

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, 27.1.1997

IN MEMORIAM

Il 23 marzo di quest'anno il Signore ha chiamato a Sé mons. Ramón García de Haro, professore ordinario di teologia morale nel Pontificio Ateneo della Santa Croce e già professore dell'Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia. Pubblichiamo per i lettori di *Annales theologici*, le parole di commemorazione pronunciate dal prof. Ignacio Carrasco de Paula il 30 maggio 1996 nell'Aula magna del Pontificio Ateneo della Santa Croce

L'ultima volta che ho preso la parola come relatore in questa Aula Magna, è stato esattamente un anno fa, il 30 maggio del 1995. Il motivo fu presentare, insieme a mons. Tettamanzi e a mons. Caffarra, l'edizione italiana dell'ultimo libro del prof. Ramón García de Haro, *La vita cristiana*.

Potrebbe essere questa un'occasione per dare voce a riflessioni circostanziali, ovvie, ma mi guarderò bene dal farlo. Devo ammettere che, in queste ultime settimane, ho pensato molto all'amico prematuramente scomparso. Ho avuto occasione di riflettere su un commiato imprevedibile, il cui senso mi sfugge. Sono anche pervenuto ad alcune conclusioni di carattere personale che ritengo mi abbiano fatto bene. Eppure oggi, dovendo commemorare il compagno ormai assente, non ho alcuna intenzione di evocare ricordi di eventi esemplari e nemmeno inoltrarmi in discorsi intimistici ai quali sono portato dal mio *pondus naturae*.

Vorrei invece iniziare ricordando del prof. García de Haro almeno due suoi meriti oggettivi, noti, indiscutibili. Essi, oltre ai vincoli di amicizia, spiegano la nostra presenza qui. Il prof. García de Haro è stato uno dei docenti fondatori di questo Ateneo. È stato lui, per quanto mi risulta, il principale responsabile del livello di professionalità che vogliamo sia ormai un segno acquisito dall'intero corpo accademico. In una stanza della biblioteca, abbiamo appena raccolto una trentina di casse, contenenti i libri, gli scritti e l'archivio personale del prof. García de Haro, in attesa di una adeguata e definitiva sistemazione. .

Egli ha già completato il suo *curriculum*. Lo ha fatto certamente a modo suo, inaspettato, repentino, lasciando dietro di sé il ricordo delle sue virtù e della sua umanità, mai vinta dalla pur tremenda e gravosa malattia che lo ha perseguitato negli ultimi anni della sua vita. Tuttavia, è mia intenzione lasciare da parte ogni altra considerazione di natura biografica o personale per incentrarmi sul teologo moralista, nel tentativo di tracciare il profilo intellettuale e accademico, per quanto sia possibile in questo momento. Parlerò pertanto di tre argomenti: il punto di partenza del prof. García de Haro; l'elaborazione della sua teologia morale; il nucleo centrale del pensiero.

Vorrei anche sollecitare la vostra comprensione dal momento che il mio intendimento non è privo di difficoltà. Mi preoccupa soprattutto il non rendere giustizia piena alla memoria dell'uomo e del sacerdote. Il professor García de Haro è stato infatti un'anima di estrema semplicità: in lui la vita spirituale e la vita accademica sono state realtà formalmente diverse, però vissute sempre in una strettissima unità. Non metteva da parte le virtù quando doveva scrivere sulle virtù. Tuttavia, insisto, l'unico campo nel quale mi sento autorizzato a introdurmi è quello strettamente accademico. Sarebbe certamente interessante, ad esempio, conoscere i colloqui del prof. García de Haro con il Fondatore dell'Opus Dei agli inizi della sua attività come professore di teologia morale, ma anche questa è una tematica che, senza un'adeguata documentazione non siamo autorizzati né preparati ad affrontare in questa sede.

Inoltre, il profilo intellettuale che sto per proporre va ben al di là del mondo di una singola personalità isolata nei suoi tratti definitivi. Esso infatti scavalca la vicenda individuale per intrecciarsi con eventi collettivi della recente storia della teologia morale. Su questo

punto tuttavia mi soffermerò soltanto in modo marginale. Spero che altri possano in futuro completare ed approfondire queste mie precipitose e per forza incomplete riflessioni.

Veniamo a quello che ho chiamato «il punto di partenza». Sappiamo che la prima formazione intellettuale del García de Haro è stata giuridica. Suo padre fu un noto avvocato nella Barcellona della metà di questo secolo, città dove egli nacque nel 1931. In quella università concludeva gli studi di giurisprudenza — quando io iniziavo quelli di medicina —, e lì iniziò la carriera di docente universitario, per approdare poi all'Università di Navarra, dove è stato cattedratico di diritto del lavoro sino al 1964.

Dal diritto del lavoro fece il salto decisivo alla teologia morale. Una conversione? Un commento scontato è suggerito dal confronto fra una specialità giuridica vicina ai grandi valori etici della dottrina sociale della Chiesa, come la solidarietà, la difesa dei diritti dei deboli, eccetera. Tuttavia, vorrei ricordare che il prof. García de Haro non vide mai la scienza morale sotto l'aspetto di strumento per impostare e risolvere i problemi della giustizia sociale. Ugualmente, la sua tenace opposizione contro il giuridicismo, il legalismo, eccetera che potrebbe sembrare fuori posto — in realtà non lo è — in un intellettuale cresciuto fra codici e prescrizioni legali, dimostra che il suo interesse per la morale non era certamente dipendente dal passato giuridico.

La formazione giuridica ha fatto da giusto contrappeso ad una irruenza intellettuale, che quasi rasentava l'aggressività. Aveva una personalità equilibrata, ma non una mente fredda, distaccata, non era mai indifferente. La sua intelligenza — come il cuore di Agostino — era sempre irrequieta, mai paga dalle conquiste raggiunte.

Trovò pane per i suoi denti quando, nei primi anni sessanta, cominciò a misurarsi con la teologia.

Non so per quale motivo si orientò verso la morale piuttosto che verso la dogmatica. Ignoro se sia importante chiarire questo punto. Forse dipese da un insieme di fatti casuali, di circostanze imprevedibili. È certo che i testi e i maestri d'allora non erano in grado di svegliare una passione sconvolgente in chi, condividendo un grande rispetto per il passato, necessitava di spazi nuovi che stimolassero e rendessero avvincente la scelta di impegnarsi seriamente in un'impresa dello spirito.

Forse non è fuori posto ricordare alcune circostanze di quelli anni: nella Chiesa, l'evento del Concilio, cioè una Chiesa che ripensa se stessa in modo globale, senza preclusioni; nella società, un insieme di fermenti che, lasciati alle spalle i condizionamenti di due guerre mondiali, sarebbero sbocciati nella grande crisi del '68; nella teologia, un dibattito radicale e appassionato che sembrava dovesse cancellare la memoria del passato in favore di nuove vie e di nuove proposte, ma, purtroppo, non sempre ben precise.

Non era davvero possibile introdursi nello studio della teologia ignorando questi problemi.

Direi che allora la grande esperienza e la grande fortuna di García de Haro fu la scoperta di san Tommaso. Non la figura magnificata di un capo corrente teologica, né il nostalgico ricordo consegnato ai testi della storia della filosofia, né l'immagine su carta patinata di un faro acceso che non dà pertanto luce... Ma la sorpresa, aprendo le pagine delle due *Summae*, di incontrarsi con un autore che scrive con brevità su argomenti tutt'altro che scontati senza altri vincoli che quello di stabilire la verità delle cose.

L'approccio a san Tommaso avvenne nel contesto di un movimento che si stava sviluppando spontaneamente all'interno dello studio teologico internazionale dell'Opus Dei, eretto dal suo Fondatore nel 1948 nella sede di Viale Bruno Buozzi a Roma. Sono qui presenti alcuni di coloro che conobbero quegli anni di passione e di crescita giovanile. Desidero ricordare, almeno per un attimo, lo scomparso prof. Carlos Cardona, una delle menti più acute e penetranti che abbia mai conosciuto. Un pensatore con una sconfinata ammirazione per san Tommaso ed una inattaccabile autonomia di giudizio, due proprietà che potevano convivere benissimo in uno spirito di poeta come il suo. Questo movimento non arrivò mai a costituire una scuola. Nemmeno si preoccupò di lasciare dietro di sé una testimonianza di tipo accademico. Nessuno era disposto a lasciarsi intrappolare da un'etichetta. Dopo tanti anni, posso constatare che ciascuno di noi ha seguito tenacemente la propria strada. Nondimeno, devo ricordare altri fattori che vanno ben al di là dell'ambiente relativamente ristretto di uno studio teologico internazionale. Penso soprattutto ai libri di Gilson, alle lezioni del prof. Fabro, e persino alla traduzione di una opera come la *Teologia Morale* di Mausbach, che confermava la viabilità del progetto di scavalcare i percorsi esausti dei vecchi manuali.

Ebbene, in questo contesto per il prof. García de Haro fu decisiva la lettura della I-II^{ae}, e soprattutto le questioni 1-4 relative al fine ultimo e la questione 106 sulla legge morale cristiana. Egli vi trovò una frase che, per dirlo in qualche modo, lo ferì intellettualmente a morte: *la legge di Cristo consiste principalmente nella grazia interiore e solo secondariamente nella lettera scritta*. Lo colpì grandemente il rendersi conto che il fine ultimo era stato incomprensibilmente rimosso dai grandi costruttori della scienza morale posttridentina. Non doveva forse essere il compito della morale decidersi senza riserve e senza rimpianti per il *tutto*? Per lui fu la conferma di come fosse urgente ritornare sui concetti fondamentali della morale cristiana... Aveva incontrato un portone spalancato davanti al suo cuore di *conquistador*.

Ho accennato prima alle circostanze del momento, alle difficoltà e alla situazione di crisi. Come fu interpretata dal giovane candidato a teologo morale? Una risposta, per altro parziale, viene da due delle prime opere. Mi riferisco alla *Historia teologica del modernismo*, evoluzione della sua tesi dottorale, e a *La moral cristiana*, opera scritta in collaborazione con il prof. de Celaya, che dieci anni più tardi sarebbe stata interamente rifatta.

Si tratta di due scritti molto diversi, che hanno però fondamentali elementi in comune. Tutti e due, infatti, indipendentemente dell'argomento concreto sviluppato nei singoli capitoli, sono stati concepiti in stretto rapporto con le circostanze storiche. Ed ambedue presuppongono un'interpretazione della crisi teologica congiunturale. Questa è vista come un riemergere del vecchio modernismo già condannato da Pio X, ma mai completamente sradicato dalla Chiesa. Cioè il problema — per il giovane García de Haro — ha una sua radice intellettuale, teoretica, nel rifiuto delle *regula fidei*, così come avvenne già ai tempi di Lutero e di Erasmo. Di conseguenza, bisognava dare la preferenza al recupero della centralità della fede cattolica come criterio supremo di discernimento. Siamo ad un ingenuo punto di partenza fideistico? Ci si muove verso l'ossequio meccanico al Magistero pontificio, sino a proporsi una pura e semplice risonanza? Prima di rispondere, vediamo come si pone il problema nella seconda opera.

Anche *La morale cristiana* poggia su una interpretazione di fondo. Questa volta la chiave non è teologica, ma filosofica, sempre e

comunque razionale. All'origine della crisi teologica c'è una forma di ragionare che, prendendo spunto dal *cogito* cartesiano, e passando attraverso le varie vicende dell'idealismo e del razionalismo, approda alle correnti ideologiche contemporanee, correnti persino contrapposte, come il materialismo dialettico e l'esistenzialismo. La responsabilità viene addossata ad una ragione che rifiuta ogni apertura alla trascendenza.

Dopo aver stabilito sommariamente il punto di partenza, cronologicamente collocato alla fine degli anni sessanta, veniamo ora al «percorso». Le coordinate vanno ora completate con un altro libro, quasi contemporaneo, e molto diverso dei due precedenti. Parlo de *La coscienza morale*. Ritengo che possa essere definito come l'inizio del genuino percorso intellettuale del prof. García de Haro. Quasi una specie di dichiarazione programmatica. Un esempio del modo di fare teologia alle prime armi. La scelta dell'argomento non risponde a un interesse esclusivamente intellettuale. García de Haro vede nella coscienza come una micro-rappresentazione dell'intera problematica morale: un campo nel quale la perdita del senso autentico di parole come libertà, giudizio, autonomia, norma, obbligo, precetto, dovere, eccetera si risolve in una assurda polemica che impedisce il dialogo e il progresso teologico. In questo senso, sarebbe interessante confrontare l'opera di García de Haro con altre monografie allora pubblicate sullo stesso argomento. Penso al testo di Delhaye, agli articoli di Capone, all'opera collettiva pubblicata nel 1971 dall'editrice Dehoniana, alla voce di Valsecchi nel *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*.

La coscienza morale di García de Haro non è un testo che si lasci intrappolare negli schemi classici, anche se la distribuzione dei singoli capitoli ed il titolo dei paragrafi possono far pensare il contrario. La spinta per arrivare a qualcosa di più, ad una comprensione più vera, a un esercizio più adeguato del giudizio morale è la chiave di tutto. Perché c'è sempre qualcosa di più. Come se il vecchio adagio, *intellectus quodammodo omnia*, dovesse essere letto come un invito a non fermarsi mai sui traguardi raggiunti.

È noto che i problemi della coscienza si pongono in forma dialettica, come conflitto fra copie di concetti non sempre aggiustabile: norma oggettiva e coscienza personale, obbligo morale e libertà, eccetera. García de Haro tendeva a dimostrare che i conflitti avveniva-

no a livello delle spiegazioni, ma non nella realtà oggettiva delle cose, non nella verità realmente esistente.

Nel 1976 ha inizio la sua opera più impegnativa, *La vida cristiana*, lavoro che egli concluderà nel 1992. In questo periodo pubblicò molti altri libri e articoli. Tuttavia ritengo che essi riflettano una notevole dipendenza dal lavoro di redazione di questo suo manuale di morale fondamentale, un testo che egli rifece innumerevoli volte. Un'eccezione è rappresentata da *Matrimonio e famiglia nei Documenti del Magistero*, elaborata riprendendo il contenuto del suo corso di teologia matrimoniale nell'Istituto Giovanni Paolo II. Questo libro, insieme a un'opera precedente di Tettamanzi, rimane il testo fondamentale oggi per lo studio del Magistero pontificio su matrimonio e famiglia.

Sono ora giunto al terzo ed ultimo dei punti prima segnalati: il pensiero. Ovviamente, la questione più difficile e delicata, soprattutto se si tiene conto della qualità e quantità della produzione del prof. García de Haro e del contesto al quale ho accennato prima.

Volendo anche solo proporre appena un profilo essenziale, non è possibile ignorare alcune domande che s'impongono da un punto di vista metodologico: è il suo un pensiero originale?, dove risulta o emerge in modo più netto tale originalità?; e ancora: da chi è dipendente?, quali sono le fonti decisive nella configurazione del suo pensiero?... Esistono delle coordinate che consentano di sistematizzare in modo adeguato ed esauriente l'intera dottrina del nostro autore?, oppure, c'è una idea o un progetto centrale, una sorta di nucleo germinale e originario, attorno al quale o dal quale si sviluppa il resto del pensiero del prof. García de Haro?

Quanto sto per dire non sarà sicuramente all'altezza di questi interrogativi così promettenti. Comunque consentitemi di fare alcune osservazioni che ritengo fondamentali per una giusta ermeneutica del pensiero di García de Haro.

L'originalità. Parliamo nel senso di culto per il nuovo, e di abilità per presentare i contenuti in modo stravagante e fuori dal comune? O parliamo di opera autentica, non falsata, da ciò che non è frutto di imitazione o di ripetizione, ma che presenta caratteristiche proprie? Ebbene: tale originalità presente nel pensiero di García de Haro non va ricercata né nello schema, né nella terminologia: sono questioni che non lo preoccupavano affatto. In questo senso García

de Haro si riconosceva in tutti e, nello stesso tempo, non si riconosceva in nessuno, perché, nei concetti e nei termini tramandati, lui sapeva trovare sempre qualcos'altro, un significato più pieno, un rimando a un continuo approfondimento al quale non poteva mai rinunciare di aggiungere qualcosa di proprio, di personale.

In García de Haro c'è stato sempre un divario fra i concetti e il linguaggio, forse perché lui non ha dato mai molta importanza ai problemi lessicali, anche se trovava grande difficoltà nell'identificare i termini adatti per esprimere il suo pensiero. Di qui la sua preferenza per vocaboli che gli consentivano una grande libertà, come per esempio la parola *dinamismo*. Chi studierà il pensiero di García de Haro penso che dovrà tener conto di questo problema.

Per quanto riguarda il nucleo originario e germinale, consentitemi di ricordare il dialogo fra Hillel (20 a.C.) e il pagano desideroso di convertirsi alla fede d'Israele. Il pagano si era rivolto prima al rabbino Shammai per chiedere se questi fosse stato capace di spiegarli l'intera legge mosaica nel tempo in cui riusciva a reggersi su una sola gamba. Shammai, per tutta risposta, lo aveva cacciato via minacciandolo con uno degli attrezzi che usava nel suo lavoro di falegname. Il pagano dunque si presentò a Hillel con la stessa richiesta. E questi gli rispose: «Sì, si può fare. Sono in grado di insegnarti l'intera legge mosaica nel tempo in cui ti reggi su una gamba sola. Vedi - aggiunse - tutta la legge è compendiate in questa massima: *ciò che spiace a te, non farlo neppure a nessun altro*. Tutto il resto è solo commento» (Talmud bab., Shabbat, 31a).

Anch'io mi sento sfidato dall'idea di esporre il pensiero di García de Haro in un spazio di tempo ristretto, come i pochi secondi in cui riesco a mantenermi in piedi poggiato su una sola gamba. E mi ritengo in grado di assolvere questo compito perché lui stesso lo ha fatto, con una breve frase, trascritta a pagina 79 in *La vida cristiana*. Infatti, scrive García de Haro che la morale, la vita morale, non è altro che *la vita dei figli di Dio, che sono portati a vivere in pienezza ciò che è umano. Tuttavia la morale è anche molto di più*.

Permettetemi in breve commento: *la vita dei figli di Dio*: la morale si fonda su una realtà oggettiva, non solo l'essere (morale ontologica), ma soprattutto un modo di essere (morale personale), modo di essere che si definisce in rapporto a Dio: Dio, Creatore e redentore, sta all'inizio e alla fine, a Lui l'iniziativa e il compimento; che so-

no portati a vivere in pienezza ciò che è umano: punta a diventare pienamente uomo, non ad essere qualcos'altro, quasi come se l'umanità fosse solo una condizione previa, una tappa provvisoria che prima o poi bisogna abbandonare in vista di una nuova perfezione...; ma è anche molto di più. L'espressione conferma quanto dicevo prima. Essa tradisce il sentimento d'insoddisfazione avvertito dall'autore anche dopo aver scritto una frase particolarmente indovinata, cioè la consapevolezza che gli mancavano parole per esprimere compiutamente il suo pensiero. Di qui la citazione aggiunta subito dopo, non come esigenza imposta dal metodo teologico: «solo Cristo rivela pienamente l'uomo all'uomo». Nella mente di García de Haro si potrebbe tradurre così: «a questo punto dovrebbe essere Lui, il Cristo, a spiegarvi come stanno le cose, perché io non sono in grado di fare di più».

Ma al termine di queste brevi riflessioni anch'io, come Ramón, non riesco certo a considerarmi soddisfatto: l'amico merita sempre molto di più.

Ignacio Carrasco de Paula

Pagina bianca

IL TRAGITTO PATRISTICO-MEDIEVALE FINO ALLA DEFINIZIONE CLASSICA DI SACRAMENTO

Antonio MIRALLES

Sommario: *I. Secoli I-IV: primi accenni ad un concetto di sacramento:* 1. Nella patristica greca. 2. Nella patristica latina - *II. L'apporto di sant'Agostino a una definizione comune dei sacramenti:* 1. Il sacramento quale segno sacro. 2. Nozione generale di segno. 3. Rapporto tra l'elemento visibile e l'elemento invisibile nei sacramenti - *III. La riflessione teologica dopo sant'Agostino fino alla definizione di sacramento di Pier Lombardo:* 1. Nei secoli VII-IX. 2. Nei secoli XI-XII

È assai noto che la risposta all'interrogativo «cosa sono i sacramenti della Chiesa?» non si trova bella e pronta nella letteratura cristiana dei primi secoli. Per rinvenirla ed individuare in questo modo i sette sacramenti, ottenendone una visione unitaria che, al contempo, li distinguesse da altre realtà presenti nel tessuto quotidiano della comunità ecclesiale, la teologia dovette percorrere un lungo itinerario che si protrasse per oltre undici secoli. La vita della Chiesa precedeva di gran lunga la riflessione teologica.

A metà del secolo XII Pier Lombardo, all'inizio del quarto libro delle Sentenze, formulò una definizione di sacramento che si può considerare classica¹, in quanto fu accettata dai grandi maestri della scolastica e divenne patrimonio comune della teologia. Infatti

¹ «Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (*Sententiae in IV libris distinctae*, lib. IV, dis. 1, cap. 4; ed. III Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. II Grottaferrata [Romae] 1981, p. 233).

più di quattrocento anni dopo, allorché il Catechismo Romano, o Catechismo *ad Parochos*, fornisce una definizione specifica dei sacramenti², lo fa in termini nei quali non è difficile di ravvisare gli elementi della definizione del Lombardo. E lo stesso si può dire della definizione proposta dal recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*³. Ciò che in buona logica costituiscono il genere prossimo e la differenza specifica è coincidente nelle tre definizioni appena citate. Le aggiunte dei due catechismi non modificano gli elementi essenziali della definizione, solo ne esplicitano i contenuti.

Alcuni tratti del percorso teologico che portò alla definizione lombardiana di sacramento sono stati oggetto di pregevoli studi, specie il tratto finale⁴. Tuttavia sembra utile tentare di individuare più accuratamente l'intero tragitto che dalla prima epoca patristica, passando attraverso la tarda antichità e la rinascita carolingia, sfociò infine nell'opera del Lombardo.

I. Secoli I-IV: primi accenni ad un concetto di sacramento

1. Nella patristica greca

Come negli scritti neotestamentari, così anche presso i primi scrittori cristiani non si ha una visione complessiva dei sacramenti e neppure viene usato un vocabolo specifico per nominarli come categoria di cose aventi nel loro insieme un senso globale. Vi si trovano soltanto dei riferimenti specifici ai singoli sacramenti, come verranno

² «Ut explicatius quid sacramentum sit declaretur, docendum erit rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet» (II, 1, 11: P. RODRIGUEZ ET ALII [ed.], Libreria Editrice Vaticana - Ediciones Universidad de Navarra, Città del Vaticano 1989, p. 159).

³ «I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Cristo e affidati alla Chiesa, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina» (n. 1131: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992).

⁴ Cfr. R. ARNAU-GARCIA, *Tratado general de los Sacramentos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1994, pp. 83-108; A. CAPRIOLI, *Alle origini della «definizione» di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo*, «La Scuola Cattolica», 102 (1974), 718-743; J. FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen: Von der Schrift bis zur Scholastik*, («Handbuch der Dogmengeschichte», IV/1), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, pp. 68-72, 78-80, 84-88; D. VAN DEN EYNDE, *La définition des sacrements pendant la première période de la théologie scholastique 1050-1240*, «Antonianum», 24 (1949), 183-228, 439-488; 25 (1950), 3-78.

no chiamati secoli dopo: si parla del battesimo, dell'Eucaristia, dell'imposizione delle mani, ecc., ma non dei sacramenti in una considerazione di globalità. Proprio l'introduzione di un termine per designare tali celebrazioni della Chiesa sarà il primo indizio di una loro visione unitaria. Questo avviene nella prima metà del secolo III con l'estensione ad esse del vocabolo *μυστήριον*, che alla fine del secolo IV risulta ormai di uso comune per nominarle, pur conservando molti altri usi.

Nei Padri apostolici il vocabolo *μυστήριον* si trova raramente, solo tre volte in sant'Ignazio di Antiochia e una nella *Didachè*, in un senso equivalente, o almeno molto simile, a quello biblico, comunque non riferito alle celebrazioni sacramentali della Chiesa⁵. A metà del secolo II, san Giustino usa questo vocabolo più frequentemente, per la maggior parte in riferimento ai culti misterici pagani, ma anche in senso cristiano, mai però per designare il battesimo, l'Eucaristia o altri sacramenti. Tuttavia il fatto che egli denunci l'imitazione dell'Eucaristia fatta dai demoni malvagi nei misteri di Mitra⁶, addita una via per l'estensione del vocabolo alle celebrazioni sacramentali cristiane, intese però come gli autentici misteri in contrapposizione a quelli falsi; la via difatti è stata percorsa da altri dopo san Giustino⁷. Inoltre egli fa un altro uso cristiano del vocabolo che si rivelerà carico di conseguenze, anche riguardo al sacramenti, e cioè: viene applicato a realtà dell'antico testamento in quanto sono figura o simbolo di quelle specificamente cristiane⁸.

⁵ Cfr. G. BORNKAMM, *μυστήριον*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 7, Paideia, Brescia 1971, coll. 706-708; FINKENZELLER, *o. c.*, pp. 16-17. Invece E. Ruffini è del parere che in due dei testi di sant'Ignazio (*Ad Magn.* 9, 1; *Ad Trall.* 2, 3) si potrebbe riscontrare un riferimento del *μυστήριον* rispettivamente al battesimo nel primo e all'Eucaristia nel secondo, comunque non sicuro (cfr. E. RUFFINI - E. LODI, «*Mysterion*» e «*sacramentum*». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, EDB, Bologna 1987, pp. 65-68).

⁶ Cfr. SAN GIUSTINO, *Apologia* I, 66, 4; M. MARCOVICH (ed.), *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, («*Patristische Texte und Studien*», 38), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1994, p. 128.

⁷ Cfr. BORNKAMM, *o. c.*, coll. 711-712; FINKENZELLER, *o. c.*, p. 18.

⁸ In questo senso scrive: «il mistero dell'agnello, che Dio comandò di immolare come pasqua, era figura di Cristo» (*Dialogo con Trifone*, 40, 1: PG 6, 561; traduzione di G. VISSONA, Paoline, Milano 1988, p. 172). «A proposito di questi due santi e profeti di Dio (Mosè e Giosuè) c'è anche questo da comprendere, cioè che ognuno di loro non era in grado da solo di sorreggere il peso di questi misteri, cioè la figura della croce [quando Mosè interce-

Clemente Alessandrino usa il vocabolo *μυστήριον* sia per riferirsi ai riti misterici pagani che in senso cristiano, facendo derivarne il significato verso le verità della fede, sicché i misteri al plurale designano il sistema dottrinale cristiano nel suo insieme⁹. Tuttavia in un passo del *Protreptico*, contrapponendo i misteri cristiani veramente santi a quelli pagani, parla dell'iniziazione ad essi con indubbio riferimento al battesimo¹⁰. Si apre a poco a poco la strada che condurrà a chiamare misteri le celebrazioni sacramentali della Chiesa.

Presso Origene troviamo già il vocabolo *μυστήριον* riferito al battesimo e all'Eucaristia¹¹. Egli infatti dice che per mezzo del mistero del battesimo (*διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος*) si depone la sozzura che si ha dalla nascita e perciò anche i bambini vengono battezzati¹². E rispetto all'Eucaristia parla di partecipare ai divini misteri e in essi ricevere il corpo del Signore¹³. Non incontriamo

deva per il popolo con le braccia stese] e quella rappresentata dal conferimento del nome di Gesù» (*ibidem*, 111, 2: PG 6, 732; VISONÀ, p. 322). E più in generale, riferendosi a giudei, dice che non otterranno i doni promessi da Dio «se non coloro che conformano il loro atteggiamento alla fede di Abramo e sanno discernere tutti i misteri, cioè che certe prescrizioni [dell'A. T.] sono date per rendere culto a Dio e operare secondo giustizia e che certe altre prescrizioni e pratiche sono state formulate o in vista del mistero di Cristo o per la durezza di cuore del vostro popolo» (*ibidem*, 44, 2: PG 6, 569; VISONÀ, p. 180).

⁹ Cfr. FINKENZELLER, *o. c.*, p. 20.

¹⁰ «(...) ἅγιος γίνομαι μυστήριον, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μυστήριον σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον (divento santo iniziato ai misteri, il Signore è colui che inizia ai misteri, imprime il sigillo all'iniziato mentre lo illumina e presenta al Padre chi ha avuto fede perché sia custodito in eterno)» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrepticus*, XII, 120, 1: O. STÄHLIN - U. TREU [ed.], GCS I, Akademie, Berlin 1972³, p. 84).

¹¹ Cfr. H. CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», 63 (1962), 82; IDEM, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, pp. 29-31.

¹² *In Lucam Homiliae*, XIV: M. RAUER (ed.), GCS IX, Akademie, Berlin 1959², p. 88. Vedi anche *ibidem*, XXVIII: p. 164, dove dice che Gesù, quando fu battezzato da Giovanni, «ricevette il mistero della rinascita (τὸ μυστήριον τῆς ἀναγεννήσεως) perché anche tu distrugga la prima nascita e ne abbia la seconda mediante la rigenerazione».

¹³ «... nostis, qui diuinis mysteriis interesse consuistis, quomodo, cum suscipitis corpus Domini...» (ORIGENE, *In Exodum Homiliae*, XIII, 3: M. BORRET [ed.], SC 321, p. 386); solo si conserva la traduzione di Rufino, ma il «mysteriis» sembra corrispondere bene all'originale greco. Pure di Rufino è la traduzione latina di *In Leviticum Homiliae*, XIII, 5: M. BORRET (ed.), SC 287, pp. 220-222: «... cum accipis panem mysticum, in loco mundo manduces eum, hoc est ne in anima contaminata et peccatis polluta dominici corporis sacramenta percipias»; dietro «mysticum» e «sacramenta» s'indovina *μυστικόν* e *μυστήρια*, benché non sia sicuro.

però nella sua opera una riflessione d'insieme sui sacramenti; tuttavia un punto c'è da sottolineare il quale, benché riguardante il battesimo, apre una prospettiva riferibile agli altri sacramenti e che troverà eco nei Padri a lui posteriori. Infatti, oltre a vedere il battesimo come realtà figurata dai passaggi del Mar Rosso e del Giordano, di cui fa l'interpretazione spirituale¹⁴, parla di una terza nascita di cui la rigenerazione battesimale è un proemio, non semplice figura, ma anticipo¹⁵. In questo modo applica al battesimo la sua visione più generale sul rapporto tra il Vangelo temporale e il Vangelo eterno: quello è già verità, identico nella sostanza al Vangelo eterno, dona lo Spirito e permette di adorare Dio in spirito e verità, ci rende conformi alla risurrezione di Cristo, e con esso abbiamo la vita divina e la grazia, ma si tratta di realtà ancora parziali e chiamate a progredire, fino alla perfezione della visione «a faccia a faccia»¹⁶.

Dall'inizio del IV secolo l'uso di *μυστήριον* per designare il battesimo e l'Eucaristia appare consolidato. Non è un uso esclusivo, poiché spesso continua ad essere adoperato col significato generico di segreto o con quello pagano in riferimento ai riti misterici oppure, già in senso cristiano, sia col significato che trova nelle lettere paoline sia con quello di verità di fede, datogli da Clemente Alessandrino e Origene. Per designare l'Eucaristia lo incontriamo presso Eusebio di Cesarea, già prima di Nicea¹⁷, e poi, a metà del secolo, presso sant'Atanasio¹⁸,

¹⁴ Cfr. *Commentarium in Ioannem*, VI, 44, 227-232: C. BLANC (ed.), SC 157, pp. 302-304.

¹⁵ Secondo la rigenerazione dall'acqua ogni battezzato è mondo da sozzura, è nato dall'alto, da acqua e Spirito, è mondo però — si azzarda a dire — «come in uno specchio, in maniera confusa» (1 Cor 13,12); ma secondo la terza nascita, «quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria» (Mt 19,28) — è il passo che sta commentando —, tutti coloro che giungeranno a quella rigenerazione saranno mondissimi «a faccia a faccia» (1 Cor 13,12). Nell'attuale rigenerazione battesimale siamo sepolti insieme a Cristo; in quell'altra, che sarà in fuoco e Spirito, diventeremo conformi al corpo glorioso di Cristo (Cfr. ORIGENE, *Commentarium in Matthaeum*, XV, 23: E. KLOSTERMANN - E. BENZ [ed.], GCS X, pp. 417-418; e il commento di CROUZEL, *Origène et la structure du sacrement*, cit., pp. 86-87).

¹⁶ Cfr. CROUZEL, *Origène e la «connaissance mystique»*, cit., pp. 324-361.

¹⁷ Egli scrive che si fa memoria del sacrificio di Cristo celebrando i misteri, al plurale (EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, I, 10: PG 22, 92), e parla pure dei misteri del corpo e del sangue di Cristo (*ibidem*, V, 3: PG 22, 365).

¹⁸ Come Eusebio, parla dei misteri al plurale per indicare l'Eucaristia (cfr. SANT'ATANASIO, *Apologia contra Arianos*, 11 e 30: PG 25, 268 e 300), e in questo senso dice che i presbiteri sono τῶν μυστηρίων λειτουργοὶ (*ibidem*, 31: PG 25, 300) o parla del tempo [della celebrazione] dei misteri, ὁ καιρὸς μυστηρίων (*ibidem*, 11: PG 25, 268-269).

il quale lo applica pure al battesimo¹⁹. È però ancora assente una elaborazione del concetto di mistero, riferito alla celebrazioni sacramentali della Chiesa, e in genere una teologia dei sacramenti.

Alla fine del secolo IV, presso san Giovanni Crisostomo il vocabolo *μυστήριον* al plurale viene assiduamente riferito all'Eucaristia²⁰ e, in diverse occasioni, anche all'insieme dei riti dell'iniziazione cristiana²¹. Egli non offre un concetto specifico unitario del battesimo e dell'Eucaristia, nondimeno ha una nozione generale di mistero in senso cristiano particolarmente adeguata ad essi, benché non esclusivamente: «Si dice mistero perché crediamo una cosa differente da ciò che vediamo, poiché tale è la natura dei nostri misteri. Diverso è il mio giudizio da quello dell'infedele. Io sento dire che Cristo è stato crocifisso e immediatamente ne ammiro l'amore per gli uomini; lo sente l'infedele e lo considera un'impotenza. Sento dire che si è fatto servo e ne ammiro la sollecitudine, mentre l'infedele lo considera ignominia; che è morto, e resto attonito perché nella morte non è stato vinto, ma ha dissolto la morte; mentre l'infedele sente lo stesso e pensa alla debolezza. Egli sente parlare di risurrezione ed asserisce che ciò sia una favola; io invece avendo accettato le prove dai fatti accaduti mi prostro avanti all'economia di Dio. Egli sentendo dire lavacro pensa che si tratti solo di acqua; io però non guardo soltanto ciò che appare, bensì la purificazione dell'anima operata dallo Spirito. Egli ritiene che mi è stato lavato solo il corpo, io invece ho creduto che anche l'anima è diventata pura e santa, e penso al sepolcro, alla risurrezione, alla santificazione, alla giustificazione, alla redenzione, all'adozione a figli, all'eredità, al regno dei cieli, al dono dello Spirito; poiché non giudico le cose che appaiono alla vista ma agli occhi della mente. Sento dire corpo di Cristo, e in modo diverso l'intendo io e l'intende l'infedele»²².

¹⁹ Cfr. *Oratio II contra Arianos*, 42: PG 26, 236.

²⁰ Cfr., tra i numerosi testi, *Commentario su Isaia*, III, 1: J. DUMORTIER - A. LIEFOOGHE (ed.), SC 304, p. 148; *Omèlie sull'incomprensibilità di Dio*, III: J. DANIELOU - A.-M. MALINGREY - R. FLACELIERE (ed.), SC 28bis (2ª ed.), p. 216; *Lettere a Olimpiade*, X,3.b XVII,3.c: A.-M. MALINGREY (ed.), SC 13, pp. 156, 211; *Catechesi battesimali*, III della serie Papadopoulos-Kerameus, 10: A. PIÉDAGNEL - L. DOUTRELEAU (ed.), SC 366, p. 240.

²¹ Cfr. *Catechesi battesimali*, I della serie Papadopoulos-Kerameus, 6: A. PIÉDAGNEL - L. DOUTRELEAU (ed.), SC 366, p. 122; *Catechesi battesimali*, II, 17: A. WENGER (ed.), SC 50bis, p. 143.

²² *In Ep. I ad Cor. hom.*, 7, 1: PG 61, 55-56 (la traduzione è nostra).

È la fede quella che consente di discernere le realtà della salvezza oltre le apparenze visibili²³. Nella sua catechesi battesimale il Crisostomo sviluppa una contrapposizione simile a quella appena citata tra il fedele e l'infedele circa il mistero, ma in questo caso l'antitesi si stabilisce tra la visione con gli occhi della carne e quella della fede²⁴. Tale antitesi non rimane limitata al piano conoscitivo, ma corrisponde ai due ordini di realtà che compongono i misteri del battesimo e dell'Eucaristia²⁵, quello visibile e quello invisibile. Tra queste realtà non vanno considerati soltanto gli effetti spirituali e la loro rappresentazione visibile, ma anche il modo in cui vengono realizzati; perciò il Crisostomo estende l'antitesi anche tra il sacerdote e

²³ Cfr. E. MAZZA, *La mistagogia: Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Edizioni liturgiche, Roma 1988, pp. 160-165.

²⁴ «A noi fedeli sono state affidate cose che gli occhi del nostro corpo non possono vedere: così grandi sono e terribili e superiori alla nostra natura. Infatti né un ragionamento potrà trovarle né un discorso umano potrà spiegarle, ma il solo insegnamento della fede le conosce bene. Perciò Dio ci fece due tipi di occhi, quelli della carne e quelli della fede. Quando sarai introdotto alla sacra iniziazione, gli occhi della carne vedono l'acqua, gli occhi della fede scorgono lo spirito; quelli vedono il corpo immerso nell'acqua, questi l'uomo vecchio sepolto; quelli la carne lavata, questi l'anima purificata; quelli il corpo che risale dalle acque, questi scorgono l'uomo nuovo e risplendente che risale da questa sacra purificazione. E quelli vedono il sacerdote che dall'alto impone la mano destra e tocca il capo; questi scorgono il grande sommo sacerdote che tende dai cieli la destra invisibile e tocca il capo: infatti non è un uomo colui che battezza, ma lo stesso unigenito Figlio di Dio» (SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Catechesi battesimali*, III della serie Papadopoulos-Kerameus, 3: A. PIÉDAGNEL - L. DOUTRELEAU [ed.], SC 366, pp. 220-222; la traduzione italiana è presa da A. CERESA-GASTALDO [ed.], *San Giovanni Crisostomo: Le catechesi battesimali*, Città Nuova Editrice, Roma 1982, p. 79).

²⁵ Circa l'Eucaristia vi è un accenno alla fine del succitato testo della 7^a omelia sulla prima lettera ai Corinzi. Si veda anche quest'altro testo dell'omelia circa il brano matteano dell'istituzione dell'Eucaristia: «Comportiamoci così anche nella celebrazione eucaristica: non guardiamo soltanto a quelle cose che cadono sotto i nostri sensi, ma tratteniamo nella nostra mente anche le parole [di Cristo]. La sua parola, infatti, non inganna; al contrario, i nostri sensi facilmente sono soggetti all'inganno. La sua parola non è mai caduta nel vuoto; i nostri sensi, invece, il più delle volte ci hanno deluso. Ora, poiché il Signore ha detto: *Questo è il mio corpo*, obbediamogli, crediamogli e guardiamolo con gli occhi dello spirito. Cristo no ci ha dato nulla di sensibile; anzi, le cose sensibili sono perfettamente spirituali. È così; nel battesimo, infatti, attraverso una materia sensibile ci è dato il dono dell'acqua, ma ciò che si opera è qualcosa di spirituale: la nascita e il rinnovamento» (SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Matthaeum homil.* 82, 4: PG 58, 743; la traduzione italiana è presa da G. DI NOLA, *Monumenta eucharistica: La testimonianza dei Padri della Chiesa, I: I-IV secolo*, Dehoniane, Roma 1994, p. 648).

Gesù Cristo: quello svolge le azioni visibili, ma colui che veramente battezza è Cristo stesso.

Questi spunti di riflessione, sparsi nelle omelie del Crisostomo, forniscono un materiale illuminante per meglio capire il senso e il valore delle celebrazioni sacramentali della Chiesa, ma la questione su cosa esse siano non viene ancora posta esplicitamente e neppure vi si dà una risposta.

2. Nella patristica latina

L'uso del vocabolo sacramento si è introdotto nel linguaggio ecclesiastico fin dai primi scritti cristiani in lingua latina. Esso infatti appare nelle più antiche versioni latine della Bibbia per tradurre la parola *μυστήριον*²⁶. Come ciò sia potuto accadere resta ancora da spiegare²⁷, perché *μυστήριον*, nel senso in cui viene usato nella Bibbia, ha un significato assai lontano da quello che aveva la parola *sacramentum* nell'uso non cristiano.

Quanto al significato etimologico della parola *sacramentum*, c'è da dire che la radice *sacr* esprime una relazione col divino. *Sacrum* è ciò che appartiene agli dei, ed essi lo difendono come loro proprietà, in opposizione a *profanum*, ciò che è fuori del tempio (*fanum*). Poiché il suffisso *-mentum* designa prevalentemente il mezzo o lo strumento, in senso etimologico il vocabolo *sacramentum* primariamente indica il mezzo con il quale si rende sacra qualcosa; ma secondariamente può indicare anche ciò che è reso sacro oppure la stessa azione consacratrice.

Se passiamo dall'etimologia all'uso effettivo, nel vocabolario classico latino la parola *sacramentum* serviva ad indicare un duplice

²⁶ Non c'è uniformità di criterio nelle versioni latine sulla traduzione di *μυστήριον*, alle volte è tradotto come *sacramentum*, alle volte come *mysterium*, che era pure entrato nell'uso latino non cristiano. Se ne può fare una facile comprobazione sull'edizione critica della *Vetus Latina* della lettera agli Efesini edita da H. J. FREDE, Herder, Freiburg 1962. Sei sono i luoghi in cui compare *μυστήριον* (1, 9; 3, 3.4.9; 5, 32; 6, 19) e in tutti i casi vi è diversità sia nella tradizione manoscritta sia nelle citazioni patristiche circa la traduzione come *sacramentum* o come *mysterium*. Tuttavia *sacramentum* compare nelle più antiche citazioni di Tertulliano e di S. Cipriano, il che favorisce l'ipotesi che i traduttori delle versioni in uso in Africa nella seconda metà del secolo II già avevano scelto siffatta traduzione.

²⁷ Cfr. CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni Di Storia e Letteratura, Roma 1958, pp. 234.238-242.

genere di cose²⁸: 1) il giuramento associato ad una *sacratio*, per cui il giurante si obbligava a diventare *sacer* (colui la cui sorte era abbandonata agli dei)²⁹ qualora infrangesse il giuramento; 2) la cauzione in denaro che consegnavano i litiganti in una causa civile; era restituita a chi vinceva la causa (*sacramentum iustum*) e confiscata alla parte perdente (*sacramentum iniustum*)³⁰.

Presso il primo scrittore cristiano latino, Tertulliano, il vocabolo *sacramentum* è molto usato con diversi significati più o meno affini a quelli di uso non cristiano. Egli è testimone della traduzione di *μυστήριον* nelle lettere paoline col termine *sacramentum*³¹ e, inoltre, lo adopera per riferirsi al battesimo e all'Eucaristia. Denomina infatti il battesimo come *sacramentum aquae nostrae, baptismi sacramentum*³², e parimenti l'Eucaristia come *eucharistiae sacramentum*³³, *panis et calicis sacramentum*³⁴. Dimostra altresì di avere una certa visione unitaria di entrambi i sacramenti, allorché li denomina insieme *sacramentum baptismatis et eucharistiae*³⁵ oppure, riferendosi all'insieme dei riti dell'iniziazione cristiana, parla di *sacramenta divina*,

²⁸ Cfr. D. MICHAÉLIDES, *Sacramentum chez Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1970, pp. 23-36; FINKENZELLER, *o. c.*, p. 25.

²⁹ Il *sacer* era sottratto ormai alla protezione delle leggi umane, perdeva la personalità giuridica e ucciderlo non costituiva più un crimine.

³⁰ L'azione legale per *sacramentum* già nel secolo I d.C. aveva perso l'originario senso religioso, sacro, che diede origine a tale terminologia, poiché nella forma arcaica dell'azione legale il *sacramentum* non era una cauzione in denaro, ma un capo di bestiame che veniva sacrificato dai sacerdoti e dall'esame delle viscere si decideva su quale delle due parti aveva ragione.

³¹ Diversi studiosi sono del parere che Tertulliano, avendo ricevuto dall'uso corrente cristiano, che si manifesta nelle traduzioni della Bibbia, l'equivalenza tra *μυστήριον* e *sacramentum*, ne prende questo significato come primario, mentre quello derivato dall'uso pagano sarebbe secondario nei suoi scritti (cfr. MOHRMANN, *o. c.*, pp. 233-244; R. BRAUN, *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1977², pp. 435-443; J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'ancien testament chez Tertullien. Recherche terminologique*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen 1972, pp. 135-145). Di parere opposto è D. MICHAÉLIDES (*o. c.*), il quale fa derivare tutti i significati di *sacramentum* presso Tertulliano da quelli classici: giuramento associato a una *sacratio* e cauzione nell'azione legale per *sacramentum*.

³² Cfr. *De baptismo*, 1, 1 e 9, 1; J. G. PH. BORLEFFS (ed.), CCL 1, pp. 277 e 284.

³³ Cfr. *De corona*, 3, 3; AEM. KROYMANN (ed.), CCL 2, p. 1043.

³⁴ Cfr. *Adversus Marcionem*, V, 8, 3; AEM. KROYMANN (ed.), CCL 1, p. 686.

³⁵ Cfr. *Adversus Marcionem*, IV, 34, 5: p. 636.

*sacramenta Christi*³⁶, e dice che Dio ha rivestito la carne dei suoi sacramenti (*quam [la carne] sacramentis suis uestiuit*)³⁷.

Tertulliano parla qua e là dei sacramenti specificamente cristiani, ma non offre una risposta alla questione su cosa sia un sacramento, né inteso in senso generico né in quello specifico riferito ai riti dell'iniziazione cristiana. In un passo del *De praescriptione haereticorum* egli fa capire che i sacramenti più che essere delle realtà a se stanti, aventi in se stesse un senso compiuto, rimandano piuttosto a delle realtà di salvezza, che vengono da lui presentate come verità contrapposte a una loro contraffazione. Parla perciò delle *res sacramentorum*, delle *res de quibus sacramenta Christi administrantur*; esse sono delle realtà che il diavolo tenta di imitare in maniera contraffatta nei culti idolatrici³⁸. Ma quale rapporto ci sia tra la *res* e il *sacramentum* non viene specificato da Tertulliano. Il succitato testo del *De resurrectione mortuorum* fa capire che attraverso il *sacramentum* la realtà di salvezza si avvera nel cristiano e che il sacramento in qualche modo la significa e simbolizza; ma si tratta di concetti non esplicitati dall'Africano.

