagitta. Problemi & documenti. Nuova serie», 46, Ares, Milano 1995, pp. 214.
- ANDREA TONIOLO, *La Theologia Crucis nel contesto della modernità*, Glossa, Milano 1995, pp. XVI + 262.
- KAREL VAN DER TOOM-BOB BECKING-PETER W. VAN DER HORST (Eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, E. J. Brill., Leiden 1995, pp. XXXVI + coll. 1774 + pp. 19 (indici).

Pagina bianca

INDICE

STUDI

SERVAIS PINKAERS

Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della *Veritatis Splendor* 3

JOSÉ MARIA GALVÁN

Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana 69

GIUSTIFICATI IN CRISTO: A PROPOSITO DEL DIALOGO TEOLOGICO CATTOLICO-LUTERANO:

JOACHIM GNILKA

La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede 93

BRUNERO GHERARDINI

Articulus stantis et cadentis Ecclesiae 109

GIANNI COLZANI

La dottrina della giustificazione alla prova della storia: la proposta barthiana ed il dialogo ecumenico 119

PAUL O' CALLAGHAN

The Mediation of Justification and the Justification of Mediation 147

NOTE

EDWARD KACZYŃSKI

Verità, libertà, coscienza in san Tommaso 213

ENRIQUE COLOM

Nazionalismo ed insegnamento sociale cristiano 229

RECENSIONI

| | |
|--|-----|
| S.J. Sierra, <i>La lettura ebraica delle Scritture</i> [Miguel Ángel Tábet] . | 253 |
| J.B. Green, S. McKnight, I.H. Marshall (edd.), <i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> [Bernardo Estrada] | 256 |
| G. Colombo, <i>La Ragione Teologica</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti] | 259 |
| Paul Haffner, <i>Mystery of Creation</i> [Paul O'Callaghan] | 266 |
| F. Refoulé, <i>Les frères et soeurs de Jésus. Frères ou cousins?</i> [Miguel Ángel Tábet]..... | 268 |
| Battista Mondin, <i>Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia</i> [Paul O'Callaghan] | 276 |
| A. Miralles, <i>Il Matrimonio. Teologia e vita.</i> [Angel García Ibáñez]. | 277 |
| A. Fernández, <i>Teología Moral, I. Moral fundamental, II. Moral de la persona y de la familia, III. Moral social, económica y política,</i> | |
| A. Fernández, <i>Compendio de Teología Moral,</i> [Enrique Colom] | 282 |
| Aa. Vv., <i>La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea</i> [Michele Bandini] | 287 |
| Antón M. Pazos (ed.) - José Andrés-Gallego - Carlos A. Moreira Azevedo - Alfredo Canavero - Jean-Marie Mayeur - Heinz Hürten - Sheridan Gilley, <i>La historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX</i> [José Escudero] | 288 |
| V. Possenti, <i>Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?, V. Possenti, Dio e il male</i> [Enrique Colom] | 292 |
| LIBRI RICEVUTI | 299 |