L'uso polivalente del vocabolo *sacramentum* non restò limitato a Tertulliano, ma divenne comune tra gli scrittori ecclesiastici di lingua latina. San Cipriano di Cartagine, come Tertulliano, chiama sa-

³⁶ Cfr. *De praescriptione haereticorum*, 40, 2 7; R. F. REFOULÉ (ed.), CCL 1, p. 220.

³⁷ *De resurrectione mortuorum*, IX, 1: J; G; PH. BORLEFFS (ed.), CCL 2, p. 932. Si riferisce certamente al battesimo, la confermazione e l'Eucaristia, attraverso la cui azione sulla carne l'anima è santificata, come egli ha appena spiegato nel capitolo precedente: «Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecratur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus inpositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi uescitur, ut et anima de deo saginetur» (*ibidem*, VIII, 3: p. 931); cfr. MICHAÉLIDES, *o. c.*, pp. 244-246.

³⁸ «Sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciunt? A diabolo scilicet, cuius sunt partes interuertendi ueritatem qui ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit; et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. (...) Qui ergo ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectauit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque diuinarum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, uerba de uerbis, parabolae de parabolis, profanae et aemulae fidei attemperare» (*De praescriptione haereticorum*, 40, 1-4.7: CCL 1, p. 220); cfr. MICHAÉLIDES, *o. c.*, pp. 235-241.

cramento il battesimo³⁹ e l'Eucaristia⁴⁰; inoltre ne accomuna nel concetto anche l'imposizione della mano postbattesimale e parla di nascere per mezzo di ambedue i sacramenti (*sacramento utroque*), riferendosi al battesimo e all'imposizione della mano per ricevere lo Spirito Santo⁴¹. È altresì frequente in lui l'uso di *sacramentum* nel senso di segno o figura riferito sia a realtà veterotestamentarie, che figuravano quelle del nuovo testamento⁴², sia all'Eucaristia, che viene chiamata *sacramentum crucis*⁴³, *dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*⁴⁴, ed è il sacramento nel quale si manifesta l'unità del popolo cristiano⁴⁵. Questo significato di segno o figura l'avevamo visto applicato al μυστήριον presso san Giustino, che scriveva un secolo prima del Vescovo di Cartagine. Anche presso quest'ultimo, come presso Tertulliano, la questione su cosa sia un sacramento non trova né spazio né risposta.

Presso sant'Ambrogio di Milano, nella seconda metà del IV secolo, l'uso di *sacramentum* è frequente con significati non univoci; ma soprattutto c'è da segnalare in lui l'uso altrettanto frequente del vocabolo *mysterium*, trascrizione del μυστήριον greco, con polisemia praticamente equivalente a quella di *sacramentum*⁴⁶. Entrambi i vocaboli sono riferiti dal Vescovo di Milano e al battesimo⁴⁷ e al-

³⁹ Nella *Epistula* 73, 22 (G. HARTEL [ed.], CSEL 3/2, p. 795) parla del *baptismi sacramento*, in cui il genitivo ha valore dichiarativo. Lo denomina anche *sacramentum salutare* oppure, nello stesso contesto, *sacramenta salutaria*, in evidente riferimento alla pluralità dei riti battesimali (cfr. *Epistula* 69, 12: p. 761).

⁴⁰ In diversi passi san Cipriano chiama l'Eucaristia *sacramentum calicis* (cfr. *De lapsis*, 25: G. HARTEL [ed.], CSEL 3/1, p. 255; *Epistula* 63, 12: p. 711).

⁴¹ Cfr. *Epistulae* 72, 1; 73, 21: pp. 775 e 795.

⁴² Cfr. *Epistulae* 63, 3.4; 64, 4; 69, 14.15; 74, 11: pp. 702, 703, 719, 763, 764, 868.

⁴³ *De zelo et liuore*, 17: G. HARTEL (ed.), CSEL 3/1, p. 431.

⁴⁴ *Epistula* 63, 14: p. 713.

⁴⁵ Cfr. *Epistula* 63, 13.16: pp. 712, 714.

⁴⁶ Cfr. G. FRANCESCOSSI, *Storia e Simbolo. «Mysterium in figura»: la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano*, Morcelliana, Brascia 1981, pp. 31-104.

⁴⁷ Il battesimo viene chiamato *regenerationis mysterium* (*De mysteriis*, 20: J. SCHMITZ [ed.], [«Fontes Christiani» 3], Herder, Freiburg e altre 1990, p. 218), *mysterium baptismatis* (cfr. *De Cain et Abel*, II, 3, 10: C. SCHENKL [ed.], CSEL 32/1, p. 387), oppure semplicemente *mysteria* (cfr. *De Spiritu Sancto*, II, 10, 105: O. FALLER [ed.], CSEL 79, p. 127), ecc. Sono frequenti le espressioni *baptismatis sacramentum* (cfr. *De sacramentis*, 2, 23: J. SCHMITZ [ed.], *cit.*, p. 114; *In Ps.* 36, 63: M. PETSCHENIG [ed.], CSEL 64, p. 121; *De Abraham*, II, 11, 79: C. SCHENKL [ed.], CSEL 32/1, p. 632; *De Paradiso*, 9, 45: C. SCHENKL [ed.],

l'Eucaristia⁴⁸, ma anche all'insieme dei riti dell'iniziazione cristiana⁴⁹.

Egli, come gli altri Padri e scrittori ecclesiastici finora considerati, non si pone la questione generale di cosa siano i sacramenti, ma ne offre delle visioni d'insieme molto illuminanti per delimitarne un concetto specifico. I sacramenti dell'iniziazione cristiana vengono visti entro lo schema tripartito «ombra, immagine, verità» che guida il concetto unitario che sant'Ambrogio ha della storia della salvezza⁵⁰. Particolarmente chiaro è il seguente testo del suo commento al salmo 38: «Venne così per prima l'ombra, le tenne dietro l'immagine, verrà la verità: l'ombra nella legge, l'immagine nel vangelo, la verità nelle realtà celesti. Nella legge c'è l'ombra del vangelo e della raccolta della chiesa; nel vangelo c'è l'immagine della verità a venire; nel giudizio di Dio c'è la verità. Dunque quelle realtà, che ora vengono celebrate nella chiesa, erano ombre nelle parole dei profeti, nel diluvio, nel Mar Rosso, quando i nostri padri sono stati battezzati nella nube e nel mare; nella rupe che ha zampillato acqua e che seguiva il

CSEL 32/1, p. 303), *baptismatis sacramenta* (cfr. *De Paenitentia*, I, 8, 34: O. FALLER [ed.], CSEL 73, p. 136; *Expositio Ev. secundum Lucam*, IV, 50: M. ADRIAEN [ed.], CCL 14, p. 124; *Epistula* 67, 6: M. ZELZER [ed.], CSEL 82/2, p. 167).

⁴⁸ Parla, ad esempio, di *sacri convivii mysteria* (cfr. *De fide*, I, 15, 98: O. FALLER [ed.], CSEL 78, p. 43); la chiama semplicemente *mysteria* (cfr. *De Spiritu Sancto*, III, 11, 79: CSEL 79, p. 182), *sancta mysteria* (cfr. *De obitu Valentiniiani*, 56: O. FALLER [ed.], CSEL 73, p. 356), *divina mysteria* (cfr. *Exameron*, VI, 9, 9, 69: C. SCHENKL [ed.], CSEL 32/1, p. 257; *In Ps.* 118, 8, 48: M. PETSCHENIG [ed.], CSEL 62, p. 180). Espressioni simili si trovano col vocabolo *sacramentum*: *sancti altaris sacramenta* (cfr. *De sacramentis*, 5, 1: J. SCHMITZ [ed.], cit., p. 156), *Christi corporis et sanguinis sacramenta* (cfr. *Epistula* 54, 8: CSEL 82/2, p. 76). In riferimento alla comunione, parla di *gustare sacramentum* (cfr. *Epistula* 9, 4: O. FALLER [ed.], CSEL 82/1, p. 72), *sumere sacramenta* (cfr. *De fide*, IV, 10, 124: CSEL 78, p. 201; *Exameron*, VI, 9, 9, 69: CSEL 32/1, p. 257), *accipere sacramenta* (cfr. *De sacramentis*, 4, 11: SCHMITZ, cit., p. 140), *accipere sacramentum* (*ibidem*, 4, 7: p. 136). Di sant'Ambrogio è anche l'espressione *conficere sacramentum* (cfr. *ibidem*, 4, 14: p. 142).

⁴⁹ In diverse occasioni parla di *initiare mysteriis* in riferimento a tutti i riti dell'iniziazione cristiana (cfr. *De Excessu Fratris* 1, 43: O. FALLER [ed.], CSEL 73, p. 232; *Epistula* 73, 32: M. ZELZER [ed.], CSEL 82/3, p. 51; *De obitu Valentiniiani*, 23: CSEL 73, p. 341; *De virginitate*, 5, 26: PL 16, 272). Parimenti si riferisce all'insieme dei riti dell'iniziazione allorché esordisce: «De sacramentis, quae accepistis, sermonem adorior» (*De sacramentis*, 1, 1: SCHMITZ, cit., p. 76).

⁵⁰ Cfr. FRANCESCONI, *o. c.*, pp. 105-142, 296-303; R. JOHANNY, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan*, (diss.), Pont. Studiorum Universitas a S. Thoma in Urbe, Beauchesne, Paris 1968, pp. 253-269.

popolo. Forse che quelle realtà nell'ombra non erano segno sacro delle nostre sacrosante misteriose realtà (*sacrosancti huius mysterii sacramentum*)? (...) Ora vediamo il bene attraverso l'immagine e possediamo il bene dell'immagine. Abbiamo visto il principe dei sacerdoti venire a noi, l'abbiamo visto ed udito offrire per noi il suo sangue. Noi lo seguiamo, da sacerdoti, come ci è possibile: per offrire il sacrificio per il popolo, noi, scarsi di meriti ma resi grandi da quel sacrificio. Poiché, anche se non sembra che sia ora Cristo a compiere l'offerta, tuttavia è lui che viene offerto nella terra, dato che è il corpo di Cristo che viene offerto. Anzi, è chiaro che è lui stesso a compiere l'offerta in noi, perché è la sua parola che santifica il sacrificio che viene da noi offerto. E lui stesso sta alla destra del Padre come nostro avvocato, anche se ora non lo vediamo. Ma lo vedremo allora, quando passerà l'immagine e verrà la verità. Allora non vedremo più attraverso lo specchio, ma a faccia a faccia tutta la perfezione»⁵¹.

Vi è immagine nei sacramenti della Chiesa, perché ancora non si è raggiunta la perfezione della visione a faccia a faccia, ma si tratta di un'immagine carica di realtà interiore di salvezza; tuttavia esteriormente appare legata alla visibilità esterna di elementi e gesti sensibili⁵². Il rapporto tra la realtà visibile e quella invisibile è di somiglianza: «(...) come Cristo è morto al peccato e vive per Dio, così

⁵¹ *In Ps.* 38, 25: M. PETSCHENIG (ed.), CSEL 64, pp. 203-204. La traduzione italiana è presa da SANT'AMBROGIO, *Commento a dodici Salmi*, («Tutte le opere di Sant'Ambrogio», 7), L.F. PIZZOLATO (ed.), Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1980, pp. 359-361.

⁵² Lo spiega il santo Vescovo di Milano riguardo al sigillo (*signaculum*) spirituale connesso al battesimo: «Siamo stati, dunque, sigillati con lo Spirito da Dio. Come, infatti in Cristo moriamo per rinascere, così anche siamo sigillati con lo Spirito perché possiamo ottenerne lo splendore, l'immagine e la grazia, che è evidentemente il sigillo dello Spirito. Infatti, anche se, apparentemente, noi siamo segnati nel corpo, tuttavia in realtà noi siamo segnati nel nostro cuore, perché lo Spirito Santo riproduca in noi i lineamenti dell'"immagine dell'uomo celeste"» (*De Spiritu Sancto*, I, 6, 79: O. FALLER [ed.], CSEL 79, p. 48; la traduzione italiana è presa da SANT'AMBROGIO, *Lo Spirito Santo*, [«Tutte le opere di Sant'Ambrogio», 16], C. MORESCHINI [ed.], Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1979, p. 111). Sulle diverse interpretazioni del *signaculum spirituale* nell'insieme dell'iniziazione cristiana presso sant'Ambrogio, cfr. S. SOTO MARTORELL, *Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana. Estudio teológico en el «De Sacramentis» y el «De Mysteriis» de San Ambrosio*, (diss.), Aethnaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1990, pp. 128-138.

anche tu, mediante il sacramento del battesimo, devi essere morto alle precedenti lusinghe dei peccati ed essere risorto mediante la grazia di Cristo. È una morte, ma non nella realtà d'una morte fisica, bensì in un simbolo (*in similitudine*). Quando t'immergi nel fonte, assumi la somiglianza della sua morte e della sua sepoltura, ricevi il sacramento della sua croce, perché Cristo fu appeso in croce e il suo corpo fu trafitto dai chiodi. Tu sei crocifissò con lui, sei attaccato a Cristo, sei attaccato ai chiodi di nostro Signore Gesù Cristo, perché il diavolo non ti possa strappare da lui»⁵³. L'efficacia del sacramento non rimane a livello conoscitivo, di sola evocazione dell'evento di salvezza attraverso la similitudine del rito con l'evento, ma ne rende il fedele realmente partecipe. Gli elementi e i gesti visibili della celebrazione si rapportano a una duplice realtà, quella della morte e risurrezione di Cristo e quella della partecipazione del fedele ad esse.

Tale rapporto di somiglianza lo estende sant'Ambrogio dal battesimo all'Eucaristia per spiegare la presenza reale del corpo di Cristo: «Ma forse tu dici: "Non vedo l'apparenza del sangue". Ma ne è l'equivalente (*Sed habet similitudinem*). Come infatti hai assunto una condizione equivalente alla morte (*mortis similitudinem*), così anche bevi l'equivalente del sangue prezioso (*similitudinem pretiosi sanguinis*), perché si eviti l'orrore provocato dal sangue e tuttavia il prezzo della redenzione sia valido (*operetur*). Hai imparato dunque che quello che ricevi è il corpo di Cristo»⁵⁴. Anche qui gli elementi visibili si rapportano alla duplice realtà costituita dal corpo e sangue di Cristo e dal riceverli da parte del fedele.

Secondo sant'Ambrogio la partecipazione del fedele alla morte e risurrezione di Cristo attraverso la celebrazione che le significa è tale che l'evento realizzatosi in Cristo diventa attuale per il fedele nell'oggi della celebrazione. «Tu senti ripetere che ogni volta che si offre il sacrificio, si annuncia (*significetur*) la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati, e tuttavia non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la medicina. La nostra ferita è l'essere soggetti al

⁵³ *De sacramentis*, 2, 23: SCHMITZ, *cit.*, pp. 112-114. La traduzione italiana è presa da SANT'AMBROGIO, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, («Tutte le opere di Sant'Ambrogio», 17), G. BANTERLE (ed.), Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova Editrice, Milano - Roma 1982, p. 71.

⁵⁴ *De sacramentis*, 4, 20: SCHMITZ, pp. 146-148; BANTERLE, p. 97.

peccato, la medicina il celeste e venerabile sacramento. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano". Se lo ricevi ogni giorno, per te ogni giorno è oggi. Se oggi Cristo è tuo, egli risorge per te ogni giorno. In che modo? "Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato". L'oggi è quando Cristo risorge»⁵⁵.

Nel regime veterotestamentario dell'ombra, detta così rispetto all'immagine e alla verità, sant'Ambrogio parla di sacramenti che annunciavano prefigurandoli i sacramenti cristiani. Questi rispetto a quelli sono sacramenti più antichi e più eccellenti⁵⁶. Più antichi, perché furono prefigurati già prima della legge mosaica, e più eccellenti, perché contengono lo stesso Cristo⁵⁷. Tuttavia gli uni e gli altri vengono chiamati sacramenti con un significato affine, quello appunto di segno significante per una certa somiglianza, che è una accezione già riscontrata presso san Cipriano.

II. L'apporto di sant'Agostino a una definizione comune dei sacramenti

1. Il sacramento quale segno sacro

Negli scritti di sant'Agostino si trova il termine *sacramentum* usato nelle diverse accezioni ormai diffuse nel lessico cristiano⁵⁸. Come sant'Ambrogio, egli usa pure *mysterium* come sinonimo di *sacramentum*, benché con minor frequenza di quest'ultimo. Denomina

⁵⁵ *De sacramentis*, 5, 25-26: SCHMITZ, p. 174; BANTERLE, p. 115. Lo stesso santo Dottore ricorre al versetto del Salmo 2, 7 come riferito alla risurrezione, secondo At 13, 33, per spiegare che la risurrezione dal fonte battesimale è rigenerazione, così come lo è stata la risurrezione di Cristo (cfr. *De sacramentis*, 3, 2: SCHMITZ, pp. 116-118). Sull'oggi di Cristo nella celebrazione sacramentale, cfr. SOTO MARTORELL, *o. c.*, pp. 139-143; JOHANNY, *o. c.*, pp. 181-185.

⁵⁶ «(...) summo studio volumus conprobare, quia et antiquiora sunt sacramenta ecclesiae quam synagogae et praestantiora quam manna est» (*De mysteriis*, 44: SCHMITZ, p. 238). «Accipe, quae dico: et anteriora esse mysteria Christianorum quam Iudaeorum et diviniora esse sacramenta Christianorum quam Iudaeorum» (*De sacramentis*, 4, 10: SCHMITZ, p. 138).

⁵⁷ Cfr. *De sacramentis*, 4, 10-14; *De mysteriis*, 45-49: SCHMITZ, pp. 138-142; 238-242.

⁵⁸ Cfr. C. COUTURIER, «*Sacramentum*» et «*Mysterium*» dans l'oeuvre de Saint Augustin, in H. RONDET (ed.), *Études augustiniennes*, Aubier, Paris 1953, pp. 161-332.

sacramenti i misteri della fede e parla di *sacramentum incarnationis*, oppure di *sacramentum divinitatis et humanitatis Christi*. Usa altresì lo stesso vocabolo nel senso, già riscontrato presso san Cipriano e sant'Ambrogio, di segno figurativo, applicandolo alle realtà veterotestamentarie che figuravano l'evento di Cristo e della Chiesa. Tuttavia sono altri usi del vocabolo quelli che più hanno influenzato la teologia sacramentaria dal medioevo in poi. In essi si riscontra un concetto di sacramento che sant'Agostino identifica in quello di segno sacro. Infatti, secondo lui, si chiamano sacramenti i segni che si riferiscono a realtà divine⁵⁹, donde l'equivalenza tra sacramento e segno sacro⁶⁰.

Secondo una tale accezione sant'Agostino applica il vocabolo *sacramentum* a diverse realtà:

a) Chiama sacramenti le azioni o le cose sacre di natura religiosa⁶¹, ad esempio, la degustazione del sale data ai catecumeni, da distinguere dall'uso comune del sale⁶²; e, in un altro contesto, spiega che il pane e il calice comuni sono dei semplici alimenti e non *sacramentum religionis*, perché non sono stati consacrati, come avviene invece nella celebrazione dell'Eucaristia⁶³.

b) È anche sacramento il modo della celebrazione dei misteri della vita del Signore nella quale non solo si ricordano gli eventi accaduti, ma viene ordinata in tal maniera che si significa qualcosa

⁵⁹ «Nimis autem longum est conuenienter disputare de uarietate signorum, quae cum ad res diuinas pertinent, sacramenta appellantur» (*Epistula* 138, 1, 7: AL. GOLDBACHER [ed.], CSEL 44, p. 131).

⁶⁰ «Sacrificium ergo uisibile inuisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est» (*De ciuitate Dei*, X, 5: B. DOMBART - A. KALB, CCL 47, p. 277).

⁶¹ Egli stesso dà una spiegazione generale della necessità dei segni distintivi di natura sacra: «In nullum autem nomen religionis, seu uerum, seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum uel sacramentorum uisibilium consortio conligentur: quorum sacramentorum uis inenarrabiliter ualet plurimum, et ideo contempta sacrilegos facit» (*Contra Faustum*, XIX, 11: I. ZYCHIA [ed.], CSEL 25/1, p. 510).

⁶² «De sacramento sane (*del sale*) quod accipit (*il catecumeno*), cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum diuinarum esse uisibilia, sed res ipsas inuisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet» (*De catechizandis rudibus*, 26, 50: I. BAUER [ed.], CCL 46, p. 173).

⁶³ «Noster autem panis et calix, non quilibet (...) sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Proinde quod non ita fit, quamuis sit panis et calix, alimentum est refectionis, non sacramentum religionis» (*Contra Faustum*, XX, 13: CSEL 25/1, pp. 552-553).

di santo; in questo senso intende sant'Agostino che il Natale del Signore non è celebrato *in sacramento*, come invece accade nella celebrazione della Pasqua⁶⁴.

c) Vi erano dei sacramenti nell'antica legge, che sono stati sostituiti da quelli del nuovo testamento; quelli promettevano il Redentore questi invece danno la salvezza⁶⁵. Non fornisce però un elenco preciso dei sacramenti veterotestamentari; come tali egli considera le prescrizioni rituali della legge, l'osservanza del sabato, la circoncisione, i sacrifici, la festa della pasqua e le altre feste, i pani azzimi, l'unzione dei sacerdoti e dei re⁶⁶. I sacramenti del nuovo testamento in confronto con quelli dell'antica legge sono più efficaci, più utili, più facili da osservare e anche meno numerosi⁶⁷.

d) Per quanto riguarda i sette sacramenti della nuova legge, sant'Agostino non soltanto chiama con questo nome il battesimo e l'Eucaristia, ma anche la cresima⁶⁸ e l'ordine⁶⁹. Quanto alla peniten-

⁶⁴ «Hic primum oportet noueris diem Natalem Domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam reuocari, quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi reuolutum diem anni, quo ipsa res facta est, festa deuotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo agimus pascha, ut non solum, quod factum est, in memoriam reuocemus, id est quod mortuus Christus et resurrexit, sed etiam cetera quae circa eum adstantur ad sacramentorum significationem non omitamus» (*Epistula* 55, 1, 2: AL. GOLDBACHER [ed.], CSEL 34/2, p. 170).

⁶⁵ «Si enim discernimus duo Testamenta, Vetus et Nouum, non sunt eadem sacramenta, nec eadem promissa (...) Sacramenta non eadem, quia alia sunt sacramenta dantia salutem, alia promittentia Saluatorem. Sacramenta Noui Testamenti dant salutem; sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Saluatorem» (*Enarr. in Ps.* 73, 2: E. DEKKERS - I. FRAIPONT [ed.], CCL 39, pp. 1005-1006).

⁶⁶ Cfr. FINKENZELLER, *o. c.*, p. 39.

⁶⁷ «Proinde prima sacramenta, quae obseruabantur et celebrabantur ex lege, praenuntiatiua erant Christi uenturi: quae cum suo aduentu Christus inpleuisset, ablata sunt; et ideo ablata, quia inpleta (...) et alia sunt instituta uirtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora» (*Contra Faustum*, XIX, 13: CSEL 25/1, p. 510).

⁶⁸ «Quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei? Etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum» (*Sermo* 227: S. POQUE [ed.], SC 116, p. 236). «Unctionis sacramentum est, uirtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus Sanctus» (*In Ep. Ioannis ad Parthos*, tr. 3, 12: P. AGAESSE [ed.], SC 75, p. 208).

⁶⁹ «Nulla ostenditur causa cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi possit amittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari» (*Contra Ep. Parmeniani*, II, 13, 28: M. PETSCHENIG [ed.], CSEL 51, p. 79). «Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congrega-

za, sebbene non usi l'espressione *sacramentum paenitentiae*, non rifugge dall'uso della parola *sacramentum* in un contesto penitenziale: dice infatti che le chiavi della Chiesa sono amministrate dai *praepositis sacramentorum*⁷⁰; e sembra riferirsi alla penitenza quando parla dell'imposizione delle mani, che elenca assieme al battesimo, l'unzione e l'Eucaristia⁷¹. Egli inoltre applica spesso la parola *sacramentum* al matrimonio con espressioni come *conubii sacramentum*⁷², *sacramentum nuptiarum*⁷³, *matrimonii sacramentum*⁷⁴. Per quanto concerne l'unzione degli infermi, egli non ne parla.

2. Nozione generale di segno

Il fatto che il sacramento sia considerato un segno sacro acquista un particolare rilievo presso sant'Agostino, perché egli ha una teoria generale del segno, che espone nel *De doctrina christiana*: «Il segno è una cosa che, oltre all'immagine [di sé] che imprime nei sensi, fa venire in mente, di per se stesso, qualcos'altro [diverso da sé]»⁷⁵. Gli esempi che ne adduce sono assai pedagogici: «Vedendo, ad esempio, delle impronte pensiamo che vi sia passato un animale

tio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officio remouetur, sacramento domini semel imposito non carebit, quamuis ad iudicium permanente» (*De bono coniugali*, 29, 32: I. ZYCHA [ed.], CSEL 41, p. 227).

⁷⁰ «(...) veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesia claves ministrantur: et tanquam bonus iam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis Sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum» (*Sermo* 351, 9: PL 39, 1545). L'autenticità di questo discorso è dibattuta fra gli studiosi (cfr. E. DEKKERS - AE. GAAR, *Clavis Patrum Latinorum*, Abbatia S. Petri, Steenbruge 1961², n. 284); si veda in proposito B. POSCHMANN, *Die Echtheit des Augustinischen Sermo 351*, «Revue bénédictine», 46 (1934), 18-35, che fa il punto degli argomenti dei diversi autori e conclude in favore dell'autenticità.

⁷¹ «Si ergo ad hoc ualet quod dictum est in euangelio: deus peccatorem non audit, ut per peccatorem sacramenta non celebrentur, quomodo exaudit homicidam deprecantem uel super aquam baptismi uel super oleum uel super eucharistiam uel super capita eorum quibus manus inponitur?» (*De baptismo*, V, 20, 28: M. PETSCHENIG [ed.], CSEL 51, pp. 285-286). Cfr. *Enarr. in Ps.* 146, 8: E. DEKKERS - I. FRAIPONT [ed.], CCL 40, p. 2127.

⁷² Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 21, 23: C. F. URBE - I. ZYCHA (ed.), CSEL 42, p. 236.

⁷³ Cfr. *De nuptiis et concupiscentia*, I, 10, 11: p. 222.

⁷⁴ Cfr. *De bono uiduitatis*, 4, 5: I. ZYCHA (ed.), CSEL 41, p. 309.

⁷⁵ «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire» (*De doctrina christiana*, II, 1, 1: I. MARTIN [ed.], CCL 32, p. 32).

di cui quelle sono appunto le orme; visto il fumo conosciamo che sotto c'è il fuoco; udita la voce di un essere animato, ne discerniamo lo stato d'animo; suonando la tromba, i soldati sono addestrati a discernere se occorra avanzare o retrocedere o fare qualche altra mossa richiesta dalla battaglia»⁷⁶.

Dei segni, alcuni sono naturali, altri intenzionali. «Sono naturali quelli che, senza intervento di volontà umana né di intenzione volta a renderli significanti, di per se stessi fanno conoscere, oltre che se stessi, qualche altra cosa»⁷⁷. Le orme e il fumo dei summenzionati esempi sono segni naturali. «Segni intenzionali (*signa data*) sono quelli che gli esseri viventi si scambiano per indicare, quanto è loro consentito, i moti del loro animo, si tratti di sentimenti o di concetti»⁷⁸. Tra questi segni, sono le parole ad avere tra gli uomini il primato significativo, quando si tratta di manifestare ciò che si ha nell'animo; perciò da esse è formata la maggior parte dei segni⁷⁹.

Nel modo di significare dei sacramenti, quali segni sacri, sant'Agostino trova una ragione di somiglianza, altrimenti non sarebbero nemmeno sacramenti⁸⁰. Perciò egli sottolinea specialmente la visibilità del sacramento che conduce all'intelligenza di qualcosa di spirituale⁸¹. Alla base del regime sacramentale, fatto di segni figurativi, egli scorge una costante della condizione umana: il discorso spirituale disadorno, fatto di parole con significato proprio e univoco, spesso ci muove di meno, trova meno risonanza in noi, che l'esposizione ricca di immagini e allegorie, la quale invece più facilmente accende il nostro spirito e lo innalza dalle cose terrene a quelle spirituali⁸².

⁷⁶ *Ibidem*; la traduzione è di V. TARULLI, *Opere di Sant'Agostino*, VIII, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 61.

⁷⁷ *Ibidem*, II, 1, 2: p. 32; TARULLI, p. 61.

⁷⁸ *Ibidem*, II, 2, 3: p. 33; TARULLI, p. 63.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, II, 3, 4: p. 34.

⁸⁰ «Si enim sacramenta quamdam similitudinem rerum earum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent» (*Epistula* 98, 9: CSEL 34/2, p. 531).

⁸¹ «Ista, fratres, ideo dicuntur Sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem» (*Sermo* 272: PL 38, 1247).

⁸² «Ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quodam modo, quo tamquam pondere sursum uel introrsum referamur ad requiem, omnia ista pertinent, quae figurate nobis insinuantur; plus enim mouent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. cuius rei causam difficile est dicere; sed tamen

3. Rapporto tra l'elemento visibile e l'elemento invisibile nei sacramenti

Il sacramento in quanto segno sacro non ha una valenza solo conoscitiva. Sant'Agostino ne sottolinea l'efficacia salvifica e, per far capire questo rapporto tra l'elemento visibile e l'elemento invisibile, conia delle frasi particolarmente espressive, che influenzeranno decisamente la riflessione teologica dei secoli seguenti, assegnando il momento visibile al sacramento e l'efficacia invisibile alla *virtus sacramenti*⁸³. Non lo fa, tuttavia, creando una spaccatura completa tra questi due momenti, visibile ed invisibile, quasi il sacramento sia soltanto ciò che è visibile. Infatti, respingendo l'errore dei donatisti, egli riconosce che essi hanno il sacramento, ma finché non ritorneranno alla Chiesa cattolica sarà per loro testimonianza di condanna piuttosto che strumento di salvezza⁸⁴. Il sacramento, pertanto, non rimane limitato alla transitorietà dell'azione visibile, ma in qualche modo si prolunga nel *signaculum sacramenti*, il segno distintivo del sacramento⁸⁵, nel *dominicus character*⁸⁶.

Sant'Agostino, nell'assegnare il sacramento alla categoria del segno, ne sottolinea il suo valore di strumento di conoscenza; tuttavia, all'occorrenza, non trascura di accentuare l'azione dello Spirito Santo

ita se habet, ut aliquid per allegoricam significationem intimum plus moueat, plus delectet et plus honoretur, quam si uerbis propriis apertissime diceretur. credo, quod ipse animae motus, quam diu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur; si feratur ad similitudines corporales et inde referatur ad spiritalia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quasi transitu uegetatur et tamquam in facula ignis agitatus accenditur et ardentiore dilectione rapitur ad quietem» (*Epistula* 55, 11, 21: CSEL 34/2, pp. 191-192).

⁸³ «Nam et nos hodie accipimus uisibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud uirtus sacramenti» (*In Iohannis Evangelium*, tr. 26, 11: R. WILLEMS [ed.], CCL 36, p. 265). «Dominus [sanctificat] autem inuisibili gratia per Spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam uisibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione inuisibilis gratiae uisibilia sacramenta quid prosunt?» (*Questiones in Heptateuchum*, III, 84: I. FRAIPONT [ed.], CCL 33, pp. 227-228). «Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae» (*Epistula* 98, 2: CSEL 34/2, p. 521).

⁸⁴ «Respondes et dicis mihi: sed habeo sacramentum. Habes, agnosco; propter hoc te quaero (...) Ideo te quaero, ut hoc sacramentum sit tibi in salutis adiutorium, non in damnationis testimonium» (*Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 4: M. PETSCHENIG [ed.], CSEL 53, pp. 171-172).

⁸⁵ «(...) baptizatus in Ecclesia, si fuerit desertor Ecclesiae, sanctitate vitae carebit, sacramenti signaculo non carebit» (*Sermo* 260/A [Denis 8], 2: *Discorsi* IV/2 [«Opere di Sant'Agostino», 32/2], Città Nuova Editrice, Roma 1984, p. 848).

nel sacramento, come, ad esempio, a proposito dei bambini che vengono battezzati: è lo Spirito Santo che vi agisce, indipendentemente dall'intenzione più o meno retta di coloro che li presentano⁸⁷.

III. La riflessione teologica dopo sant'Agostino fino alla definizione di sacramento di Pier Lombardo

1. Nei secoli VII-IX

Sant'Agostino mise l'accento sul sacramento come segno, sulla sua visibilità e sul rapporto di somiglianza con la realtà spirituale da esso significata. Nei secoli successivi il percorso verso una definizione specifica di sacramento viene orientato in modo determinante da sant'Isidoro di Siviglia. Egli, come gli altri scrittori cristiani latini anteriori a lui, usa il vocabolo *sacramentum* con svariati sensi, tuttavia è il primo a fornire un concetto di sacramento in una visione unitaria del battesimo, la cresima e l'Eucaristia⁸⁸. Lo fa nel libro VI delle *Etimologie* (a. 620), subito dopo aver trattato del sacrificio eucaristico. È riguardo al sacrificio che introduce la nozione di sacramento che in seguito sviluppa, perché — dice — il sacrificio che chiamiamo corpo e sangue di Cristo, pur essendo [fatto] dai frutti della terra, è santificato per opera dello Spirito Santo, il quale agisce invisibilmente, e diventa sacramento⁸⁹.

⁸⁶ Cfr. *Epistula* 98, 5: CSEL 34/2, p. 527.

⁸⁷ Si veda, ad esempio, questo testo: «Nec illud te moueat, quod quidam non ea fide ad baptismum percipiendum paruulos ferunt, ut gratia spiritali ad uitam regenerentur aeternam, sed quod eos putant hoc remedio temporalem retinere uel recipere sanitatem. Non enim propterea illi non regenerantur, quia non ab istis hac intentione offeruntur. Celebrantur enim per eos necessaria ministeria et uerba sacramentorum, sine quibus consecrari paruulus non potest. Spiritus autem ille sanctus, qui habitat in sanctis, agit, quod agit, etiam per seruitutem aliquando non solum simpliciter ignorantium uerum etiam damnabiliter indignorum» (*Epistula* 98, 5: CSEL 34/2, p. 526).

⁸⁸ Sulla nozione di sacramento presso sant'Isidoro di Siviglia, cfr. A. CARPIN, *Il Battesimo in Isidoro di Siviglia*, (diss.), Pontificia Universitas Gregoriana, Bologna 1984, pp. 99-108; FINKENZELLER, *o. c.*, pp. 68-70; J.-R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter: Isidor von Sevilla und das Sakramente der Eucharistie*, Max Hueber, München 1933, pp. 165-168.

⁸⁹ «Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis; unde hoc eo iubente corpus Christi et sanguinem di-

In seguito sant'Isidoro spiega cosa sia un sacramento: «Si ha sacramento in una celebrazione quando ciò che si compie lo si fa in modo tale da far comprendere che esso significa un'altra realtà da prendere santamente. Sono sacramenti il battesimo e la cresima, il corpo ed il sangue [del Signore]»⁹⁰. La spiegazione è presa quasi letteralmente dalla Lettera 55 di sant'Agostino⁹¹, ma applicandola a una realtà diversa: mentre sant'Agostino sta chiarendo quando la celebrazione di un evento della vita di Cristo avvenga *in sacramento*, com'è il caso della celebrazione della Pasqua a differenza della celebrazione del Natale, che non si celebra *in sacramento*, sant'Isidoro invece riferisce la spiegazione ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana⁹², tuttavia essa gli serve per evidenziare che nel sacramento si ha la significazione di qualcosa di santo, benché non dica «il sacramento è un segno sacro».

Poi continua sant'Isidoro spiegando perché ricevono un tale nome: «Sono detti sacramenti perché sotto il velo di entità corporee la potenza divina opera segretamente la salvezza di ciascun sacramento; pertanto ricevono il nome di sacramento dal fatto che vi agisce un potere nascosto o vi è una realtà sacra»⁹³. Con questo chiarimento egli deviò la strada della riflessione teologica verso una considerazione del sacramento che metteva in primo piano l'attività divina occultamente operante in esso, mentre l'essere un segno sacro

cimus. Quod dum sit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei» (*Etymologiarum*, lib. VI, 19, 38: SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías. Edición bilingüe*, I [libros I-IX], J. OROZ RETA - M.-A. MARCOS CASQUERO [ed.], B.A.C., Madrid 1982, p. 614).

⁹⁰ «Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismum et chrisma, corpus et sanguis [Domini]» (*ibidem*, 39).

⁹¹ Si veda sopra la nota 64.

⁹² Per realizzare una tale trasposizione di contesto, sant'Isidoro modifica leggermente il brano agostiniano. Sant'Agostino aveva scritto: «Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intellegatur, quod sancte accipiendum est» (*Epistula* 55, 1, 2: AL. GOLDBACHER [ed.], CSEL 34/2, p. 170); e si riferiva alla commemorazione con un significato santo dell'evento della vita del Signore (*rei gestae commemoratio*). Sant'Isidoro omette il riferimento alla commemorazione e attribuisce il significato santo a ciò che viene fatto nella celebrazione, e la *res gesta* non è l'evento della vita del Signore bensì la celebrazione attuale.

⁹³ «Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumund sacramentorum operatur; unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur» (*ibidem*, 40).

passava in secondo piano. Ne veniva soprattutto sottolineata l'efficacia nascosta, poiché è lo Spirito Santo ad agire in modo segreto ma reale⁹⁴. Perciò sant'Isidoro considerava *sacramentum* come sinonimo di *μυστήριον*⁹⁵.

La spiegazione isidoriana fa pensare al sacramento prevalentemente come elemento — cosa, più che azione —, santificato dalla presenza operante dello Spirito Santo. Infatti, riferendosi ai tre sacramenti in comune, dice Isidoro che lo Spirito Santo li rende mistericamente vitali⁹⁶. Poi, riguardo al battesimo, chiarisce in che modo l'anima vi sia santificata: «Attraverso l'invocazione rivolta a Dio, lo Spirito Santo discende dai cieli e purificando l'acqua la santifica da sé; essa allora riceve una virtù purificatrice per cui non solo il corpo ma anche l'anima inquinata dai peccati viene lavata»⁹⁷. E riferendosi all'Eucaristia dice che, pur essendo fatta dai frutti della terra, per opera dello Spirito Santo è santificata e diventa sacramento⁹⁸. In una simile concezione, il sacramento in qualche modo risulta cosificato e il fatto di essere segno viene messo quasi in sordina.

La sintesi isidoriana sul concetto di sacramento influenzò decisamente la teologia posteriore. Allorché, nel risveglio teologico del secolo IX, Rabano Mauro vuole spiegare succintamente ai chierici (ca. 819) cosa siano i sacramenti, non fa altro che riprodurre letteralmente il brano isidoriano delle *Etimologie*⁹⁹. Comincia però la citazione con l'elenco dei tre sacramenti e omette il periodo precedente nel quale sant'Isidoro faceva riferimento alla loro significazione, per cui risulta silenziato ogni accenno al sacramento come segno. Parimenti Ratranno di Corbie, circa quarant'anni dopo, ricorre al medesimo testo per chiarire cosa siano i sacramenti, ma, a differenza di Rabano Mauro, comincia a citare da «Si ha sacramento in una celebrazione...»; tuttavia, nel suo commento, l'essere se-

⁹⁴ Continua Isidoro: «Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum» (*ibidem*, 41).

⁹⁵ «Unde et Graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem» (*ibidem*, 42).

⁹⁶ «Sanctus Spiritus mystice illa vivificat» (*ibidem*, 42).

⁹⁷ «Invocato enim Deo descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur» (*ibidem*, 49: p. 616).

⁹⁸ Cfr. sopra, nota 89.

⁹⁹ Cfr. *De clericorum institutione*, I, 24: PL 107, 309.

gno risulta silenziato¹⁰⁰. Ormai l'intuizione agostiniana del sacramento come sacro segno è stata accantonata.

Anche san Pascasio Radberto, monaco di Corbie, si serve del medesimo brano delle *Etimologie* nella sua opera *De Corpore et Sanguine Domini*, scritta tra l'831 e l'833, per spiegare cosa siano i sacramenti. Egli però non si limita a riprodurre la nozione isidoriana, ma la arricchisce con apporti personali¹⁰¹. La considerazione del sacramento come segno è assente, mentre ne appare accentuata quella tendenza cosificante già presente presso sant'Isidoro. Infatti, il «si ha sacramento in una celebrazione» è sostituito da «si consegna un sacramento in una celebrazione, *sacramentum in aliqua celebratione traditur*». Viene anche messa in rilievo l'azione santificatrice dello Spirito Santo; ma, correggendo ogni unilaterale accentuazione pneumatologica, Radberto ne sottolinea anche il profilo cristologico, allorché dice che è lo Spirito Santo di cui è ripieno il corpo di Cristo a realizzare gli effetti misteriosi dei sacramenti (*Spiritus Sanctus manens in corpore Christi haec omnia sacramentorum mystica operatur*).

Sotto il profilo della conoscenza la connessione tra ciò che è esteriore e visibile e ciò che è invisibile e viene realizzato nascostamente dalla virtù divina, non viene presentata da Radberto come rapporto tra significante e significato, ma la conoscenza dell'effetto

¹⁰⁰ «Hinc etiam idem doctor (sant'Isidoro) dicit: "Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significari intelligatur quod sancte accipiendum est". Haec dicendo ostendit omne sacramentum in divinis rebus aliquid secreti continere; et aliud esse quod visibiliter appareat, aliud vero quod invisibiliter sit accipiendum» (RATRAMNO, *De Corpore et Sanguine Domini*, 45: PL 125, 146).

¹⁰¹ «Quid sint sacramenta uel quare dicantur.- Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione diuina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta uisibilis longe aliud inuisibile intus operatur quod sancte accipiendum sit. Vnde et sacramenta dicuntur aut a secreto, eo quod in re uisibili diuinitas intus aliquid ultra secretius efficit per speciem corporalem, aut a consecratione sanctificationis, quia Spiritus Sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnia sacramentorum mystica sub tegumento uisibilium pro salute fidelium operatur. Magis igitur uis diuina ex hoc mentes credentium ad inuisibilia instruit ac si uisibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis: *Per fidem enim ambulamus et non per speciem*.- Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrismata, corpus quoque Domini et sanguis quae ob hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie uisibili quae uidentur secretius uirtute diuina caro consecratur, ut hoc sint interius ueritate quod exterius creduntur uirtute fidei» (PASCASIUS RADBERTUS, *De Corpore et Sanguine Domini*, III: B. PAULUS [ed.], *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, XVI, Brepols, Turnholti 1969, pp. 23-24).

nascosto è anch'essa frutto della virtù divina operante nell'intimo dell'uomo (*Magis igitur uis diuina ex hoc mentes credentium ad inuisibilia instruit ac si uisibiliter ea monstraret quae interius praestat ad effectum salutis*). Se vi è connessione di ordine conoscitivo tra esteriorità e interiorità, essa avviene tra la fede esternamente professata circa gli effetti dei sacramenti e la verità di essi nell'uomo interiore (*ut hoc sint interius ueritate quod exterius creduntur uirtute fidei*).

Sulla via tracciata da sant'Isidoro verso una nozione specifica di sacramento, gli apporti di san Radberto per certi versi costituiscono un progresso, ma d'altro canto egli ritorna al punto di partenza allorché immediatamente dopo applica la medesima nozione di sacramento alla santa umanità di Gesù Cristo e alla Sacra Scrittura, perché in esse sotto le apparenze esteriori vi è un'azione nascosta dello Spirito Santo; la sua conclusione non lascia dubbi al riguardo¹⁰². Occorrerà attendere ancora tre secoli perché la teologia riesca a formulare una definizione di sacramento che sia specifica dei sette sacramenti della nuova legge e li distingua da altre realtà dell'economia della salvezza.

2. Nei secoli XI-XII

La controversia suscitata, nella seconda metà del secolo XI, dalla dottrina eucaristica di Berengario di Tours, il quale attenuava la presenza reale del Signore nell'Eucaristia e soprattutto negava la conversione sostanziale del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, contribuì alla riscoperta della nozione agostiniana di sacramento, perché Berengario cercava di trovare sostegno alle sue tesi nelle sentenze di sant'Agostino. I difensori della dottrina tradizionale sulla presenza reale del Signore nell'Eucaristia dovettero, pertanto, confrontarsi coi testi agostiniani adottati da Berengario e in questo modo ritrovarono la via aperta dal santo Dottore d'Ipbona verso la definizione dei sacramenti della nuova legge come segni sacri, dalla quale la teologia aveva deviato seguendo la traccia isidoriana.

¹⁰² «Operatur autem nobis in his omnibus sacramentis Spiritus diuinus, siquidem in Scripturis sanctis corda nostra inlustrat (...). Ceterum in Christo idem cooperatur Spiritus, quia conceptus creditur de ipso et Maria uirgine. Simili quoque modo in baptismo per aquam ex illo omnes regeneramur, deinde uirtute ipsius Christi corpore cotidie pascimur et potamur sanguine» (*ibidem*: pp. 26-27).

Secondo Berengario, come l'acqua nel battesimo diventa sacramento continuando ad essere acqua, così anche il pane ed il vino dopo la consacrazione eucaristica diventano sacramenti e continuano ad esistere come pane e vino¹⁰³. Egli ha una visione unitaria del battesimo e dell'Eucaristia, ai quali applica univocamente i diversi testi tratti da opere di sant'Agostino oppure dai *De sacramentis* e *De mysteriis* di sant'Ambrogio. Insiste diverse volte che non vi è sacramento senza consacrazione¹⁰⁴, e a questo riguardo cita ripetutamente le parole di sant'Agostino il quale spiega che il pane ed il vino finché non sono consacrati sono dei comuni alimenti, mentre con la consacrazione diventano *sacramentum religionis*¹⁰⁵. In questo modo si favoriva l'intendere il sacramento come un elemento materiale consacrato.

Il sacramento, secondo Berengario, rimanda sempre a un'altra cosa, alla *res sacramenti*¹⁰⁶. Il sacramento è sempre visibile, corporale, e per suffragarlo egli ricorre a due citazioni agostiniane, una dal *Contra Faustum*¹⁰⁷ e un'altra che non si trova letteralmente nelle opere di sant'Agostino, ma che corrisponde bene alla sua dottrina e come tale diventò comune fra i teologi: il sacramento è «forma visibile della grazia invisibile, *invisibilis gratiae visibilis forma*»¹⁰⁸. La *res sacramenti* è invisibile e viene conosciuta solo dalla fede, dagli occhi del cuore¹⁰⁹. Il rapporto tra il sacramento e la *res sacramenti* è di somiglianza, e a questo proposito cita in diversi momenti le parole di sant'Agostino nella *Lettera 98*¹¹⁰.

¹⁰³ «Sicut accedente ad elementum quod est aqua verbo superest aqua, ita accedente ad panem consecratione non putes 'panem consecrari' esse per subiecti corruptionem panem absumi» (*Rescriptum contra Lanfrannum*, II: R.B.C. HUYGENS [ed.], *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXXXIV, Brepols, Turnholti 1988, p. 157; cfr. *ibidem*, p. 121; quest'opera è più nota come *De sacra coena*).

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*, p. 147.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, I: p. 63; II: pp. 109, 157, 179. Le parole di sant'Agostino sono del *Contra Faustum*, XX, 13, riportate sopra nella nota 63.

¹⁰⁶ Cfr. *Rescriptum contra Lanfrannum*, I: p. 94.

¹⁰⁷ «Non sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem sed tamen mutabilia et temporalia» (*ibidem*; sono parole prese dal *Contra Faustum*, XIX, 16: cfr. I. ZYCHA [ed.], CSEL 25/1, p. 513).

¹⁰⁸ *Rescriptum contra Lanfrannum*, I: p. 94; a questa «definizione di sacramento», come Berengario stesso la chiama, egli ricorre più di una volta (cfr. II: p. 146).

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, II: pp. 108-109, 121, 146.

¹¹⁰ Cfr. sopra, nota 80; per quanto concerne i passi di Berengario, cfr. *ibidem*, pp. 167, 179.

Alla fine di questa opera polemica contro Lanfranco di Bec, Berengario ripropone la serie dei principali testi agostiniani di cui si è servito per difendere la sua posizione. Tra di essi, oltre a quelli appena visti, c'è da segnalare quell'altro del *De civitate Dei* in cui il sacramento è presentato come equivalente a segno sacro¹¹¹. Berengario scrive quest'opera dopo il 1070, ma già prima, nel 1048, in una sua lettera ad Adelmano di Liegi aveva raccolto quasi tutti i testi sopra esaminati¹¹².

I testi raccolti da Berengario saranno in seguito considerati come decisivi al fine di definire la natura del sacramento. Così, ad esempio, Algero di Liegi, nel suo *De sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici*, scritto nella seconda decade del s. XII, dopo aver citato i testi agostiniani¹¹³, ne trae la conseguenza che sono da differenziare il sacramento e il mistero: «sacramento è un segno sensibile che significa qualcosa, mistero invece è la cosa occulta significata dal sacramento»¹¹⁴. Proprio la conseguenza opposta a quella che ne

¹¹¹ Cfr. sopra, nota 60; la serie di testi si trova in *ibidem*, III: pp. 193-197.

¹¹² «Interpretatur autem Sacramentum a B. Augustino in *de civitate dei* ita: Sacramentum, id est, sacrum signum (...) Secundum superiorem interpretationem deffinit B. Augustinus sacramentum in quadam epistola: Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. In libro *de catechizandis rudibus*: Sacramentum est divinae rei invisibilis signaculum visibile. In libro *contra Faustum*: Non sunt alii quaeque sacramenta corporalia nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, sed tamen mutabilia e temporalia. Augustinus in libro *de civitate dei*: Sacrificia visibilia signa sunt invisibilium, sicut verba sanantia signa sunt rerum. Signum etiam idem B. Augustinus deffinit in libro *de doctrina christiana*: Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cognitionem venire» (*Ep. ad Adelm.*, citato da D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie Scolastique [1050-1235]*, «Antonianum», 24 [1949], 187); cfr. FINKENZELLER, *o. c.*, pp. 71-72.

¹¹³ «... quid sacramentum sit discutientes, quomodo figura a veritate rei quam significat, discernenda sit ostenderimus. Augustinus in libro X *De civitate Dei* (c. 5, t. VII, col. 241): "Sacramentum visibile, invisibilis rei sacramentum est, id est sacrum signum". Item Augustinus in lib. II (c. 1, t. III, c. 19). *De doctrina Christiana*: "Signum est res praeter speciem quam inserit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire". Item alibi (*Quaest. in Levit.* 84, t. III, col. 524): "Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma"» (ALGERUS LEODIENSIS, *De sacramentis Corporis et Sanguinis Dominici*, lib. I, cap. IV: PL 180, 751). L'ultima frase, come si è detto sopra, non si trova letteralmente presso sant'Agostino; tuttavia nelle *Quaestiones Levitici*, 84, vi sono delle espressioni che possono in qualche modo giustificare la formula trasmessa dagli scolastici, ad esempio: «Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae visibilia sacramenta quid prosunt?» (I. FRAIPONT [ed.], CCL 33, p. 228).

¹¹⁴ «Sciendum autem quod sacramentum et mysterium in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum» (*ibidem*).

traeva sant'Isidoro, il quale considerava come sinonimi il sacramento e il mistero.

Tuttavia, definire il sacramento come *sacrum signum* risultava assai generico e applicabile a troppe realtà. Ugo di San Vittore si pose esplicitamente il problema, nel *De sacramentis christianae fidei*, opera scritta tra il 1136 e il 1141¹¹⁵, e, partendo dalle formule di eredità agostiniana¹¹⁶, ne diede una soluzione che spianò la strada verso la definizione specifica di sacramento della nuova legge¹¹⁷. Ma già nel riferirsi alla formula agostiniana anziché parlare di *sacrum signum*, parla di *sacrae rei signum*, intesa la cosa sacra significata come la grazia spirituale¹¹⁸. Questa è la definizione di Ugo: «sacramento è un elemento corporale o materiale presentato sensibilmente all'esterno, che rappresenta per somiglianza, significa per istituzione, e contiene per santificazione qualche grazia spirituale e invisibile»¹¹⁹.

Ugo intende questa definizione come tecnicamente adeguata, applicabile soltanto a ciò che davvero è sacramento¹²⁰. Egli spiega il senso dei tre componenti che determinano il *corporale elementum*. In primo luogo deve essere un segno *repraesentativum*, cioè deve si-

¹¹⁵ Cfr. A. M. LANDGRAF, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente: desde el punto de vista de la formación de las escuelas*, Herder, Barcelona 1956, p. 122.

¹¹⁶ «Quid sit sacramentum, doctores brevi descriptione designaverunt: "Sacramentum est sacrae rei signum" (...) Sed, quia non omne signum rei sacrae sacramentum eiusdem convenienter dici potest [quoniam et litterae sacrorum sensuum et formae sive picturae sacrarum rerum signa sunt, quarum tamen sacramenta rationabiliter dici non possunt] idcirco supra memorata descriptio ad interpretationem sive expressionem vocis magis quam ad definitionem referenda videtur» (HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars IX, cap. 2: PL 176, 317).

¹¹⁷ Sulla definizione di sacramento in Ugo di San Vittore, cfr. R. ARNAU-GARCIA, *o. c.*, pp. 90-98.

¹¹⁸ «... semper tamen sacramentum quod foris tractatur et sanctificatur; signum est spiritualis gratiae, quae res sacramenti est et invisibiliter percipitur» (*De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars IX, cap. 2: PL 176, 317).

¹¹⁹ «Si quis autem plenius et perfectius quid sit sacramentum deffinire voluerit, deffinire potest quod sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam» (*ibidem*).

¹²⁰ «Haec definitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur. Omne enim quod haec tria habet, sacramentum est, et omne quod his tribus caret, sacramentum proprie dici non potest» (*ibidem*: 317-318).

gnificare la grazia spirituale avendo una certa somiglianza con essa. Questa è la componente generica della definizione, la quale riceve una prima determinazione dall'istituzione e la specificazione ultima dall'efficacia santificatrice¹²¹. Per chiarire la definizione, Ugo adduce l'esempio del battesimo: l'elemento materiale è l'acqua, che raffigura la grazia spirituale, in quanto ne ha una certa somiglianza per la sua natura; è stata istituita da Cristo come tale sacramento; ed è santificata, ricevendo la forza santificatrice, per mezzo della benedizione del ministro¹²².

Anche se a Ugo di San Vittore sembrava di aver aggirato lo scoglio della genericità della definizione agostiniana, ormai imposta tra i maestri di teologia, la sua definizione si rivela tuttavia insufficiente per tre deficienze. La prima deriva dal fatto di dar per scontato che ogni sacramento è un *corporale elementum*. Ugo dunque continua la tendenza cosificante — il sacramento è cosa, più che azione — iniziata da sant'Isidoro e che si riscontrava pure presso san Pascasio Radberto e Berengario, ma in una tale concezione trovano poco spazio la penitenza, il matrimonio e l'ordine. La seconda deficienza sta nel fatto che la santificazione viene intesa come la benedizione consacratoria della materia fatta dal ministro: il sacramento è, dunque, un elemento consacrato¹²³ — concetto già presente in Berengario —, per cui addirittura il battesimo amministrato in caso di

¹²¹ «Debet enim omne sacramentum similitudinem quamdam habere ad ipsam rem cuius est sacramentum, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam. Institutionem quoque per quam ordinatum sit ad illam significandam. Postremo sanctificationem per quam illam contineat, et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam» (*ibidem*: 318).

¹²² «Ibi enim est aquae visibile elementum quod est sacramentum, et inveniuntur haec tria in uno: repraesentatio ex similitudine, significatio ex institutione, virtus ex sanctificatione. Ipsa similitudo ex creatione; ipsa institutio ex dispensatione; ipsa sanctificatio ex benedictione. Prima indita per Creatorem; secunda adiuncta per Salvatorem, tertia ministrata per dispensatorem» (*ibidem*).

¹²³ In conformità con siffatto concetto, il sacramento è visto come il vaso contenente la grazia, la quale non è *ex sacramento* bensì *in sacramento*: «Postremo quinque discreta et distincta ab invicem ad cognitionem procedunt: Deus medicus, homo aegrotus, sacerdos minister vel nuntius, gratia antidotum, vas sacramentum. Medicus donat, minister dispensat, vas servat quae sanat percipientem aegrotum gratiam spiritalem. Si ergo vasa sunt spiritalis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina. Non ergo ad hoc instituta sunt sacramenta ut ex eis esset quod in eis esset» (*ibidem*, cap. 4: 323).

necessità con acqua naturale non benedetta rientrerebbe male nella definizione di sacramento. La terza deficienza risulta dall'esprimere l'efficacia santificatrice con l'espressione *continens gratiam*, che la fa restare implicita, poiché contenere — come un vaso — di per sé non dice conferimento della grazia, e difatti Ugo deve spiegarlo più avanti nel testo, ma ormai fuori della definizione.

Dopo Ugo di S. Vittore e prima di Pier Lombardo va segnalato l'autore sconosciuto della *Summa Sententiarum*, che figura nella Patrologia di Migne tra le opere di Ugo. Egli dimostra di conoscere la definizione del Vittorino e ne risolve le insufficienze offrendo una definizione specifica e ben costruita, applicabile ai soli sacramenti della nuova legge: «Sacramento è una forma visibile della grazia invisibile in esso conferita, ossia della grazia che lo stesso sacramento conferisce»¹²⁴. L'ignoto autore è ben conscio degli elementi generici e di quelli specifici che costruiscono la definizione, come dimostra nel successivo commento¹²⁵. Quelli generici li ha ereditati dalla tradizione teologica ormai diffusa nelle scuole e che già si trovavano nella raccolta di testi agostiniani presenti nell'opera di Berengario: «forma visibile della grazia invisibile», equivalente a «segno di una cosa sacra»; non però un qualunque segno, bensì un segno che rappresenta per somiglianza. La differenza specifica sta nell'efficacia del sacramento, il quale non solo significa la grazia ma anche la conferisce.

La grande diffusione dei quattro *Libri Sententiarum* di Pier Lombardo, la cui composizione è generalmente assegnata attorno agli anni 1150-1151¹²⁶, fece sì che la sua definizione di sacramento diventasse classica, anche se allo stesso traguardo era arrivato poco prima di lui l'autore della *Summa Sententiarum*. Questa è la defini-

¹²⁴ «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum» (*Summa Sententiarum*, tr. IV, cap. 1: PL 176, 117).

¹²⁵ «Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia. Et hoc est quod distat inter signum et sacramentum; quia ad hoc ut sit signum non aliud exigit nisi ut illud significet cuius perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio. Iterum hoc interest; quia signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine, ut circulus vini; sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat» (*ibidem*).

¹²⁶ Cfr. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, De Tempel - L'Édition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruges-Bruxelles-Paris 1948², p. 222.

zione di Pier Lombardo: «Si dice propriamente sacramento ciò che talmente è segno della grazia di Dio e forma della grazia invisibile, da esserne l'immagine e insieme la causa»¹²⁷. Essa ha il pregio di includere anche il riferimento al modo di significare per somiglianza proprio dei sacramenti. Inoltre una novità di questa definizione è l'introdurre il concetto di causa in rapporto all'efficacia, con una terminologia più precisa di quella di «conferire». In questo modo si apriva un capitolo teologico nello studio dei sacramenti, quello cioè della loro causalità riguardo alla grazia che conferiscono.

La definizione proposta da Pier Lombardo è applicabile soltanto ai sacramenti della nuova legge, che danno la grazia a coloro che li ricevono. Difatti egli fornisce l'elenco dei sette sacramenti e conclude che quelli della legge antica non si possono dire in senso proprio sacramenti, perché soltanto significavano la grazia e non la davano¹²⁸. L'accento viene posto sulla causalità.

Sotto il profilo logico la definizione del Lombardo è ben costruita, con un lessico spiccatamente formale, e proprio in questo manifesta il suo limite, perché rimangono impliciti diversi elementi essenziali ai sacramenti, il cui palesamento, pur non strettamente necessario alla definizione, serve a far meglio capire i sacramenti entro l'economia della redenzione. Primo elemento da menzionare è l'istituzione da parte di Cristo, già parzialmente inclusa nella definizione di Ugo di San Vittore. Per la giusta intellesione dei sacramenti, occorre, infatti, vederne l'efficacia salvifica come derivante da Cristo, dal suo mistero pasquale. Parimenti è opportuno dire, senza sottintesi, che i sacramenti sono cause della grazia che significano mediante la potenza dello Spirito Santo. È altresì conveniente rendere perspicuo che i segni sacramentali sono espressioni della fede della Chiesa e della sua obbedienza a Cristo e, infine, che i sacramenti causano la grazia prefigurando e anticipando la gloria del cielo.

¹²⁷ «Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (*Sententiae in IV libris distinctae*, lib. IV, dis. 1, cap. 4: ed. III Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. II Grottaferrata [Romae] 1981, p. 233).

¹²⁸ «Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt, et non sacramenta: sicut fuerunt sacrificia carnalia et observantiae caeremoniales veteris Legis (...) Illa ergo signa erant; sed tamen et sacramenta, licet minus proprie, in Scripturis saepe vocantur, quia signa erant rei sacrae: quam utique non praestabant» (*ibidem*, pp. 233-234).

Questa dimensione escatologica, sottolineata da sant'Ambrogio, era già presente nella definizione di san Pascasio Radberto.

Ognuno di questi elementi schiude un capitolo della sacramentologia generale e i limiti di questo lavoro sconsigliano di ampliarne ora l'oggetto e di tentare l'elaborazione di un'altra definizione di sacramento nella quale, senza scadimento del rigore logico, i suindicati elementi diventino palesi. Tuttavia era opportuno far vedere che la definizione di Pier Lombardo è da valutare più come traguardo intermedio che come punto di arrivo finale nella riflessione teologica sulla nozione di sacramento.

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

LA PREGHIERA CONTINUA SECONDO SANT'AGOSTINO

Manuel BELDA

Sommario: I. *Introduzione* - II. *L'interiorità della preghiera agostiniana* - III. *Pregiera e desiderio di Dio* - IV. *Pregiera incessante e desiderio continuo* - V. *La lode continua* - VI. *Conclusioni*.

I. Introduzione

Il Nuovo Testamento esorta ripetutamente alla preghiera continua con un invito formulato in più riprese ed in modi diversi. San Paolo invita la comunità a pregare «incessantemente»¹, a vivere pregando «incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito»². Più volte egli adopera il verbo greco προσκαρτερέω, che fondamentalmente significa «persistere, perseverare, permanere in qualcosa», «occuparsi assiduamente di, pensare costantemente a»³. In questo senso, san Paolo scrive: «Perseverate nella preghiera»⁴; «siate perseveranti nella preghiera»⁵. Egli stesso «prega di con-

¹ 1 Ts 5,17.

² Ef 6,18.

³ Cfr. W. GRUNDMAN, s. v. προσκαρτερέω, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», V, dir. G. Kittel (ed. italiana a cura di P. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti), Paideia, Brescia 1969, coll. 226-229.

⁴ Col 4,2.

⁵ Rm 12,12.

tinuo per loro»⁶. In questo egli è come l'eco di Gesù quando narrava la parabola della vedova e del giudice iniquo, «per far vedere che bisogna pregare sempre, senza stancarsi»⁷.

Certamente la tradizione non poteva trascurare questi inviti: «Essa sin dall'inizio li ha afferrati e ha cercato continuamente di spiegarli in modi sempre nuovi. E ogni epoca deve farsi ripetere il comando e riflettere un'altra volta sulle sue conseguenze»⁸. Un modello di riflessione a questo riguardo è quella di Origene, il quale, nel suo trattato sulla preghiera scritto verso il 233-234, si interrogava sulla possibilità di pregare continuamente giungendo a questa conclusione: «Perché le opere della virtù e l'adempimento dei comandamenti fanno parte della preghiera, prega senza posa colui che unisce la preghiera alle opere di precetto e l'azione alla preghiera. Solamente così possiamo comprendere come possibile l'ordine di pregare incessantemente, se cioè definiamo la vita del santo come una sola continua preghiera, di cui quella che siamo soliti denominare preghiera non è che una parte»⁹.

In questo contributo desideriamo offrire alcuni spunti di riflessione sul pensiero di un altro grande autore, Agostino d'Ippona, al quale ben si addice il titolo di «Dottore della preghiera» accanto a quello più noto, attribuitogli dalla tradizione di «Dottore della grazia». In effetti, anche se sant'Agostino non ha scritto nemmeno un libro sulla preghiera, «nelle sue opere troviamo una teologia completa sulla preghiera (...) sicura nei principi e ricca nelle applicazioni; una teologia della preghiera che è insieme antica e nuova, che è interprete attenta e sicura della dottrina del vangelo ed è anche interprete attenta e sicura dei sentimenti dell'uomo, che è sempre lo stesso, ieri e oggi»¹⁰. In questo articolo cercheremo di approfondire le soluzioni che il santo vescovo d'Ippona ha ideato per risolvere la questione di come sia possibile esercitare una *preghiera continua*, mediante lo studio e la sistemazione dei va-

⁶ 2 Ts 1,11.

⁷ Lc 18,1; cfr. Lc 21,36.

⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Sulla preghiera continua*, in «Communio» 20 (1975) 28-35.

⁹ ORIGENE, *La preghiera*, 12, 2, a cura di Giuseppe Del Ton, Mondadori, 2^a rist., Milano 1991, p. 67.

¹⁰ A. TRAPÈ, *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera. Testi scelti*, Città Nuova, Roma 1995, p. 37.

ri testi relativi al nostro tema sparsi lungo i suoi scritti, nel tentativo di presentare in maniera organica l'insieme della sua dottrina al riguardo.

Gli studi sulla preghiera agostiniana sono abbondanti¹¹. In molti di essi la preghiera continua viene trattata nella più ampia cornice della dottrina agostiniana sulla preghiera in generale, ma lo si fa in modo piuttosto frammentario¹². Invece, gli studi specifici —

¹¹ In una nota bibliografica Trapè elenca numerosi titoli sulla preghiera secondo sant'Agostino (cfr. *Ibid.*, pp. 131-134). L'elenco non è tuttavia esaustivo.

¹² Oltre all'opera di Trapè appena citata, abbiamo consultato i seguenti studi, che riportiamo in ordine alfabetico: N. ADKIN, *Augustine, sermon 80, 7: Quando dormitat oratio?*, in «Augustiniana» 46 (1996/1-2) 61-66; A.M. BESNARD, *Les grandes lois de la prière. Saint Augustin, maître de prière*, in «La Vie Spirituelle» 41 (1959) n. 101, 237-280; F. BRAMBILLA, *Necessità della preghiera: la dottrina cattolica alla luce del pensiero di sant'Agostino*, Roma 1943; F. CAYRÉ, *L'oraison selon l'esprit de Saint Augustin*, in «La Vie Spirituelle» 17 (1935) n. 43, 255-263; N. CIPRIANI, *La pedagogia della preghiera in sant'Agostino*, Augustinus, Palermo 1984; C. CRISTIANO, *Il problema della preghiera nei Padri*, in AA.VV. (a cura di E. ANCELLI), *La preghiera*, I, Città Nuova, Roma 1988, pp. 181-204; A. DE BOVIS, *Le Christ et la prière selon Saint Augustin dans les commentaires sur Saint Jean*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 25 (1949) 180-193; J. DELAMARE, *La prière à l'école de Saint Augustin*, in «La Vie Spirituelle» 34 (1952) n. 86, 477-493; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZON, *Oración y contemplación en la teología espiritual de San Agustín*, in «Revista de Espiritualidad» 14 (1955) 205-226; P. DE LUIS, *La oración agustiniana*, in «Confer» 26 (1987) 107-126; B. DOMINGUEZ SANCHEZ, *Agustín, modelo y maestro de oración*, in «Estudio Agustiniiano» 22 (1987) 133-207; S. FOLGADO FLOREZ, *La oración en el «propósito» agustiniano*, in «Revista Agustiniiana» 36 (1995) 899-940; J. GARCIA ÁLVAREZ, *Oración y conversión en San Agustín*, in «Revista Agustiniiana» 29 (1988) 547-592; G. GARCIA MONTAÑO, *La oración y la voluntad salvífica de Dios según San Agustín*, in «Augustinus» 14 (1969) 295-304; G. GARCIA MONTAÑO, *Doctrina agustiniana de la oración*, in «Augustinus», 18 (1973) 279-302; G. GARCIA MONTAÑO, *Cualidades de la oración agustiniana*, in «Augustinus» 21 (1976) 153-190; G. GARCIA MONTAÑO, *La oración y sus efectos en la doctrina agustiniana*, in «Augustinus» 22 (1977) 151-179; G. GARCIA MONTAÑO, *Doctrina agustiniana de la oración: palabras y silencios*, in «Augustinus» 24 (1979) 23-42; G. GARCIA MONTAÑO, *Doctrina agustiniana de la oración: naturaleza de la eficacia*, in «Augustinus» 24 (1979) 289-319; T.A. HAND, *Saint Augustine on Prayer*, Dublin 1963; V. LUQUE, *La oración agustiniana de ayer y de siempre*, in «Crisis» 1 (1954) 551-572; CH. MOREL, *La vie de prière de Saint Augustin d'après sa correspondance*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 23 (1947) 222-258; M. SIMONETTI, *La preghiera nei padri latini*, in AA. VV., *La preghiera*, II, Ancora-Coletti, Milano-Roma 1967, pp. 383-420; C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo sant'Agostino*, in AA. VV., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, pp. 399-467; L. VERHEIJEN, *Pregare Dio con salmi e «cantici di lode»*, in *La Regola di S. Agostino/2: Verso un ideale di bellezza e di libertà*, c. 14, Augustinus, Palermo 1993, pp. 247-272; M. VILLEGAS, *La oración en San Agustín*, in «La Ciudad de Dios» 78 (1962) vol. 175, 624-639; M. VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière d'après les «Enarrationes in Psalmos»*, Paris 1990.

quelli che adottano direttamente l'angolazione della preghiera continua — sono scarsissimi¹³.

Segnaliamo adesso come limite del nostro lavoro il fatto che non tratteremo qui della mistica o contemplazione agostiniana — argomento molto discusso in passato¹⁴ — perché, a motivo della sua ampiezza, esso esula dalla portata di questo articolo. Tratteremo qui soltanto delle preghiere agostiniane di domanda e di lode, giacché è in tale contesto che il vescovo d'Ipbona elabora prevalentemente le sue risposte alla questione circa la preghiera continua.

Per quanto riguarda i testi agostiniani che costituiscono le fonti del presente studio¹⁵, dobbiamo dire che la stragrande maggioranza di essi appartiene alle opere di carattere pastorale, il frutto cioè dei suoi insegnamenti e della sua predicazione come presbitero e come vescovo¹⁶. Fra questi spicca particolarmente il trattato *Enarrationes in Psalmos*, «l'opera più voluminosa di Agostino e più ricca di dottrina spirituale, l'unica esposizione completa sui salmi della letteratura patristica. Abbraccia un arco di tempo che va dal 392 (1-32) al

¹³ A dire il vero, finora non ne conosciamo che uno solo: I. HAUSHERR, *La prière perpétuelle du chrétien*, in AA. VV., *Sainteté et Vie dans le siècle*, Herder, Roma 1965, pp. 109-166. — In questo suo contributo sulla dottrina patristica circa la preghiera continua, Hausherr dedica appena cinque pagine a sant'Agostino e il suo studio è incentrato prevalentemente sulla lettera del santo alla vedova Proba (cfr. pp. 123-127).

¹⁴ Un ampio ed esauriente riassunto della controversia in A. MANDOUZE, *Où en est la question de la mystique augustinienne?*, in AA. VV., *Augustinus Magister*, III, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 103-168.

¹⁵ Citeremo di solito le opere di sant'Agostino secondo l'edizione latino-italiana in «Nuova Biblioteca Agostiniana», a cura di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1965 ss. (sigla: NBA). — Poiché la pubblicazione di questa edizione bilingue non è ancora ultimata, per le opere tuttora non pubblicate faremo ricorso ad altre fonti, quali *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1865 (sigla: PL), oppure il *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953 ss. (sigla: CCSL).

¹⁶ Un buon conoscitore della dottrina agostiniana sulla preghiera commenta al riguardo: «Un sondeo previo nos hizo ver que el mayor número de las consideraciones de San Agustín sobre la oración se hallaban contenidas en las epístolas, sermones, explicaciones de los salmos, comentarios al *Evangelio de San Juan*, es decir, generalmente en el grupo de obras de carácter pastoral que pueden clasificarse como *sermones*, en el sentido más amplio de la palabra. El circunscribirnos a estas obras nos garantizaba la integridad formal del pensamiento agustiniano dado que contienen el fruto de todas las vicisitudes de su apostolado sacerdotal y doctrinal» (G. GARCIA MONTAÑO, *Doctrina agustiniana de la oración*, in «Augustinus» 18 [1973] 284).

416 o, secondo altri, per il salmo 118 a dopo il 422»¹⁷. Seguono, per ordine d'importanza, i *Sermones*, frutto della sua predicazione durante quarant'anni (391-431) dalla sua ordinazione presbiterale fino alla sua morte¹⁸, nonché il suo commento al Vangelo di san Giovanni (*In Iobannis evangelium tractatus*), la cui data di composizione è molto discussa¹⁹. Infine, faremo riferimento, come ovvio, alla ben nota lettera 130 indirizzata alla vedova Proba, scritta non molto dopo il 411, che costituisce di per sé un piccolo trattato sulla preghiera di petizione²⁰. Il resto dei testi agostiniani riguardanti la preghiera continua rivestono un'importanza minore se paragonati alle opere appena accennate.

II. L'interiorità della preghiera agostiniana

Il nostro studio deve iniziare necessariamente dalla dottrina agostiniana sull'interiorità della preghiera, giacché essa costituisce la premessa sulla quale poggiano le conclusioni che permettono al vescovo d'Ipbona di spiegare come sia possibile esercitare una preghiera continua.

Lungo l'intera opera di sant'Agostino non è possibile trovare una definizione tecnica della preghiera in quanto essa viene descritta

¹⁷ A. TRAPÈ, *Agostino*, in AA.VV., *Patrologia*, III: *I Padri latini (secoli IV-V)*, a cura dell'*Institutum Patristicum Augustinianum*, Marietti, Torino 1983, p. 375. — Per la cronologia del trattato, cfr. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos*, Malta 1948; H. RONDET, *Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos» de saint Augustin*, in «Bulletin de littérature ecclésiastique» 61 (1960) 11-127; 258-286.

¹⁸ Per la datazione dei sermoni agostiniani, cfr. A. KUNZELMANN, *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, in «Miscellanea Agostiniana» 2 (1931) 417-520; A. DE VEER, *La date des Sermons de Saint Augustin*, in «Revue des études Augustiniennes» 15 (1969) 241-246; P.-P. VERBRAKEN, *Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin*, «Instrumenta Patristica, XII», Steenbrugis 1976.

¹⁹ A. TRAPÈ, *Agostino*, cit., p. 374: «Sono 124 discorsi in parte pronunciati, in parte dettati. Vengono distinti in due gruppi: 1-54, 55-124. La data di composizione è molto discussa: il secondo gruppo è collocato nel 416 (Landais) o nel 418 (Zarb) o dopo il 419-20 (La Bonnardière); il primo nel 411 (De Ferrari), nel 413 (Zarb), nel 414 (Le Landais); la Bonnardière distingue: 1-16 nel 406-408, 17-54 dopo il 418».

²⁰ Cfr. M. VILLEGAS, *La oración en San Agustín*, in «La Ciudad de Dios» 78 (1962) vol. 175, 624-639: si tratta di un commento della lettera 130.

sempre in termini dinamici²¹. Ciò nonostante si può ben asserire che per lui pregare è parlare, esercitare il linguaggio²². Ma questo uso della parola è del tutto particolare, giacché qui l'interlocutore è Dio: «La tua preghiera è un discorso (*locutio*) con Dio. Quando leggi, Dio parla con te; quando preghi, tu parli con Dio (*quando oras, Deo loqueris*)»²³. La differenza essenziale tra il parlare comune e la preghiera sta nel fatto che per parlare con Dio non c'è bisogno di parole che suonino esternamente²⁴. Nella preghiera non occorre proferire le parole, anzi si può restare in silenzio; ciò che invece non può mancare mai è la voce del cuore:

«La preghiera è un grido che si leva al Signore (*clamor ad Dominum*); ma, se questo grido consiste in un rumore di voce corporale senza che il cuore di chi prega aneli intensamente a Dio, non c'è dubbio che esso è fiato sprecato. Se invece si grida col cuore, per quanto la voce del corpo resti in silenzio, il grido, impercettibile all'uomo, non sfuggirà a Dio. Quando dunque preghiamo, possiamo gridare a Dio o con la voce

²¹ A questo proposito afferma Brambilla: «Nessuna meraviglia però che sant'Agostino non ci abbia lasciata una esplicita definizione della preghiera. Egli non è il pensatore da tavolino, o lo scrittore "a freddo"; è l'ardente polemista, che ha bisogno di esporre il suo pensiero nella maniera più agile e più efficace per combattere eretici, o per illuminare i fedeli. Più che definirci quindi astrattamente la preghiera "per genus et differentiam specificam", ce la pone davanti agli occhi "concreta", ce la mostra "in atto", rispondente però esattamente ai concetti astratti» (*Necessità della preghiera: la dottrina cattolica alla luce del pensiero di sant'Agostino*, Roma 1943, pp. 29-30). — In questa stessa linea commenta de Luis: «La oración en San Agustín se nos presenta ante todo como un hecho. En él la percibimos antes como una grata experiencia personal que como una doctrina. Más fácilmente topamos con él orando que hablando sobre la oración. Y no porque no hable de ella, pues lo hace con mucha frecuencia. Pero sus palabras al respecto rara vez se quedan en la pura teoría doctrinal. Lo habitual es que nazcan de su propia oración o de la invitación a orar hecha a otros, sus oyentes o lectores» (P. DE LUIS, *La oración agustiniana*, in «Confer» 26 [1987] 108).

²² *De magistro*, 1, 2 (NBA 3/2, 728): «Dum oramus, utique loquimur». — Questo dialogo è stato scritto da sant'Agostino a Tagaste, tra gli anni 388-391, prima di diventare presbitero (cfr. A. TRAPÈ, *Agostino*, cit., p. 341); *Enarratio in Psalmum 85*, 1 (NBA 26, 1242): «Quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemur (...)».

²³ *Enarratio in Psalmum 85*, 7 (NBA 26, 1255). Cfr. *Sermo 219/1*. — Ci sembra che qui riecheggi la dottrina di sant'Ambrogio, allorché questi scriveva: «Cur non Christum revisas, Christum alloquaris, Christum audias? Illum alloquimur cum oramus, illum audimus cum divina legimus oracula» (*De officiis ministrorum*, I, 20, 88: PL 16, 50).

²⁴ *De magistro*, 1, 2 (NBA 3/2, 728): «Quare non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant (...)»». Cfr. *De sermone domini in monte*, 2, 3, 13.

esterna (se così esige il dovere) o anche rimanere in silenzio; comunque, in ogni preghiera deve esserci il grido del cuore (*cum oramus, corde clamandum est*)»²⁵.

Secondo sant'Agostino, il soggetto della preghiera è l'uomo interiore²⁶, dove abita la verità²⁷, dove abita Cristo²⁸. Perciò bisogna entrare in noi stessi per poter pregare veramente e in modo autentico:

«Rientra in te stesso (...) ecco torna al tuo cuore (*redi ad cor tuum*). Tu ti metti sotto lo sguardo di Dio, stai per effondere la tua orazione (...) Orsù, bada bene al tuo cuore (*attende cor tuum*), guarda il tuo Signore»²⁹.

La preghiera dunque è essenzialmente un atteggiamento interiore, giacché si svolge nel luogo più profondo dell'uomo, nel suo cuore, centro di tutta la sua vita spirituale³⁰. A questo riguardo commenta Trapè: «L'interiorità è l'elemento essenziale della spiritualità agostiniana e della spiritualità evangelica. Gesù sferza a sangue scribi e farisei perché nel pregare usavano molte parole e volevano essere

²⁵ *Enarratio in Psalmum 118*, S. 29, 1 (NBA 27, 1371). Cfr. *Enarratio in Psalmum 30*, II, S. 3, 10.

²⁶ *De magistro*, 1, 2 (NBA 3/2, 728): «Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est». Cfr. *De cura pro mortuis gerenda*, 5, 7.

²⁷ Cfr. *De vera religione*, 29, 72.

²⁸ Cfr. *De magistro*, 11, 38; *In Iohannis evangelium tractatus*, 18, 10.

²⁹ *Sermo 15*, 7 (NBA 29, 265); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 2, 4 (NBA 6/2, 382): «Quod autem quaeris, quid sit quod scriptum est: *Intravit rex David et sedit ante Dominum* (2 Reg 7, 18), quid aliud intellegendum est, nisi quia sedit in conspectu Domini, sive ubi erat Arca Testamenti (...), sive quia oraturus sedit, quod non fit recte nisi in conspectu Dei, hoc est in intimis cordis?»; *Epistula 9*, 1 (NBA 21, 40): «Confer te ad tuum animum, et illum in Deum leva, quantum potes»; *In Iohannis evangelium tractatus*, 18, 10 (NBA 24, 426): «Redite ad cor! Quid itis a vobis, et peritis ex vobis? quid itis solitudinis vias? Erratis vagando; redite. Quo? Ad Dominum. Cito est; primo redi ad cor tuum (...) Redi, redi ad cor, tolle te a corpore; corpus tuum habitatio tua est (...) dimitte et corpus tuum, redi ad cor tuum». Cfr. *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus*, 8, 9.

³⁰ Il concetto di «cuore» in sant'Agostino è molto ricco e il suo studio non può rientrare nei limiti del nostro lavoro. Rimandiamo pertanto alla seguente bibliografia: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; E. DE LA PEZA, *El significado de «cor» en San Agustín*, Parigi 1962; A. MAXSEIN, *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personlichkeit bei Augustinus*, Salisburgo 1966; V. GROSSI, *Il «cor» nella spiritualità di sant'Agostino*, in AA.VV. (a cura di CH. A. BERNARD), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Roma 1991, pp. 125-142.

visti dalla gente, e per questo diceva: *Quando vuoi pregare, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo che è nel segreto (Mt 6,6)*³¹. Ed è proprio questo testo che il vescovo d'Ipbona commenta spesso a proposito della preghiera, vedendo nella camera la figura del cuore umano: «Entrando nella propria camera, entri nel tuo cuore»³². Egli usa pure la parola «seno» (*sinus*) per parlare della stanza del cuore: «Purifica piuttosto la stanza del tuo cuore (*cubiculum cordis*); dovunque tu sia, dovunque tu preghi, è dentro di te colui che ti ascolta, dentro nel segreto, che il salmista chiama "seno" (*quem sinum vocat*) dicendo: *La mia preghiera si ripercoteva nel mio seno (Sal 34,13)*. Colui che ti ascolta non è fuori di te»³³.

L'uomo interiore può pregare nel suo cuore perché esso ha una bocca e una lingua³⁴ con le quali può modulare una voce³⁵ e persino gridare senza bisogno di parole esterne³⁶. Il grido del cuore è do-

³¹ A. TRAPÈ, *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera*, cit., p. 99.

³² *Enarratio in Psalmum 33*, S. 2, 8 (NBA 25, 642): «Cum ergo intras in cubiculum tuum, intras in cor tuum»; *De sermone domini in monte*, 2, 3, 11 (CCSL 35, 101): «Vos autem cum oratis, inquit, introite in cubacula vestra. Quae sunt ista cubacula nisi ipsa corda?». Altri testi paralleli in *Enarratio in Psalmum 3*, 4; *Enarratio in Psalmum 4*, 8; *Enarratio in Psalmum 5*, 2; *Enarratio in Psalmum 35*, 5; *Enarratio in Psalmum 141*, 3.

³³ *In Iohannis evangelium tractatus*, 10, 1 (NBA 24, 233). — Commentando le parole del salmo 34, insegna: «In sinu enim secretum agnoscitur. Et quidem, fratres, et nos orare sic bene admonemur in sinu nostro, ubi Deus videt, ubi Deus audit» (*Enarratio in Psalmum 34*, S. 2, 5; NBA 25, 700). In *Enarratio in Psalmum 88*, S. 2, 12 (NBA 27, 103), anche se in un contesto diverso dalla preghiera, stabilisce in maniera esplicita la totale equivalenza tra seno e cuore: «Per lungo tempo i cristiani si tennero celati nel loro seno, nel loro cuore (*in sinu suo, in corde suo*), gli insulti, né osarono opporre resistenza a chi li insultava».

³⁴ *Enarratio in Psalmum 125*, 8 (NBA 28, 124): «Certe ergo novimus, et nosse debemus, et tenere quia est os cordis, est et lingua cordis. Ipsum os impletur gaudio; in ipso ore intus oramus Deum, quando labia clausa sunt, et patet conscientia»; *Enarratio in Psalmum 137*, 2 (NBA 28, 434): «Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo; quoniam audisti verba oris mei. Cuius oris mei, nisi cordis mei? Ibi enim habemus vocem, quam Deus exaudit, quam prorsus auris humana non novit»; *Sermo 16/A*, 9 (NBA 29, 310): «*Locutus sum in lingua mea* (Ps 38, 4). Est enim linguae animae motus ipsius voluntatis. Quemadmodum enim lingua motus est in corpore, sic voluntas motus est in anima. Ibi est prima lingua (...) Ipsa est vera lingua». Cfr. *Enarratio in Psalmum 106*, 1.

³⁵ *Enarratio in Psalmum 3*, 4 (NBA 25, 20): «*Voce mea ad Dominum clamavi*. Id est, non corporis voce, quae cum strepitu verberati aëris promitur, sed voce cordis, quae hominibus silet, Deo autem sicut clamor sonat». Cfr. *Enarratio in Psalmum 5*, 2; *Confessiones*, 10, 35, 57.

³⁶ *Enarratio in Psalmum 30*, II, S. 3, 10 (NBA 25, 500): «*Clamor ad Deum non est voce, sed corde*. Multi silentes labiis, corde clamaverunt; multi corde strepentes, corde aver-

vuto alla *cogitatio* (pensare a Dio)³⁷ e all'*intentio* (fissare l'attenzione su Dio)³⁸, atteggiamenti interni che mettono in evidenza l'affetto dell'orante³⁹. Dunque, l'uomo interiore prega essenzialmente con l'affetto del cuore⁴⁰.

È palese che il fondamento teologico su cui sant'Agostino basa l'interiorità della preghiera è l'inabitazione di Dio nell'anima in grazia: «Non ti sta lontano la Sapienza di Dio che *raggiunge con forza da un estremo all'altro e tutte le dispone con soavità* (*Sap* 8,1). Indirizza quindi la tua preghiera dentro di te, riversandola dinanzi a Lui.

so nihil impetrare potuerunt»; *Sermo* 156, 14, 15 (NBA 31/2, 574): «*Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in que clamamus: Abba, Pater. Clamor iste cordis est, non faucium, non labiorum; intus sonat, auribus Dei sonat*»; *Sermo* 357, 4 (NBA 34, 284): «*Loqui vis illi contra illum: loquere Deo pro illo. Non dico tibi quod taceas; sed elige magis ubi loquaris, apud quem tacitus loqueris, labiis clausis, corde clamante*». Cfr. *Enarratio in Psalmum* 17, 7; *Enarratio in Psalmum* 118, S. 29, 1; *Enarratio in Psalmum* 119, 9.

³⁷ *Enarratio in Psalmum* 141, 2: «*Non ubi homo audit, ibi Deus audit; nisi voce pulmonum et laterum et linguae clames, homo te non audit; cogitatio tua clamor est ad Dominum*».

³⁸ *Enarratio in Psalmum* 3, 4 (NBA 25, 22): «*Clamor autem etiam iste dicitur, propter vim ipsius intentionis*»; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 2, 4 (NBA 6/2, 384): «*Quibus ammonemur exemplis non esse praescriptum, quomodo constituatur ad orandum, dum animus Deo praesens peragat intentionem suam*». Cfr. *De sermone domini in monte*, 2, 3, 13. — Ci sembra che sul ruolo della *cogitatio* e dell'*intentio* nella preghiera, sant'Agostino si sia ispirato all'insegnamento di san Cipriano, allorché questi afferma: «*Quando autem stamus ad orationem, fratres dilectissimi, invigilare et incumbere ad preces toto corde debemus. Cogitatio omnis carnalis et saecularis abscedat nec quicquam tunc animus quam id solum cogitet quod precatur. Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: Sursum corda, ut dum respondet plebs: Habemus ad Dominum, admonetur nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. Claudatur contra adversarium pectus et soli Deo pateat nec ad se hostem Dei tempore orationis adire patiatur. Obrepat enim frequenter et penetrat et subtiliter fallens preces nostras a Deo avocatur, ut aliud habeamus in corde aliud in voce, quando intentione sincera Deum debeat non vocis sonus sed animus et sensus orare*» (*De dominica oratione*, 31: CCSL 3/A, p. 109).

³⁹ *Enarratio in Psalmum* 118, S. 29, 1 (NBA 27, 1370): «*Est autem clamor cordis magna cogitationis intentio; quae cum est in oratione, magnum exprimit desiderantis et petentis affectum, ut non desperet effectum*»; *Sermo* 56, 4, 5 (NBA 30/1, 144): «*Sit orantis affectus, ut erit exaudientis effectus*».

⁴⁰ *Enarratio in Psalmum* 119, 9 (NBA 27, 1424): «*Quam multi enim sonant voce, et corde muti sunt? Et quam multi tacent labiis, et clamant affectu? (...) Multi clauso ore exaudiuntur, et multi in magnis clamoribus non exaudiuntur. Affectibus orare debemus*»; *Enarratio in Psalmum* 141, 2 (NBA 28, 590): «*Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem (cfr. Eph 3, 17), voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum*». Cfr. *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 2, 4.

Là sono i suoi orecchi»⁴¹. Nella preghiera l'uomo deve ascoltare la voce interiore di Dio⁴². Perciò è soprattutto nella preghiera ove va ravvivato il sentimento dell'inabitazione⁴³. Insomma, il motivo più profondo per cui non occorre la parola «esterna» per parlare con Dio, sta nel fatto che Lui risiede all'«interno» dell'orante come nel suo tempio⁴⁴, ed è qui che Lui ci ascolta nel silenzio: «Le orecchie di Dio sono protese proprio al cuore dell'uomo. Come l'orecchio nostro è rapportato alla parola dell'uomo, così l'orecchio di Dio dice rapporto al cuore dell'uomo»⁴⁵.

III. Preghiera e desiderio di Dio

Abbiamo appena visto che l'interiorità costituisce l'elemento fondamentale della preghiera agostiniana. Intendiamo ora mostra-

⁴¹ *Enarratio in Psalmum 141*, 4 (NBA 28, 595); *Sermo 47*, 8 (NBA 29, 874): «Cum ergo Deum invocas, in te vocas»; *Sermo 161*, 7, 7 (NBA 31/2, 636): «Clama ad Deum, clama interius, clama ubi audit».

⁴² *Enarratio in Psalmum 81*, 2 (NBA 26, 1150): «Unde merito perhibetur stare Deus in congregatione hominum invisibiliter, sicut caelum et terram ipsa implet (...); nec tantum perhibetur, sed pro captu mentis humanae utcumque cognoscitur stare in eis quae creavit, si et homo stet et audiat eum, et gaudium gaudeat propter eius intimam vocem».

⁴³ F. CAYRÉ, *L'oraison selon l'esprit de Saint Augustin*, in «La Vie Spirituelle» 17 (1935) n. 43, 259s.: «Le sentiment de cette présence est à raviver surtout dans l'oraison. Il existe bien des manières de le faire. Celle qui semble le plus conforme à l'esprit de saint Augustin est un acte de foi au grand mystère de l'habitation divine dans les âmes par la grâce sanctifiante. On peut bien se rappeler d'abord que, selon la nature, nous avons en lui la vie, le mouvement et l'être. Cette pensée toutefois, qui nous met en présence d'un souverain et d'un maître, ne nous inspirerait pas assez d'amour et de piété; elle nous tiendrait plutôt à distance, dans la crainte de Dieu et le respect produit par la vue de sa grandeur. Tout autre est la doctrine de la grâce qui nous déifie: elle nous met en présence d'un père, d'un frère, d'un ami; elle engendre comme d'elle-même la dévotion et la charité».

⁴⁴ *In Iohannis evangelium tractatus*, 15, 25 (NBA 24, 370): «In templum vis orare? In te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem»; *Enarratio in Psalmum 17*, 7 (NBA 25, 218): «Et exaudivit de templo sancto suo vocem meam. Exaudivit de corde meo, in quo habitat, vocem meam». Cfr. *Enarratio in Psalmum 67*, 7.

⁴⁵ *Enarratio in Psalmum 119*, 9 (NBA 27, 1425); *Enarratio in Psalmum 102*, 2 (NBA 27, 578): «Habet aures Deus, habet et sonum cor»; *Enarratio in Psalmum 125*, 8 (NBA 28, 124): «Silentium est, et clamat pectus: sed auribus cuius? Non hominis, sed Dei. Securus ergo esto; ille audit qui miseretur»; *Enarratio in Psalmum 129*, 1 (NBA 28, 216): «Penetravit omnia, disruptit omnia, pervenit ad aures Dei; si tamen dicendum est quia disruptis omnibus pervenit ad aures Dei, quando aures Dei in corde precantis erant».

re come l'essenza di tale interiorità, secondo sant'Agostino, sta nell'identità fra preghiera e desiderio. Ecco un testo molto significativo:

«Sia dinanzi a lui il tuo desiderio; ed il Padre, che vede nel segreto, lo esaudirà. Il tuo desiderio è la tua preghiera (*ipsum desiderium tuum, oratio tua est*) (...) È dinanzi a te ogni mio desiderio. E se è davanti a Lui il desiderio, non sarà davanti a Lui anche il suo gemito? Come potrebbe essere così, dal momento che il gemito è la voce del desiderio? (...) Ma se dentro il cuore c'è il desiderio, c'è anche il gemito (*si autem inest desiderium, inest et gemitus*); non sempre esso giunge alle orecchie degli uomini, ma mai resta lontano dalle orecchie di Dio»⁴⁶.

Dunque il vescovo d'Ippona identifica formalmente la preghiera con il desiderio: se c'è desiderio di Dio, c'è ineluttabilmente la preghiera. Corrispondentemente, chi non desidera rimane muto davanti a Dio⁴⁷. Secondo Trapè, l'identificazione tra desiderio e preghiera nella dottrina agostiniana «diventa un'intuizione geniale e un principio fecondo di tante utili e sorprendenti conseguenze (...) Perché questa insistenza sull'identificazione tra desiderio e preghiera? Già l'ho detto. Perché nelle mani di Agostino è la chiave per risolvere le tante questioni che la preghiera pone»⁴⁸.

Tale identificazione però non significa che sant'Agostino dispregi l'uso delle parole esterne nella preghiera. A suo avviso abbiamo pure bisogno della preghiera verbale, ma non perché Dio non conosca in precedenza la nostra volontà, bensì perché con le parole si esercita il nostro desiderio, e in questo modo ci rendiamo più capaci di ricevere i grandi doni che Lui ha preparato per noi⁴⁹.

⁴⁶ *Enarratio in Psalmum 37*, 14 (NBA 25, 860-863); *Enarratio in Psalmum 152*, 1 (NBA 31/2, 472): «Difficultas non est in obscuris sensibus, quando adiuvat spiritus. Adiuvet ergo nos orantibus vobis; quia ipsum desiderium quod vultis intellegere, oratio est ad Deum».

⁴⁷ *Enarratio in Psalmum 86*, 1 (NBA 27, 2): «Nam qui desiderat, etsi lingua taceat, cantat corde; qui autem non desiderat, quolibet clamore aures hominum feriat, mutus est Deo».

⁴⁸ A. TRAPÈ, *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera*, cit., pp. 53 e 58.

⁴⁹ *Epistula 130*, 8, 17 (NBA 12, 90-92): «Quod quare faciat, qui novit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, movere animum potest, nisi intellegamus quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod prae- parat dare. Illud enim valde magnum est, sed nos ad capiendum parvi et angusti sumus».

Inoltre, sant'Agostino raccomanda di pregare anche esprimendosi mediante parole, ad intervalli fissi di tempo ed in date circostanze «affinché mediante quei segni delle cose stimoliamo noi stessi e ci rendiamo conto di quanto abbiamo progredito in questo desiderio e ci sproniamo più vivamente ad accrescerlo in noi (...) Ecco perché in determinate ore noi distogliamo il nostro pensiero dalle preoccupazioni e dagli affari, che ci fanno intiepidire in qualche modo il desiderio, e lo rivoliamo alla preghiera eccitandoci con le parole dell'orazione a concentrarci in ciò che desideriamo per evitare che il desiderio, cominciato a intiepidirsi, si raffreddi del tutto e si spenga completamente qualora non venisse ridestato con più fervore»⁵⁰.

Tuttavia, ogni desiderio del cuore non è di per sé una preghiera, giacché l'essere umano talvolta si lascia accecare dalla cupidigia dei beni materiali, e in questo caso non è ben disposto per ricevere da Dio ciò che domanda. Per pregare autenticamente occorre una *conversio cordis*, una rettifica del cuore che porti a chiedere i veri beni⁵¹. In realtà, l'oggetto del desiderio-preghiera non è che uno solo, cioè Dio stesso:

«Che cosa dovrai chiedere? Ciò che ti ha insegnato il Signore, il maestro celeste. Invoca Dio in quanto è Dio (*invoca Deum tamquam Deum*), ama Dio in quanto è Dio. Non c'è nulla meglio di lui. Desidera

⁵⁰ *Ibid.*, 9, 18, p. 93. — A proposito di questo testo, commenta Trapè: «Tre concetti, dunque: stimolo, consapevolezza, aumento: ecco quanto produce la parola sullo spirito. Lo stimolo, perché si ridesti se è sonnecchiante; la consapevolezza per rendersi conto dello stato in cui si trova; l'aumento, perché lo aiuta ad accrescere il desiderio» (*Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera, cit.*, p. 109). Pure Cipriani scrive al riguardo: «Agostino come è sollecito nel distinguere nella preghiera il grido del cuore dalle parole e dagli atteggiamenti esteriori, così è attento a riconoscere il valore psicologico di certi segni e gesti, di cui l'uomo non può fare a meno» (*La pedagogia della preghiera in sant'Agostino*, Augustinus, Palermo 1984, p. 32).

⁵¹ *De sermone domini in monte*, 2, 3, 14 (CCSL 35, 104): «Non enim ambitione precum nos exaudit deus, qui semper paratus est dare suam lucem nobis non visibilem sed intellegibilem et spiritalem; sed nos non semper parati sumus accipere, cum inclinamur in alia et rerum temporalium cupiditatem tenebramur. Fit ergo in oratione conversio cordis ad eum qui semper dare paratus est, si nos capiamus quod dederit, et in ipsa conversione purgatio interioris oculi, cum excluduntur ea quae temporaliter cupiebantur, ut acies simplicis cordis ferre possit simplicem lucem divinitus sine ullo occasu aut inmutatione fulgentem, nec solum ferre sed etiam manere in illa, non tantum sine molestia sed etiam cum ineffabili gaudio, quo vere ac sinceriter beata vita perficitur».

lui, e a lui anela! (*ipsum desiderat, ipsum concupisce*) (...) Se dunque tu invochi Dio in quanto Dio, sta' sicuro, sei esaudito!»⁵².

Talvolta sant'Agostino rileva in maniera diversa l'unico oggetto del desiderio, ad esempio mediante l'espressione «vita beata»:

«Chiunque chiede al Signore e cerca d'ottenere l'unica cosa (*Ps* 26,4), senza la quale non giova nulla qualunque altra cosa abbia ricevuta pregando come si deve, la chiede con certezza e sicurezza, né teme ch'essa gli possa nuocere quando l'abbia ricevuta. Questa cosa infatti è l'unica vera vita e la sola beata: cioè il poter contemplare, immortali per l'eternità e incorruttibili nel corpo e nello spirito, le delizie di Dio. In vista di questa sola cosa si cercano e si desiderano tutte le altre. Chi l'otterrà, possederà tutto ciò che vuole né potrà allora chiedere cosa che non sarà conveniente»⁵³.

Di conseguenza, chiedere cose diverse dalla vita beata equivale a non chiedere: «Chiedere altra cosa, è chiedere nulla; non perché qualunque altra cosa sia nulla, ma perché qualunque altra cosa si possa desiderare è, in confronto a questa, un nulla»⁵⁴.

In questo senso, il vero oggetto della preghiera viene anche denominato «il volto del Signore»: «Una cosa ho chiesto al Signore, e questa ricercherò, il tuo volto. *Non distogliere da me il tuo volto*. Quanto insiste in questa sua unica richiesta! Vuoi ottenere? Non chiedere altro: accontentati di una cosa, perché una cosa ti basta (...) Che cosa vuole dunque? Vuole contemplare la felicità del Si-

⁵² *Enarratio in Psalmum* 85, 8 (NBA 26, 1259). Cfr. *Enarratio in Psalmum* 34, S. 1, 12; *Enarratio in Psalmum* 62, 5; *Enarratio in Psalmum* 83, 3; *Enarratio in Psalmum* 144, 22; *Sermo* 105/A, 2.

⁵³ *Epistula* 130, 14, 27 (NBA 12, 103). Talvolta sembrerebbe che il pensiero di sant'Agostino divenga ambiguo, perché altrove si afferma che dobbiamo chiedere due cose: in questo mondo la vita buona, nel mondo futuro la vita eterna: «Sed vitam aeternam debemus petere magnis gemitibus, hic vitam bonam, et postea vitam aeternam (...) Duas ergo res securi petamus: in isto saeculo vitam bonam, in futuro saeculo vitam aeternam (...) Securus autem rogat bonam vitam, et vitam aeternam; hic ut Deum promeretur, ibi ut a Deo coronetur. Vita autem bona quae est? Amare Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, et amare fratrem tamquam teipsum» (*Sermo* 154/A, 6; NBA 31/2, 532). Tuttavia si può accertare agevolmente che non si tratta di due oggetti diversi, ma dello stesso oggetto, la vita beata, vista sia dalla prospettiva temporale, quale promessa meritata (*hic ut Deum promeretur*), sia da quella eterna, quale premio ricevuto (*ibi ut a Deo coronetur*). — In questo senso, un'altra espressione del tutto equivalente a «vita beata» è «città eterna» (cfr. *Enarratio in Psalmum* 136, 2).

⁵⁴ *In Ioannem evangelium tractatus*, 102, 2 (NBA 24, 1403).

gnore per tutti i giorni della sua vita»⁵⁵. Un'altra espressione usata da sant'Agostino è «la buona volontà», il bene, per così dire «bonifico», il bene che può rendere buoni⁵⁶. In realtà, domandare di essere buoni è lo stesso di domandare Dio, perché solamente lo Spirito Santo può produrre la buona volontà negli uomini⁵⁷.

D'altronde, sant'Agostino denomina il desiderio dell'unico oggetto della preghiera con l'espressione «desiderio santo», nel senso del desiderio che risiede nel cuore dei santi, il quale li spinge a pregare sempre più intensamente⁵⁸, e persino incessantemente⁵⁹.

Per sant'Agostino, la preghiera è il desiderio di Dio che scaturisce dall'esercizio delle virtù teologali: sono queste virtù a condurre a Dio chi prega, cioè colui che crede, spera e desidera⁶⁰. Per quanto riguarda la fede, egli si pone la questione circa il ruolo da essa svolto nella preghiera, in quanto può sembrare che la fede soltanto creda, ma non preghi, questione alla quale risponde dicendo che anche la fede prega, in quanto le altre due virtù non possono sussistere senza di essa⁶¹. Perciò egli afferma che la fede è «la sorgente della preghiera»⁶², giacché l'assenza di questa virtù rende impossibile la preghiera⁶³.

⁵⁵ *Enarratio in Psalmum 26*, II, 15-16 (NBA 25, 377).

⁵⁶ *Sermo 105/A*, 2 (NBA 30/2, 310): «Petite ipsam bonam voluntatem (...) Discite ergo petere bonum, ut ita dicam, bonificum, id est; bonum quod faciat bonos».

⁵⁷ *Ibid.*, 312: «Petite ut boni sitis (...) Ecce bonum unde sitis boni! Spiritus Dei bonus facit in hominibus bonam voluntatem. Praetium illius possessionis, quae possessio vocatur vita aeterna, ipse Deus est (...) Petite ergo Spiritum bonum; inhabitet in vobis, et eritis bonis». Cfr. *Enarratio in Psalmum 118*, S. 14, 2.

⁵⁸ *De civitate Dei*, 20, 17: «Cum potius quanto est quisque sanctorum et desiderii sancti plenior, tanto sit eius in orando fletus uberior».

⁵⁹ *Contra Maximinum*, 1, 9 (PL 42, 750): «Cum tamen ab orationibus sanctorum nulum sit tempus immune, quandoquidem diebus et noctibus, cum alii cibo ac potu reficiuntur, alii quodlibet aliud agunt, alii dormiunt, non utique desunt quos desiderium sanctum orare compellet». Cfr. *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus*, 4, 6; *Sermo 77/B*, 1.

⁶⁰ *Epistula 130*, 13, 24 (NBA 12, 98): «Fides ergo et spes et caritas ad Deum perducent orantem, hoc est credentem, sperantem, desiderantem».

⁶¹ *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 2, 7 (NBA 6/2, 476): «Fides credit, spes et caritas orant. Sed sine fide esse non possunt, ac per hoc et fides orat. Propterea quippe dictum est: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt (Rom 10,14)?*».

⁶² *Sermo 115*, 1: «Si fides deficit, oratio perit. Quis enim orat quod non credit? (...) Et ut ostenderet fidem fontem esse orationis, nec posse ire rivum, ubi caput aquae siccatur, [Apostolus] aditinxit atque ait: *Quomodo autem invocabunt in quem non crediderunt? (Rom 10,14)*».

⁶³ *Epistula 194*, 3, 10 (NBA 23, 268): «Fides orat quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, orare non posset». — Nel contesto della controversia antipelagiana,

Pure la speranza prega, in quanto sulla terra viviamo nella speranza, finché non avremo raggiunto l'unico oggetto della preghiera, la vita beata; la speranza mantiene viva la sete della preghiera, cioè il desiderio di essere saziati dei beni eterni⁶⁴.

Tuttavia, nel pensiero di sant'Agostino, il ruolo essenziale nella preghiera spetta senz'altro alla carità, in quanto è la carità stessa che prega⁶⁵. Più avanti, nello stesso trattato, commentando le parole di Gesù: «E il vostro frutto rimanga; perché tutto quello che chiederete al Padre nel mio nome, ve lo conceda»⁶⁶, egli ne spiega il motivo allorché afferma: «Rimanga dunque l'amore: questo è il nostro frutto. Questo amore consiste ora nel desiderio, non essendo ancora stato saziato (*quae dilectio nunc est in desiderio, nondum in saturitate*). E tutto ciò che mossi da questo desiderio, noi chiediamo nel nome del Figlio unigenito, il Padre ce lo concede»⁶⁷. In questa stessa linea, il santo vescovo afferma altrove che l'amore è già una voce che sale a Dio⁶⁸, e quindi colui che cessa di amare, cessa di pregare: «Tacerai se cesserai di amare (...). Il gelo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore (*flagrantia caritatis, clamor cordis est*)»⁶⁹.

sant'Agostino elabora un argomento sul carattere assolutamente gratuito della fede, in base all'indole di *condicio sine qua non* che la fede riveste nei confronti della preghiera, in quanto la fede precede la preghiera e non viceversa: «Habete fidem; sed ut habeatis fidem, orate fide. Sed orare fide non possetis, nisi fidem haberetis. Non enim orat, nisi fides» (*Sermo 168, 5, 5*; NBA 31/2, 770).

⁶⁴ *Epistula 130, 14, 27* (NBA 12, 102-104): «Ibi [nella vita beata] quippe est fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quamdiu in spe vivimus, et quod speramus nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur ab ubertate domus eius (...) quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, et nihil erit ultra quod gemendo quaeramus, sed quod gaudento teneamus». Cfr. *Ibid.*, 15, 28.

⁶⁵ *In Iohannis evangelium tractatus, 6, 8* (NBA 24, 1760): «Caritas ipsa gemit, caritas ipsa orat; contra hanc aures claudere non novit qui illam dedit. Securus esto, caritas roget; et ibi sunt aures Dei».

⁶⁶ *Gv 15,16*.

⁶⁷ *In Iohannis evangelium tractatus, 86, 3* (NBA 27, 1275). — A questo proposito scrive García Montaña: «El deseo (...) traduce frecuentemente en San Agustín el concepto de la caridad en su fase terrena, en el estadio inicial que debe ser aún sellado con el signo de la eternidad, por obra también de la oración» (G. GARCÍA MONTAÑO, *Cualidades de la oración agustiniana*, in «Augustinus» 21 [1976] 163).

⁶⁸ *Enarratio in Psalmum 95, 2* (NBA 27, 334): «Diligis et taces: dilectio ipsa vox est ad Deum».

⁶⁹ *Enarratio in Psalmum 37, 14* (NBA 25, 863).

IV. Preghiera incessante e desiderio continuo

La risposta di sant'Agostino alla questione della preghiera continua può sembrare a prima vista piuttosto scoraggiante. Infatti in una delle sue ultime opere, il *De haeresibus*, egli asserisce che l'insegnamento di Gesù sulla necessità di pregare sempre, senza stancarsi⁷⁰, e l'esortazione paolina «pregate incessantemente»⁷¹, vanno intesi assai ragionevolmente nel senso di dire che non devono mai mancare tempi stabiliti per la preghiera⁷². Tuttavia nella dottrina agostiniana non è questa l'unica interpretazione possibile dei due testi summenzionati, poiché in molte altre occasioni il vescovo d'Ippona li interpreta diversamente e cioè nel senso di affermare la possibilità di pregare sempre, continuamente, ininterrottamente, e non solo in tempi stabiliti durante la giornata⁷³.

A tale scopo, sant'Agostino si chiede spesso quale sia il significato più profondo delle parole del Signore presenti nel passo di *Lc* 18,1, in quanto esse sembrerebbero un invito a moltiplicare parole e quindi potrebbero non concordare con altri insegnamenti del Signo-

⁷⁰ Cfr. *Lc* 18,1.

⁷¹ *1 Ts* 5,17.

⁷² Nella sua opera *De haeresibus*, scritta ad Ippona negli anni 428-429, sant'Agostino confuta, tra le altre, l'eresia dei Messaliani, i quali interpretavano in modo esagerato il precetto di pregare sempre intendendovi l'indicazione di non fare altre cose, come ad esempio lavorare o dormire. Ecco il testo originale: «Postremam ponit Epiphanius Massalianorum haeresim, quod nomen ex lingua Syra est. Graece autem dicuntur *Εὐχίται*: ab orando sic appellati sunt. Tantum enim orant ut eis qui hoc de illis audiunt incredibile videatur. Nam cum dominus dixerit: *Oportet semper orare et non deficere* (*Lc* 18,1), et apostolus: *Sine intermissione orate* (*1 Ts* 5,17), quod sanissime sic accipitur, ut nullo die intermittantur certa tempora orandi, ista ita nimis hoc faciunt ut hinc iudicarentur inter haereticos nominandi» (*De haeresibus*, 57: CCL 46, 326). Sant'Agostino segue e riassume qui sant'Epifanio (cfr. *Panarion*, 80: PG 42, 755-770; *Anacephalaoisis*, 3, 2, 4: PG 42, 873), il quale però non offre l'interpretazione dei due testi sulla preghiera continua che ritroviamo nell'opera agostiniana.

⁷³ Dopo aver riportato il testo del *De haeresibus*, Hausherr commenta: «En toute cas, selon le grand docteur, prier sans interruption, cela veut dire, comme pour Origène: prier plusieurs fois par jour. S'il n'ajoute pas là, comme Origène, que les œuvres bonnes accomplices entre ces moments de prières fixes constituent elles aussi une prière, il n'y manque pas ailleurs. C'est même probablement lui que transmettra à la postérité — et à saint Thomas — la doctrine la plus complète, la plus profonde et la plus saine sur la prière continuelle» (*La prière perpétuelle du chrétien*, cit., p. 123).

re sulla brevità e la schiettezza della preghiera⁷⁴. La soluzione all'apparente antinomia si può reperire nel testo seguente:

«Stando così le cose, non è male né inutile pregare a lungo quando abbiamo tempo, cioè quando non sono impediti altre incombenze di azione buone e necessarie, sebbene anche in quelle azioni, come ho detto, bisogna pregare sempre con quel desiderio (*quamvis et in eis, ut dixit, desiderio illo semper orandum sit*)»⁷⁵.

Per sant'Agostino pregare molto non significa parlare molto, ma desiderare molto. Pertanto, a suo parere, si può pregare sempre e non solo in alcuni momenti stabiliti, in quanto l'essenza della preghiera sta non nelle parole, bensì nel desiderio di Dio e della vita beata. Dunque, se è possibile avere sempre questo desiderio, sarà altrettanto possibile pregare sempre. Ecco il testo più importante a tale riguardo:

«Il tuo desiderio è la tua preghiera; se continuo è il desiderio, continua è la preghiera. Perché non invano ha detto l'Apostolo: *Pregate senza interruzione* (1 Ts 5,17). Forse noi senza interruzione pieghiamo il ginocchio, postriamo il corpo, o leviamo le mani, per adempiere all'ordine: *Pregate senza interruzione*? Se intendiamo il pregare in tal modo, credo che non lo possiamo fare senza interruzione. Ma c'è un'altra preghiera interiore che non conosce interruzione, ed è il desiderio. Qualunque cosa tu faccia, se desideri quel sabato, non smetti mai di pregare. Se non vuoi interrompere la preghiera, non cessar mai di desiderare. Il tuo desiderio continuo sarà la tua continua voce (*Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est*)»⁷⁶.

⁷⁴ *Sermo 80*, 2 (NBA 30/1, 582): «Alio loco Domini verba sunt: *Oportet semper orare, et non deficere*. Si oportet semper orare, quomodo dicit: *Nolite multiloqui esse*? Quomodo oro *semper*, qui cito finio? Hac me iubet cito finire, hac iubet *semper orare, et non deficere*; quid est hoc?»; *Epistula 130*, 8, 15 (NBA 12, 88): «Unde mirum videre potest, quamvis multiloquium prohibuerit, cur nos sic orare adhortatus sit, qui novit quid nobis necessarium, sit, priusquam petamus ab eo, ut diceret: *Oportet semper orare, et non deficere*».

⁷⁵ *Epistula 130*, 10, 19 (NBA 12, 94).

⁷⁶ *Enarratio in Psalmum 37*, 14 (NBA 25, 860-864). La stessa idea viene affermata in altri luoghi, ad esempio: «Desiderium semper orat, etsi lingua taceat. Si semper desideras, semper oras. Quando dormitat oratio? Quando friguerit desiderium» (*Sermo 80*, 7: NBA 30/1, 590); *Epistula 130*, 9, 18 (NBA 12, 92): «Semper ergo hanc [vitam beatam] a Domino Deo desideremus, et oremus semper». — Non ci sembra pertinente l'interpretazione di un autore su questo insegnamento agostiniano. Riportiamo testualmente le sue parole: «Agu-

In questo testo, sant'Agostino ritiene impossibile adempiere nella sua materialità il precetto paolino di pregare sempre, ma nel contempo ne realizza un'interpretazione ben diversa da quella presentata nel *De haeresibus*. Infatti egli sostiene qui che la preghiera continua, cioè non solo quella realizzata in momenti determinati, è fattibile, perché si può desiderare sempre il sabato spirituale, simbolo della vita beata, anche in mezzo alle diverse occupazioni che riempiono la giornata: «qualunque cosa tu faccia», vi si legge letteralmente⁷⁷.

Si deve desiderare sempre e pertanto pregare senza mai stancarsi, perché finché siamo quaggiù non possiamo raggiungere pienamente l'unico oggetto della preghiera: Dio e la vita beata. A tale riguardo, sant'Agostino porta l'esempio della cananea, la quale «prima di ricevere continuò a cercare, chiedere, bussare; ricevette, fu rallegrata e se n'andò. Non so che cos'è, anzi è qualcosa d'importante ciò per cui è necessario pregare sempre sino alla fine per tutto il tempo che viviamo sulla terra sino a quando vivremo senza fine, quando non ci sarà più la preghiera, ma l'esultanza»⁷⁸.

stín nos presenta una solución al problema planteado por las palabras de Pablo [sulla preghiera continua] muy acorde con nuestra condición humana. Todos podemos desear orar sin interrupción, aunque en momentos concretos tengamos que hacer cosas que no se parecen en nada a lo que se llama oración. Este deseo, vivo y permanente, es como el aceite que hace posible mantener ardiente la llama de la oración (...) Para Agustín el hilo, que hace posible la relación profunda entre oración y vida es precisamente el deseo. Quien desea orar siempre, cumple la consigna de Pablo: "Orad sin interrupción" (1 Tes 5,17). Y la de Lucas: "Es preciso orar siempre y no desfallecer" (18,1)» (B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, *Agustín, modelo y maestro de oración*, in «Estudio Agustiniano» 22 [1987] 192). — Come si può ben osservare il binomio stabilito da sant'Agostino: «preghiera continua = desiderio continuo della vita beata» viene tramutato da Domínguez in quest'altro binomio: «preghiera continua = desiderio di pregare continuamente», il che ci sembra insostenibile stando ai testi agostiniani.

⁷⁷ Nel commentare il testo agostiniano di *Enarratio in Psalmum 37*, 14, Besnard afferma: «C'est qu'à force de remonter de la prière vers sa racine surnaturelle, on l'identifie avec le désir, entendons un désir purement spirituel, qui est celui du repos céleste et où n'entre nulle convoitise charnelle. Du même coup se trouve résolu l'un des grands problèmes de la vie orante: celui de la prière incessante, dont saint Paul déjà fait un précepte aux chrétiens. Les mots, voire le recueillement, s'évanouissent et ne peuvent être qu'intermittents, mais le désir, lui, peut subsister sans défaillance» (*Les grandes lois de la prière. Saint Augustin, maître de prière*, in «La Vie Spirituelle» 41 [1959] n. 101, 251).

⁷⁸ *Sermo 77/B*, 1 (NBA 30/1, 555). Cfr. *Enarratio in Psalmum 60*, 7; *In Ioannis evangelium tractatus*, 73, 4.

Questo desiderio sostenuto di Dio fa sì che la vita intera di un buon cristiano diventi un unico desiderio e quindi una preghiera ininterrotta:

«La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio (*tota vita christiani boni, sanctum desiderium est*). Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione. Ammettiamo che tu debba riempire un grosso sacco e sai che è molto voluminoso quello che ti sarà dato; ti preoccupi di allargare il sacco o l'otre o qualsiasi altro tipo di recipiente, più che puoi; sai quanto hai da metterci dentro e vedi che è piccolo; allargandolo lo rendi più capace. Allo stesso modo Dio con l'attesa allarga il nostro desiderio, col desiderio allarga l'animo e dilatandolo lo rende più capace. Viviamo dunque, o fratelli, di desiderio, poiché dobbiamo essere riempiti (...) In questo consiste la nostra vita: esercitarci col desiderio (*Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamus*)»⁷⁹.

Per corroborare la possibilità della preghiera continua, sant'Agostino adduce anche l'esempio di persone che l'hanno vissuta, come lo fece sua madre santa Monica, di cui dice che pregava incessantemente per la conversione di suo figlio⁸⁰. A questo proposito, egli chiama in causa anche la figura della vedova e profetessa Anna, di cui si dice in *Lc 2,37*: «Non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere»⁸¹. D'altronde,

⁷⁹ *In Iobannis epistolam ad Parthos tractatus*, 4, 6 (NBA 14, 1717-1719).

⁸⁰ *Confessiones*, 5, 9, 17 (NBA 1, 130-133): «Non itaque video, quomodo sanaretur, si mea talis illa mors transverberasset viscera dilectionis eius. Et ubi essent tantae preces et tam crebrae sine intermissione (*1 Ts 5,17*)? (...) Absit, ut tu falleres eam in illis visionem et responsis tuis, quae iam commemoravi et quae non commemoravi, quae illa fideli pectore tenebat et semper orans tamquam chirographa tua ingerebati tibi».

⁸¹ Cfr. *Epistula 130*, 16, 29; *De bono viduitatis*, 14, 18. — Dobbiamo aver presente che il santo dottore interpreta le parole «notte» e «giorno» dicendo che nella Sacra Scrittura talvolta esse vogliono significare il concetto «sempre»: *Enarratio in Psalmum 118*, S. 29, 4 (NBA 27, 1376): «Si autem accipiamus hoc totum saeculum noctem, utique intempesta nocte clamamus ad Deum»; *Enarratio in Psalmum 139*, 5 (NBA 28, 516): «Quod enim dictum est: *tota die*, sine intermissione significat, id est, toto tempore». Cfr. *Enarratio in Psalmum 87*, 9; *Enarratio in Psalmum 118*, S. 22, 1. — Ci sembra che nel riportare l'esempio della vedova Anna sant'Agostino si sia ispirato a queste parole di san Cipriano: «Qui autem in Christo, hoc est in lumine, semper sumus nec noctibus ab oratione cessemus. Sic Anna vidua sine intermissione rogans semper et vigilans perseverabat in promerendo Deo, sicut in evangelio scriptum est: *Non recedebat de templo ieiuniis et orationibus serviens nocte et die*» (*De Dominica oratione*, 36: CCSL 3/A, p. 113).

sant'Agostino insegna con chiarezza che la possibilità di pregare sempre è un dono di Dio⁸².

Nella lettera alla vedova Proba, sant'Agostino accosta le parole citate di Lc 2,37 a queste di san Paolo: *Colei che è veramente vedova e desolata ha riposto la sua speranza nel Signore e persiste notte e giorno nelle preghiere* (1 Tm 5,5); in tal modo egli intende spiegare il motivo per il quale, quando il Signore ci esorta a pregare sempre in Lc 18,1, vuole proporci la parabola di una vedova, la cui continua implorazione rivolta al giudice iniquo, indusse questi ad ascoltare la sua petizione⁸³. Il vescovo d'Ipbona prende l'immagine della vedovanza come simbolo dell'atteggiamento interiore necessario per poter pregare continuamente: «Ma quale è la caratteristica maggiormente messa in risalto in questo argomento della preghiera, a proposito delle vedove, se non l'abbandono e la desolazione? Ecco perché ogni anima che comprenda di essere, in questo mondo, abbandonata e desolata finché è pellegrina lontana dal Signore affida quella che possiamo chiamare vedovanza a Dio difensore con continua e ferventissima preghiera (*assidua et impensissima precatione*)»⁸⁴. Dunque, questa sorta di «vedovanza spirituale», cioè la consapevolezza della dipendenza totale e radicale nei confronti di Dio, deve costituire un atteggiamento permanente che sprona l'anima umana a desiderare continuamente l'aiuto divino, tramutandosi pertanto in preghiera incessante.

In ultima analisi, sant'Agostino spiega la continua presenza nell'anima del desiderio di Dio in base all'esercizio continuato delle virtù teologali: «Noi dunque preghiamo sempre con desiderio continuo sgorgato dalla fede, speranza e carità»⁸⁵. La fede è sempre presente nella preghiera perché ne è la sorgente, e anche perché la preghiera sgorgata dalla fede ottiene a sua volta la stabilità della fede⁸⁶.

⁸² *Enarratio in Psalmum 65*, 24 (NBA 26, 528): «Ipse Dominus praecepit in Evangelio: *Quia oportet semper orare et non deficere* (...) Ergo non deficiamus in oratione. Ille quod concessurus est, etsi differt, non aufert; securi de pollicitatione ipsius non deficiamus orando; et hoc ex beneficio ipsius est».

⁸³ Cfr. *Epistula 130*, 16, 29 (NBA 12, 107).

⁸⁴ *Ibid.*, 16, 30 (pp. 107-109). Cfr. la stessa idea in *Ibid.*, 2, 5 e 3, 7.

⁸⁵ *Ibid.*, 9, 18 (p. 92): «In ipsa ergo fide et spe et caritate continuato desiderio semper oramus».

⁸⁶ *Sermo 115*, 1 (NBA 30/2, 478): «Ergo, ut oremus, credamus; et ut ipsa non deficiat fides, qua oramus, oremus. Fides fundit orationem, fusa oratio fidei impetrat firmitatem. Fides, inquam, fundit orationem, fusa oratio etiam ipsi fidei impetrat firmitatem».

Per quanto riguarda la speranza, l'attesa paziente dei grandi beni mette in esercizio il desiderio⁸⁷, che si estende a tutto l'arco della vita mortale. In effetti, commentando le parole del salmo: «Cercate sempre il suo volto», sant'Agostino dice: «O forse qui si dice *sempre* nel senso che per tutta la vita che si vive quaggiù, fin dal tempo in cui abbiamo compreso che noi dobbiamo far questo, egli deve essere cercato anche quando è stato trovato? Nessun dubbio che la fede già l'ha trovato, ma è pur vero che la speranza ancora lo cerca»⁸⁸. Altrove egli chiama la vita umana «baratro» e afferma di seguito: «Chiunque vi si sente immerso, grida, geme, sospira, finché non venga tratto fuori (...) L'anima fedele continuerà a gemere finché non raggiunga colui che l'ha creata e da lui venga liberata l'immagine divina che è l'uomo stesso»⁸⁹. L'oggetto del nostro desiderio è così grande che bisogna desiderarlo grandemente: ecco perché bisogna pregare sempre, finché non usciamo da questa vita, senza stancarsi mai⁹⁰.

Ma nella dottrina agostiniana è alla carità che spetta il ruolo essenziale nella preghiera continua. Anche se siamo impegnati in molte occupazioni diverse, e perciò dobbiamo interromperne una per iniziarne un'altra, la forza che ci comanda di perseverare in esse può essere sempre presente:

«Forse che si può sempre parlare? sempre tacere? sempre mangiare? (...) Ora si fa una cosa, ed ora un'altra. Questi atti vengono iniziati e poi sospesi: ma il principe che li comanda (*ille autem imperator*) non ha inizio né deve cessare di esistere. La carità non venga interrotta nell'animo (*caritas intus non intermittatur*): le opere della carità vengano invece attuate secondo l'opportunità»⁹¹.

⁸⁷ *In Iobannis epistulam ad Parthos tractatus*, 4, 7 (NBA 14, 1719-1721): «*Spes salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Si enim quod non videmus speramus, per patientiam expectamus (Rm 8,24-25). Ipsa patientia exercet desiderium*».

⁸⁸ *Enarratio in Psalmum 104*, 3 (NBA 27, 787).

⁸⁹ *Enarratio in Psalmum 129*, 1 (NBA 28, 217).

⁹⁰ *Sermo 61*, 5, 6 (NBA 30/1, 234): «*Servat tibi Deus, quod non vult cito dare; ut et tu discas magna magne desiderare. Inde oportet semper orare, et non deficere (Lc 18,1)*»; *Sermo 77/B*, 5 (NBA 30/1, 560): «*Substantia mortalis tamquam nihil ante te est; sed quia post istam vitam immortalitatem accepturus sum, propter quod volo exaudias lacrimas meas, erit substantia immortalis ante te semper. Ecce desiderium, ecce quod pete, ecce quod desidera, ecce quod ora; ecce quod orare oportet semper, quousque hinc exeamus, et non deficere*».

⁹¹ *In Iobannis evangelium tractatus*, 8, 3 (NBA 24, 1792).

Siccome è la carità stessa che prega⁹², è dunque possibile pregare sempre, proprio grazie ad un continuo esercizio dell'affetto:

«Infatti il pregare a lungo non equivale, come credono alcuni, a un pregare con molte parole. Una cosa è parlare a lungo, altra cosa è un intimo e durevole affetto (*aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus*)»⁹³.

Dunque la preghiera continua è garantita dalla permanente presenza nel cuore di una carità fervorosa:

«Il gelo della carità è il silenzio del cuore; l'ardore della carità è il grido del cuore. Se sempre permane la carità, tu sempre gridi, sempre desideri; e se desideri, ti ricordi della pace»⁹⁴.

V. La lode continua

Una lettura frettolosa delle opere di sant'Agostino potrebbe indurre a pensare che la preghiera di lode appaia in contrapposizione a quella di supplica, in quanto quest'ultima appartenerrebbe alla condizione di *viator*, mentre la prima sarebbe quella propria dei beati⁹⁵. Tuttavia, una lettura più accurata degli scritti agostiniani fa comprendere senza alcun dubbio che per il santo dottore ambedue le forme di preghiera possono realizzarsi nella vita presente, perché l'uomo

⁹² Cfr. *In Iohannis evangelium tractatus*, 6, 8 (vid. *supra*, nota 65).

⁹³ *Epistula* 130, 10, 19 (NBA 12, 94). — A questo proposito scrive García Montaña: «¡La oración, por lo tanto, viene a ser en síntesis, un acto de caridad! y un acto de caridad sin interrupción, habitualmente, un "afecto sostenido". Habrá oración en la medida en que haya caridad (independientemente de las otras expresiones humanas que no sean informadas por ella)» (G. GARCÍA MONTAÑO, *Cualidades de la oración agustiniana*, in «Augustinus» 21 [1976] 163).

⁹⁴ *Enarratio in Psalmum* 37, 14 (NBA 25, 862). — Secondo sant'Agostino, la carità dev'essere anche gratuita e pura per poter rimanere sempre all'interno del cuore (cfr. M. VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière d'après les «Enarrationes in Psalmos»*, Paris 1990, pp. 253-260).

⁹⁵ Infatti, talvolta sembra che sant'Agostino contrapponga i due tipi di preghiera, ad esempio: «Transiet oratio, succedet laudatio; transiet fletus, succedet gaudium» (*Enarratio in Psalmum* 26, 2, 14: NBA 25, 374); *Enarratio in Psalmum* 83, 6 (NBA 26, 1184): «Hic desideratur, ibi capitur, hic suspiratur, ibi gaudetur; hic oratur, ibi laudabitur; hic gemitur, ibi exsultatur»; *Sermo* 159, 1, 1 (NBA 31/2, 602): «In patria vero nullus orandi locus erit, sed tantum laudandi».

viator cammina con gioia, sostenuto dalla speranza, realtà dalla quale scaturisce la lode che si tributa a Dio quaggiù, quale più sublime fra le attività umane⁹⁶. In un sermone tenuto nell'ottava di Pasqua del 418, sant'Agostino spiegava così il significato del termine *Alleluia*:

«Sapete pertanto che *Alleluia* in latino corrisponde a: “Lodate Dio” (...) Per quanto riguarda il tempo presente in cui siamo pellegrini sulla terra, cantiamo l'*Alleluia* come consolazione per essere fortificati lungo la via; l'*Alleluia* che diciamo adesso è come il canto del viandante; tuttavia, percorrendo questa via faticosa, tendiamo a quella patria dove ci sarà il riposo (...) Per questa speranza cantiamo l'*Alleluia*; e, se la speranza ci procura una gioia così grande, cosa sarà la realtà posseduta in se stessa? (...) Allora l'*Alleluia* sarà vissuto nella sua realtà, adesso invece nella speranza»⁹⁷.

La vita presente è dunque tempo di lacrime e tempo di gioia; tempo di supplica, ma anche di lode. Sant'Agostino afferma che bisogna cominciare a lodare Dio adesso perché chi non voglia lodare Dio in questo mondo, dovrà tacere in eterno⁹⁸. Quindi, l'apparente contrapposizione fra la preghiera di supplica e quella di lode viene risolta dal momento in cui ci si accorge che, in realtà, ciò che si contrappone alla supplica è la lode perfettissima dei beati, di cui la lode terrena non è che un allenamento:

«La lode di Dio sarà in noi perfetta quando saremo giunti nella città superna, quando saremo diventati simili agli angeli di Dio, quando da nessuna parte ci saranno delle necessità che vengano a sollecitarci, quando non sentiremo più i richiami della fame e della sete (...) Ebbene, a questa lode perfettissima veniamoci allenando con l'altra lode consistente nelle opere buone»⁹⁹.

Poiché la lode terrena è una condizione necessaria per essere in grado di vivere la vita futura, essa deve convivere quaggiù con la

⁹⁶ *Enarratio in Psalmum 44*, 9 (NBA 25, 1088): «Summum hominis opus non esse, nisi Deum laudare»

⁹⁷ *Sermo 255*, 1. 5 (NBA 32/2, 797. 803). Per la datazione di questo sermone, cfr. *Ibid.*, 797.

⁹⁸ *Enarratio in Psalmum 144*, 2 (NBA 28, 688): «Forte in saeculum: hic; in saeculum autem saeculi: in aeternum. Modo ergo incipe laudare, si in aeternum laudaturus es. Qui laudare non vult in transitu huius saeculi, obmutescet cum venerit saeculum saeculi». Cfr. *Enarratio in Psalmum 72*, 34.

⁹⁹ *Enarratio in Psalmum 146*, 2 (NBA 28, 769).

preghiera di supplica¹⁰⁰. In questa vita ci troviamo di fronte a due tipi di preghiera: quella di domanda, temporale; quella di lode, temporale ed eterna¹⁰¹. E allo stesso modo che la lode è lo scopo e il termine di ogni preghiera cristiana, essa ne costituisce pure l'inizio, in modo tale che la preghiera di domanda può giungere soltanto dopo quella di lode. Secondo il vescovo d'Ippona è proprio questo l'insegnamento contenuto nel Padre nostro: «E dopo aver premesso la lode si è soliti far seguire l'invocazione, con la quale l'orante presenta i suoi desideri. Per tale ragione la preghiera stessa del Signore contiene al principio una lode brevissima, espressa dalle parole: *Padre nostro, che sei nei cieli*. Solo in seguito sono enumerate le varie richieste»¹⁰².

Sant'Agostino segnala altrove che la ragione più profonda del bisogno di lodare Dio già sulla terra risiede nel fatto che è stato Dio stesso a riporre nell'uomo tale desiderio di lode, in quanto Egli lo ha creato per Lui. Ecco il celeberrimo testo con cui da inizio alle sue *Confessioni*:

«Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile. E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettersi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»¹⁰³.

¹⁰⁰ *Enarratio in Psalmum 148*, 1 (NBA 28, 864): «Meditatio praesentis vitae nostrae in laude Dei esse debet: quia exsultatio sempiterna futurae nostrae vitae, laus Dei erit; et nemo potest idoneus fieri futurae vitae, qui non se ad illa modo exercuerit. Modo ergo laudamus Deum: sed et rogamus Deum»

¹⁰¹ Cfr. A. TRAPÈ, *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera*, cit., p. 83.

¹⁰² *Enarratio in Psalmum 104*, 1 (NBA 27, 783).

¹⁰³ *Confessiones*, 1, 1, 1 (NBA 1, 5). — Sant'Agostino stesso ha considerato le sue *Confessioni* una lode a Dio: «*Confessionum* mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum» (*Retractationes*, 2, 6, 1: NBA 2, 158). — A questo proposito scrive Trapè: «La parola "confessione" per sant'Agostino ha un duplice significato: di lode e di pentimento, è il latino biblico della S. Scrittura per il quale *confessio* ha il duplice significato di lode e di penitenza o implorazione del perdono. Due atteggiamenti che attraversano le *Confessioni* dalla prima pagina fino all'ultima» (*Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera*, cit., p. 24). — Commentando il testo citato delle *Confessioni*, scrive un autore: «San Agustín es consciente de la acción de Dios en su vida y ante este hecho se siente lleno de admiración, maravillado.

D'altronde, il vescovo d'Ipbona insegna che l'uomo deve lodare in modo autentico Dio, perché non ogni lode è di per sé una vera lode. A tale scopo, egli distingue tre tipi di *falsa* lode: la prima è quella del malvagio, che loda Dio con le parole, ma vivendo male offende il Signore; la seconda si verifica allorché colui che loda vive bene, ma si attribuisce il merito della sua vita buona e non ritiene che essa sia un dono ricevuto da Dio; il terzo tipo è quella di chi vive bene, e pur sapendo di aver ricevuto da Dio ciò che gli consente di vivere bene, si inorgoglisce (come il fariseo della parabola) a spese di chi non possiede tale bene (il pubblicano) tenendolo gelosamente per sé; ossia, con le stesse parole di sant'Agostino, si tratta di chi «vuole che Dio sia ricco solo per lui»¹⁰⁴. Tutte e tre i soggetti lodano Dio solo in maniera fittizia, perché non sono buoni. Invece, soltanto chi è buono può lodare veramente, «perché, se loda, vive anche bene; perché se loda, non loda soltanto con la lingua, ma anche con la vita conferma ciò che dice la lingua (*sed et vita cum lingua consentit*)»¹⁰⁵. Contrariamente, chi vive male fa sì che per causa sua Dio sia bestemmiato¹⁰⁶, e quindi non soltanto non loda Dio, ma bestemmia pure lui: «Se infatti è vero che Dio vien lodato per le tue opere buone, quando compi il bene lodi Dio; e se è vero che Dio

El pasado revive en su memoria. En sus *Confesiones* hace memoria y muestra que su vida ha sido, y sigue siendo obra de la providencia de Dios, y se siente tan sobrecogido por esta acción de Dios que quiere proclamar ante todos los hombres su agradecimiento, su reconocimiento a Dios; quiere cantar la misericordia de Dios para con él. Y la oración de alabanza pasa a ocupar un lugar privilegiado tanto en su vida como en su pensamiento» (J. GARCIA ÁLVAREZ, *Oración y conversión en San Agustín*, in «Revista Agustiniiana» 29 [1988] 587-588).

¹⁰⁴ *Enarratio in Psalmum* 49, 30 (NBA 25, 1290): «Non ergo laudat, qui male vivendo offendit Dominum; non laudat, qui cum iam coeperit bene vivere, de suo putat esse quod bene vivit, non acceptum a Deo; nec ille laudat, qui cum sciat se quod bene vivit accepisse a Deo, tamen usque ad se vult esse divitem Deum».

¹⁰⁵ *Ibid.* — *Enarratio in Psalmum* 146, 3 (NBA 28, 768-770): «Propterea cum dixisset: *Laudate Dominum, quoniam bonus psalmus; Deo nostro, inquit, iucunda sit laudatio.* Quomodo erit Deo nostro iucunda laus? Si bene vivendo laudetur (...) Qui laudatis, bene vivite. *Laudatio impiorum offendit Deum (...)* *Deo nostro iucunda sit laus; cuius aures, non ad os, sed ad cor; non ad linguam, sed ad vitam laudatoris patet*».

¹⁰⁶ *Enarratio in Psalmum* 101, S. 2, 6 (NBA 27, 552): «Si enim vocat te Deus, et praecipit ut bene vivas, et tu male vivis, vocationi eius non respondes, nec laus eius respondet ei de te, quia sic vivis, ut ille non laudetur, sed potius blasphemetur per te»; *Enarratio in Psalmum* 102, 28 (NBA 27, 628): «Quid prodest quia hymnum cantat lingua tua, si sacrilegium exhalat vita tua? Male vivendo multas linguas misisti in blasphemiam. Lingua tua vacat hymno, et ceterae te intuentium vacant blasphemiiis».

vien bestemmiato per le tue opere cattive, quando agisci male bestemmi»¹⁰⁷.

In uno studio dedicato alla teologia della lode nel pensiero di sant'Agostino, Vagaggini distingue in esso tre modi di lodare: «Lode di bocca, di cuore e delle opere. Quando tutte e tre i modi di lodare Dio convergono, allora la nostra lode è perfetta; allora lodiamo Dio con tutto noi stessi»¹⁰⁸. La lode del cuore è l'affetto interno, l'amore affettivo, che non può nascere in noi senza le opere buone:

«Tra quelli che odiavano la pace, ero pacifico (Ps 119,7). Ascoltate pure, fratelli carissimi, queste parole, ma non potrete sperimentare quanto sia vero ciò che cantate finché non avrete cominciato a praticarlo. Per quanto ve lo ripeta, comunque ve lo spieghi e con qualsiasi parola ve lo presenti, non vi entrerà nel cuore se non lo precederanno le opere (non intrat in cor eius in quo non est opus eius). Cominciate a fare, e vedrete di che cosa parliamo. Ad ogni parola vi scenderanno lacrime dagli occhi, e il salmo sarà cantato e il cuore attuerà ciò che si canta nel salmo. Quanta gente infatti, pur acclamando con la voce è muta col cuore! Mentre quanta c'è ne che, tacendo colle labbra, grida con l'affetto»¹⁰⁹.

Perciò rileva Vagaggini: «Dunque per sant'Agostino non esiste una vera lode vocale di Dio se non è l'espressione dell'affetto interno e non si accompagna con le buone opere di tutta la vita. Naturalmente, la più importante è la lode del cuore e della vita. Questa non deve mai mancare mentre la lode vocale, come la preghiera vocale in genere, ha necessariamente solo un tempo limitato»¹¹⁰.

Nel pensiero agostiniano lodare equivale a cantare. La vera lode è il cantico dell'uomo rinnovato in Cristo, il cantico nuovo del cristiano: «Lodiamo il Signore con la voce, con la mente, con le opere buone; a lui cantiamo un cantico nuovo, come ci esorta il presente salmo che così comincia: *Cantate al Signore un cantico nuovo*. Uomo vecchio, cantico vecchio; uomo nuovo, cantico nuovo. Testamento vecchio, cantico vecchio; Testamento nuovo, cantico nuovo (...) *Mi sono invecchiato in mezzo a tutti i miei nemici (Ps 6,8)*. Invecchiato per il peccato, l'uomo viene rinnovato dalla grazia. Pertan-

¹⁰⁷ *Enarratio in Psalmum 146, 2 (NBA 28, 767).*

¹⁰⁸ C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo sant'Agostino*, in AA.VV., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, p. 423.

¹⁰⁹ *Enarratio in Psalmum 119, 9 (NBA 27, 1425).*

¹¹⁰ C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo sant'Agostino, cit.*, p. 426.

to, tutti coloro che in Cristo vengono rinnovati e cominciano ad essere partecipi della vita eterna, cantano il cantico nuovo»¹¹¹. Nella vera lode non si canta solo con la voce, ma alle parole devono concordare le opere buone¹¹². Per cantare bene, senza stonature, la lingua deve intonarsi con la vita, le labbra con la coscienza¹¹³. In ultima analisi, per sant'Agostino il cantico nuovo scaturisce dall'amore cristiano, perché «qual'è in realtà il contenuto del canto nuovo, se non un amore nuovo? Cantare è proprio di chi ama (*cantare amantis est*)»¹¹⁴. Anzi, egli identifica il cantico nuovo con l'amore: «Tu ami, e anche se stai zitto, l'amore è già una voce che sale a Dio. L'amore è il cantico nuovo (*ipsa dilectio canticum novum est*)»¹¹⁵. È dunque l'amore rinnovato, l'amore cristiano che canta un cantico nuovo, ma non lo canta con la lingua, bensì con tutta la vita¹¹⁶.

Da questa prospettiva si comprende perché sant'Agostino giunga a dedurre agevolmente la reale possibilità della lode continua di Dio. Ecco il suo insegnamento:

«Chi è capace di lodare Dio tutto il giorno? Ti suggerisco un mezzo, perché tu possa lodare Dio tutto il giorno, se lo vuoi (*suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis*). Qualunque cosa tu faccia, falla bene e avrai lodato Dio. Quando canti gli inni, lodi Dio; ma che cosa fa la tua lingua, se non lodi anche con la tua coscienza? Hai smesso di cantare l'inno: te ne vai a rifocillarti? Non ubriacarti, e avrai lodato Dio. Te ne vai a dormire? Non alzarti per compiere il male, e avrai lo-

¹¹¹ *Enarratio in Psalmum 149*, 1 (NBA 28, 895). Cfr. *Enarratio in Psalmum 66*, 6.

¹¹² *Enarratio in Psalmum 149*, 8 (NBA 28, 904): «*In tympano et psalterio psallant ei. Quare assumit tympanum et psalterium? Ut non sola vox laudet, sed et opera. Quando assumitur tympanum et psalterium, manus concinunt voci. Sic et tu, si quando Alleluia cantas, porrigas et panem esurienti, vestias nudum, suscipias peregrinum, non sola vox sonat, sed et manus consonat, quia verbis facta concordant*».

¹¹³ *Sermo 256*, 1 (NBA 32/2, 812): «*Laudemus Dominum, fratres, vita et lingua, corde et ore, vocibus et moribus. Sic enim sibi dici vult Deus Alleluia, ut non sit in laudante discordia. Concordet ergo prius in nobis ipsis lingua cum vita, os cum conscientia*».

¹¹⁴ *Sermo 336*, 1, 1 (NBA 33, 951).

¹¹⁵ *Enarratio in Psalmum 95*, 2 (NBA 27, 334). Sant'Agostino denomina questo amore «famelico» (*esuriens*) nei confronti dell'amore fruttivo (*fruens*) con cui loderemo Dio in paradiso (cfr. *Sermo 255*, 5, 5).

¹¹⁶ *Enarratio in Psalmum 32*, II, S. 1, 8 (NBA 25, 570-572): «*Non pertinet novum canticum ad homines veteres; non illud discunt nisi homines novi, renovati per gratiam ex vetustate, et pertinentes iam ad Testamentum Novum, quod est regnum coelorum. Ei suspirat omnis amor noster, et cantat canticum novum. Cantet canticum novum, non lingua, sed vita*».

dato Dio. Trattati un affare? Non imbrogliare, e avrai lodato Dio. Coltivi un potere? Non muover lite a nessuno, e avrai lodato Dio. Nella purezza delle tue opere disponiti a lodare Dio tutto il giorno (*in innocentia operum tuorum praepara te ad laudandum Deum tota die*)¹¹⁷.

Dunque, nel pensiero di sant'Agostino, anche se si cessa di cantare un inno si può continuare a lodare Dio con la opere virtuose: è la stessa vita del cristiano che deve diventare una lode continua di Dio. Infatti, commentando le parole del salmo 146: *Lodate il Signore: è bello cantare al nostro Dio*, egli afferma: «Dice dunque così: Lodate il Signore perché cosa buona è lodare il Signore. Non siamo troppo sbrigativi nel lodare il Signore. Si recita qualcosa e subito finito; si fa qualcosa e subito si interrompe; lodiamo e poi tacciamo; cantiamo e presto smettiamo. Ci mettiamo a fare qualcosa che era rimasta indietro: ebbene, forse che quando ci si presentano occupazioni diverse, dovrà cessare la lode a Dio? Certo no. Se la tua lingua loda per un po' di tempo, la tua vita lo lodi ininterrottamente (*non sic; nam lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet*). Per questo è buono il salmo (...) Se infatti canterai con la voce, a un certo momento dovrai tacere: canta invece con la vita, affinché mai debba tacere (*vita sic canta, ut numquam sileas*) (...) Tu dunque mangi e bevi e prendi il necessario per nutrire il corpo e ristorare le membra. Se compi bene questa azione, cioè ringraziando colui che a te, mortale e fragile, ha dato il sostentamento e la gioia conseguente, il tuo cibo e la tua bevanda sono lodi a Dio (*et cibus tuus et potus tuus laudat Deus*) (...) Comportandoti così, lodi Dio né mai tace la tua lode (*haec agens laudas Deum, nec omnino silebit laudatio tua*)»¹¹⁸.

È chiaro dunque che la lode continua non può coesistere con le opere cattive. In un discorso in cui tratta della liceità delle attività commerciali, sant'Agostino sostiene che non è colpevole dedicarsi a simili attività purché si svolgano senza far ricorso alla menzogna, giacché in quel momento cesserebbe la lode di Dio: «A volte, nel prezzo delle cose che vendi, tu non soltanto mentisci, ma giuri an-

¹¹⁷ *Enarratio in Psalmum 34*, S. 2, 16 (NBA 25, 712). Ormai sappiamo che per sant'Agostino, l'espressione biblica «tutto il giorno» sta a significare «sempre» (vid. *supra*, nota 81). La stessa idea viene adesso affermata nel contesto della preghiera di lode: «*Repletur os meum laude, ut hymno dicam gloriam tuam; tota die magnificentiam tuam*. Quid est: *tota die?* Sine intermissione» (*Enarratio in Psalmum 70*, S. 1, 10; NBA 26, 736).

¹¹⁸ *Enarratio in Psalmum 146*, 1-2 (NBA 28, 766-769). Cfr. *Enarratio in Psalmum 97*, 5.

che il falso; e potrà essere allora nella tua bocca per tutto il giorno la lode di Dio? (*quomodo in ore tuo tota die laus Dei?*) Tutt'altro! Essendo tu cristiano, per tua colpa è bestemmiato il nome di Dio! (...) Cattivi, dunque, sono tutti gli artigiani, quando non hanno il timore di Dio; e, o per guadagno, o per timore di un danno, o perché temono la miseria, dicono menzogne e spergiurano. Nemmeno in costoro, dunque, è continua la lode di Dio (*non est continua Dei laus in eis*)»¹¹⁹. Insomma, secondo sant'Agostino, la lode continua è possibile quando la si compie con tutto il proprio essere, con la vita intera, con le opere buone, e non solo con la lingua e la voce: il cristiano non cessi mai di vivere bene e sarà continua la sua lode a Dio¹²⁰.

È alla luce di quanto qui abbiamo detto che deve comprenderci ciò che sant'Agostino scrive nel capitolo secondo della sua *Regola* monastica, dedicato alla preghiera: «Quando pregate Dio con salmi e cantici di lode (*psalmis et hymnis*), viva nei vostri cuori quanto è espresso dalla vostra bocca»¹²¹. Questo breve capitolo non è un trattato sulla preghiera, in quanto sant'Agostino vi si limita a dare alcuni precetti concreti circa il modo di pregare. Tuttavia, nelle parole testé citate viene formulato il principio — ormai ben noto — secondo il quale la vita virtuosa assicura l'autenticità della lode. Nel suo interessante studio su questo passo, Verheijen analizza l'uso del termine *hymnus* qui e nelle restanti opere agostiniane. Dopo aver individuato i tre elementi della definizione agostiniana di *hymnus* — vale a dire, che sia lode, che essa sia lode di Dio e che la si canti — egli giunge alla conclusione seguente: «Vi è tuttavia un numero impressionante di *Enarrationes* in cui Agostino, a proposito del termine *hymnus*, parla di lode, e del Signore cui questa lode si rivolge, ma senza il minimo accenno a una qualunque esecuzione musicale di

¹¹⁹ *Enarratio in Psalmum 70*, S. 1, 17 (NBA 27, 748-750).

¹²⁰ *Enarratio in Psalmum 148*, 2 (NBA 28, 866): «Sed laudate de totis vobis; id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra. Etenim laudamus modo in Ecclesia quando congregamur; cum quisque discedit ad propria, quasi cessat laudare Deum. Non cesset bene vivere, et semper laudat Deus».

¹²¹ *Regula tertia seu Praeceptum*, II, 3, 41-42: «Psalmis et hymnis cum oratis deum, hoc versetur in corde quod profertur in voce». Abbiamo citato secondo l'edizione critica della *Regula* realizzata da L. Verheijen, in *La Règle de Saint Augustin. I: Tradition manuscrite*, Études Augustiniennes, Paris 1967, p. 421. — Verheijen sostiene che la data della *Regula* non si allontana dagli anni 396-397 e comunque non oltrepassa il 400 (cfr. IDEM, *La Règle de Saint Augustin. II: Recherches historiques*, Études Augustiniennes, Paris 1967, p. 115).

questo “inno” (...). Si ha l'impressione che ai suoi occhi l'elemento *cantus* della definizione poteva, meglio doveva, essere inteso elasticamente, senza per questo escludere il suo senso tecnico. Per essere un canto autentico, il *cantus* doveva innanzitutto presentare una verità di pensiero, e più ancora una verità di vita. Agostino non respinge in alcun modo il canto, ossia la modulazione delle parole del Salmo su diversi toni, ma, molto agostinianamente, insiste sulla dimensione interiore e spirituale del canto liturgico (...). Tutto ciò spiega bene perché Agostino — salvo casi particolari da noi segnalati — precisi sempre che ogni “inno” è lode a Dio, mentre spesso non fa alcuna menzione della sua esecuzione musicale. Il terzo elemento della definizione, il *cantus*, è l'elemento meno essenziale. Per l'interiorità di Agostino, il vero canto riguarda il pensiero che esso esprime, e più ancora la vita, che ne assicura l'autenticità»¹²².

VI. Conclusioni

Giunti al termine del nostro itinerario, riteniamo di aver mostrato che il pensiero di sant'Agostino sulla preghiera continua, pur essendo presente in modo assai variato e frammentato lungo molte delle sue opere, possiede una grandissima coerenza interna. Ed è proprio questa logica, quasi una sorta di filo conduttore, ciò che abbiamo cercato di mettere in rilievo lungo le pagine precedenti. Ci limiteremo adesso ad offrire, in maniera molto sintetica, alcune conclusioni.

Le risposte di sant'Agostino alla questione della preghiera continua si muovono a due livelli diversi: essi riguardano sia l'ambito della preghiera di domanda sia quello della preghiera di lode. Nel primo di essi, a partire dal principio d'interiorità quale elemento essenziale della preghiera, egli presenta una intuizione geniale: l'identificazione tra preghiera e desiderio di Dio; ciò costituisce l'idea chiave che gli permetterà di trovare una soluzione soddisfacente a tale questione. In effetti, a suo avviso si può pregare sempre, anche nel compiere attività molto diverse, perché in mezzo ad esse si può mantenere sempre il desiderio di Dio, della vita beata. Questo desiderio è già una preghiera interiore, che non conosce interruzione in

¹²² L. VERHEIJEN, *Pregare Dio con salmi e «canti di lode»*, in *La Regola di S. Agostino/2: Verso un ideale di bellezza e di libertà*, c. 14, Augustinus, Palermo 1993, p. 253.

una vita virtuosa. In questo modo, tutta la vita del cristiano coerente diventa un unico desiderio di Dio e quindi una preghiera continua. Simile desiderio sgorga dalle virtù teologali e in particolare dalla carità, che ha la capacità di unificare il desiderio, e quindi di orientare la vita e le azioni del cristiano verso Dio.

Sant'Agostino giunge alla stessa conclusione a partire dalle sue riflessioni nell'ambito della preghiera di lode. Secondo lui, la lode terrena è un allenamento in vista della lode divina, nonché un suo anticipo, anche se imperfetto. Perciò quaggiù dobbiamo adoperarci con tutte le nostre forze per lodare Dio con le parole. Questa lode vocale, però, non è lode autentica se manca la lode del cuore, l'affetto interno; quest'ultimo, a sua volta, non è possibile se mancano le opere buone. Quindi, per il vescovo d'Ipbona, per lodare Dio veramente occorre lodare con le opere virtuose, con la lode della vita. Questa lode diventa continua quando si loda Dio con tutto il proprio essere, non solo con la lingua e la voce, ma anche con i fatti: chi non cessa di vivere bene non cessa di lodare Dio. Dunque, la vita intera del cristiano virtuoso può diventare una preghiera continua di lode di Dio.

Avevamo rilevato all'inizio del nostro studio che a sant'Agostino si addice il titolo di «Dottore della preghiera». Dobbiamo dire che, al termine di esso, una simile convinzione ci pare senza dubbio confermata e rafforzata. Siamo altrettanto convinti del fatto che l'attualità della dottrina agostiniana sulla preghiera continua non è venuta meno ai nostri giorni. Vorremmo auspicare che siano sempre di più i cristiani che conoscano e cerchino di mettere in pratica questo magnifico insegnamento di sant'Agostino.

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

Pagina bianca

LA TRINIDAD COMO FAMILIA

Analogía humana de las procesiones divinas

Blanca CASTILLA y CORTÁZAR

Sumario: I. *La intimidad de Dios* - II. *La Trinidad como familia* - III. *La Santísima Trinidad* - IV. *El origen de Eva y la procesión del Espíritu Santo* - V. *Adán, Eva y su hijo* - VI. *La analogía familiar* - VII. *Consecuencias y perspectivas*.

En la cultura occidental, que se ha caracterizado en este siglo por el ateísmo, renace un profundo anhelo de conocer a Dios en su intimidad.

Esa búsqueda esconde la nostalgia de la identidad perdida. En efecto, ese afán está alentado, en parte, por la situación de soledad y desarraigo en la que se encuentra en nuestro mundo la persona humana.

I. La intimidad de Dios

Si se repasan las inquietudes en torno al conocimiento de Dios, se advierte un rebrotar del interés por conocer el misterio de la Trinidad¹. Abundan los estudios que desean profundizar en la paterni-

¹ Bastaría recordar las tres Encíclicas de JUAN PABLO II sobre la Trinidad: *Redemptor hominis*, *Dives in Misericordia* y *Dominus et vivificantem*, y los estudios a los que están dando lugar, como ARANDA, A. (DIR), *Trinidad y Salvación*, Eunsa, Pamplona 1990, 436 pp. (17 estudios cuyos autores son: POZO, C.; ARANDA, A.; ARANDA, G.; ROVIRA BELLOSO, J.M.;

dad de Dios² y sobre todo en su maternidad³.

Actualmente se afirma con seguridad que Dios es Padre y Madre⁴. De todas maneras es preciso decir que este modo de repensar

MATEO-SECO, L.F.; SCHÖNBORN, CH.; SCHEFFCZYK, L.; DOMÍNGUEZ ASENSIO, J.A.; MORALES, J.; ILLANES, J.L.; CALDERA, R.T.; MORENO, F.; GARCÍA DE HARO, R.; VILLAR, J.R.; BLÁZQUEZ, R.; OCÁRIZ, F.; NICOLÁS, J.H.). Pueden encontrarse también en «Scripta Theológica» 20 (1988) 401-821. Desde otro punto de vista cfr. por ejemplo KIMEL, A.F. (ed), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Eerdmans Publishing, Michigan, USA, 1992, 337 pp. (conjunto de 18 estudios a cargo de: ACHTEMEIER, E.; FRYE, R.M.; GREEN, G.; GUNTON, C.; SOSKIRE, J.M.; JENSON, R.W.; FORDE, G.O.; TORRANCE, T.M.; HOPKO, T.; DINOIA, J.A.; KIMEL, A.F.; WAINWRIGHT, JR; G. MORELLI, E.A.; SCOTT, D.A.; SMITH, S.M.; JERSON, B.A.; ANDERSON, R.A.; ZEIGLER L.). Sobre bibliografía anterior puede consultarse: SILANES N., *La Trinidad en la reflexión teológica homodierna*, en «Estudios Trinitarios» 23 (1989) 299-313.

² Entre otros cabe citar: el número monográfico de la revista Concilium, n. 163, 1981, *¿Un Dios-Padre?* Cfr. también LE-GUILLOU, M.J., *Le Mystère du Père*, Fayard, Paris 1973; GALOT, J., *Découvrir le Père*, Louvain 1985; VAN DER DOES DE WILLEBOIS, A., *El padre y su hijo*, Rev. «Communio» 8 (1986) 586-595; GARCIA, F., *Dios Padre en el A.T.*, en «Estudios Trinitarios» 24 (1990) 389-392; MARTIN FR., *The God and Father or our Lord Jesus Christ*, en «Anthropotes» (1992/2) 189-209.

³ Este tema se aborda al tratar la analogía familiar de la Trinidad. Cfr., entre otros: GIULIANI, S., *La famiglia a l'immagine di Dio*, en «Angelicum» 38 (1961) 166-186; *La famiglia a l'immagine della Trinità*, en «Angelicum» 38 (1961) 257-310; MARGERIE (DE), B., *L'analogie familiere de la Trinité*, en «Science et Esprit» 24 (1972) 77-92; O'DONNELL, J., *The Trinity as Divine Community. A Critical reflection upon recent theological development* en «Gregorianum» 69 (1988/1) 5-34; VAZQUEZ FERNÁNDEZ, A., *Los símbolos 'familiares' de la Trinidad según la psicología profunda*, en «Estudios Trinitarios» 14 (1980) 319-385. Así mismo pueden encontrarse muchas referencias bibliográficas en CONGAR, Y. M.J., *Je crois en l'Esprit Saint*, ed. du Cerf, Paris 1980, tr. esp.: *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, pp. 588-598; *Sobre la maternidad en Dios y la feminidad del Espíritu Santo*; Cfr. también GELPI, D.L., *The Divine Mother. A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*, Lanham-Londres: University Press of America, 1984; MOLLENKOTT, V., *Dieu au féminin*, trad. fr. Centurion, 1990; HAUKE, M., *La discusión sobre el simbolismo femenino de la imagen de Dios en la Pneumatología*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/3) 1005-1027; BOFF, L., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, ed. Paulinas, Madrid, 1981; MCFAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una una era ecológica y nuclear*, ed. Sal Terrae, Santander 1994. Tit. or.: *Models of God*, 1987 by Fortress Press, Philadelphia; GALOT, J., *L'Esprit Saint et la feminité*, en «Gregorianum» 76/1 (1995) 5-29.

⁴ Un *status quaestionis* bastante completo se puede ver en: DEL CURA ELENA, S., *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios* en VV.AA. *Dios es Padre*, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, pp. 277-314. Cfr. también entre otros: WACKER, M.Th., *¿Dios como madre? Importancia de una metáfora bíblica para una teología feminista*, en «Concilium», n. 226 (1989) 437-446; KING, U., *Lo divino como madre*, ibid, 467-477; MCFAGUE, S., *Dios Madre*, ibid, 479-486; ARMENTARIZ, L., *El Padre Materno*, en «Estud Ecles» 58 (1983) 249-275; RAURELL, F.,

la Trinidad mediante antiguos y nuevos símbolos y analogías donde se de más espacio al mundo maternal y femenino, aunque fue iniciado por Scheeben en el s. XIX⁵ son, por ahora, alusiones o esbozos incipientes, no desarrollados de manera amplia y sistemática.

Juan Pablo I en uno de sus breves comentarios dominicales a la hora del Angelus afirmó: «Dios es Padre, más aún, es Madre. No quiere nuestro mal, sólo quiere hacernos el bien a todos. Y los hijos, si están enfermos, tienen más motivos para que la madre los ame»⁶.

Ahora bien, ¿cómo es Dios padre y madre? Si se pregunta cómo es Dios Padre la respuesta es clara. La paternidad es la relación subsistente que constituye a la Primera Persona de la Trinidad: el Padre. Sin embargo el misterio encubre la pregunta acerca de la maternidad divina. ¿Consiste la maternidad en que el Padre eterno es un Padre lleno de amor, que alberga los rasgos de preocupación por la inmediatez de las personas, que en la tierra encarnan especialmente las madres? Esa parece la solución más certera, incluso la única posible, ya que las explicaciones de la Trinidad dadas hasta ahora parece que cierran las puertas a concebir la maternidad en Dios en sentido personal⁷.

Con respecto a este tema el *Catecismo de Iglesia Católica*, se expresa del siguiente modo: «Al designar a Dios con el nombre de “Pa-

Il mito della maschilità di Dio como problema ermeneutico, en «Laurentianum» 25 (1984) 3-77; FUSTER, S., *¿Un Dios varón? Sobre la maternidad divina*, en «Escritos del Vedat» 17 (1987) 75-125; RAMEY MOLLENKOTT, V., *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, Grossroad, New York 1988; GÓMEZ-ACEBO, I., *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid, 1994.

⁵ Cfr. p. ej. SCHEEBEN, J.M., *Primer apéndice al segundo capítulo: Un analogon hipostático del Espíritu Santo y su origen, en el campo de lo creado en Los misterios del cristianismo*, 4ª ed, Herder, Barcelona 1984, pp. 195-203. Esta comparación está incluida también en *Handbuch der katholischen Dogmatik*, II. Buch, ed. Schmaus, Freiburg i. Br, 1948, nn. 1019ss; trad. fr. *Dogmatique*, de P. Bélet, t. II, Paris 1880, nn.: 1019-1026, pp. 685ss y t. III, 1881, n. 375, pp. 241ss y n. 445ss, pp. 296 ss.

⁶ JUAN PABLO I, Angelus 10-X-78: «Noi siamo oggetti da parti di Dio di un amore intramontabile. Sappiamo: ha sempre gli occhi aperti su di noi, anche quando sembra ci sia notte. È papà; più ancora è madre. Non vuol farci del male, vuol farci solo del bene, a tutti. I figlioli, se per caso sono malati, hanno un titolo di più per essere amati dalla mamma» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo I*, Città del Vaticano 1979, pp. 61-62).

⁷ En efecto si la maternidad fuera una persona tendría que tener cierta intervención en la generación eterna del Verbo, y sin embargo se dice, también en el Magisterio de la Iglesia, que el Hijo es engendrado sólo por el Padre. Cfr. DS 800 y DS 1330.

⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 239. (Se citará CEC).

dre”, el lenguaje de la fe indica principalmente dos aspectos: que Dios es el origen primero de toda autoridad trascendente y que es al mismo tiempo bondad y solicitud amorosa para sus hijos. Esta ternura paternal de Dios puede ser expresada también mediante la imagen de la maternidad (cfr. *Is* 66,13; *Sal* 131,2) que indica más expresivamente la inmanencia de Dios, la intimidad entre Dios y su criatura. El lenguaje de la fe se sirve así de la experiencia humana de los padres que son en cierta manera los primeros representantes de Dios para el hombre. (...) Dios trasciende la distinción humana de los sexos. No es hombre ni mujer, es Dios. Trasciende también la paternidad y la maternidad humanas (cfr. *Ps* 27,10), aunque sea su origen y medida (cfr. *Ef* 3,14; *Is* 49,15): Nadie es padre como lo es Dios»⁸.

El Catecismo añade en otro lugar: «Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre. No es ni hombre ni mujer. Dios es espíritu puro, en el cual no hay lugar para la diferencia de los sexos. Pero las “perfecciones” del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: las de una madre (cfr. *Is* 49,14-15; 66,13; *Ps* 131,2-3) y las de un padre y esposo (cfr. *Os* 11,1-4; *Jr* 3,4-19)»⁹.

En este sentido habría que considerar algunas cuestiones planteadas a la Teología por mujeres, que desde hace unos años cultivan esta ciencia. Al considerar que Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y mujer los creó (cfr. *Gen* 1,27), en Dios debería darse, bajo una forma trascendente, algo que responda a la feminidad. Pero al buscar el arquetipo de su identidad descubren en la teología clásica un abismo abierto entre divinidad y feminidad¹⁰.

Es cierto que las Escrituras canónicas evitan sexualizar a Dios, pero en todas las lenguas la palabra «Dios» es masculina. Y de hecho no hay barrera entre la masculinidad y Dios. En la triadología se habla de un Hijo y, cuando el Verbo se hace carne, lo hace tomando la forma de varón. Por otra parte, obedientes a la palabra y a la revelación de Jesucristo llamamos a Dios «Padre» y la imagería de to-

⁹ CEC, n. 370.

¹⁰ Cfr. a título de muestra: BØRRESEN, K.E., *‘Imago Dei’, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 y 1 Cor 11, 7* en «Augustinianum» 25 (1985) 213-234; *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, en *“Maschio-femmina: dall’uguaglianza alla reciprocità”*, CISF, ed Paoline, Milano 1990, pp. 113-125.

dos los tiempos lo representa como un venerable anciano con barbas blancas. ¿Qué pasa, sin embargo, con la feminidad? Es evidente que este tema no está suficientemente estudiado.

En este sentido, interesa detenerse a considerar que en la progresiva Revelación que Dios ha hecho sobre Sí mismo, ha ido pedagógicamente poniendo sillares incuestionables, según la mentalidad humana podía captar. Cada una de esas piedras miliares de la autorrevelación divina ha tardado siglos en fraguar. Así, frente al politeísmo existente en los pueblos primitivos, cuidó Dios de que el pueblo elegido asimilara bien el monoteísmo. Pero fue, precisamente, esa arraigada convicción la principal dificultad que la mentalidad judía tuvo para aceptar otras verdades importantes sobre Dios: la divinidad de Jesucristo y la Trinidad.

San Gregorio Nacianceno al considerar la acción progresiva de Dios en la historia de la salvación, en relación con el misterio de la Trinidad de Personas en la unidad de la sustancia divina, afirmaba: «El Antiguo Testamento predicaba manifiestamente al Padre y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento manifestó al Hijo y sugirió la divinidad del Espíritu Santo. En la actualidad, el Espíritu habita en nosotros y se manifiesta más claramente. Pues, cuando la divinidad del Padre no se confesaba claramente, no era prudente predicar de forma abierta al Hijo, y tampoco era prudente, antes de que la divinidad del Hijo fuera reconocida, imponernos además — y lo digo con demasiada audacia — al Espíritu Santo»¹¹.

Y comenta Juan Pablo II: «Por ello, según el Nacianceno, al hombre le resultaba difícil *aceptar la revelación de Dios como uno en naturaleza y trino en las personas*, porque se trataba de algo demasiado elevado para los conceptos del entendimiento humano, tomados en su significado común; y, en efecto, ha resultado siempre difícil para muchísimos hombres, incluso sinceramente religiosos, como lo atestigua la historia del Judaísmo y del Islam»¹².

Y no sólo la mentalidad judía e islámica, también el pensa-

¹¹ SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Discours Theologiques V, Oratio XXXI*, 26, SC, 250, p. 327.

¹² JUAN PABLO II, *Audiencia General*, 22-VIII-90, n. 2. El texto castellano de las Audiencias está recogido en Documentos Palabra. Las citas a partir de ahora se harán poniendo la abreviatura AG, la fecha de la Audiencia y el número de Documento Palabra en el que se recoge (en DP-132).

miento cristiano posterior tuvo sus dificultades para admitir la igualdad entre las Personas divinas, a juzgar por la extensión, duración y arraigo de la herejía arriana, tan proclive al subordinacionismo. Y si les era difícil admitir la igualdad con respecto al Hijo, ¿qué decir con respecto a la divinidad del Espíritu Santo? Bastaría recordar la prudencia de San Atanasio en el Concilio de Nicea, que para no herir susceptibilidades afirmó su divinidad sólo indirectamente: diciendo que no era criatura¹³. Y el Concilio de Constantinopla, que se reunió para definir su divinidad no le nombró directamente como Dios: le puso al mismo nivel del Padre y del Hijo y le llamó "Señor y Dador de vida"¹⁴.

¹³ Cfr. DS 125-126. Cfr. los oportunos comentarios que hace sobre esta cuestión GUITTON, J., *Silencio sobre lo esencial*, ed. Edicep, Valencia 1988, pp. 19-21: «Los deberes que los hombres tienen para con la verdad entran en conflicto con el deber que tienen de respetar las conciencias. En nuestra época adulta, preocupada más que antes por la libertad, el conflicto entre el ideal de verdad y el ideal de caridad es constante en nuestras sociedades tolerantes.

Yo lo vengo experimentando desde la infancia, pues desde muy temprano estuve mezclado con diversidad de creencias. Me impuse la regla de honrar las dificultades del prójimo, de suprimir en mi lenguaje todo lo que pudiera escandalizarle. Este velo de respeto, de pudor y de silencio, había sido designado en griego por los Padres de la Iglesia con el término admirable por su prudencia y ambigüedad: la *economía*.

San Atanasio, que tanto hizo en el Concilio de Nicea para hacer definir la divinidad de Cristo, permaneció discreto y casi silencioso sobre la divinidad del Espíritu Santo con objeto de no escandalizar. Se limitaba a decir que el Espíritu Santo no es una criatura. Y, todavía en nuestros días, cuando los cristianos cantan el *credo* de Nicea usan de una cierta economía para alabar al Espíritu Santo. Por lo demás esos métodos llenos de respeto para con la opinión del otro ya habían sido puestos en práctica por Sócrates. Este buscaba definir en primer lugar lo que era común entre él y sus adversarios. Llamaba a esto la *homologumenología*.

En el diálogo ecuménico que se ha instaurado en este siglo, el método constante consiste en poner entre paréntesis las diferencias e insistir en los *homologúmenos*.

Pero el conflicto entre la *caridad* y la *verdad* no se resuelve mediante estas conductas respetuosas. Se puede decir incluso que los deberes de respeto para con el otro podrían tener como efecto el minar en su raíz la razón misma del diálogo; y atentar contra la esencia de la 'búsqueda de la verdad'. (...) A fuerza de poner entre paréntesis (como aconseja Husserl en nuestros días) lo que nos molesta de un problema, para no separarnos de nuestros compañeros, corremos el riesgo de enterrar en nosotros lo que es esencial (...). Ahora bien, lo esencial es el lugar de lo que, en una verdad, es temido. El deber del silencio no puede prolongarse indefinidamente sin conducir a una duda general. Llega un momento en que uno se ve forzado a preguntarse, por un amor en cierto modo superior al amor, si la caridad perfecta no es, como decía el Apóstol, "la caridad de la verdad"».

¹⁴ Cfr. DS 150.

Pues bien, con respecto a las relaciones entre divinidad y feminidad podría ocurrir algo similar al proceso de asimilación de la verdad sobre la Trinidad. Se ha puesto tanto empeño en no caer en el politeísmo, donde las divinidades femeninas eran una realidad, y en no antropomorfizar y sexualizar a Dios, que quizá ese mismo afán constituya una dificultad para acercarnos a la intimidad divina, como arquetipo del ser humano, al que creó a su imagen y semejanza: varón y mujer. Es ilustrativo observar cómo hasta hace poco quienes se planteaban la peculiar imagen de Dios que puede haber en el ser humano porque en él hay diversidad de personas humanas — varón y mujer — lo han rechazado al considerar que «no se admite en Dios la existencia de dos sexos, ni se menciona en la religión mono-teísta las divinidades femeninas. De ahí que, según muchos autores, esta imagen (de Dios en el hombre) se manifiesta (solamente) en el dominio que ejerce el hombre sobre la creación (*Ps* 8,6-7) o, más bien, en la facultad de pensar y querer por sí mismo (*Ps* 32,9): en una palabra, en ser persona. De esta manera el hombre es el representante de Dios sobre la tierra, semejante a El y con dominio sobre lo creado»¹⁵.

Actualmente se va teniendo otra perspectiva de esta cuestión al introducir como imagen de Dios la Comunión de personas. Por tanto, se puede concluir que en el proceso teológico de desentrañar la revelación acerca de la intimidad divina, es posible que se pueda seguir avanzando. En efecto, la mentalidad actual y las preocupaciones y descubrimientos en el conocimiento del ser humano es posible que abran nuevas vías de acercamiento a la Trinidad. Bastaría recordar, por ejemplo, que la Genética ha evidenciado que la maternidad no es pasiva en la generación de los hijos, al aportar al núcleo del embrión el 50% de la carga cromosómica. El desvincular la maternidad de la carga de negatividad con la que la ha teñido durante siglos la tradición occidental, supone despejar una dificultad a la hora de poder aplicar a Dios lo propio de la maternidad¹⁶. Por tanto, parece probable que una mayor comprensión antropológica pueda facilitar un más incisivo entendimiento de la realidad divina.

¹⁵ ARNALDICH, L., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Rialp, Madrid 1958, pp. 116-117.

¹⁶ Esto se verá cuando se examinen, en un artículo próximo, las aportaciones al tema que hizo en el siglo pasado Scheeben.

II. La Trinidad como familia

Una de las posibles vías de avance es la recuperación de la analogía familiar referida a Dios, de honda raigambre patristica¹⁷, que Juan Pablo II ha divulgado en su magisterio. En palabras de una de sus primeras homilías, afirma: «Dios en su misterio más íntimo no es una soledad sino una familia, puesto que lleva en Sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor. Este Amor, en la familia divina, es el Espíritu Santo»¹⁸.

Esta enseñanza va *in crescendo*, por así decir, en su Magisterio, hasta afirmar en su *Carta a las familias* no sólo que la Trinidad se parece, en cierto modo, a la familia humana sino al revés, que la familia humana, fundada sobre la diversidad varón-mujer, tiene en la familia divina su modelo y arquetipo. Apoyándose en *Ef 3,14-15*: «Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra» afirma: «A la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que *el modelo originario de la familia* hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida. El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo de aquel «nosotros» que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. Las palabras del libro del Génesis contienen aquella verdad sobre el hombre que concuerda con la experiencia misma de la humanidad. El hombre es creado desde «el principio» como varón y mujer: la vida de la colectividad humana — tanto de las pequeñas comunidades como de la sociedad entera — lleva la señal de esta dualidad originaria»¹⁹. Y poco después añade: «La familia, que se inicia con el amor del varón y la mujer, surge radicalmente del misterio de Dios. Esto corresponde a la esencia más íntima del varón y de la mujer, y a su natural y auténtica dignidad de personas»²⁰.

Una comparación entre la intimidad divina y la comunión de

¹⁷ Existe una larga tradición en los Padres de la Iglesia de los primeros siglos, que comparaban la Trinidad a una familia. Cfr. CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 592ss; y ORBE, A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118. Los Padres se citarán más adelante.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Homilía*, 28-I-79.

¹⁹ JUAN PABLO II, *Carta a las familias*, 2.II.1994, n. 6.

²⁰ *Ibidem*, n. 8.

personas humanas, en concreto del varón y de la mujer, requiere algunas observaciones acerca de la analogía.

Cuando se habla de analogía, sobre todo, en lo relacionado con el conocimiento de Dios, ordinariamente se entiende la analogía ascendente: es decir, aquella que va desde las criaturas, que es lo más conocido para nosotros, hasta el Creador. En este sentido hablaba San Buenaventura de la posibilidad de conocer a la Trinidad. Él, que tenía una interpretación trinitaria de la creación, consideraba que toda realidad revela de algún modo el ser trinitario²¹. Como afirma, refiriéndose a él, González de Cardedal: «Las cosas son espejos de la Trinidad. Esto significa que no sólo podemos ir desde las cosas a Dios, no son meros indicadores de alguien que ha pasado por allí, ni sólo le contienen de modo óptico como densidad de ser, sino que, además, le espejan, es decir, *nos permiten sospechar cómo es Él*. Tal como Dios es se refleja en los seres, o mejor, los seres reflejan cómo es Dios, porque siendo su causa eficiente, su permanente fuerza y presencia para que sean, es a la vez ejemplar. (...) Dios no sólo se da a participar, sino que se da a participar dejando los seres grabados con la marca de su origen y modelo, es decir, de la Trinidad, que tal como es crea»²².

Pero se puede hablar de otro tipo de analogía: la analogía descendente, que va desde la fe al conocimiento racional de las cosas creadas. En efecto, la fe y las verdades reveladas tienen un influjo positivo sobre el conocimiento humano de realidades naturales *análogas con ellas*, y tal influjo se funda en la analogía²³.

Refiriéndose a los varios caminos que tiene la analogía, Scheffczyk se expresa del siguiente modo: «Dios se da a conocer en su revelación sobrenatural en formas y conceptos que son familiares al hombre por su relación natural, a sí mismo y al mundo. Esto no excluye el que en el momento en que (Dios) elige esos nombres y

²¹ Esto lo afirman otros Padres. Cfr., p. ej., el *De Trinitate* de San Agustín.

²² GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio Trinitario y existencia humana*, ed. Rialp, Madrid 1966, p. 552.

²³ Como afirma Rodríguez Luño: «El hombre, gracias a la analogía, no sólo puede adquirir la conciencia de su semejanza con Dios, sino también profundizar en su propio proceso de conocimiento natural, cuando descubre su profunda similitud con el conocimiento que el mismo Dios tiene de las cosas; así como se sirve del conocimiento de las realidades humanas y mundanas para profundizar en su imagen divina»: RODRÍGUEZ LUÑO, A., *El ser como libertad*, en «Scripta Theologica» 24 (1992/2) 469.

conceptos para la expresión de su revelación los defina de nuevo y los eleve a una significación cambiada, de tal modo que no se pueden entender “desde abajo” a partir de la analogía general del ser, sino desde su definición acuñada “desde arriba”, partiendo de una analogía que corresponda a las relaciones divinas (*analogia fidei*)»²⁴.

Así era el tipo de analogía que proponía en su Teología San Buenaventura: «El sentido de toda esa especulación no será, en modo alguno, demostrar o descubrir sino mostrar y redescubrir lo que la fe sobre la Trinidad nos dice. No es un movimiento ascensivo deductivo: de las cosas naturalmente estudiadas y conocidas a la Trinidad para creer, sino de la Trinidad creída a su descubrimiento y contemplación en el corazón mismo del ser. No proceso *ascensional* sino *descensional*. No se tratará de un logro de nuevos conocimientos sino de una confirmación y actuación de los ya recibidos en la fe»²⁵.

En este sentido y en la línea de lo que recogíamos anteriormente en palabras del Catecismo de que «nadie es padre como lo es Dios», Kasper afirma: «La idea de Dios como padre enmarcada en la idea de alianza, se puede esgrimir en sentido *profético-crítico* contra los padres concretos de este mundo. *La dignidad de padre sólo le compete en realidad a Dios*. La verdadera paternidad no se define desde el padre humano, sino desde Dios, origen de toda paternidad (Ef 3,15). Por eso la designación de Dios como padre en la línea bíblica no es simplemente la apoteosis sacral de poder paterno, sino su fundamento y, por tanto, también su norma y su crítica»²⁶.

Pues bien, cuando se afirma que en Dios Trino está el modelo de la familia y, por tanto, de las relaciones de comunión entre el varón y la mujer, de la maternidad y de la paternidad humanas, parece que es preciso tomar un camino de analogía descendente, el propio de la analogía *fidei*²⁷.

²⁴ SCHEFCZYK, LEO, *Dios uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, p. 81.

²⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Misterio Trinitario y existencia humana, o. c.*, p. 504.

²⁶ KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1985, p. 168.

²⁷ Esto lo afirman muchos autores: Así: «hay que tener en cuenta que teológicamente el camino más adecuado es el inverso, el que parte de la realidad de Dios para comprender toda paternidad y toda maternidad humana»: DEL CURA ELENA, S., *Dios Padre/Madre. Significado e implicaciones de las imágenes masculinas y femeninas de Dios* en VV.AA. *Dios es Padre*, Semanas de estudios Trinitarios, ed. Secr. Trinitario, Salamanca 1991, p. 303.

III. La Santísima Trinidad

Dios es, en Sí mismo, inalcanzable a la mente humana. En este sentido, todos los autores reconocen que respecto a Dios es mucho más lo que no sabemos que lo que podemos llegar a entender. Sin embargo, a la iniciativa divina de revelar su intimidad, corresponde el deber del hombre de conocer el misterio, consiguiendo por el estudio y la reflexión la mayor profundidad de que sea capaz. El cristiano ha de venerar «al único Dios en la Trinidad y a la Trinidad en la unidad»²⁸ y para eso necesita adentrarse piadosamente en el misterio de Dios, lo que comporta «distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas»²⁹.

Así, la teología trinitaria, partiendo de las verdades reveladas y sin salirse de ellas, aceptando el misterio, ha buscado siempre una mayor intelección (*fides quaerens intellectum*), a pesar de la dificultad. Y como recuerda San Agustín, en la Trinidad como «en ninguna otra materia intelectual es mayor o el trabajo, o el peligro de equivocarse, o el fruto una vez logrado»³⁰. Por tanto, aunque la inteligencia de la Trinidad siempre estará velada por el misterio, el ser humano puede y debe proseguir su discernimiento de la divinidad a partir de la *analogía fidei*.

En este sentido la verdad más sólida es que el ser humano se parece a Dios, pues a imagen suya (de Dios Trino) fue creado (*Gen* 1,26). Pues bien, partiendo de la analogía descendente, y sabiendo que ella marca el sentido originario de las realidades a contemplar, se puede también conjugar con la analogía ascendente. Sobre todo porque Dios mismo en la revelación ha empleado palabras y analogías humanas, que sin saberlo esconden el sello de la Trinidad³¹.

Como comenta De Margerie hay diversas analogías reveladas de la divina Trinidad, todas ellas imperfectas y complementarias: *la*

²⁸ Símbolo *Quicumque*, Dz 39/75.

²⁹ ESCRIVÁ DE BALAGUER, BEATO J., *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1977, n. 306.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 3, 5, PL 42, 822. Se cita también la página de la trad. de la BAC, *Obras Completas*, t. V, Madrid 1948, p. 135.

³¹ Así se expresa Nicolas: «Por la virtud del acto creador, las tres personas están presentes en la íntimo del ser creado, y especialmente del espíritu creado. Presencia latente, que no permite descubrir el misterio de las procesiones trinitarias, a partir de su exteriorización en la creación, pero que hacen posible un lenguaje, inteligible para el ser humano, en el cual y por el cual le será revelado el misterio, según el querer de Dios»: NICOLAS, JEAN-HERVÉ, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg-Paris 1985, p. 218.

*familia y dentro de ella la analogía conyugal, la intersubjetividad (o analogía social), la Iglesia y el alma humana*³².

Según unos autores la analogía del alma humana, llamada también analogía psicológica, goza de una preponderancia respecto a las demás, pues expresa, a su modo de ver, de modo más perfecto la imagen de Dios en el hombre³³. Sin duda esa analogía es la que se ha hecho clásica en la teología occidental, al ser utilizada por San Agustín y Santo Tomás que, a su vez, rechazaron otras, en particular, la analogía familiar.

Como ha puesto de relieve De Margerie es difícil comprender por qué San Agustín y Santo Tomás rechazaron la analogía familiar que está revelada y, además, va en la línea de la doctrina acerca de la relación que ellos desarrollaron. Dice así: «No es solamente en su ser y en su naturaleza, es también en su actuar y en sus relaciones donde el hombre está hecho a imagen de Dios. Nos parece que San Agustín — y también Santo Tomás —, en su apreciación de la analogía familiar, ha sido infiel al dato revelado (Padre-Hijo) como a todo lo que estaba implícito en la categoría de relación. Para él la imagen de Dios no estaba en tres hombres (*De Tr.*, XII, VII.9: *in tribus hominibus*). ¿Como no ha advertido que la imagen estaba entre ellos, en sus relaciones que, aunque carnales, no dejaban de ser espirituales?»³⁴.

En efecto, el desarrollo de una analogía concreta no tiene por qué desplazar las demás. Todas ellas son limitadas y complementarias. Como afirma Kasper: «Las analogías *no pretenden dar, obviamente, demostraciones en sentido estricto; son más bien una ilustración que presupone ya la confesión de la Trinidad*. Representan un intento de hablar en lenguaje vulgar sobre el misterio. (...) Las analogías no sólo interpretan la Trinidad desde el mundo, especialmente desde el hombre, sino que interpretan también, a la inversa, el mundo y el hombre a la luz del misterio trinitario; postulan, pues, desde la Trinidad un determinado modelo de conocimiento y de amor humano. Esta iluminación recíproca tiene su fundamento en la

³² Cfr. MARGERIE (DE), B., *La Trinité chrétienne dans l'histoire, o. c.*, 1975, pp. 367-432.

³³ STÖHR, J., *La preponderancia de la analogía psicológica para la Ssma. Trinidad*, en Actas del XIII Simposio Internacional de Teología: *Dios en la Palabra y en la Historia*, Universidad de Navarra 1992, Eunsa 1993, pp. 411-421.

³⁴ MARGERIE DE, B., *L'analogie familiare de la Trinité*, en «Science et Esprit» 24 (1972) 80.

correspondencia (analogía) entre Dios y el mundo, entre el orden de la creación y el orden de la redención»³⁵.

Por todo ello, es preciso sacar la luz de todas las analogías posibles. Actualmente, como ya se ha dicho, se está desarrollando la analogía social propia de quienes viven entre sí una Comunión de personas³⁶. En efecto, el Concilio Vaticano II habla de la semejanza con Dios usando términos muy significativos. Se refiere no solamente a la imagen y semejanza divina que todo ser humano posee ya de por sí, sino también, y sobre todo, a una «cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y el amor»³⁷. Esta perspectiva domina en los textos de Juan Pablo II cuando explica la imagen trinitaria de Dios en el ser humano³⁸. Y dentro de comunión de personas se da especial relieve a la analogía familiar³⁹.

³⁵ KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*, o. c., p. 310.

³⁶ O'DONNELL, J. *The Trinity as Divine Community. A Critical reflection upon recent theological development* en a. c., 1988, pp. 5-34.

³⁷ CONC. VATICANO II, Const. Apost. *Gaudium et Spes*, n. 24.

³⁸ Uno de los textos más explícitos aparece en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, n. 7, 15.VIII.88. Reproducimos aquí un texto de una Audiencia, particularmente significativo: «El relato de la creación del hombre en el capítulo primero afirma desde el principio y directamente que el hombre ha sido creado a imagen de Dios en cuanto varón y mujer. El relato del capítulo segundo, en cambio, no habla de la "imagen de Dios", pero revela, a su manera característica, que la creación completa y definitiva del "hombre" (sometido primeramente a la experiencia de la soledad originaria) se expresa en el dar vida a esa *communio personarum* que forman el varón y la mujer. De este modo, el relato yahvista concuerda con el contenido del primer relato. Si, por el contrario, queremos sacar también del relato del texto yahvista el concepto de "imagen de Dios", entonces podemos deducir que *el hombre se ha convertido en "imagen y semejanza" de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas* que el varón y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. *El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión*. Efectivamente, él es "desde el principio" no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable comunión divina de Personas.

»De este modo, el segundo relato podría también preparar a comprender el concepto trinitario de la "imagen de Dios", aun cuando ésta aparece sólo en el primer relato»: Audiencia general, 14.XI.79, 3. Cfr. también GONZÁLEZ-ALIÓ, J.L., *La Santísima Trinidad, comunión de Personas*, en «Scripta Theologica» 18 (1986) 11-115, estudio hecho a partir de los textos de Juan Pablo II.

³⁹ GIULIANI, S., *La famiglia a l'immagine di Dio*, en a. c., 1961, pp. 166-186; *La famiglia a l'immagine della Trinità*, en a. c., 1961, pp. 257-310; MARGERIE DE, B., *L'analogie familiale de la Trinité*, en a. c., 1972, pp. 77-92.

Esta analogía está contenida en las fuentes de la Revelación. En primer lugar porque la primera Persona de la Trinidad se ha revelado explícitamente como Padre y la segunda Persona como Hijo. Independientemente de cómo se conceptúe la tercera, ahí ya está la familia.

Por otra parte, y como vamos a exponer, esta analogía está recogida en la tradición primitiva de la Iglesia. La imagen pasó de la teología judeo-cristiana a la teología siria, la recogieron también los gnósticos y hablan de ella San Metodio de Olimpo, San Efrén, y, sobre todo, los Padres griegos. San Gregorio Nacianceno la hace suya en el quinto y último de sus discursos teológicos y la tradición sigue viva en Oriente hasta San Juan Damasceno. Queriendo mostrar que el Espíritu Santo es Dios, consubstancial al Padre y al Hijo no siendo Hijo, introducen la imagen de Adán, Eva y Seth, en el contexto de una polémica antiarriana, contra los macedonianos.

Afirman también de las personas humanas que son consubstanciales. Eso podría chocar si se entendiera desde el punto de vista de la unidad de naturaleza. Pero no es así. La consubstancialidad en este contexto se emplea para designar que no hay subordinación entre las personas divinas: el Hijo, y tampoco el Espíritu Santo, no están subordinados al Padre aunque procedan de Él. Procedencia en la Trinidad no es sinónimo de subordinación. No hay que olvidar los largos siglos de lucha con la herejía arriana, que defendía la subordinación entre las personas divinas. Al hacer una comparación con las personas humanas: varón, mujer e hijo, una conclusión que se puede sacar de los razonamientos de los Padres es que tampoco entre las personas humanas, y en concreto, entre varón y mujer se da subordinación, porque la condición personal propia de cada uno les hace tener el mismo rango ontológico. La consubstancialidad referida a las personas humanas tendrá este significado. No se trata de decir que forman una sola substancia, sino que tienen la misma categoría personal.

IV. El origen de Eva y la procesión del Espíritu Santo

Según los relatos del *Génesis* sobre la creación, e interpretando el segundo relato a la luz del primero, se puede afirmar que Adán y Eva fueron creados en el mismo momento, en un único acto crea-

dor, según lo relatado en *Génesis* 1,27, donde afirma que «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó: varón y mujer los creó»⁴⁰. En efecto, el primer relato de la creación dice que «el ser humano, desde el principio, es creado como “varón y mujer”»⁴¹ y la razón por la que Dios los hizo dos “desde el principio” está contenida en el segundo relato de la creación. En *Génesis* 2 se constata que «No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada» (*Gen* 2,18). Porque no era bueno que el hombre estuviera solo, Dios hizo dos seres humanos “desde el principio”, en una «unidualidad»⁴² fuera de la cual es difícil entender la humanidad.

Analizando el contenido metafórico del segundo pasaje de la creación, se constata que entre varón y mujer se da una relación de procedencia en el origen, en la que el varón tiene cierta razón de principialidad respecto de la mujer, puesto que de él procede. Teniendo en cuenta que el ser humano fue creado a imagen de Dios Trino, el significado de esa procedencia se podría estudiar analógicamente con alguna de las dos procedencias que se dan entre las personas divinas. Se trata de una procedencia sin causalidad, porque Adán no fue quien sacó de sí mismo a la mujer. La creación de Eva fue obra exclusiva de Dios: Adán estaba dormido, no hacía nada. Es más, Dios quiso expresamente ocultarle el modo en que formó a la mujer, haciéndola mientras él dormía y no podía advertir lo que pasaba.

Ese tipo de procedencia, no causal, es precisamente el que reconocen los teólogos que se da en la Trinidad. En el caso del ser humano, el varón parece que es el principio de la mujer, aunque no su causa. Eso supone que entre ellos se da una relación en el origen similar a las procedencias divinas. De ahí se pueden obtener diversas consecuencias para lo que podríamos llamar una antropología diferencial, en la que se aquilatara la diferencia varón-mujer. Por ejemplo, se podría afirmar que de un modo parecido a como en Dios hay una sola naturaleza y tres personas distintas, en el ser humano hay una misma naturaleza y dos personas diferentes.

⁴⁰ Vid. mi artículo: *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación*, en «*Annales Theologici*» 6 (1992/2) 319-366.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 30.VI.95, n. 7.

⁴² Cfr. *ibid.*, n. 8.

Centrándonos en la analogía humana de las procedencias divinas: ¿de qué tipo de procedencia es imagen el origen de Eva del costado de Adán? Diversos Padres de la Iglesia han comparado el origen de Eva con la procesión del Espíritu Santo.

Ciertamente uno de los puntos más difíciles de la doctrina trinitaria es el caracterizar, frente a la generación del Verbo, *la procesión del Espíritu Santo*. Los pensadores cristianos se plantearon desde el principio por qué el Espíritu Santo no es Hijo, como el Verbo, si procede también del Padre y es Dios como Él. Aun en los tiempos en que este tema era todavía de libre discusión⁴³, era tajante la expresión *Monogénés* (Unigénito)⁴⁴ referida al Hijo, para excluir así la generación del Espíritu Santo.

Después del Primer Conc. de Constantinopla las discusiones se concentraron fuera del campo dogmático, intentando penetrar en *la comprensión de una procesión que no fuera generación*.

Por otra parte, en los siglos III y IV, hubo necesidad de responder a la dificultad suscitada por la procedencia del Espíritu Santo, aireada por los arrianos, macedonianos y neumatómacos. Éstos argumentaban: si el Espíritu Santo no procede por generación ¿cómo es de la misma esencia que el Padre y el Hijo? Los Padres apuntaron varias soluciones. Una de ellas la recogieron del segundo capítulo del Génesis: Eva procedía de Adán, sin ser hija suya. Con diversas matizaciones todos ellos vienen a decir: Eva tuvo otro origen, otro modo de venir a la existencia que no es generación, a partir de Adán; si no vino por generación, entonces no es su hija; y, con todo, es de la misma naturaleza. De modo parecido el Espíritu Santo procede del Padre sin ser el Hijo. Por consiguiente, afirman una aproximación o asimilación del Espíritu a Eva para justificar la consustancialidad divina del Espíritu Santo.

Este tema lo han estudiado hasta ahora principalmente Orbe y Congar. En el año 1964 Orbe publica un artículo en el que recorriendo la patrística de los primeros siglos constata en diversos Pa-

⁴³ Cfr. por ejemplo ORIGENES, *De princ.* I, praef. 4 (Koetschau [G.C.S.] 11, 3ss); «In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, *vel filius etiam ipse Dei habendus sit* (Spiritus Sanctus) necne».

⁴⁴ En efecto la Escritura dice con claridad que el Verbo es el *Unigénito* (cfr. *Io* 3,1-6). Y en el Concilio de Constantinopla (a. 381), se definió la procedencia del Espíritu Santo como diversa de la generación, incluyendo el término Unigénito en el Símbolo llamado Niceno-Constantinopolitano (Dz. 86).

dres de la Iglesia la comparación entre la procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva. En algunos se trata simplemente de una constatación de que puede existir una procesión que no sea generación, pero Orbe insiste también en que la analogía puede ir más allá, comparando explícitamente la persona del Espíritu Santo y la mujer y también la persona de Dios Padre y Adán. Buen conocedor de las doctrinas gnósticas explica que esta asimilación no se apoya en esa fuente sino que tiene sus raíces en la más neta y antigua tradición patrística ortodoxa. Concluye afirmando que las intuiciones de Scheeben en el s. XIX, que comparará apoyándose en Metodio, la función intratrinitaria del Espíritu Santo de nexo entre el Padre y el Hijo, con la función de la mujer en la familia humana de unir al padre y los hijos, tiene un apoyo patrístico más amplio que el que el propio Scheeben podía sospechar⁴⁵.

Años más tarde Congar recoge junto con los testimonios de Orbe otros en los que se evidencia que en los primeros siglos del cristianismo era habitual el comparar a la Trinidad de Dios con un familia: padre, madre e hijo, y cómo había quienes denominaban al Espíritu madre. Congar recoge los testimonios y expone algunas de las dificultades que tendría el desarrollo especulativo de esta comparación, sobre todo porque en ellos está implícita la posible participación del Espíritu en la generación eterna del Hijo⁴⁶.

Aquí recogeré los datos patrísticos para estudiar si esas intuiciones podrían mostrar un camino de profundización en el conocimiento de la intimidad divina.

Según los testimonios recogidos por el padre Orbe — y a falta todavía de una investigación exhaustiva—, el primero en afirmarlo fue San Metodio de Filipos (de Olimpo, † hacia el año 312). Después aportan esta argumentación al menos: San Efrén († 373); San Gregorio Nacianceno († 389); el Pseudo-niseno; Procopio de Gaza († 529) y Anastasio I de Antioquía (mitad del s. VI).

San Metodio, compara a Eva con el Espíritu Santo, aunque él no estaba todavía en la controversia acerca de la divinidad del Espíritu. Su argumentación viene por otros derroteros. Él habla de las relaciones entre Cristo y el Espíritu-Iglesia. Dios sacó a Eva del co-

⁴⁵ Cfr. ORBE, A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

⁴⁶ Cfr. CONGAR, Y.M.J., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1982, pp. 592ss.

stado de Adán y se la dio como esposa. Del pecho o del costado del *Logos* en la cruz salió *el Espíritu de verdad* (Io 16,13), el Espíritu Septiforme (Is 11,2), para formar la Iglesia, su esposa. Cristo Nuevo Adán y la Iglesia-Espíritu son el Adán y Eva espirituales. Así, afirma: «El hombre empapado por así decir por la Sabiduría y por la Vida, vino a ser lo que era la propia luz incontaminada que le penetró. Por esta razón el Apóstol dirigió atinadamente hacia Cristo lo tocante a Adán. Pues así sobre todo se explicaría el que la Iglesia haya venido de Sus huesos y de Su carne. Por amor a ella, abandonando al Padre que está en los cielos, descendió el Verbo para adherirse a su esposa. Y durmió el sueño de la pasión, muriendo voluntariamente por ella: “a fin de que se levantara ante Sí la Iglesia gloriosa e inmaculada (...); y la iglesia como una esposa, recibe en su seno [la simiente] y forma el fruto del que ella será la madre y nodriza: la virtud. De esta suerte cúmplase también convenientemente aquello (de *Gen* 1,28): “Creced y multiplicaos”, cuando a causa del abrazo y la comunión del Verbo, que aún ahora condesciende con nosotros y padece éxtasis con la memoria de la pasión, va aumentando cada día la Iglesia en magnitud, hermosura y número. (...) Quien diga en efecto que los huesos y la carne de la Sabiduría son la prudencia y la virtud dice muy bien. [Y lo mismo quien diga] que *la costilla es el Espíritu de la Verdad*, el Paráclito, del cual toman los iluminados para regenerarse convenientemente en la incorrupción»⁴⁷.

Existe una continuidad, una identidad tipológica real. El Espíritu-Iglesia, a quien denomina «costa Verbi», es Eva, es Esposa: «Imposible empero que alguien participe del Espíritu Santo y sea contado entre los miembros de Cristo, si primero no descende también a él el Verbo y sale de Sí durante el Sueño, a fin de que resucitado [junto El] del sueño de quien se durmió [= del Verbo, muerto en la cruz por él], pueda — una vez replasmado — participar también con él en la renovación e instauración del Espíritu. Porque éste *merece con propiedad decirse costilla del Verbo, (a saber) el Espíritu septiforme de la Verdad a que alude el profeta* (cfr. Is 11,2)»⁴⁸.

Orbe ha demostrado que San Metodio no recibió su idea de

⁴⁷ SAN METODIO DE OLIMPO, *El Banquete (Symposium)*, III, c. 8, 70-73, en SC, 95, pp. 106-110 (griego), 107-111 (trad. fr.).

⁴⁸ *Ibid.*, III, c. 8, 72-73, en SC, 95, pp 108-109.

los gnósticos, sino de una tradición antigua y común⁴⁹, de los primerísimos exégetas cristológicos del *Hexaemeron* (Papías, Justino, Ireneo, Panteno, Clemente de Alejandría u otros) que ofrece ocasión para aplicar a Cristo y su Iglesia las relaciones entre Adán y Eva. Y dada la facilidad para pasar de la Iglesia Esposa al Espíritu Santo (= *Sophía*) Metodio acercó la identidad entre el Espíritu Santo y la Iglesia sin advertir su acercamiento a las categorías gnósticas.

Un ejemplo típico, equidistante de Metodio y de los gnósticos, lo ofrece la original exégesis cristológica de *Génesis* 1,26s, de la llamada carta segunda de San Clemente (*Secunda Clementis*), homilía de los tiempos apostólicos. La *Secunda Clementis* argumenta así: «No creo que vosotros ignoréis que la Iglesia de la Vida es *cuerpo de Cristo*. Pues dice la Escritura: *Hizo Dios al hombre varón y mujer* (cfr. *Gen* 1,27). El varón es Cristo; la mujer la Iglesia. (...) Pues era (la Iglesia) espiritual así como nuestro Jesús, pero se manifestó en los últimos días para salvarnos. También la Iglesia, a pesar de ser espiritual, se manifestó en la carne de Cristo, mostrándonos que, si alguno de nosotros la guarda en la carne y no la corrompe, la recibirá en el Espíritu Santo. Pues esta carne es figura del Espíritu...»⁵⁰. La aplicación de *Gen* 1,27 a Cristo y a la Iglesia es un paso⁵¹. Otro, no muy difícil, sería la igualdad entre la Iglesia Viviente y el Espíritu

⁴⁹ ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo...*, a.c., p. 117.

⁵⁰ HOMILIA ANÓNIMA (SECUNDA CLEMENTIS) 14, 2-3, en *Clemente de Roma*, ed. bilingüe, trad. Juan José Ayán Calvo, Ciudad Nueva, Madrid 1994, pp. 197-201.

⁵¹ Comparar a Adán y Eva con Cristo y la Iglesia es una analogía diferente a la comparación de nuestros primeros padres, con las Personas de la Trinidad. En efecto, la relación Cristo-Iglesia puede presentar una disimetría y cierta subordinación entre ellos. En efecto Cristo es Dios, y la Iglesia es obra suya. Luego la Iglesia le está en cierto modo subordinada a Cristo y se puede dar entre ellos una sumisión unilateral de la Iglesia a Cristo, según se interpreten algunos textos de San Pablo. Pero he dicho que esa subordinación se podría dar en cierto modo, porque quizá estudiando más profundamente el tema de la esponsalidad de Cristo, sea posible llegar a la conclusión de que Cristo es Esposo sólo gracias a la Encarnación; es decir, el Verbo intratrinitario es sólo Hijo, no Esposo.

Sin embargo entre varón y mujer que tienen la misma dignidad personal no existe ninguna subordinación, a pesar de que a lo largo de la historia diversos autores lo hayan mantenido. Eso ha llegado a Juan Pablo II a hacer explícitamente esa aclaración. Así en la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, n. 24 afirma con claridad: «Mientras que en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es sólo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la "sumisión" no es unilateral, sino recíproca».

Sin embargo, la comparación entre las personas humanas y las divinas no presenta ninguna dificultad, porque la igualdad entre las personas salvaguarda la no subordinación.

Santo. Sin llegar a esto, bastaría hacer al Espíritu Santo substrato de la Iglesia, esposa de Cristo, para acortar distancias entre Metodio y la exégesis cristológica de *Gen* 1,27.

El testimonio de San Metodio es importante. Esta tradición sobrevivirá largos siglos. Otros Padres posteriores harán referencia a él. En el siglo VII, Anastasio, el Sinaíta, testimonia que la tradición que interpretaba la historia de la formación de Eva refiriéndose a Cristo y a la Iglesia seguía vigente⁵². También Scheeben, en el siglo XIX se apoyará en San Metodio.

El segundo autor por orden cronológico es San Efrén. Para este autor de lengua siríaca, la analogía entre el Espíritu Santo y Eva aparece con toda espontaneidad, a favor del género femenino atribuido al Espíritu Santo. Dice así: «Luego el Espíritu Santo porque es Dios. El nombre de Dios permanece también entre los hombres pues algunos han sido llamados dioses y tenemos el nombre del Padre y el nombre del Hijo por gracia. Así, pues, es llamado el hombre Dios, como Moisés fue magnificado por el Faraón. En cambio el hombre nunca ha sido llamado Espíritu vivo. No se ha dicho de Eva que sea hermana de Adán o hija suya, sino procedente de él. Así no hay que decir que el Espíritu Santo sea hija o hermana, sino que es procedente de Él (el Padre) y consubstancial con Él»⁵³.

⁵² ANASTASIO, EL SINAÍTA, *Hexaemeron*, X, (PG 89, 1005AB): «Quamobrem dixit: *Ipsa vocabitur mulier?* Atqui jam dixit eam a Deo aedificatam in mulierem, et deinde adducam ad Adamum. Sed ut ostenderet quod haec referuntur ad Ecclesiam, quae in ultimis saeculis fuit desponsa Christo, ea de causa in verbo futuro ponit, dicens: *Ipsa* aliquando *vocabitur mulier, quoniam ipsa sumpta est ex viro suo*. Atqui quod ex viro sumitur aut nascitur, non dicitur viri mulier aut uxor, sed filia, aut nata, aut filius, aut fetus: (...); hic autem non dicit ita de carne costae quae sumpta est ex viro eius. Ecce alia rursus dubitatio. Nondum enim erat vir eius Adam, nondum fuerat coitus aut copula: et quomodo dicit quod ea sumpta sit ex viro suo? Est ergo omnibus modis perspicuum quod ad Christum potius, et ab ipso genitam et ei unitam Ecclesiam haec referuntur et praedicuntur. Etque solus Christus est et genitor, et vir suae uxoris et sponsae Ecclesiae. Nonnulli autem ex commentatoribus, haec quoque sic visi sunt audire de Ecclesia. Erat, inquiunt, prius unita Deo quando facta est hominum natura». Cfr. también CONGAR, Y.M.J., *El Espíritu Santo*, o. c., pp. 592-593.

⁵³ «Ergo Spiritus Deus est, quia ex Deo est. Nomen Dei permanet etiam apud homines, nam quidam vocati sunt dii, et [cetero] nomen Patris et nomen Filii habemus nos per gratiam. Igitur vocatus est homo Deus, ut Moyses supra Pharaonem [magnificatus est]. At homo Spiritus vivus numquam appellatus est. Non est dictum de Eva, eam sororem Adami, aut filiam eius, sed [eam esse] ex eo. Ita non est dicendum Spiritum sanctum filiam [esse], nec sororem, sed [illam esse] ex eo, et consubstantialem ei»: SAN EFRÉN, *Com. in Diatessaron*, versión Armenia, cap. XIX, 15: CSCO, vol. 145, p. 199, 1ss versión latina L. LÉLOIR traduce filiam en masculino; suyos son también los paréntesis.

Dios Padre y el Espíritu Santo guardan, según el santo, relaciones similares a las de Adán y Eva. El Espíritu Santo no puede llamarse hija [=hijo] de Dios, ni hermana [hermano] de Él. Sin duda por no venir de Dios [Padre] por generación, ni junto con Él de algún otro anterior. En efecto, el Padre es principio sin principio, ingénito. Bástale [al Espíritu Santo] para decirse Dios el que proceda “ex Eo” del Padre.

Efrén habla del Espíritu en femenino, ya que en siríaco como en hebreo la palabra espíritu es femenina. Aunque el Espíritu Santo es respecto al Padre algo parecido a lo que Eva es respecto a Adán no le atribuye directamente la condición de Esposa que cumple respecto al Padre, Orbe comenta que el santo diácono lo dio por sabido⁵⁴, sino que lleva el pensamiento por otro lado: el de su procedencia de Dios, y el origen de su divinidad “ex Deo”. Sin ser hijo como el Verbo, el Espíritu Santo es Dios como Él, porque procede “ex Deo”, como Eva de Adán. Eso basta para serle consubstancial.

San Efrén pertenece a otra tradición teológica diferente a la de Metodio, a quien no cita. Tampoco está implicado directamente el la polémica sobre la divinidad del Espíritu Santo. Silencia también la analogía familiar de la Trinidad que se encontrará autores posteriores. Esto parece indicar que se trata de una tradición en la que no se daba esa analogía⁵⁵. «Sería curioso — comenta Orbe—, ver dónde se inspiró S. Efrén para una comparación tan sobriamente llevada y tan por vías “griegas”. (...) ¿Basta eso para extender a toda la atmósfera teológica del siglo IV, tocante al Espíritu Santo, la analogía de la procesión del Espíritu con el origen de Eva?»⁵⁶.

V. Adán, Eva y su hijo

La analogía entre el origen de Eva y la procesión del Espíritu Santo, que continuará en una serie de autores hasta llegar a la teología medieval, se completa en otros Padres, con la comparación de

⁵⁴ ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo...*, a.c., p. 109.

⁵⁵ Sin embargo en la tradición siria se encuentran otros ejemplos de la comparación entre el Espíritu Santo y la mujer. Cfr. MURRAY, R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syrian Tradition*, Cambridge 1975, pp. 142-150 y 312-320: “The Holy Spirit as Mother”.

⁵⁶ ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo...*, a.c., pp. 109-110.

la Trinidad con la primera familia humana, formada por Adán, Eva y su hijo.

Uno de los exponentes de esa analogía es San Gregorio Nacianceno († 389-390). Sin hacer ninguna referencia a San Metodio, ni a San Efrén, el nacianceno presenta a los tres primeros representantes de la humanidad como consubstanciales, a pesar de haber tenido cada uno de ellos un origen diferente: Adán procede sólo de Dios — desde el punto de vista humano no tuvo origen—, Eva procede de Adán, y Set procede por generación de Adán y Eva. Hay, por tanto, diversos modos de proceder y sin embargo todos ellos son consubstanciales.

El Nacianceno estaba ocupado en rebatir a los macedonianos, que negaban la divinidad del Espíritu Santo. Muéstrame, decía el arriano, un caso en que procediendo de uno mismo el uno sea como hijo, el otro no sea como hijo, y no obstante ambos sean consubstanciales, y yo admitiré como Dios al uno y al otro. Gregorio contesta que no es necesario encontrar siempre en las cosas sensibles un símil de las cosas divinas. No obstante aduce varios ejemplos del mundo de los animales, y, finalmente, de la naturaleza humana: «¿Qué era Adán? Un ser formado por Dios. Y ¿qué Eva? Alguien sacada de ese ser formado. ¿Y Set? Un ser engendrado por ellos dos. ¿Te parecen acaso igual formado, sacado y engendrado? No. ¿Son consubstanciales estas cosas? Desde luego. Hay que reconocer que seres venidos a la existencia de diferentes formas pueden ser de la misma substancia. Lo digo no porque quiera atribuir a la divinidad el ser formado, sacado o afectado por algo tocante a los cuerpos ... sino para contemplar en estas [cosas sensibles], como en escena, lo inteligible. Nada de cuanto se dice a manera de ejemplo es capaz de alcanzar limpiamente toda la verdad (...) ¿Acaso Eva y Set no vienen del mismo Adán? ¿De quien otro van a ser? ¿Son ambos engendrados? De ninguna manera. Entonces, ¿qué? Eva es sacada, Seth es engendrado; y sin embargo ambos son idénticos el uno al otro, porque son seres humanos; nadie lo discutirá. Cesa pues de andar luchando contra el Espíritu, como si por fuerza hubiera de ser engendrado, o ni consubstancial ni Dios. Las mismas cosas humanas te prueban cómo es posible nuestra doctrina»⁵⁷.

⁵⁷ SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Discours Theologiques V, Oratio XXXI*, 11, SC, 250, p. 295-297. Cfr. también *Homilía 39*, 12: «Quienes consideran la peculiaridad de no ser en-

El interés del Nacianceno consiste en demostrar que puede darse identidad de naturaleza con modos diferentes de venida a la existencia o de procesión. En este sentido Eva procede de un modo diferente al de la generación. Ella no es hija. Eva fue sacada de Adán (procesión inmediata). El Espíritu procede de igual manera. Por ello implícitamente está comparando también el origen de Eva con la Procesión del Espíritu Santo, como los autores precedentes.

Pero él introduce explícitamente un tercer término: el hijo, cuya generación es a partir de Adán y Eva. Esto podría sugerir una posible participación del Espíritu en la generación del Hijo ya que constata que Set salió por generación de Adán y de Eva (de ambos), como hijo⁵⁸. Sin embargo el Nacianceno no saca otras consecuencias de esta analogía más que la consubstancialidad.

Sin embargo, esa comparación familiar: Adán, el hijo, Eva, (muchos autores ponen al hijo en medio, para respetar el orden trinitario) hizo escuela y fue utilizada posteriormente por otros escritores griegos: el Pseudo-Niseno, San Anastasio de Antioquía, Pseudo-Basilio⁵⁹, Dídimo⁶⁰, el Pseudo-Cirilo⁶¹, San Juan Dama-

gendrado, o la de serlo, como irreductibles a la naturaleza de los dioses que tienen el mismo nombre se verán forzados a reconocer que Adán y Set pertenecen a naturalezas distintas, ya que el primero no nació de carne, sino que fue creado por Dios, y el segundo nació de Adán y Eva» en *Homilias sobre la Natividad*, ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 83.

⁵⁸ Esta es una de las consecuencias que deduce, por ejemplo, Congar. Cfr. CONGAR Y.M.J., *El Espíritu Santo, o. c.*, pp. 477 y 594.

⁵⁹ EL PSEUDO-BASILIO, *Adversus Eunomium*, IV: PG 29, 681 B: «Si quae diversum existendi exordium habent, diversam etiam substantiam; ne homines quidem inter se sunt consubstantiales. Nam aliter existit Adam ex terra formatus, aliter Eva ex costa, aliter Abel, ex coitu videlicet, aliter qui ex sola Maria virgine natus est. Similiter autem et in volatilibus et in quadrupedibus. Si ingenitus Pater, quoniam genitus non est; Filium autem genitus, quoniam genitus est; posterior genito ingenitus est; quandoquidem non habebat quocum comparatus ingenitus vocaretur».

⁶⁰ DÍDIMO, *De Trinitate*, II, 5, (PG 39, 504C-505A): «Quod si eos vicissim interrogeamus, utrum Eva, ac pueri quos ea genui, ex Adamo sint, nonne illos ex Adamo esse repondebunt? At quomodo hi quidem dicuntur in Scriptura generati esse, illa vero neque Adami filia vocatur, neque eorum, quos genuit, soror? Nimirum fieri non potest, ut ex creaturarum comparatione exemplum aliquod ducatur ac similitudo ad exprimendam illam monadem, et incomparabilem illam naturam, quae menti invisibilis manet, ac ne auribus quidem mandari, verbisve proferri se patitur».

⁶¹ PSEUDO-CIRILO, *De S. Trinitate*, VIII, (PG 77, 1136D): «Nam etsi etiam Spiritus sanctus ex Patre procedit, non tamen generationis sed processionis modo. Qui alius est existentiae modus, non minus comprehensionem et notitiam superans, quam Filio generatio. Quapropter etiam quaecunque Pater habet, ipsius sunt, excepta ingeniti proprietate; quae

sceno⁶² y, también, por Focio⁶³. Algunos sustituyen a veces a Set por Abel, como hace San Juan Damasceno: «Teníamos en Adán al que no ha nacido, en Abel al que fue engendrado, en Eva a aquel que procede»⁶⁴.

Por consiguiente, entre los griegos, existe la tradición de comparar la Trinidad con la primera familia humana: Adán, Eva e hijo:

nec essentiae differentiam nec dignitatem, sed existentiae modum significat. Haud secus ac Adam qui ingenuus est (figmentum enim Dei est), et Seth genitus (filius enim Adami est), et Eva ex Adami costa progressa (nam et ipsa non est genita) inter se invicem non natura (quippe homines sunt), sed existentiae modo differunt».

Como se observa el Pseudo-Cirilo argumenta con gran precisión metafísica, diciendo que la diferencia entre Adán, Eva y su hijo no se encuentra en la esencia, ni en la naturaleza (puesto que todos son seres humanos), ni en la dignidad, sino que significa un diferente modo de «existencia». Si «existencia» se entiende en sentido literal, como años después lo utilizará Ricardo de San Víctor para caracterizar a la persona, quiere decir exactamente procedencia u origen de la naturaleza, es decir, el modo como se ha recibido la naturaleza. En efecto, Ricardo de San Víctor considerará a la persona como *relación de origen*. En su opinión la persona es «*incommunicabilis existencia*»: donde el «ex» del vocablo «ex-sistencia», tal y como él lo acuñó, señala la relación de origen respecto a su propia naturaleza («sistere»). Es decir, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien con quien puede compartirla. Cfr. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, IV, 12, (PL 196, 937D-938A). Sobre la noción de persona de Ricardo de San Víctor cfr. GÓMEZ ARBOLEYA, E., *Más sobre la persona*, en «Rev. de estudios políticos» 49 (1950) 107-124, especialmente 117-123. Cfr. también GRACIA GUILLÉN, D., *Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás*, en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 11 (1984) 74-78.

Esto daría pie para argumentar que la diferencia varón-mujer está fundamentalmente en la persona. En este sentido vid. mi estudio *Persona y modalización sexual*, en *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona 1995.

⁶² SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, I, 8, (PG 94, 816C-817A): «Filius autem, ac Paternae substantiae figura, quia perfectus est ac subsistens, exceptaque ingenui proprietate per omnia patrem refert atque exprimit. Unigenitus item, quia solus ex solo Patre unice natus est. Neque enim alia generatio est, quae cum Filii Dei generatione conferri possit: quandoquidem nec alius quoque Dei Filius est. Quamvis enim etiam Spiritus sanctus ex Patre procedat, non tamen generationis modo, sed processionis. Alius autem est hic existentiae modus perinde incomprehensus et ignotum, quemadmodum et Filii generatio. Quocirca omnia quae Pater habet, Filii sunt, hoc una excepto, quod ingenuus non est: quae quidem vox nec naturae discrimen, nec dignitatem, sed subsistendi modum indicat. Haud secus atque Adam, qui genitus non est (figmentum enim Dei est) et Seth qui genitus (filius enim est Adami) et Eva quae ex Adami costa prodiit (neque enim ipsa genita est), natura inter se minime differunt (homines enim sunt), sed existendi modo».

⁶³ Cfr. FOCIO, *Q. amphiboloch.*, 28, (PG 101, 208C).

⁶⁴ SAN JUAN DAMASCENO, *De Duabus Christi voluntatibus*, 18, 30, (PG 95, 167): «Ad haec autem et in primis homines, ratione ingenui, quod in Adamo perspicitur; et geniti, quod in Abel, ad processionis, quae in Eva».

padre, madre e hijo. El padre, Adán, en este caso es ingénito, porque no tiene padre humano. Eva, procede del costado de Adán, el hijo, bien sea Set o Abel, es engendrado por ambos. El aspecto en el que todos hacen hincapié es en la consubstancialidad. Los tres son seres humanos, tienen la misma naturaleza, y sin embargo han venido a la existencia por diversos modos: uno es ingénito, otra procedente, otro engendrado.

Veamos con más detenimiento a algunos autores. Prosiguiendo por orden cronológico existe un texto interesante que aparece como apéndice de las obras del Niseno. Según el Padre Orbe es anterior a Gregorio de Nisa; en su opinión, parece ser del círculo de Anastasio I antioqueno⁶⁵.

Se pregunta el autor por qué no creó Dios a nuestros primeros padres, como a los ángeles o como a los animales⁶⁶. En efecto en la creación del ser humano se señala un origen concreto de las tres primeras personas de la humanidad: Adán no tuvo padre ni autor alguno, fuera de Dios. Set vino en cambio por generación. Y Eva tuvo un principio u origen del cual procede pero no por generación. Dios la tomó de Adán de manera infable.

La respuesta se inspira en Metodio. Adán, Set y Eva, las tres raíces e hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, representan en su origen a la santa y consubstancial Trinidad. Adán al Padre ingénito y sin causa, y causa de todas las cosas; o, quizá mejor, sin principio y causa de todas las cosas. Set, al Verbo Hijo de Dios. Eva, con su procesión, al Espíritu Santo. Las tres primeras personas del género humano son figura de la Trinidad. Dice así: «Y [veamos] si en efecto estas tres cabezas de los progenitores [Adán, su hijo y Eva], hipóstasis consubstanciales de toda la humanidad, fueron o no

⁶⁵ ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo...*, a.c., p. 107.

⁶⁶ Cfr. Apéndice a SAN GREGORIO DE NISA, *¿qué es lo a imagen y semejanza de Dios?*, (PG 44, 1329CD-1331A): «Verum ad ipsum orationis principium recurramus, atque inde tamquam ex altissimo quodam fonte, primum deducamus, quid causae sit, cur non ad similitudinem caeterorum rationalium, nimirum angelorum, aut rursus pari ratione, qua praeditas sensu animantes, eodemque modo affectas, principes generis nostri ac *primarias personas, Adami inquam et Evae, filiique ex ipsis procreati* in lucem ediderit? sed Adamum quidem sine causa et generatione condiderit, secundum vero ab ipso hominem filium per generationem; Eva autem non per generationem, neque rursus sine causa vel principio, sed per sumptionem sive processionem ex substantia Adami causa carentis ineffabili ratione progressa naturam acceperit?».

hechas, según le parece también a Metodio, de manera típica conforme a una cierta imagen de la santa y consustancial Trinidad. Adán sin autor e ingénito, llevaría el tipo e imagen del omnipotente Dios y Padre, sin principio y principio de todos. El hijo engendrado por él prefiguraría la imagen del engendrado e Hijo de Dios. Eva con su procesión significaría la hipóstasis del Espíritu Santo en su origen. Por eso Dios no inspiró en ella el soplo de la vida; porque ella misma era tipo del soplo y de la vida del Espíritu Santo y porque iba a recibir mediante el Santo Espíritu al Dios que es en realidad el soplo y la vida de todas las cosas. Es de ver asimismo y de admirar cómo el no-engendrado Adán nunca tuvo entre los hombres otro alguno semejante, ingénito y sin causa. Igual que la procedente Eva. Eran figuras verdaderas del ingénito Padre y del Espíritu Santo. Mientras que el hijo génito tuvo por hermanos, a semejanza [propia], a todos los hombres, que son hijos por generación. Existía en efecto a imagen y semejanza figurativa de Cristo, el Hijo génito [de Dios], el cual se hizo hombre, primogénito sin semilla entre muchos hermanos»⁶⁷.

Como se ve el autor considera que Adán no tuvo padre ni autor ninguno fuera de Dios. Set fué engendrado. Y Eva, con principio pero sin generación. Dios la tomó de Adán. Ambos son, Adán y Eva, criaturas singulares, ninguna de las dos proceden por generación, como procederán, sin embargo, el resto de los humanos, varones y mujeres. Como se advierte estamos en una interpretación de

⁶⁷ *Ibidem*: «An vero etiam haec tria primorum parentum capita totius humanae naturae, personae consubstantiales ad imaginem quamdam, ut Metodio visum est, sanctae et consubstantialis Trinitatis figurate sunt factae? sic ut Adamus quidem, qui sine causa et ingénitus est, figuram et imaginem gerat eius, quia causam et principium non habet, estque omnium causa, omnipotentis scilicet Dei et Patris; filius autem, qui génitus est, geniti Filii ac Dei Verbi delinearit imaginem et adumbravit; Eva demum, qua in lucem procedendo sit edita, Spiritus sancti personam ex processione ortam designarit? Quamobrem neque vitae flatum in eam Deus insufflavit, quod sancti Spiritus flatus vitaeque figura esset ipsa, quodque per Spiritum sanctum Deum, qui omnium vere spiritus est et vita esse exceptura. Unde intueri licet ac mirari quod Adam quidem, qui génitus non erat, alium inter homines similem non habuerit, qui ingénitus esset, aut sine principio; ut neque Eva quae ex processione orta erat, utpote qui verae figurae Patris ingéniti et Spiritus sancti essent; filius autem qui génitus erat, omnes homines, qui geniti filii erant, similes fratres habuerit; ut qui ad imaginem et similitudinem typicam esset Christi geniti Filii, qui factus est homo primogénitus sine semine in multis fratribus». Cfr. ORBE, A., *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva...* a.c., pp. 106-107.

Génesis 2, que es un pasaje metafórico, respecto a la creación del ser humano. Que Eva proceda de Adán no ha de interpretarse como que apareció cronológicamente después en la existencia, como sucede con Set: eso contradecería lo que dice Génesis 1,27, según el cual varón y mujer aparecen creados en un sólo acto. En el pasaje de Génesis 2 se está revelando, tras un lenguaje simbólico, que entre el primer varón y la primera mujer existe un ordenamiento ontológico, parecido al que se da entre las personas divinas, que son co-eternas. Entre Adán y Eva se da una peculiar relación ontológica, cuyo modelo está en la Trinidad⁶⁸. Esa relación no es generación. Por eso el autor compara con claridad a Eva con la persona del Espíritu Santo que procede del Padre por otro camino diferente del de la generación.

En efecto, el personaje femenino, Eva corresponde al Espíritu Santo. El autor señala la índole excepcional de la procesión de Eva. Destaca la analogía entre la procesión no generativa de Eva, con la del Espíritu Santo. Ni Eva ni el Espíritu Santo vinieron por generación. El autor emplea una imagen para asimilar a Eva y al Espíritu cuando dice que a la mujer, en el pasaje metafórico de Génesis 2, Dios no le inspiró el soplo de la vida, porque era creada a imagen del Espíritu Santo que es el soplo y vida de todas las cosas.

En este texto hay una comparación explícita entre Adán y Dios Padre y Eva y el Espíritu Santo. No se trata simplemente de una pura comparación formal para indicar que en Dios hay dos tipos de procedencia diferentes. El paralelismo es claro. Aquí hay una comparación explícita entre personas divinas y personas humanas. Al menos entre Adán y Eva y el Padre y el Espíritu Santo. Sobre todo porque según *Génesis* 1, Adán y Eva fueron creados en un solo acto: son, por tanto, simultáneos en la existencia, de un modo parecido a como las personas divinas son coeternas.

También hay una comparación explícita entre el Hijo de Dios y el hijo humano. En el caso humano, el hijo, que procede por generación aparece posteriormente en el tiempo. En el ser humano no hay tres simultáneos sino sólo dos. En este caso no se da una clara analogía con la Trinidad. Aunque se dan similitudes entre ellos en otros aspectos, que son los que el autor señala: todos los hijos proceden

⁶⁸ Vid. mi artículo: *¿Fue creado el varón antes que la mujer?, o. c.*

por generación. El Hijo eterno será Primogénito entre muchos hermanos. Por otra parte, respeta el orden Adán/hijo/Eva, por estar más de acuerdo con el orden trinitario⁶⁹.

El siguiente autor localizado es Procopio de Gaza. Las palabras que van más al caso se encuentran en la exégesis que hace de *Gen* 1,26. Su argumento es la consubstancialidad: «El Espíritu es propio de Dios, según lo dice el bienaventurado Pablo (*1 Cor* 2,11): “pues ¿quién de los hombres conoce las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también las cosas de Dios ninguno las conoce, sino el Espíritu que viene de Dios”. [El Apóstol] nos induce, a partir de las cosas que en nosotros ocurren, a tomar conocimiento de la existencia del Espíritu divino venido de Dios. Porque ya en la primera creación nos dio una imagen de ello. De un lado, no nos podía extrañar del todo, arguyendo de nuestras [= humanas] cosas, oír que el Hijo de Dios viene de la misma substancia [que Él].

Por lo demás, a todos parecía increíble lo que se dice del Espíritu: a saber, que no siendo hijo, proviene de la substancia de Dios [Padre]. De ahí que pudiendo [Dios] plasmar a la mujer igual que al varón, no solamente no lo hace, como entre los demás animales, sacándolos a ambos al mismo tiempo, pero ni siquiera tomando barro, como cuando hizo a Adán; más quitando una costilla al varón configuró a la mujer, sin dejar a aquél falto de nada, y resultó ésta perfecta. De suerte, además, que ambos vienen a ser una sóla carne, como quienes son de una substancia, y de ambos nace [o nacerá] en unidad el que venga, y se hallan por eso unidos físicamente [como por] filtro. En consecuencia, no por ser algo consubstancial [a otro] es hijo [Eva consubstancial a Adán, no es hija de Adán]. Mientras [viceversa], si algo es Hijo, es [por fuerza] consubstancial»⁷⁰.

⁶⁹ Sin embargo ahí están las bases del posterior desarrollo de la teología que compara la familia humana, aunque con otro orden: padre/madre/hijo con la Trinidad, en la línea de SCHEEBEN M.J. Cfr. nota 5.

⁷⁰ PROCOPIO DE GAZA, *Commentarii in Genesis* 1, 26, (PG 87, 125C): «Spiritus autem Dei proprius est, quod et beatus Paulus testatur: “Quis enim hominum novit ea, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui est in eo? Sic ea, quae sunt Dei, nemo novit, nisi Spiritus Dei” (*1 Cor* 2,11). Quibus verbis monet, ut ex his, quae nobis insunt, venemur ex divina substantia Spiritus sancti notitiam. Hujus nobis quemdam typum vel imaginem proposuit in primo opificio. Nam audire, Filium Dei ex eadem esse substantia et Patri consubstantialem haud nobis alienum et peregrinum videtur considerantibus ea, quae a nobis fiunt.

El recurso a lo humano para entender lo divino lo introduce citando a San Pablo. Un paso similar, de lo humano a lo divino, vale igualmente para entender cómo el Espíritu Santo consubstancial a Dios Padre, no es sin embargo Su Hijo. Eva procedía de Adán, y le era consubstancial; más no por eso se dice hija suya. Todo hijo es consubstancial a su padre; mas no todo lo consubstancial a otro es hijo suyo.

San Anastasio de Antioquía, amigo íntimo de San Gregorio Magno, compara a Adán con el Padre, Abel y el Hijo, Eva y el Espíritu Santo, aunque no lo diga expresamente⁷¹. La última relación hace plausible la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre sin ser el Hijo⁷². Según Orbe⁷³ la explicación que da el antioqueno parece dependiente de San Gregorio Nacianceno, por los pocos vocablos griegos que conserva la traducción latina — sus obras en griego son aún inéditas—. El tema *Espíritu Santo-Eva*, gráficamente apoyado en un juego de tres palabras (πλάσμα, τμήμα, γέννημα) hubo de conservarse en la memoria de los teólogos con la simple lectura del quinto discurso teológico, *Sobre el Espíritu Santo*, del

«Caeterum sermo, qui assertit et Spiritum sanctum esse ex substantia Dei, apparebat incredibilis, cum de Filio nequaquam esset incredibile. Quapropter eum Deus pari ratione, qua virum et mulierem formare et fingere posset, id non agit quod in reliquis animalibus, simul scilicet utrumque creans: nec etiam pulverem capit, ut accidit in formatione Adami: sed extrahit costam e corpore vir, et ex ea mulierem componit. In hunc modum condidit mulierem cum viro nihil deesset etiam costa ablata. Ea costa ita consummata et absoluta est, ut una esset utrorumque caro, quasi esset unius substantiae, et quasi unus quispiam es utroque procreandum foret, et ob id quasi naturali quodam philtro conjuncti et devincti. Itaque si quid est consubstantiale, non continuo filius est; si quid autem fuerit filius unigenitus, continuo consubstantiale erit».

⁷¹ SAN ANASTASIO DE ANTIOQUÍA, *De Trinitate, Oratio I, c. XIII*, (PG 89, 1318CD): «Cum enim communis, ut dixi, sit substantia in sancta Trinitate, proprium quod inest personis, hypostases distinguit: estque solus Patris *ingenitum*; Filii *genitum*; Spiritus sancti *procedens*: nec oportet in propria ista intuente, differentiam quoque substantiae quaerere; ... putet etiam, ut consequens est, Adam et Evam et Abel non esse eiusdem substantiae: quia *Adam est formatus, Eva abscissa Abel genitus; Adam quidem pater, Eva vero mater, Abel vero filius*: omnes tamen homines secundum substantiam nihil inter se differentes, tametsi Adam non est naturaliter ex parentibus...; Eva pars est formati, ex viro abscissa; Abel autem ex formato et abscissa naturaliter ortum cepit, ex parentibus genitus: non enim multiplex productio et variatio qua exstiterunt, naturam variavit».

⁷² *Ibidem*, 1318 b: «Similiter Spiritus sanctus, qui neque genuit, neque genitus est, secundum naturam hoc ipsum est, quod qui genuit et qui genitus est: unusquisque enim cum eiusdem et unius as solius increatae naturae sit...».

⁷³ ORBE A., *La procesión del Espíritu Santo...*, a.c., p. 105.

Nacianceno. Aquí el antioqueno denomina claramente a Adán-padre, a Eva-madre y Abel Hijo. Por otra parte la diferencia entre ellos al igual que en las personas divinas parece estar en la persona.

VI. La analogía familiar

Estos testimonios, entre otros, ponen de manifiesto que la comparación familiar era frecuente y habitual en otros tiempos. No voy a detenerme aquí en la razones por las cuales — empezando por San Agustín — la teología posterior rechazó, durante siglos, esta analogía. Sin embargo, el paralelo entre el origen de Eva y la procepción de Espíritu Santo sigue viva en los autores medievales. En efecto San Agustín afirma: «hay quienes juzgan que la mujer representa a la persona del Espíritu Santo, pues del varón procede, sin que sea su hijo o su hija (*Gen 2,22*) (...) “Del Padre procede” (*Io 15,26*), dijo Cristo hablando del Espíritu Santo; sin embargo, no es su Hijo. En esta opinión errónea sólo hay admisible que en la formación de la primera mujer, según lo evidencia la autoridad de la santa Escritura, *no toda persona que procede de otra persona puede denominarse hija*, pues de la persona del primer varón salió la persona de la primera mujer y, sin embargo, no es su hija, si bien los dos son personas»⁷⁴.

Por su parte Ricardo de San Víctor en el tratado «De Trinitate» en un capítulo de formulación clásica: “Por qué al Padre se le dice ingénito, al Hijo nacido y al Espíritu Santo ni ingénito ni nacido”, entre otras explicaciones recoge que Eva aunque procedía de Adán no fue engendrada por él⁷⁵. Y Tomás de Aquino se hace eco tam-

⁷⁴ «Atque ita tertiam personam velut Spiritus dicunt esse mulierem, quae ita de viro processit, ut non ipsa esset filius aut filia (...) Dixit enim Dominus de Spiritu Santo, quod a Patre procedat, et tamen Filius non est. In huius igitur opinionis errore, hoc solum probabiliter affertur quod in origine factae feminae, secundum sanctae Scripturae fidem satis ostenditur, non omne quod de aliqua persona ita existit, ut personam alteram faciat, filium posse dici; quandoquidem de viri persona existit persona mulieris, nec tamen filia dicta est»: SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 5, 5, (PL 42, 1000). Cfr. trad. es. en *Obras Completas*, t. V, BAC, p. 650. En otro lugar se estudiará las razones por las cuales considera la comparación familiar como “error”.

⁷⁵ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, l. VI, c. 16, en SC, 63, p. 422: «“*Quare Pater dicatur ingenuus, Filius genitus, Spírítus sanctus nec genitus nec ingenuus*”. Generatio au-

bién de este argumento, al menos en la Summa⁷⁶, aunque no consta que haya comparado *explícitamente* la procesión del Espíritu con la creación de la mujer.

Como se ha constatado, la imagen familiar sirve a los Santos Padres, para argumentar en favor de la consubstancialidad de las personas divinas. Eva salió de Adán por un proceso diverso de la generación, por tanto, no es hija de Adán pero es persona humana como él (consubstancial a él). Entre ellos, el Nacianceno, parece que no se preocupa de establecer un paralelo explícito y preciso entre cada una de las tres personas divinas y cada una de las tres personas humanas. Otros Padres veían en Adán una imagen del Padre, en Eva del Espíritu Santo, y en el hijo humano de Adán y Eva veían una imagen del Hijo divino.

Pero esta analogía plantea diversos problemas. En primer lugar la analogía familiar la refieren los Padres, no a la familia humana en general, sino a Adán, Eva y su hijo. Realmente Adán y Eva fueron dos personas humanas especiales, porque no tuvieron progenitores humanos: fueron creados por Dios como los primeros hombres. En este sentido, no parece haber dificultades para compararlas a las personas divinas del Padre y el Espíritu Santo, que tampoco son hijos. Sin embargo si se quiere hacer extensiva la analogía a cualquier familia humana, la comparación se hace más compleja, porque ni el varón es ingénito ni la esposa procede de él, y además, a partir del primer hijo de Adán y Eva todos los seres humanos proceden por generación, todos son igualmente hijos.

Por otra parte, en la Trinidad las tres personas son co-eternas, mientras que en la primera familia humana, Dios creó al ser humano varón y mujer (cfr. Gen 1,26) y el hijo vino posteriormente en el tiempo.

Otra dificultad para comparar a las personas divinas con las humanas podría surgir de pensar que para ser imagen de la Trinidad

tem, quando large accipitur, nihil aliud videtur esse quam productio existentis de existente secundum operationem naturae. Productio vero, quae secundum operationem naturae non est, generatio juxta usum dici non potest. Eva de Adam secundum operationem naturae non est producta; et idcirco non dicitur generata».

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 92, a. 2 ad 3^{um}: «Sed mulier non est producta a viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina: unde Eva non dicitur filia Adae».

debería ser necesario tener esposa/esposo e hijos, lo cual, al menos en la escatología, no será así.

Pero quizá el principal obstáculo que encuentra esta analogía es que no se da una correspondencia perfecta entre las personas divinas y las humanas, porque en Dios hay tres personas que son irreductibles una a la otra y en el ser humano sólomente dos. En efecto, en la Trinidad ni el Padre es el Hijo ni el Espíritu Santo, ni el Espíritu Santo es el Padre o el Hijo. Son personas distintas, pero cada una coimplicada en las otras dos. Esto hace que entre las tres sean un solo Dios. Sin embargo cuando Dios crea al ser humano a su imagen sólo hace dos personas en el origen: varón y mujer. Aquí se podría ver que el paso de la divinidad a la humanidad supone un salto del tres al dos. En el ser humano, aunque varón y mujer están abiertos, a través de la procreación, a los hijos y ahí de algún modo está el tres, sin embargo los hijos, cuando nazcan serán o varones o mujeres.

Lo que es evidente es que en el ser humano sólo hay dos irreductibles. Esta es una de las razones por las cuales no hay una simetría directa entre Dios considerado como familia y la familia humana. Se trata evidentemente de una analogía en la que además de semejanzas, hay diferencias.

Por otra parte, comparar a Adán con Dios Padre, a Set con el Hijo, y al Espíritu Santo con Eva, presenta otras dificultades. En el desarrollo del dogma trinitario, al menos en la teología occidental, las relaciones divinas se conciben como relaciones de dos términos: paternidad-filiación y espiración activa (Padre e Hijo como un sólo principio espirador), y espiración pasiva. Esta explicación de tres co-eternos con relaciones de dos términos, puede resultar un poco forzada. Parece que para hacer proseguir teológicamente la analogía de la Trinidad como familia, habría que recurrir a una ampliación de la relación. Las relaciones divinas tendrían que ser de tres términos, como ocurre en la familia humana, donde la relación misma de paternidad está indisolublemente unida a la de filiación y maternidad.

Sin embargo, un ampliación de estas ideas excede las dimensiones de este trabajo. Aquí sólo se trata de constatar algunos de los límites y de las posibilidades de las analogías encontradas y las diversas implicaciones que tienen.

VII. Consecuencias y perspectivas

¿Qué consecuencias especulativas se pueden obtener de los datos aducidos? ¿Qué significado puede tener el paralelismo entre el Espíritu Santo y Eva, apoyado en una tradición que se remonta hasta los tiempos apostólicos? ¿qué conclusiones se pueden derivar de la analogía familiar?

¿Se trata simplemente de una pura comparación formal para mostrar la consubstancialidad? Esta podría ser una posible conclusión. En este caso se haría innecesario hacer un paralelismo entre las personas divinas y humanas, sobre todo si se tiene en cuenta la gran cantidad de dificultades que esa posibilidad plantea. Bastaría decir con que Dios es padre y madre, o que la primera persona del Padre reúne en sí lo que en el ser humano se divide en paternidad y maternidad. Esta opción, sin embargo, sigue dejando en la oscuridad el rostro del Espíritu Santo y tampoco ilumina la distinción entre paternidad y maternidad humanas, que manifiesta la diferencia varón-mujer.

Por otra parte, en algunos de los testimonios, aparece subrayada la especial analogía entre el Espíritu Santo y la mujer, al atribuir a ambas personas la categoría de Esposa, cuando al Espíritu Santo, asimilado a Eva, se le llama «costa Verbi». Ello muestra que también es posible plantearse, a partir de esas afirmaciones, un cierto paralelismo entre las personas divinas y las humanas.

En este sentido, desde los testimonios patrísticos, se abre un doble ámbito de análisis especulativo. En primer lugar, la posible relación entre el Espíritu Santo y la mujer y, en un segundo momento, la comparación familiar amplía los interrogantes, al comparar además al primer Adán con Dios Padre y al hijo de Adán y Eva con el Verbo eterno.

En efecto, tanto la comparación entre Eva y el Espíritu Santo, como la analogía familiar, asimilan en cierto modo al Espíritu Santo con la maternidad. El Nacianceno no desarrolló especulativamente la analogía familiar, pero si hubiera que sacar las últimas consecuencias de su idea, comenta Congar, tendríamos que decir que el Hijo, que viene de Adán y Eva por generación, procede “*a Patre Spiritu-que*”⁷⁷.

⁷⁷ Cfr. CONGAR, Y.M.J., *El Espíritu Santo, o. c.*, pp. 477 y 594.

Esto modificaría la recepción tradicional del misterio donde el Hijo aparece engendrado sólo por el Padre. También parece contradecir el orden (*taxís*) de las personas divinas en su perfecta consubstancialidad, en el que el Espíritu Santo es la Tercera Persona. Por otra parte, parece difícil de mantener si se piensa que en el dogma trinitario, tal y como se ha conceptualizado en occidente, el Espíritu Santo procede *ex Patre Filioque*.

Pero las dificultades empiezan a ceder si se tiene en cuenta que la interpretación más verosímil del *Filioque* es el «per Filium»⁷⁸. En este sentido se puede decir que la maternidad hace intrínseca referencia al hijo, por lo cual no sería obstáculo que la filiación apareciera en su descripción. Respecto al orden entre las Personas en Dios, éste aparece como una super-analogía al abordarlo conjuntamente con la co-eternidad de las Tres.

Las dificultades se atenúan aún más si se tienen en cuenta otros datos de la Revelación cuyas implicaciones quizá no se han deducido suficientemente. En efecto, es comúnmente aceptado que la economía trinitaria manifiesta la Trinidad inmanente. Pues bien, ¿qué significado intratrinitario puede tener el hecho de que el Verbo se hiciera carne por obra del Espíritu Santo? ¿Qué quiere decir dar la vida sin ser padre? ¿No es algo semejante a la maternidad? La Cristología pneumatológica que proponen los Orientales quizá tenga importantes consecuencias para un mayor conocimiento de la intimidad divina, en concreto, para el estudio de si es posible admitir una cierta intervención del Espíritu Santo en la generación eterna del Hijo.

En este sentido habría que analizar si de algún modo la recepción secular del misterio de la generación divina del Hijo *a solo Patre* ha sido condicionada por toda una cosmovisión cultural — ya caducada—, que consideraba erróneamente que en el plano biológico sólo el padre engendraba, siendo la maternidad un mero receptáculo pasivo de la semilla del varón. Podría ser que esta concepción negativa de la maternidad en lo humano haya influido en la concepción de que en Dios la maternidad intratrinitaria era imposible e innecesaria.

Por otra parte, la coeternidad de las personas divinas y sus in-

⁷⁸ Vid. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo, o. c.*, pp. 248-256. Ved. Sobre todo la clarificación realizada por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos sobre *La procesión del Espíritu Santo en las tradiciones griega y latina*, 8.IX.95, en *Palabra* 372, XI,95.

trínsecas referencias plantean nuevas cuestiones. En efecto, si en Dios las tres personas son co-eternas, y las tres están co-implicadas, ¿por qué la teología occidental ha caracterizado al Padre sólo «ad Filium», dejando al Espíritu Santo fuera de su configuración? Y en la misma línea ¿por qué la persona del Hijo se describe solamente en relación «ad Patrem»? Parece que la Persona del Espíritu Santo, a pesar de ser el nexo de unión entre las otras dos, sin embargo no las configura, por así decir, de un modo intrínseco. En este sentido, ¿no se podría decir, a favor de la teología occidental, y a pesar de lo que dicen los Orientales, que ha conseguido una caracterización de la persona del Espíritu Santo muy acertada, al poner en su designación una referencia simultánea «ad Patrem et Filium»?

Todo esto lleva a preguntarnos si no habrá llegado el momento de acoger conjuntamente las tradiciones de Oriente y Occidente aunándolas desde una perspectiva más amplia.

Se diría que la vuelta a los Padres y a las analogías que utilizan nos obliga a repensar el misterio trinitario, e indirectamente, esto puede dar luces para profundizar en el conocimiento antropológico, llegando a conceptualizar la diferencia varón-mujer, que Dios dejó impresa en el ser humano “desde el principio”.

Se podría objetar que el intentar ver en Dios, en cierto modo, la diferencia varón-mujer es salirse de la analogía para caer en la univocidad. Pero, como se ha afirmado ya, entre Dios y el ser humano nunca habrá univocidad aunque sólo sea porque entre la divinidad y la humanidad hay un salto ontológico del tres al dos en cuanto a los tipos irreductibles de personas. En Dios hay tres distintos; en el ser humanos sólo dos: varón y mujer.

Por tanto, si, utilizando alternativamente la analogía descendente y ascendente, se ve no sólo en la masculinidad y en la feminidad una imagen de Dios, sino que en las personas divinas se incluye en cierto modo la diferencia varón-mujer, ¿dónde enclavar ontológicamente esa diferencia? Como es sabido, según el célebre adagio de San Anselmo, que se ha hecho dogmático, «Todos los atributos que se afirman de Dios son en Él una sola e idéntica realidad, salvo allá donde interviene una oposición relativa»⁷⁹. Luego esa diferencia só-

⁷⁹ «In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio» DS 528 (XI Concilio de Toledo en 675) y DS 1330 (Concilio de Florencia 1439-1445). Cfr. NICOLAS, J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité, o. e.*, pp. 72-73.

lo podría radicar en la estructura personal, es decir, en aquella relación de oposición que configura a las Personas divinas como personas diferentes. Aplicando esta solución al ser humano, se podría focalizar el estatuto ontológico de la condición sexuada humana: ser varón y ser mujer podría ser, en último término, una diferencia personal.

Esta perspectiva podría contribuir a erradicar algunos planteamientos defectuosos de la antropología diferencial. En efecto, si la diferencia varón-mujer es parecida a la que se da entre las personas divinas, seguir manteniendo la sumisión unilateral de la mujer al varón ¿no sería otra consecuencia de las herejías subordinacionistas?

La realidad de la coeternidad de las personas divinas — *nihil prius ad posterius*⁸⁰ — ayuda a ver que las tres personas están coimplicadas cada una en las otras dos: que ninguna es sin las otras. Esta realidad ilumina también el conocimiento de las personas humanas, varón y mujer, que simultáneas en el tiempo no son una sin la otra. Y su diferencia, al igual que el las personas divinas — *nihil maius aut minus*⁸¹ — no desdibuja la igualdad.

Por otra parte, comparar al Espíritu Santo con la mujer, podría poner rostro al «Gran Desconocido». Si el «Señor y dador de vida», como dice el Credo — da vida sin ser padre—, representara, en cierto modo, la maternidad en Dios, la feminidad tendría su arquetipo en la divinidad.

Y, teniendo en cuenta que la diferencia de las Personas divinas está en las relaciones de oposición, un mayor conocimiento en una de Ellas repercutirá positivamente en una mejor comprensión de las otras dos. Por ello, entender mejor al Espíritu Santo contribuirá a un mayor acercamiento al Padre y al Hijo. Análogamente, una mayor profundización en lo que es ser mujer repercutirá en un mayor discernimiento de lo que es ser varón.

Santiago de Compostela, 32, 1
E-28034 Madrid

⁸⁰ Símbolo Atanasiano, DS 75.

⁸¹ *Ibidem*.

L'INTELLIGENZA DEL CRISTIANO COME QUESTIONE TEOLOGICA *

Antonio ARANDA

Sommario: *Introduzione:* 1. Impostazione della questione. 2. Un ricordo storico: la questione della «essenza del cristianesimo» - *I. Esistenza cristiana:* 1. Seguire Cristo: configurazione con il Modello. 2. Il dinamismo della carità. 3. Essere un altro Cristo: amare con opere - *II. Coscienza cristiana:* 1. Essere di Cristo, appartenere a Cristo. 2. Il mistero dell'incarnazione alla luce della risurrezione di Cristo. 3. Vincolo personale con la Chiesa, fedeltà al Magistero - *III. Intelligenza cristiana:* 1. La logica della fede in Cristo risorto. 2. Impegno esistenziale nei confronti della verità: amore alla verità. 3. Testimonianza di unità di vita. 4. Difesa della coerenza e della continuità tra fede e ragione. 5. Solidarietà cristiana: sensibilità e responsabilità verso ogni uomo - *Epilogo*

Introduzione

1. Impostazione della questione

Affermando, in apertura del n. 22 della Cost. Past. *Gaudium et spes*, che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo», il Concilio Vaticano II sintetizza in una bella formula la chiave di volta dell'antropologia cristiana. Ne proporremo qui un approfondimento, nel desiderio di offrire qualche linea di riflessione teologica sull'argomento, indubbiamente suggestivo, dell'intelligenza cristiana. Qual è il significato dell'espressione «essere

* Testo della prolusione tenuta dall'Autore in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1996-97 nel Pontificio Ateneo della Santa Croce.

intellettualmente un cristiano»? Come determinare i suoi elementi costitutivi, il suo contenuto teologico? Attraverso quali segni si esprimono, sul piano della vita razionale e ragionevolmente vissuta da parte dei discepoli, le conseguenze del loro incontro di fede con Cristo, cioè con la carità di Cristo partecipata già nei doni battesimali?

Porsi tali domande, e cercare una risposta coerente e fondata, costituisce una sfida assai stimolante per qualsiasi intellettuale cristiano. Ma essa appare addirittura inevitabile per coloro che si occupano, come appunto molti di noi qui presenti, di attività docenti nell'ambito dell'educazione superiore cattolica. In questo settore, infatti, il processo formativo vede come protagonisti persone — professori e studenti — esistenzialmente cristiane, le cui rispettive funzioni richiedono di essere svolte, anche sul piano intellettuale, in conformità con gli elementi definitivi di detta condizione personale intima e basilare.

Esistenza cristiana-intelligenza cristiana: ecco i due poli della nostra riflessione. Essere esistenzialmente un cristiano ed esserlo intellettualmente non costituiscono una realtà necessariamente unitaria nel battezzato. Questi due elementi si richiamano l'un l'altro, ma non sempre coincidono nel soggetto. Essere esistenzialmente cristiano significa avere, con diversi gradi di impegno e alle volte soltanto in modo non del tutto consapevole, quella disposizione esistenziale che, in termini culturali, possiamo chiamare — senza necessità per ora di ulteriori precisazioni — «senso cristiano della vita» o «cosmovisione cristiana». Ma essere anche intellettualmente cristiano significa qualcosa di più. Prima di tutto significa avere accettato in modo riflesso la suddetta identità esistenziale e possederla come propria (nella propria autocoscienza); e, in consonanza con questo, significa anche la decisione di conformare ad essa il proprio agire, ovvero vivere, pensare, costruire consapevolmente la propria esistenza individuale e sociale da persona dotata di coscienza cristiana.

La questione dunque dell'«essere intellettualmente cristiano» rimanda alla domanda circa le strutture, le caratteristiche, gli elementi intellettuali che definiscono l'autocoscienza del discepolo di Cristo. A partire da quali certezze egli si rapporta con «l'altro da sé» (il mondo, gli uomini) per conoscerlo più profondamente e trasformarlo in senso evangelico? Quale intrinseca «struttura» ha un'intelligenza credente, una mente cristiana?

A queste domande, che costituiscono il contenuto del nostro

discorso, si può rispondere solo se si è previamente riflettuto sul contenitore, ovvero se si sono definite le caratteristiche proprie dell'esistenza cristiana e, più in generale, del senso della vita che la distingue. Solo ragionando da tale punto di partenza — da ciò che significa essere cristiano ed esistere da cristiano — è possibile arrivare a dedurre quegli elementi che permettono di definire l'identità intellettuale cristiana di una persona e di orientare in modo adeguato, se questo fosse il caso, il suo processo di formazione anche nelle scienze ecclesiastiche.

Non intendiamo, dunque, riferirci soltanto alla condizione di coloro che potrebbero essere definiti come «intellettuali cristiani» in virtù della loro attività nella società, ma a qualsiasi fedele cristiano, quale che sia la funzione che ne definisce il ruolo sociale. Non si tratta perciò di riflettere ora su ciò che dovrebbe identificare un filosofo cristiano, un letterato cristiano, un giurista cristiano..., ma di cercare di capire che cosa significhi avere una intelligenza cristiana ovvero una mente illuminata dalla fede in Cristo. Si tratta dunque di situarsi ad un livello previo e mettere a fuoco il denominatore comune del cristiano filosofo o giurista, o medico, artista, studente, impiegato...: persone, cioè, che, in quanto cristiane, debbono essere contraddistinte da una configurazione di base delle facoltà spirituali coerente con la sequela di Cristo.

Dunque, che cosa significa essere esistenzialmente, all'atto pratico, un cristiano? Quali sono le caratteristiche che accomunano, nelle disposizioni profonde nei confronti della realtà globalmente considerata (il mondo, l'uomo, la società), gli studenti che, per esempio, frequentano le aule di un Centro universitario della Chiesa come questo, persone che sono e si dicono tutte discepoli di Cristo, ma tanto diverse l'una dall'altra dal punto di vista culturale e sociale?

La questione appare piuttosto complessa se si considera che, in alcuni paesi occidentali dalle antiche radici culturali cristiane, sono stati dimenticati in maggiore o minore misura — fino talvolta a sparire quasi del tutto o a venir ritenuti irrilevanti dal punto di vista culturale — i segni di Cristo, ovvero i segni di una vita interamente conforme con la fede cristiana. Riprendendo l'esempio precedente potremmo domandarci: come esprimerebbero quelle persone, che sono anche cittadini del loro tempo, le caratteristiche essenziali della coscienza cristiana, vale a dire quelle caratteristiche la cui assenza comprometterebbe gravemente l'identità del cristiano?

Ci troviamo inoltre alla fine di un secolo intessuto di fenomeni che hanno inciso profondamente sull'esperienza vitale di tutti i popoli e, in particolare, dei popoli cristiani. Il secolo XX è stato testimone, tra gli altri, di avvenimenti quali le due guerre mondiali e innumerevoli guerre locali; di inimmaginabili catastrofi umane, come il comunismo di Stato, gli eccidi per motivi religiosi o ideologici, l'aborto generalizzato, la disoccupazione di milioni di persone con la sua massiccia incidenza sulla vita sociale, la piaga della droga, ecc. Contemporaneamente si è avuto uno sviluppo tecnologico rapidissimo, apportatore di grande benessere, ma anche di gravi problemi e di disorientamento morale. Abbiamo assistito ad un'evoluzione dei modelli antropologici e culturali tale da incidere profondamente sui costumi e sulle tendenze dei credenti. Sono in pieno svolgimento fenomeni globali che sembrano precorrere i tempi, come il processo dell'unità dei cristiani, nonché altri le cui conseguenze sono ancor oggi imprevedibili come, per esempio, lo sviluppo del fondamentalismo musulmano o l'inversione del tasso di natalità nei paesi europei.

Dal punto di vista della Chiesa cattolica, oltre al grande avvenimento rappresentato dal Concilio Vaticano II ed alle sue conseguenze già presenti o ancora potenziali, quest'ultimo scorcio di secolo è portatore di vari e gravi problemi. In non pochi territori si avverte una notevole carenza di vocazioni e, nei fedeli, la pratica religiosa si è gravemente affievolita. Assai accentuata anche la crisi delle coscienze in materia di morale matrimoniale e sessuale, nonché in altri settori significativi per il loro rilievo sociale, come l'ambito economico e quello politico. Tuttavia non possiamo dimenticare che in questi stessi anni il Papato ha raggiunto un prestigio dottrinale e morale di cui in nessun'altra epoca aveva goduto e che stanno crescendo tra i fedeli nuovi e fecondi cammini di santità e di testimonianza cristiana.

Considerata tale situazione, si può dire che i destinatari della formazione intellettuale cristiana portano con sé un *background* esistenzialmente, culturalmente, vitalmente cristiano? In che termini è definibile la perdita o addirittura l'assenza di «sostanza» cattolica che si constata nella nostra società e che incide anche sui membri della Chiesa? Quali sono i deficit «strutturali» nella formazione cristiana di base che, solo una volta definiti, possono essere colmati del tutto o almeno parzialmente?

Perché la risposta sia completa, queste domande richiedono un'attenta riflessione sugli elementi essenziali del messaggio cristiano

al mondo. E, unitamente ad essa, una riconsiderazione del tema dell'identità del cristiano, ovvero di ciò che significa essere discepolo di Cristo. Che cos'è specifico del cristianesimo? Quali sono, in ultima analisi, gli elementi principali che definiscono l'agire da credente?

Con una frase descrittiva di Papa Giovanni Paolo II — ce ne sono tante altre simili nei suoi insegnamenti — si potrebbe caratterizzare il cristiano, dal punto di vista dell'agire, come una persona che, in modo libero e gioioso, ha voluto imprimere nella propria esistenza (nell'intelligenza, nella sensibilità, negli affetti) «il nuovo ritmo che la venuta di Cristo ha dato alla vita umana»¹. Che cosa comporta allora che una persona — nell'esercizio delle proprie facoltà intellettuali, nella propria capacità di amare, nelle sue libere decisioni — sia e si comporti come un discepolo di Cristo in una società pluralista? Come tradurre oggi, sul piano dei principi operativi, il nuovo ritmo di vita inaugurato dal Figlio di Dio fatto uomo?

Queste considerazioni ci invitano a riflettere in primo luogo sulle chiavi essenziali di un'esistenza e di una coscienza cristiana, che costituiscono appunto il cosiddetto «senso cristiano della vita», per passare poi a definire le caratteristiche specifiche dell'intelligenza cristiana o, in altre parole, del pensiero cristiano coerente con questa cosmovisione.

2. *Un ricordo storico: la questione della «essenza del cristianesimo»*

Problematiche di questo genere, come noto, hanno determinato importanti sviluppi del pensiero filosofico e teologico in vari momenti della storia. Erano per esempio presenti nella famosa polemica della fine del secolo XIX e dell'inizio del XX su l'«essenza del cristianesimo»², sorta inizialmente nell'ambito della teologia protestante come conseguenza delle posizioni di Adolf Harnack³ ed estesasi successivamente anche tra i cattolici.

Sono noti gli intenti di quella teologia protestante, volta a spie-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* nell'Udienza del 14.IV.81: Insegnamenti, IV.1, (1981), 940.

² Sulla storia della questione cfr. S.W. SYKES, *The identity of Christianity*, SPCK, London 1984.

³ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, ed. R. Bultmann, Stuttgart 1950.

gare il cristianesimo come espressione non di una realtà soprannaturale rivelatasi nella storia bensì di una verità razionale, naturale, adeguata alle leggi interiori della ragione umana. In questo senso la storia viene considerata solo in quanto impalcatura indispensabile di un sistema ideologico che vuole a tutti i costi determinare la «essenza» razionale del cristianesimo. Ne consegue la perdita di ogni contatto con il cristianesimo reale, mentre vengono stabiliti alcuni principi filosofici che hanno solo un vago sapore di cristianesimo e a partire dai quali paradossalmente si elabora una speculazione teologica.

La risposta di alcuni teologi cattolici — in particolare quelli della Facoltà di Teologia dell'Università di Tubinga — fu innanzitutto di netto rifiuto di tali errori del protestantesimo liberale, che tra la fine del secolo XVIII e gli inizi del XIX avevano raggiunto un notevole sviluppo. Questi teologi ribadirono inoltre che ciò che è essenziale al cristianesimo, vale a dire che il contenuto specifico del suo messaggio di salvezza, il fondamento e il punto di riferimento del vero «essere cristiano», si trova nella persona di Cristo: nella sua realtà storica, nelle sue opere e nei suoi insegnamenti, custoditi nella Chiesa e giunti fino a noi attraverso la Chiesa. In una parola: in tutta l'esistenza di Cristo.

Dalla rottura con la storia può solo derivare una concezione del cristianesimo come puro pensiero, concetto senza vita, ciò che alcuni, come Möhler, chiameranno «il cristianesimo dell'eretico». L'impegno scientifico di quest'ultimo, come di altri teologi cattolici, si concentrò soprattutto nella rielaborazione del concetto teologico di Tradizione. Essi riconobbero nell'idealismo un'espressione della gnosi e nei suoi postulati antistorici un gravissimo pericolo per la dimensione storica del cristianesimo e, di conseguenza, per la stessa fede cristiana. Intorno a tale cardine costruirono poi una cristologia ed un'ecclesiologia dal forte fondamento storico, in quanto la dimostrazione della verità del cristianesimo risiede proprio nel suo essere storicamente fondato⁴.

⁴ Sulla scuola di Tubinga e le sue caratteristiche, cfr. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg i. Br. 1964; R. AUBERT, *Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der katholischen Tübinger Schule*, in «Theologischer Quartalschrift» 148 (1968) 9-38; W. KASPER, *Verständnis der Theologie damals und heute*, in J. RATZINGER-J. NEUMANN, *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der katholischen-theol. Fakultät der Universität Tübingen, 1817-1967*, München 1967, 90-115.

Importanti teologi cattolici tedeschi degli inizi del secolo XX, sebbene in un ambiente ancora fortemente influenzato dal liberalismo, trassero dalla teologia di Tubinga i fondamenti metodologici del proprio pensiero, costruito sulla convinzione che mettere fra parentesi la dimensione storica comporta l'impossibilità di raggiungere una vera comprensione del fatto di Cristo: per loro, qualsiasi elaborazione speculativa va realizzata accostandosi seriamente anche ai dati della storia. La «essenza del cristianesimo» sta dunque per loro nella persona stessa di Cristo, così come l'abbiamo conosciuto nell'insegnamento tradizionale della Chiesa. In questo senso si snoda, per esempio, il pensiero di teologi come Adam⁵, Guardini⁶ o Schmaus⁷.

Da allora questa sarà la linea seguita normalmente dalla teologia cattolica nel rispondere a domande come quelle che hanno dato il via alla nostra riflessione. La risposta cattolica a tali interrogativi (senso dell'uomo, dei valori della vita sociale, del vivere quotidiano, dei problemi posti dall'attualità) consiste nel richiamo alla necessità di conoscere il mistero di Cristo e nell'invito a fare l'esperienza di seguirlo liberamente, in conformità con la fede della Chiesa.

«Cos'è l'uomo? — si legge in un testo del Concilio Vaticano II — Qual è il significato del dolore, del male, della morte, che malgrado ogni progresso continuano a sussistere? Cosa valgono queste conquiste a così caro prezzo raggiunte? Che reca l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita?». La risposta conciliare è unica e immediata: «La Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché l'uomo possa rispondere alla suprema sua vocazione; né è dato in terra un altro nome agli uomini, in cui possano salvarsi. Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana. Inoltre la Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli»⁸.

⁵ K. ADAM, *L'essenza del cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia 1940.

⁶ R. GUARDINI, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1950.

⁷ M. SCHMAUS, *Von Wesen des Christentums*, Wiboradaverlag, Westheim 1947.

⁸ C. VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 10.

La domanda da cui abbiamo preso le mosse non concerne l'essenza del cristianesimo, bensì l'intelligenza cristiana come tema teologico. Nondimeno ci è parso necessario alludere, seppure in generale, a quella polemica e alla risposta emersa allora e successivamente consolidatasi nella teologia cattolica; infatti anche noi, per raggiungere lo scopo che ci siamo prefissi, dobbiamo focalizzare la nostra attenzione sullo studio delle chiavi esistenziali ed intellettuali del cristianesimo.

Inoltre, in una problematica di questo tipo, in cui convergono fonti diverse, occorre non trascurarne nessuna. La fonte principale è la dottrina del Magistero che a questo riguardo, e soprattutto in quest'ultimo scorcio del secolo, è molto ricca. Altrettanto ricche, sebbene in modo diverso e complementare, sono le riflessioni teologiche contemporanee. Ma entrambe queste fonti devono essere accompagnate, ed in certa misura precedute, dai contributi provenienti in materia dai maestri di spiritualità, grandi testimoni di un cristianesimo vivo che, grazie alla loro sapienza del mistero e alla loro profonda esperienza nella sequela di Cristo, offrono alle nostre riflessioni un punto di partenza particolarmente profondo ed immediato.

Nelle pagine che seguono — principalmente in quelle dedicate alle caratteristiche dell'esistenza cristiana — ci baseremo appunto su alcuni aspetti dell'insegnamento di una grande figura della storia contemporanea della Chiesa, il beato Josemaría Escrivá, la cui dottrina spirituale, come ebbe a dire Giovanni Paolo II, «può essere fonte di ispirazione anche per la teologia»⁹. Ci rifaremo soprattutto al suo pensiero cristologico, dove emerge un'ammirevole contemplazione dell'Amore di Cristo per Dio Padre e per gli uomini suoi fratelli: ciò che consideriamo un punto di riferimento essenziale per queste pagine.

I. Esistenza cristiana

1. *Seguire Cristo*

L'esistenza cristiana è prima di tutto, nel suo fondamento soprannaturale, frutto della configurazione battesimale con Cristo,

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 14.X.1993, ai partecipanti al Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá, Roma 12-14 ottobre 1993.

della partecipazione, resa possibile dalla grazia, alla sua consacrazione ed alla sua missione. Esprimendo il concetto in modo più ampio, ed ugualmente espressivo dal punto di vista esistenziale, possiamo definire l'esistenza cristiana come la partecipazione alla vita gloriosa di comunione di Cristo con il Padre nello Spirito Santo.

In quanto «vita di Cristo nel cristiano», l'esistenza dei discepoli di Cristo è, prima di tutto, frutto dei doni sacramentali, portatori del loro specifico dinamismo soprannaturale. Ma, in quanto «vita del cristiano in Cristo», essa è anche frutto della libera cooperazione con i doni della grazia, cioè con il gratuito inserimento nel dinamismo della vita stessa di Cristo. In tal modo il cristiano, come soggetto del «vivere di Cristo in lui» e del «vivere volontariamente in Cristo», può essere definito «altro Cristo» (o addirittura, secondo un preciso e profondo significato teologico, «lo stesso Cristo») ¹⁰.

L'esistenza cristiana, se concepita fin dal suo inizio come sviluppo della vita di Cristo nel cristiano e del cristiano in Cristo sotto l'azione dello Spirito Santo, consiste dunque vocazionalmente nel dono e nell'invito a sviluppare la partecipazione soprannaturale alla vita di Cristo ricevuta fin dal battesimo. Essa deve dunque crescere come progressivo inserimento nel mistero di Cristo e nella dinamica introdotta dall'incarnazione redentrice nel mondo creaturale. Considerata dal punto di vista del suo sviluppo nel soggetto cristiano, essa si caratterizza come «sequela» e «imitazione» di Cristo, dirette all'identificazione con Lui ¹¹.

Sono molte le lezioni che il cristiano può imparare dalla santa umanità del Figlio di Dio fatto uomo, per svolgere la propria esisten-

¹⁰ Espressione dottrinale caratteristica del Beato Josemaría Escrivá, sulla quale esistono diversi studi. Cfr., per esempio, A. ARANDA, *Il cristiano «alter Christus, ipse Christus» in Santità e mondo*, Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 101-147.

¹¹ Cfr. A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur christlichen Vorbildethik*, München 1962; E. COTHENET-E. LEDEUR-P. ADNES-A. SOLIGNAC, *Imitation du Christ*, in «Dictionnaire de Spiritualité», t. VII, Paris 1971, col. 1953-1601; R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, I, Da Gesù alla Chiesa primitiva*, Paideia, Brescia 1989, 69-80; F. MARTIN, *Critique historique et enseignement du Nouveau Testament sur l'imitation du Christ*, in «Revue Thomiste» 93 (1993) 234-262; J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Paideia, Brescia 1993, 211-246.

za in conformità con il dinamismo della vita di Cristo. Tutte le azioni di Cristo, tutti i misteri della sua vita, sono fonti di impareggiabili insegnamenti per chi desidera imparare a condurre «la vita dei figli di Dio»¹². Il principio operativo di tale vita può essere sintetizzato abbastanza bene dall'espressione «il dinamismo della carità».

2. Il dinamismo della carità

L'Amore di Cristo — ed è importante ricordare che si tratta di un Amore manifestatosi in fatti, in opere — è la chiave per penetrare sia nel mistero della sua incarnazione redentrice, del suo essere e della sua missione, come nel mistero dell'identificazione spirituale del cristiano con Lui. L'Amore filiale del Figlio per il Padre, manifestatosi nel suo amore senza limiti verso gli uomini, per la cui salvezza si incarna — infatti la salvezza degli uomini è l'eterna volontà del Padre — è la luce prima che emana da tutta la sua esistenza.

Un'idea ampiamente condivisa dalla esegesi contemporanea è l'affermazione che l'amore di Gesù al suo Padre-Dio e ai suoi fratelli gli uomini rappresenta il compendio della sua vita e dei suoi insegnamenti¹³. Nella fusione di *Dt* 6,4-5 e *Lv* 19,18 nel doppio comandamento dell'amare Dio e il prossimo, che troviamo nella tradizione sinottica (cfr. *Mc* 12,28-34; *Mt* 22,34-40; *Lc* 10,25-27), «si cela la peculiarità di Gesù»¹⁴. «Il compendio dell'etica di Gesù è l'amore»¹⁵: questo è, in effetti, il principale insegnamento che emerge da

¹² «Non dimentichiamoci che il Signore si è incarnato per insegnare, perché noi apprendessimo a vivere la vita dei figli di Dio. (...) Venne a insegnare, ma innanzitutto a fare; venne a insegnare, ma facendosi modello, facendosi maestro ed esempio con la sua condotta» (BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1991, 3 ed., n. 21).

¹³ «Il comandamento dell'amore dato da Gesù [è] punto centrale del suo *ethos* e culmine delle sue prescrizioni etiche» (R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento, I, Da Gesù alla Chiesa primitiva*, o. c., 108; il compendio della legge nel doppio comandamento dell'amore «è probabilmente un tratto peculiare della predicazione di Gesù» (G. BORNKAMM, *Das Doppelgebot der Liebe*, in «Gesammelte Aufsätze III», München 1968, 38, cit. da Schnackenburg, 115); sulla novità e singolarità del doppio comandamento M. HENGEL scrive: «Il legame di Deut 6,5 e Lev 19, 18 è assolutamente nuovo e il concentrare l'intera volontà di Dio esclusivamente in questi due comandamenti contraddice il pensiero giudaico in Palestina come nella diaspora» (*Jesus und die Tora*, in «Theol. Beiträge» (Wuppertal) 9 (1978) 170, cit. da Schnackenburg, 114).

¹⁴ J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, o. c., 306.

¹⁵ *Ibidem*.

ogni episodio della sua vita, la prima e la più radicale delle sue lezioni, l'insegnamento che deve essere perfettamente appreso e generosamente messo in pratica da ogni discepolo di Cristo. Solo in virtù di tale esperienza dell'amore di Cristo si è in grado di trasmettere con spontaneità ed efficacia il senso cristiano della vita, il quale è in essenziale relazione con questo spirito di servizio¹⁶. Nella sequela di Gesù, un amore di Dio che escluda il prossimo diventa chiaramente menzogna; e, viceversa, l'amore del prossimo che prescindendo dall'amore di Dio non è pensabile¹⁷.

È necessario sottolineare che questa luce dell'amore, da cui vengono illuminati il mistero di Cristo e l'esistenza cristiana, è, prima ancora che luce cristologica, luce trinitaria: è rivelazione dell'Amore delle tre Persone divine tra loro e dell'Amore divino verso

¹⁶ «Confuso tra la folla, uno di quei periti della Legge che non riuscivano più a riconoscere gli insegnamenti che erano stati rivelati da Mosè, poiché loro stessi li avevano ingarbugliati in una sterile casistica, ha rivolto una domanda al Signore. Gesù schiude le sue labbra divine per rispondere al dottore della Legge, e gli dice lentamente, con la sicura certezza che viene da una profonda esperienza personale: *Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti (Mt 22,37-40)*. Osservate adesso un'altra scena: il Maestro è riunito con i suoi discepoli, nell'intimità del Cenacolo. Mentre si avvicina il momento della Passione, il Cuore di Cristo, circondato da coloro che ama manda ineffabili bagliori di fiamma: *Vi do un comandamento nuovo, confida ai suoi: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri (Gv 13,34-35)*» (BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1990³, n. 222). «Gesù Cristo, che è venuto a salvare tutte le genti e vuole rendere partecipi i cristiani della sua opera di redenzione, ha voluto insegnare ai suoi discepoli — a te e a me — una carità grande, sincera, più nobile e preziosa: dobbiamo amarci reciprocamente come Cristo ama ciascuno di noi. Soltanto così, imitando — per quanto consentito dalla nostra rozzezza personale — il comportamento divino, riusciremo ad aprire il nostro cuore a tutti gli uomini, ad amare in modo più alto, totalmente nuovo» (*ibid.*, n. 225).

¹⁷ Cfr. J. GNILKA, *o. c.*, 311-312. Parlando della specifica unità dell'etica del Nuovo Testamento G. SEGALLA ha scritto: «Tutta l'etica del NT si richiama, esplicitamente o implicitamente, all'amore di Dio, che si è rivelato in Gesù e che deve passare nel cristiano mediante la fede e rivelarsi nelle opere di amore a servizio del mondo (...) Il centro dell'etica del NT è la rivelazione storica dell'amore di Dio in Cristo, che suscita amore nell'uomo verso l'uomo. Con questo comandamento primo e più grande va d'accordo la sequela di cui parlano i sinottici e il "come" cristologico del comandamento dell'amore in Giovanni (13, 34; 15, 12ss.)» (*Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Queriniana, Brescia 1989, 234.236).

la creatura umana, che trabocca nell'incarnazione redentrice del Verbo. La salvezza cristiana (e, pertanto, il mistero di Cristo Salvatore che la porta a compimento) è stata rivelata alla luce dell'Amore di Dio, che si effonde sugli uomini attraverso la donazione del Figlio e deve essere vista nella luce della Trinità. L'amore umano di Cristo, «l'amore di Dio che si incarna»¹⁸, è riflesso fedele dell'Amore divino e del dinamismo della vita trinitaria.

Sulla base del suo fondamento trinitario (l'Amore del Figlio verso il Padre e verso gli uomini amati dal Padre), il mistero dell'incarnazione redentrice ci appare in una prospettiva assai più profonda. L'essere e la funzione salvifica di Cristo possono infatti essere contemplati contemporaneamente attraverso quest'unica chiave di comprensione: l'Amore. Egli è il Figlio, che esprime tutta la propria realtà personale nell'Amore al Padre; la sua funzione salvifica è semplice conseguenza e manifestazione del suo Amore. In quanto Egli è così — è necessario aggiungerlo — la sua missione come Verbo incarnato, uomo tra gli uomini, non può che svolgersi in questo modo, e viceversa. Tra l'essere e la missione di Cristo esiste un'inseparabile unità, fondata nell'Amore trinitario, dalla cui contemplazione deriva l'enunciazione di un duplice principio teologico di estrema importanza per la piena comprensione tanto del mistero di Cristo in se stesso, ovvero del mistero di Cristo nella sua dimensione dogmatica, come delle sue conseguenze per l'esistenza cristiana, ovvero del mistero di Cristo nella sua dimensione spirituale: non è possibile separare in Cristo il suo essere Dio-Uomo e la sua funzione di Redentore; non è possibile, come conseguenza, separare la vita interiore dall'apostolato del cristiano¹⁹.

Tutta l'esistenza umana del Figlio incarnato («*perfectus Deus, perfectus homo*»), considerata sempre alla luce della missione di salvezza per la quale è stata assunta (e, questa, vista alla luce dell'Amore del Figlio per il Padre e per gli uomini) può essere perfettamente sintetizzata dalla frase: «*amare con opere*», espressione non solo di quello che Cristo fa (servizio, dono di sé senza limiti fino all'estremo della morte), ma anche di quello che è²⁰. Ogni fatto della vita di Gesù par-

¹⁸ Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, o. c., n. 112.

¹⁹ Cfr. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, nn. 106-107.

²⁰ Alla luce di questo «amare con opere» sono contemplati abitualmente dal Beato Josemaría l'esempio e l'insegnamento di Cristo durante la sua vita terrena, da Betlemme —

la con eloquenza della più profonda ragione del suo agire: il suo Amore per il Padre e per gli uomini, Amore divino che dona se stesso come amore umano attivo, operante fino alla morte²¹.

Il «luogo» in cui Cristo rivela al massimo grado il proprio essere e la propria missione è la Croce, la quale costituisce il vertice della rivelazione del suo mistero²². La Croce, pienamente, fisicamente abbracciata da Cristo sul Calvario, era già in qualche modo presente in tutta la sua esistenza, come orizzonte verso il quale si dirigeva²³, ma anche nella realtà del suo amore autentificato nelle opere. La Croce è perciò la meta verso cui tendeva tutta la precedente storia della salvezza e il punto di partenza da cui discende ogni realtà cristiana successiva²⁴. Ecco la grande lezione dell'amore di Cristo, che illumina

«È il Redentore del mondo, e ancor prima di parlare ama con opere» (*ibid.*, 36) — fino al Calvario — «dove c'è la Croce, c'è Cristo, c'è l'amore» (*ibid.*, 168).

²¹ Ecco alcuni esempi presi dalla stessa fonte (in corsivo le frasi che riteniamo più indicative): «Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo, per far arrivare agli uomini la sua dottrina di salvezza e per manifestare loro l'amore di Dio, procedette in modo umano e divino. (...) Mi commuove contemplare il fatto meraviglioso di un Dio che ama con un cuore umano» (*È Gesù che passa*, n. 107). «Gesù è venuto sulla terra ed è rimasto in mezzo a noi nell'Eucaristia per amore, e per insegnarci ad amare» (*ibid.*, n. 151). «Gesù crocifisso, con il cuore trafitto dall'amore per gli uomini, è una risposta eloquente — le parole sono superflue — alla domanda sul valore delle cose e delle persone» (*ibid.*, n. 165). «La liturgia del Venerdì Santo contiene un inno meraviglioso: il *Crux fidelis*. Esso ci invita a cantare il glorioso combattimento del Signore, il trofeo della Croce, lo splendido trionfo di Cristo: il Redentore dell'universo, nell'essere immolato, vince. Dio, padrone di tutto il creato, non afferma la propria presenza con la forza delle armi o con il potere temporale dei suoi, ma con la grandezza infinita del suo amore» (*ibid.*, n. 100).

²² [Cristo] «Compiendo sulla croce l'opera della redenzione, con la quale doveva procurare agli uomini la salvezza e la vera libertà, conduce a termine la rivelazione» (C. VATICANO II, *Decr. Dignitatis humanae*, n. 11; cfr. PH. DELHAYE, *Il mistero della croce nei testi del Vaticano II*, Milano 1975. «La croce costituisce il punto di arrivo del "parlare" benefico che Dio ha avviato con la creazione e ha portato a compimento nel proprio Figlio» (G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della Croce*, Elle Di Ci, Torino 1987, 67).

²³ È un'affermazione cristiana tradizionale. «Per i Padri, sia orientali che occidentali, la croce costituisce l'evento verso cui tende tutta la vita di Cristo» (G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della Croce*, o. c., 66). Questo autore cita, per esempio, le seguenti testimonianze: «Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset» (TERTULLIANO, *De carne Christi*: PL 2, 764 A); «Egli nacque per poter morire» (S. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 32: PG 45, 80); «Nec alia fuit Dei Filio causa nascendi quam ut cruci affigi possit» (S. LEONE MAGNO, *Sermo* 71: PL 54, 387); cfr. anche H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in «Mysterium salutis» III/2, Brescia 1973, 180-183.

²⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* III, Jaca Book, Milano 1983, 50.

l'esistenza dei discepoli²⁵. Annunziare Cristo, e Cristo sulla Croce, è, come sottolinea San Paolo (1 Cor 2,2) l'essenza della predicazione cristiana e partecipare di questa Croce — portarla ogni giorno «sulle spalle» (Lc 14,27)²⁶ — comporta, per questa stessa ragione, entrare in pieno nel dinamismo soprannaturale del mistero di Cristo²⁷, che è anche il dinamismo della sua risurrezione e glorificazione²⁸.

Sulla base dell'esempio dell'amore di Cristo e sotto l'azione rinnovatrice della grazia, la vitalità dell'esistenza cristiana può essere definita come il *dinamismo della carità*, e questo è anche il modo migliore di esprimere la sua chiave profonda di comprensione: esistenza cristiana significa inserimento soprannaturale nel dinamismo della carità di Cristo. Da questo punto di vista si deve dire che la carità è tanto dono quanto vocazione²⁹. «Questa è la vocazione del cristiano: la pienezza della carità (...). La carità infusa da Dio nell'anima trasforma dal di dentro l'intelligenza e la volontà, fonda soprannaturalmente l'amicizia e la gioia di compiere il bene»³⁰. La carità rap-

²⁵ «Ripercorri l'esempio di Cristo, dalla culla di Betlemme al trono del Calvario. Considera la sua abnegazione, le sue privazioni: fame, sete, fatica, caldo, sonno, maltrattamenti, incomprensioni, lacrime...; e la sua gioia di salvare l'umanità tutta. (...) Gesù ha dato se stesso, offrendosi in olocausto per amore. E tu, discepolo di Cristo; tu, figlio prediletto di Dio; tu, che sei stato riscattato al prezzo della Croce; anche tu devi essere disposto a rinunciare a te stesso. (...) È necessario che ti decida a prendere la croce sulle spalle. Altrimenti dirai a parole di imitare Cristo, ma sarai smentito dai fatti; così non entrerà nell'intimità del Maestro, e non lo amerai davvero» (BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 129).

²⁶ «Portare la croce», così come «perdere la vita», significano la dedizione piena, senza compromessi, fino alla disponibilità a dare la propria vita, richiesta da Gesù ai discepoli. Nei due detti «non è difficile risalire alle parole autentiche di Gesù» (R. SCHNACKENBURG, *o. c.*, 74); sull'autenticità coincide anche J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, *o. c.*, 219.

²⁷ «Quando intraprendiamo il «cammino regale» di seguire Cristo, di comportarci come figli di Dio, non ci rimane occulto ciò che ci attende: la Santa Croce, che dobbiamo contemplare come il punto centrale sul quale poggia la nostra speranza di unirli al Signore» (BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 212).

²⁸ «Quando si obbedisce alla volontà di Dio, la Croce è Risurrezione, esaltazione. È così che si compie in noi, momento per momento, la vita di Cristo; è così che potremo dire serenamente di aver vissuto cercando di essere buoni figli di Dio, di essere passati per questa terra facendo il bene, nonostante tutta la nostra miseria e gli errori personali, per quanto numerosi» (BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 21).

²⁹ Sulla teologia della carità si può leggere con grande profitto l'ormai classico testo di C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament*, 3 vol., Paris 1966; cfr. anche la voce *Charité*, nel «Dictionnaire de Spiritualité», 2, Paris 1953.

³⁰ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 71.

presenta anche il motore della vita quotidiana «perché ciò che muove il cristiano è l'amore di Dio che è stato manifestato in Cristo e che ci insegna ad amare tutti gli uomini e l'intera creazione»³¹.

È interessante concentrare l'attenzione sulla frase: «La carità infusa da Dio nell'anima trasforma dal di dentro l'intelligenza e la volontà»; infatti essa ci indica la direzione da seguire nella nostra ricerca³². La carità — «l'amore di Cristo che ciascuno di noi deve sforzarsi di realizzare nella propria vita»³³ — deve impregnare ogni momento di un'esistenza veramente cristiana (in quanto esistenza in Cristo)³⁴. L'imitazione dell'amore di Cristo, nel quale è stato inserito il cristiano dalla grazia, appare dunque come la vera condizione della sua sequela, e il dinamismo, la vitalità di questo amore si presenta davanti a noi come la vera questione da meditare teologicamente.

3. Essere un altro Cristo: amare con opere

Da tutto questo deriva che, conformemente all'esempio ed all'insegnamento di Cristo, l'intero dinamismo dell'esistenza cristiana conduce al «comandamento nuovo»³⁵, il quale, nella dinamica di un

³¹ *Ibid.*, n. 59.

³² Sul rapporto carità-conoscenza cfr. C. SPICQ, *o. c.*, III, 331; W.J. PHILBIN, *The intellect's Part in Charity*, in «The Irish Theol. Quart.» (1951) 303-321.

³³ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 107.

³⁴ «Fate tutto liberamente e per Amore: non date spazio alla paura o all'abitudine; servite Dio nostro Padre. (...) Impègnati nei tuoi doveri professionali per Amore: porta tutto a buon fine per Amore, insisto, e potrai sperimentare — proprio perché ami, anche se devi assaporare l'amezza dell'incomprensione, dell'ingiustizia, dell'ingratitude e perfino dell'insuccesso umano — le meraviglie che il tuo lavoro produce. Frutti succosi, semi di eternità!» (BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 68).

³⁵ «Meditate a una a una le scene della vita del Signore, i suoi insegnamenti. Considerate soprattutto i consigli e gli ammonimenti con cui preparava quel pugno di uomini che sarebbero diventati i suoi Apostoli, i suoi messaggeri, da un confine all'altro della terra. Qual è la regola principale che indica loro? Non è forse il comandamento nuovo della carità? È con l'amore che si sono aperti la strada in quel mondo pagano e corrotto. Siate persuasi che non potrete mai risolvere i grandi problemi dell'umanità unicamente con la giustizia. Quando si fa giustizia e basta, non c'è da meravigliarsi che la gente si senta ferita: la dignità dell'uomo, che è figlio di Dio, chiede molto di più. La carità deve accompagnare e penetrare tutto, perché addolcisce, deifica: *Dio è amore* (1 Gv 4,16). Dobbiamo essere sempre mossi dall'Amore di Dio, che rende più facile voler bene al prossimo, e purifica e innalza gli amori terreni» (*ibid.*, n. 172).

cristianesimo vissuto, è punto di partenza e non soltanto lontana meta ideale³⁶. È dunque urgente annunciare tale messaggio e tradurlo instancabilmente in pratica³⁷.

La migliore definizione del cristiano, rispettosa della sua vocazione e dei doni ricevuti, è di essere un *altro Cristo*, chiamato di conseguenza a continuare la missione di Gesù e dotato dei doni necessari per farlo: «Abbracciare la fede cristiana significa impegnarsi a proseguire in mezzo alle creature la missione di Gesù. Ognuno di noi deve essere *alter Christus, ipse Christus*, un altro Cristo, lo stesso Cristo. Allora potremo intraprendere l'impresa grande, immensa, illimitata, di santificare dal di dentro tutte le strutture temporali portando in esse il fermento della Redenzione»³⁸.

Il cristiano, in quanto chiamato a dare testimonianza di Cristo nel posto che occupa nella società, deve considerarsi essenzialmente come «testimone»; in altri termini, una volta accettata tale responsabilità, deve assumere con se stesso e di fronte agli altri un comportamento coerente con tale compito: «Essere testimoni di Cristo pre-

³⁶ «Tu ci hai rivelato la misura insospettata della carità: *come io vi ho amato*. (...) L'annuncio e l'esempio del Maestro sono chiari, precisi. Ha sottolineato con le opere la dottrina. (...) Se professiamo la stessa fede, se davvero vogliamo ricalcare le nitide impronte lasciate sulla terra dai passi di Cristo, non dobbiamo accontentarci di evitare agli altri il male che non auguriamo a noi stessi. Questo è già molto, ma è ancora poco, se capiamo che la misura del nostro amore è definita dal comportamento di Gesù. Egli, inoltre, non ci propone questa norma di condotta come una meta lontana, come il coronamento di tutta una vita di lotta. È — deve esserlo, insisto, perché tu lo traduca in propositi concreti — il punto di partenza, perché Gesù nostro Signore lo addita come contrassegno: *Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli*» (*ibid.*, n. 223).

³⁷ «Si comprendono benissimo l'impazienza, l'ansia, i desideri inquieti di coloro che, con un'anima naturalmente cristiana, non si rassegnano di fronte all'ingiustizia personale e sociale che il cuore umano è capace di creare. Sono tanti i secoli della convivenza degli uomini, e tanto è ancora l'odio, tante le distruzioni, tanto il fanatismo accumulato in occhi che non vogliono vedere e in cuori che non vogliono amare. Vediamo i beni della terra divisi tra pochi e i beni della cultura chiusi in cenacoli ristretti. Fuori, c'è fame di pane e di dottrina; e le vite umane, che sono sante perché vengono da Dio, sono trattate come cose, come numeri statistici. Comprendo e condivido questa impazienza: essa mi spinge a guardare a Cristo che continua a mettere in pratica il *comandamento nuovo* dell'amore. Tutte le situazioni in cui veniamo a trovarci nella vita ci portano un messaggio divino, chiedono una risposta d'amore, di donazione agli altri. (...) Occorre riconoscere Cristo che ci viene incontro negli uomini, nostri fratelli. Nessuna vita umana è isolata; ogni vita si intreccia con altre vite. Nessuna persona è un verso a sé: tutti facciamo parte dello stesso poema divino che Dio scrive con il concorso della nostra libertà» (BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 111).

³⁸ *Ibid.*, n. 131.

suppone innanzitutto un comportamento degno della sua dottrina e quindi anche la lotta necessaria affinché la nostra condotta ricordi Gesù, evocando la sua figura amabilissima»³⁹. Gesù ha concepito tutta la propria vita come rivelazione dell'amore di Dio⁴⁰. Essere un altro Cristo, testimoniarlo in mezzo agli uomini, significa, pertanto, far conoscere a tutti tale amore⁴¹.

II. Coscienza cristiana

Dopo avere spiegato l'esistenza cristiana come esistenza dell'*alter Christus* sotto la spinta e secondo la direzione del dinamismo della carità, dotata delle caratteristiche del Modello già studiate nella parte precedente, compiamo un passo in avanti nella stessa direzione. Se la vita cristiana si esprime secondo queste caratteristiche, quali dovranno essere gli elementi che permettono di fondare e descrivere l'atteggiamento cristiano coerente di fronte alla realtà? Come spiegare il nesso che deve congiungere l'essere cristiano e il sapersi cristiano? Quali caratteristiche definiscono tale consapevolezza? Quali certezze, evidenze, intuizioni, atteggiamenti? Quali tendenze? In altre parole, passeremo ora a considerare il significato che assume l'essere un «altro Cristo» — inserito per opera della grazia nel dinamismo della carità di Cristo — sul piano della propria consapevolezza e su quello dei principi operativi coerenti con tale consapevolezza. Quali sono le chiavi essenziali della autocoscienza cristiana?

Una risposta sintetica a tali interrogativi può essere la seguente: l'autocoscienza del cristiano è innanzitutto coscienza di «essere di

³⁹ *Ibid.*, n. 122.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, nn. 114-115.

⁴¹ Tale profonda realtà, testimoniare agli uomini l'Amore di Dio in Cristo, viene espressa dal Beato Josemaría in diversi modi, a seconda della prospettiva a partire dalla quale considerava il ricchissimo modello dell'agire di Cristo, dove si rivela questo amore di cui il cristiano partecipa e di cui si deve fare continuatore. Senza voler essere esaustivi, possiamo riassumerli nei seguenti quattro: diffondere il *bonus odor Christi* (cfr. *È Gesù che passa*, nn. 36, 105, 156; *Amici di Dio*, n. 271), avere la consapevolezza della missione ricevuta, ovvero di essere partecipi dell'opera di corredenzione (cfr. *È Gesù che passa*, nn. 120-121; *Amici di Dio*, nn. 9, 230), praticare l'unità di vita (cfr. *È Gesù che passa*, nn. 10-11, 49, 122, 126; *Amici di Dio*, n. 273), essere portatori di pace e di gioia (cfr. *È Gesù che passa*, nn. 166, 168; *Amici di Dio*, n. 71).

Cristo», uno dei suoi, di appartenere a Lui e, quindi, del fatto che la propria esistenza è determinata dalla sua volontà e dalla sua missione⁴². A fondamento di ciò sta *la coscienza della presenza attuale di Cristo risorto* alla cui luce tutto acquista un nuovo significato. Essa, come conseguenza di questo intimo e personale legame con Cristo, diviene anche coscienza di un indispensabile vincolo personale con la Chiesa — la Chiesa storica fondata su Pietro, la Chiesa apostolica con le sue caratteristiche proprie — in cui Cristo è presente e la sua opera di salvezza continua a compiersi. In questo duplice vincolo con Cristo e con la Chiesa — che potrebbe essere denominato come «senso di Cristo e della Chiesa» — si riassume tutto ciò che è essenziale per edificare da cristiani la propria esistenza personale.

1. *Essere di Cristo, appartenere a Cristo*

Giovanni Paolo II, in un testo profondo e denso di significati, ha descritto l'antropologia cristiana come «quella teoria e prassi, fondata sul Vangelo, nella quale l'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche la sua dignità di uomo, proprio perché è il soggetto dell'avvicinamento e della presenza di Dio, il soggetto della condiscendenza divina, nella quale è contenuta la prospettiva ed addirittura la radice stessa della definitiva glorificazione»⁴³.

Queste parole ruotano attorno ad un'idea centrale: la dignità dell'uomo, contemplata nella sua più profonda radice creaturale, consiste nella sua capacità di essere soggetto di un rapporto personale con Dio⁴⁴. Tale relazione, vista alla luce dell'azione creatrice divina, viene indicata come avvicinamento e presenza di Dio all'uomo

⁴² Vale a dire, dalla sua carità. «Être du Christ, lui appartenir, vivre de lui et par lui, c'est aimer Dieu et ses frères, car la vie du Fils de Dieu incarné était pur amour du Père et des hommes. Voilà pourquoi, tout progrès dans la charité marque un progrès dans l'assimilation au Sauveur et constitue l'exacte croissance de l'enfant de Dieu, rené au baptême (C. SPICQ, *o. c.*, II, 277).

⁴³ Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 59.

⁴⁴ Il testo che commentiamo contiene un rimando dello stesso Giovanni Paolo II alla dottrina conciliare sulla dignità della persona umana, che si fonda sulla sua originaria vocazione all'unione con Dio e che si realizza nel suo riferirsi esistenzialmente a Dio ed agli altri. Il passo conciliare citato è *Gaudium et spes*, n. 24. Per uno studio più approfondito su questi argomenti rimandiamo a: PH. DELHAYE, *Personalismo y transcendencia en el actuar moral*

o, utilizzando lo stesso termine teologico usato dal Papa, come *condiscendenza* (*synkatábasis*)⁴⁵. Queste espressioni rendono manifesta la dimensione salvifica dell'atto creatore nel quale è già inclusa la possibilità di una gratuita elevazione all'ordine soprannaturale o, come dice l'Enciclica, «la prospettiva ed addirittura la radice stessa della definitiva glorificazione».

Qual è il significato di tale «appartenenza» a Cristo e, più ancora, che cosa vuol dire che l'uomo «la scopre in se stesso»? Viene a questo punto in mente un passo del quarto Vangelo in cui sulla bocca di Cristo è posta ripetutamente l'espressione: «quelli che mi hai dato». Ai discepoli che hanno creduto in Lui e che lo hanno seguito il testo si riferisce come a coloro che erano del Padre e che il Padre ha dato al Figlio (cfr. *Gv* 17,6.9.10.11.24). Dunque, il linguaggio utilizzato per indicare coloro che seguirono Cristo esprime la loro relazione con Lui in termini di *appartenenza* e, per questa stessa ragione, essi — in quanto amati dal Figlio e dal Padre — sono presentati anche come soggetti di un misterioso scambio tra il Padre e il Figlio⁴⁶.

L'appartenere a Cristo, l'essere stati dati a lui, include dunque, alla luce della missione del Figlio incarnato, l'essere soggetti della liberazione dal peccato operata dal sangue di Cristo, riscattati da Lui, redenti, configurati soprannaturalmente al Figlio, Modello della creazione e della ri-creazione. Considerato dalla parte di Dio, l'essere dati a Cristo significa la donazione del Padre a noi nel Figlio e nello Spirito Santo, per amore e per la nostra salvezza. Nel testo risalta, infatti, la dimensione trinitaria del mistero della redenzione.

y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II, in J.L. ILLANES (dir.), *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona 1980, pp. 49-86; dello stesso autore, cfr. *Discerner le bien du mal. Etude sur la morale de Vatican II*, Paris 1979; cfr. anche F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre*, in A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, pp. 175-195.

⁴⁵ Sulla teologia della condiscendenza divina, cfr. M.A. TÁBET, *Ispirazione, condiscendenza ed incarnazione nella teologia di questo secolo*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 235-283; K. DUCHATELEZ, *La «condescendance» divine et l'histoire du salut*, in «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 593-621;

⁴⁶ Come scrive Spicq, la carità, «l'*agapé* est le lieu, le foyer où se rencontrent l'Engendreur, l'Engendré et les engendrés, en tant que tous possèdent la même nature (...). Plus le chrétien connaît l'*agapé* du Père, plus il s'attache au Christ qui la lui manifeste, et plus le Père et le Fils se rapprochent, s'unissent davantage au disciple (...) Celui qui se livre et s'attache au Christ a l'assurance d'une reciprocité d'amour et du Père et du Christ» (C. SPICQ, *o. c.*, III, 329.330.346).

Questa è la realtà ontologica della «appartenenza» che stiamo considerando. La sua espressione esistenziale si concretizza, per il discepolo di Cristo, nel saperlo seguire, attraverso una conoscenza di fede e una vita di fede — descritti con profondità nel diciassettesimo capitolo del Vangelo di san Giovanni — che implicano, da una parte, un radicale distacco dal mondo come luogo in cui si attua il *mysterium iniquitatis*; dall'altra, un radicale rimanere nel mondo in quanto luogo in cui instaurare il Regno di Dio. L'appartenere a Cristo indica, dunque, in primo luogo, la liberazione dal peccato e l'elevazione alla condizione di figli di Dio. In secondo luogo implica la volontà di seguire Cristo ovvero la determinazione a conformare la propria esistenza secondo la vocazione battesimale cristiana, la cui principale manifestazione — coerentemente con il primo punto — è di permanere liberi da ogni peccato e, con il proprio comportamento, di rendere attuale la filiazione soprannaturale.

Le conseguenze di questo «essere di Cristo» sul piano dell'agire morale, ovvero dell'esercizio del giudizio di coscienza, sono evidenti. A mio avviso, vi allude implicitamente l'espressione «scoprire in se stessi l'appartenenza a Cristo» del testo già citato. In che cosa consiste questa scoperta? Essa non indica altro che la presa di coscienza del fatto di essere stati redenti da Cristo, dell'essere personalmente suoi. E, dunque, la comprensione della dimensione soggettiva della redenzione o, in altre parole, la contemplazione della propria esistenza personale alla luce di Cristo Redentore. Tale «scoperta» rivela la capacità donata al cristiano di trasferire sul piano dell'autocoscienza personale le conseguenze universali ed oggettive del mistero di Cristo: acquisire consapevolezza di me come appartenente a Cristo e accettarmi come tale, liberato dal peccato, reso figlio Dio, *inserito nel dinamismo della carità* e radicalmente impegnato nei loro confronti come Cristo stesso.

È allora che l'uomo, sotto l'influsso della carità, può capire come verità e libertà siano termini che indicano, secondo prospettive razionali diverse, un'unica realtà, dono di Dio alla persona umana e contemporaneamente impegno dell'uomo verso Dio e verso gli altri⁴⁷. L'identità della prima con la seconda arriva a tal punto che

⁴⁷ Sull'intimo legame tra verità e libertà è doveroso fare appello all'Enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993, in speciale ai nn. 28-64. Cfr. AA.VV., «*Veritatis splendor*». *Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani*, 29-30 ottobre 1993, Città

quella capacità di disporre di sé, che è la libertà, va definita cristianamente come «capacità di amare la verità e di donarsi ad essa, accogliendola in Cristo». Tale è la libertà liberata dalla grazia che lo Spirito Santo — l'Amore trinitario — concede agli uomini⁴⁸.

2. Il mistero dell'incarnazione alla luce della risurrezione di Cristo

«Cristo vive. Questa è la grande verità che riempie di contenuto la nostra fede. Gesù, che morì sulla Croce, è risorto, ha trionfato sulla morte, sul potere delle tenebre, sul dolore, sull'angoscia. (...) Cristo non è un uomo del passato, che visse un tempo e poi se ne andò lasciandoci un ricordo ed un esempio meravigliosi. No: Cristo vive. Gesù è l'Emmanuele, Dio con noi»⁴⁹. Il fatto che Cristo viva, la consapevolezza della sua risurrezione, della sua presenza attuale e dell'attualità del mistero della salvezza, è il fondamento dell'intera vita cristiana, ciò su cui poggia la coscienza di essere suo discepolo. L'insistenza su questo argomento cristianamente centrale non risulterebbe mai eccessiva.

La consapevolezza della risurrezione di Cristo — inseparabile, nella fede della Chiesa e nella coscienza dei cristiani, dalla sua morte redentrice sulla Croce — è come la luce dello zenit sulla coscienza cristiana e le rivela, in quanto l'arricchisce di nuovo bagliore, una verità centrale per la fede, ossia il dono della filiazione divina, con la sua capacità di configurare in modo caratteristico l'intero atteggiamento della persona riguardo all'esistenza individuale e collettiva⁵⁰. Infatti il significato della risurrezione di Cristo stimola nei discepoli — nei figli di Dio — un atteggiamento sostanzialmente positivo ed ottimista nei confronti della storia che, apertasi in Cristo alla tra-

del Vaticano 1994. Una informazione aggiornata e critica della bibliografia sull'Enciclica viene offerta da A. RODRIGUEZ LUNO, «*Veritatis splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio*, in «*Acta Philosophica*» 4 (1995) 223-260; 5 (1996) 47-75.

⁴⁸ C. CAFFARRA, o. c., pp. 128-129. Cfr. J.M. AUBERT, *La liberté du chrétien face aux normes éthiques*, in *L'agire morale*, Napoli 1975, pp. 28-49.

⁴⁹ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, nn. 102-104.

⁵⁰ «Chi non sa di essere figlio di Dio, non conosce la più intima delle verità che lo riguardano, e nel suo comportamento viene a mancare della padronanza e della signorilità che contraddistinguono coloro che amano il Signore al di sopra di tutte le cose» (BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 26).

scendenza, va facendosi giorno dopo giorno⁵¹. L'autentico spirito cristiano non può, in virtù della risurrezione di Cristo, non esprimersi in uno sguardo essenzialmente positivo su tutte le creature, anzi nell'amore al mondo, innalzato in Cristo alla condizione di luogo di manifestazione e crescita del Regno del Padre.

Proprio alla luce della risurrezione, anche l'incarnazione del Figlio di Dio spicca come fonte delle chiavi profonde della coscienza cristiana. Il significato dell'incarnazione di Cristo è da ricercarsi in una duplice direzione: a) come espressione dell'Amore di Dio per l'uomo e, dunque, rivelazione della dignità della creatura amata; b) come opera di santificazione del mondo e, dunque, rivelazione della dignità dell'intera creazione.

L'incarnazione è anzitutto espressione dell'Amore di Dio per l'uomo, creatura amata per se stessa. L'autocoscienza del cristiano, la consapevolezza di sé come discepolo di Cristo, partecipe della sua santità e della sua missione, inserito nel dinamismo del suo Amore per il Padre e per gli uomini, viene di conseguenza ad essere caratterizzata anche da una «istintiva» disposizione al dono di sé, al servizio, alla fraternità. Sinteticamente si potrebbe dire che essa viene ad essere caratterizzata da *un profondo senso di solidarietà* verso tutti gli uomini. Tale solidarietà, in conformità con l'esempio di Cristo, si esplica in modi diversi. Prima di tutto, come detto, in quell'amore con opere che è il primo e principale insegnamento di Cristo e che trasforma radicalmente il modo di consumare l'esistenza quotidiana⁵². Quindi, come missione e desiderio di servizio⁵³; come compi-

⁵¹ «È la fede in Cristo morto e risorto, presente in tutti i momenti della vita, che illumina le nostre coscienze stimolandoci a partecipare con tutte le forze alle vicissitudini e ai problemi della storia umana. In questa storia, che iniziò con la creazione del mondo e terminerà alla fine dei secoli, il cristiano non è un apolide. È un cittadino della città degli uomini, che ha l'anima piena del desiderio di Dio e che già in questa tappa del tempo comincia a intravedere il suo amore, riconoscendo in esso il fine a cui sono chiamati tutti coloro che vivono sulla terra» (BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 99).

⁵² «Il cristianesimo è fatto così. Se il cristiano non ama con le opere, è fallito come cristiano; ed è come dire che è fallito anche come uomo. Non puoi pensare agli altri come fossero dei numeri o degli scalini per arrampicarsi; oppure come fossero massa da esaltare o da umiliare, da adulare o da disprezzare, a seconda dei casi. Prima di ogni altra cosa devi pensare agli altri, a coloro che ti sono vicini, stimandoli per quello che sono: figli di Dio, con tutta la dignità di questo titolo meraviglioso» (*ibid.*, n. 91).

⁵³ «Essere cristiani non costituisce un titolo di mera soddisfazione personale: è un titolo

mento del «comandamento nuovo dell'amore», che è vincolo di perfezione e riassume tutta la legge⁵⁴; come promozione dell'unità tra gli uomini, cioè come spirito di fraternità, «che nasce come conseguenza necessaria dell'amore di Dio per noi, e di noi per Dio»⁵⁵ e spirito di comprensione («la carità più che nel dare, consiste nel comprendere»⁵⁶): elementi che distinguono sempre l'impegno del cristiano al servizio della giustizia nella carità.

Ma l'incarnazione può essere anche considerata in quanto asunzione da parte di Dio della condizione umana, e da questa prospettiva evidenzia mirabilmente la capacità di ciò che è umano di asurgere ad «alveo» di manifestazione del divino, nonché la sua nativa dignità, già orientata a questo fine fin dalla creazione. Ne deriva che tutto ciò che è umano — eccetto il peccato, che si pone ad un livello infraumano —, alla luce dell'incarnazione si presenta alla coscienza cristiana come realtà ricca di fascino, attraente. Più ancora, «ci rivela che l'esistenza umana, con le sue situazioni più semplici e più comuni, ha un senso divino»⁵⁷. Tutto ciò stimola un atteggiamento esistenziale specificamente cristiano: porta infatti a comprendere che l'inserimento nel mondo, i rapporti con la realtà che ci circonda, non solo sono perfettamente compatibili con la santità cristiana, ma addirittura divengono cammino di santificazione⁵⁸.

Anche il lavoro, assunto esso stesso nell'incarnazione e, pertanto, dotato di una dignità fondata sull'Amore, si presenta alla coscienza cristiana in una prospettiva del tutto originale, che detta mo-

— una sostanza — di missione. (...) L'essere cristiani non è una circostanza accidentale: è una realtà divina che si innesta nel più profondo della nostra vita dandoci una visione chiara e una volontà decisa, per poter agire secondo il volere di Dio. Si impara così che il pellegrinaggio del cristiano nel mondo deve trasformarsi in un servizio continuo, un servizio con modalità che variano secondo le circostanze personali, ma che deve essere sempre improntato all'amore di Dio e del prossimo. Essere cristiani è agire senza pensare ai traguardi meschini del prestigio o dell'ambizione o ad altre finalità che possono sembrare più nobili, come la filantropia e la compassione davanti alle disgrazie altrui: è passare attraverso tutto questo, mirando al termine ultimo e radicale dell'amore che Cristo ha rivelato morendo per noi» (*ibid.*, n. 98).

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 157.

⁵⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 233.

⁵⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 124.

⁵⁷ *Ibid.*, n. 14.

⁵⁸ «La vita comune di ogni giorno può essere santa e piena di Dio e il Signore ci chiama a santificare il nostro compito quotidiano, perché proprio in ciò consiste la perfezione del cristiano» (*ibid.*, n. 148).

dalità inconfondibili al suo modo di rapportarsi al mondo. Il lavoro è un dono di Dio, testimonianza della dignità dell'uomo, del suo dominio sulla creazione; è partecipazione all'opera creatrice; è, soprattutto, in Cristo, attività redenta e redentrice, mezzo e via di santità, realtà santificabile e santificatrice⁵⁹.

3. *Vincolo personale con la Chiesa, fedeltà al Magistero*

L'autocoscienza cristiana, oltre ad essere coscienza di un vincolo personale con Cristo, è anche consapevolezza di un vincolo strutturale con la Chiesa, in cui Cristo è presente e continua a compiere l'opera della salvezza. L'autocoscienza cristiana abbraccia, quindi, un sincero e filiale amore per la Chiesa ed un incondizionato impegno di lealtà verso di essa. Questa consapevolezza del proprio legame con Cristo (essere di Cristo) e con la Chiesa (appartenere alla Chiesa) deve necessariamente tradursi, nella coscienza cristiana, nell'adesione e nell'obbedienza al Magistero. Libertà personale, coscienza e Magistero sono elementi che il cristiano deve saper congiungere⁶⁰.

III. **Intelligenza cristiana**

1. *La logica della fede in Cristo risorto*

All'inizio di queste pagine ci siamo domandati in che cosa consiste, come si costruisce, come si manifesta la convergenza, la coerente unità, tra esistenza cristiana e intelligenza cristiana. Tale domanda portava immediatamente ad un secondo interrogativo: qual è la «struttura» fondamentale di un'intelligenza credente, di una «mente cristiana»? Sulla base di quali certezze un discepolo di Cristo si mette in rapporto con «l'altro di sé» (il mondo, gli uomini) per comprenderlo in profondità e trasformarlo in senso evangelico? Volevamo indagare non tanto il significato e il contenuto dell'espres-

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, nn. 47-49.

⁶⁰ Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Legge, coscienza e libertà*, Ares, Milano 1990, 2 ed.; A. ARANDA, *Libertad, conciencia, Magisterio*, in «Conciencia y libertad humana», Semana de Teología Espiritual, 13, Cete, Toledo 1989.

sione «essere un intellettuale cristiano», quanto capire *che cosa significhi possedere una intelligenza cristianamente conformata*.

A questo punto possiamo provare a dare una prima risposta alla nostra domanda originaria — o piuttosto aprire un campo di riflessione teologica — in questi termini: un'intelligenza cristiana, così come il cristiano in generale, è caratterizzata principalmente *dall'inserimento nel dinamismo della carità di Cristo*, dell'amore filiale e del comandamento nuovo. Dunque, essa consiste essenzialmente nel pensare e nell'agire in conformità con la «logica di Cristo», *la logica dell'amare con le opere o, in altre parole, la logica dell'unità di vita*. Detto in un altro modo, che contiene e dal quale derivano le formule utilizzate fin qui: pensare ed agire conformemente alla «logica della fede in Cristo risuscitato». Quest'espressione, a mio parere, sintetizza il contenuto della problematica teologica dell'intelligenza cristiana, ovvero la questione dei rapporti tra carità (cioè l'*agapé* trinitario: l'amore di Dio partecipato da noi in Cristo) e l'intelligenza credente.

La carità informa e conforma non solo la volontà ma anche, e forse si dovrebbe dire principalmente, l'intelligenza del cristiano. E un'intelligenza conformata dalla fede in Cristo risorto, e sostenuta dalla vitalità della carità, presenta necessariamente alcuni aspetti specifici: elementi che in un cristiano, intellettuale o no, e, più in generale, nelle attività svolte dai cristiani non solo non possono mancare (mi riferisco ad un'assenza consapevole e quindi ammessa o voluta), ma richiedono anzi di acquisire un rilievo di primo piano e di *esercitare un influsso determinante sul discorso culturale globale*.

Tra gli elementi a mio parere più significativi, vorrei sottolinearne quattro, sui quali mi limiterò a proporre alcuni suggerimenti, lasciando aperta la riflessione ad ulteriori approfondimenti: a) impegno esistenziale nei confronti della verità (amore alla verità); b) testimonianza di unità di vita; c) difesa della coerenza e della continuità tra la fede e la ragione; d) senso di solidarietà cristiana: sensibilità e responsabilità verso ogni uomo.

2. Impegno esistenziale nei confronti della verità

L'amore alla verità è uno degli elementi più caratteristici dell'intelligenza, del comportamento e della mentalità cattolica. «Per

questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37), parole di Cristo che rivelano, anche se non del tutto esplicitamente, la sua condizione di Verbo divino fatto uomo. Solo il Verbo del Padre, infatti, può porre quest'assoluta identità fra la finalità della propria vita terrena, parole e azioni, e la manifestazione piena della verità: «Io sono la verità» (Gv 14,6)⁶¹. Ma Cristo insegna anche che: «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce», un'espressione che cela un mistero soprannaturale e pone un'importante questione teologica⁶².

«Essere della verità», commenta San Tommaso⁶³, significa non solo conoscerla esternamente, ma anche aderirvi, amarla interiormente e diffonderla attraverso le proprie azioni. Colui che crede nella verità, la ama, la mette in pratica e si trova così anche nella disposizione di potere ascoltare la voce di Cristo e di appartenere al suo Regno. Questo credere amando è *donum Dei*, un dono, concesso con la vocazione cristiana, che consiste nella capacità di accettare in Cristo e nella Chiesa la verità su Dio e sull'uomo. Per conoscere pienamente tale verità è necessario amarla e aderirvi interiormente, aderire a Cristo ed imitarlo. La vita cristiana consiste nella docilità alla verità di Cristo⁶⁴.

Da questo punto di vista si deve dunque concludere che per qualsiasi uomo, ma in modo particolare per il cristiano, conoscere la verità e non amarla, cioè rifiutarla, costituisce un male grave. Il rifiuto della verità sfocia necessariamente nell'artificiosa affermazione di una doppia morale, in un'erronea duplicità di principi etici, un equivoco purtroppo oggi presente in non pochi battezzati nelle società tradizionalmente cristiane. Caratteristica singolare di questo male è la contrapposizione, avvertibile in molti cristiani, tra la generica ap-

⁶¹ Per l'esegesi di questo passo cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, t. I. Biblical Institute Press, Roma 1977, pp. 241-280.

⁶² Cfr. *ibid.*, t. II, pp. 613-636.

⁶³ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *In Ioan. Ev. Expositio XVIII*, I, VI, 10.

⁶⁴ «"Être de la vérité", c'est avoir acquis l'habitude générale de se laisser diriger par la vérité. Cette vérité est toujours la vérité de Jésus. Ainsi comprise, cette expression illustre excellentement la conception "mystique" de la vie chrétienne que nous présente saint Jean (...) La source véritable de la morale johannique est intérieure: c'est la foi vécue, dans toute sa profondeur. Pour saint Jean, l'action chrétienne tout à fait authentique, l'agir "dans la vérité", n'est vraiment possible que pour celui qui "est de la vérité", celui qui s'est laissé transformer par la vérité» (I. DE LA POTTERIE, *o. c.*, t. III, 663-664).

partenenza alla comunità dei credenti e un atteggiamento esistenziale da non credenti.

Queste coscienze sono arrivate ad ammettere la validità di una «doppia verità» — quella insegnata dalla Chiesa, ma non amata da loro, e quella soggettiva —, da cui deriva l'affermazione di una «doppia morale». Tale frattura interiore — frattura spirituale all'interno di una coscienza che conosce la verità, ma non vuole impegnarsi in conformità con essa — rappresenta l'ostacolo più consistente allo sviluppo di un'intelligenza cristiana, il quale dipende sempre dal fondamento dell'unità di vita.

3. *Testimonianza di unità di vita*

Mente cristiana ed unità di vita si richiamano e si sostengono a vicenda. Nell'unità di vita, armonica fusione degli obblighi del cristiano nei vari ambiti dell'esistenza (come membro della Chiesa, della società civile, di una famiglia, etc.), vibra una fede profonda nella risurrezione di Cristo e nella sua presenza attuale («tu sei il Figlio del Dio vivente» — Mt 16,16 — tu sei il presente, ciò che dà senso e significato ad ogni momento storico), ma regge soprattutto in essa l'impronta e la dinamicità della carità.

L'esperienza cristiana globale — spirituale, vitale, intellettuale — è esperienza di unità⁶⁵. La carità è un dono che consente di amare Dio e di amare se stessi e gli altri senza contrapposizioni né soluzione di continuità. Nel dinamismo della carità l'amore verso Dio e l'amor proprio non costituiscono due amori distinti, ma lo stesso ed unico amore: ed è sulla spinta di quest'unico impulso d'amore che amiamo anche le cose create. Questa considerazione consente più di ogni altra di comprendere come la forza della carità generi (in primo luogo nell'interiorità della persona e poi all'esterno di essa) l'unità: la chiama a sé, l'attrae e ne permea lo spirito umano con la propria sola presenza. In questo senso, parlare di esperienza cristiana come esperienza di unità importa la riflessione sulla forza unificante della carità. Mente cristiana, dunque, e unità di vita si richiamano e si sostengono a vicenda.

⁶⁵ Cfr. il nostro *Creatividad teológica y experiencia cristiana*, in «Annales Theologici» 4 (1990) 283-308.

Abbiamo più volte citato una frase del beato Josemaría Escrivá che dice: «La carità infusa da Dio nell'anima trasforma dal di dentro l'intelligenza e la volontà»⁶⁶. Tra carità, intelligenza e volontà esiste infatti una relazione profonda, ampiamente studiata dalla teologia, sebbene a volte in modo solo implicito. Chi, per esempio, conosce le riflessioni di Tommaso d'Aquino nella II-IIae, sa che ai suoi insegnamenti sul dono della carità come *forma virtutum* e come causa dei doni di sapienza ed intelletto è sotteso proprio tale nesso⁶⁷. La carità, in quanto amore del Bene che è Dio, è la radice soprannaturale del retto orientamento della volontà umana, causa della conoscenza e dell'amore della verità in quanto bene, nel desiderio di possederla.

Il dono della carità, grazie al quale la volontà dell'uomo si sottomette liberamente a Dio, genera attraverso la volontà — alla quale spetta di muovere le altre potenze della persona verso il fine — la dinamica unitaria degli atti umani. Nasce così, a causa della presenza intenzionale del fine soprannaturale in ogni azione della persona, una vera esperienza di unità interiore o, in altre parole, quel fenomeno spirituale che si può denominare come unità di vita⁶⁸. La carità, come amore di Dio e in Dio, si comunica come trascendenza del fine ad ogni azione e vi rende presente l'intenzione ultima di sottomettersi volontariamente a Dio ed alla sua gloria: fa risplendere, in definitiva, ogni azione umana della sapienza della Croce e trasforma il pellegrinare terreno dell'uomo sul modello di quello di Cristo.

4. Difesa della coerenza e della continuità tra fede e ragione

L'affermazione circa l'intima relazione e la continuità tra fede e ragione, intese secondo la tradizione cattolica, è semplice conse-

⁶⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, n. 71.

⁶⁷ Cfr. *S. Th.*, II-IIae, q. 4, a. 2 (la carità come *forma fidei*; q. 8, a. 4 (rapporto tra carità e dono di intelletto); q. 23, a. 8 (la carità come *forma virtutum*); q. 45, aa. 2.4 (rapporto tra carità e sapienza).

⁶⁸ Sull'espressione «unità di vita», caratteristica del beato Josemaría Escrivá, cfr., per esempio, *È Gesù che passa*, nn. 19-11, 126; *Amici di Dio*, n. 165; *Colloqui*, nn. 115-116. Sul suo contenuto cfr. I. DE CELAYA, *Vocación cristiana y unidad de vida*, in «La misión del laico en la Iglesia y en el mundo», Pamplona 1987, pp. 951-965; J.L. ILLANES, *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, in P. RODRÍGUEZ-F. OCÁRIZ-J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Rialp, Madrid 1993, pp. 230 ss.

guenza, sul piano esistenziale, della definizione dell'uomo come *capax Dei*, nonché riprova della coesistenza nel soggetto dei doni di natura e di grazia. Il pensiero cattolico non concepisce il naturale e il soprannaturale come due mondi senza contatti, separati da frontiere invalicabili. Al contrario, sebbene sussista la possibilità di pensarli come separati, esigono di essere concepiti, alla luce dei misteri della creazione e della redenzione, secondo quella continuità stabilita tra loro da Dio nell'interiorità della persona giustificata: qui essi si richiamano, senz'alcuna confusione, secondo un'unità operativa.

L'esperienza cristiana inoltre, in quanto esperienza di fede, implica una salda consapevolezza di possedere la verità, di aver ricevuto in Cristo il dono della pienezza della verità; pertanto essa giunge a compimento solo con l'enunciazione di quella stessa verità. La fede cristiana, in virtù della sua struttura di base, non consiste soltanto in un semplice e imprecisato fidarsi di Dio e della sua Parola, ma è sempre anche l'incontro con una Verità che deve essere enunciata⁶⁹.

In quanto adesione personale, in Cristo e nella Chiesa, alla verità, cioè in quanto fonte di una conoscenza che assume e trascende la dimensione puramente intellettuale della persona, la fede per se stessa non entra mai in conflitto con le esigenze della ragione né si oppone ad esse. Ovviamente questo non implica il suo passivo sottomettersi all'egemonia epistemologica cui la ragione potrebbe pretendere nei suoi processi: sarebbe un'incongruenza. Inoltre, già nel nucleo dalla propria origine concettuale, la fede propone un irrinunciabile confronto con l'esistenza della verità come tale e con ogni possibile fondamento oggettivo.

In un certo senso l'esperienza di fede può suscitare nel cristiano la consapevolezza che l'unità in lui di natura e grazia è, oltre che meta da raggiungere, anche dono già presente e posseduto. Tale esperienza di fede si trasforma così in esperienza spirituale. Solo sulla base di una profonda comprensione dell'unità di vita del cristiano può essere vissuta e difesa l'armonia del rapporto tra fede e ragione e, di conseguenza, appare possibile il dispiegamento della profonda logica della fede e la verifica della ragionevolezza della cosmovisione cristiana, alla luce del mistero di Cristo. Logica della fede vuol dire «logica dell'esperienza cristiana», logica dell'unità di vita. Mostrarla

⁶⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 412.

implica lasciare che la forza elevante dell'unità di vita del cristiano — intesa come unità della carità, vale a dire unità tra l'amore di Dio, di se stessi e dell'intera creazione — liberi le proprie virtualità.

5. *Solidarietà cristiana: sensibilità e responsabilità verso ogni uomo*

La nozione cristiana di solidarietà esprime innanzitutto *la cura e la responsabilità per l'uomo*⁷⁰ che scaturisce nello spirito del credente dall'accettazione intellettuale e vitale del mistero salvifico di Cristo. Di conseguenza, essa indica qualcosa di più radicalmente personale del semplice interessamento per gli altri o della compassione filantropica, atteggiamenti che non sono estranei alla cultura contemporanea come, per altro, non lo erano neanche ad alcune culture precristiane. Essa è, anzitutto, impegno personale per Cristo e, in Lui, per l'uomo: impegno a proclamare e promuovere il senso cristiano dell'uomo. «L'uomo nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale e del suo essere comunitario e sociale — nell'ambito della propria famiglia, della propria nazione o popolo (...), di tutta l'umanità — *questo uomo* è la prima via che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione, egli per la Chiesa è la via prima e fondamentale, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero della Incarnazione e della Redenzione (...). Quest'uomo è la via della Chiesa (...), perché l'uomo — ogni uomo senza nessuna eccezione — è stato compreso nel mistero della redenzione e perché con l'uomo — con ogni uomo senza nessuna eccezione — Cristo si è unito per sempre attraverso questo mistero, sebbene l'uomo non sempre ne è cosciente»⁷¹.

Il senso di solidarietà verso tutti gli uomini, come esercizio della giustizia informato dalla carità e come frutto del riconoscimento in Cristo della dignità di ogni essere umano, costituisce una dimensione eminentemente pratica dell'intelligenza cristiana; dimensione che trova il proprio fondamento nei grandi temi trattati più sopra e, in particolare, nell'amore alla verità sull'uomo.

Tale verità impone alla coscienza del cattolico di proclamare e difendere l'inviolabile dignità di ogni persona umana sin dal conce-

⁷⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 53.

⁷¹ Enc. *Redemptor hominis*, nn. 41-43. Cfr. *Centesimus annus*, n. 53.

pimento⁷² e di adoperarsi per la promozione del bene comune. La solidarietà cristiana, infatti «non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è *la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune*: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti siamo veramente responsabili di tutti*»⁷³.

Epilogo

I punti cui abbiamo appena accennato costituiscono alcuni — non certo gli unici — degli elementi individuabili nei processi razionali di una mente che opera secondo la logica di Cristo. Mentre desidero ricordare che qui ci siamo limitati soltanto a pochi cenni, mi preme auspicare che questa tematica possa essere approfondita da nuovi necessari sviluppi.

Le nostre considerazioni sul rapporto fra esistenza cristiana, coscienza cristiana ed intelligenza cristiana nascono, come detto fin dall'esordio, dal desiderio di contribuire a fondare la riflessione sulla formazione cristiana sugli elementi costitutivi dell'identità cristiana. Di qui, la necessità di ripensare tale identità anche dal punto di vista intellettuale. Le formule che abbiamo usato nel tentativo di illuminarne il contenuto sul piano esistenziale (come, ad esempio, «essere un altro Cristo», «essere inseriti nel dinamismo della carità di Cristo», «amare con opere», ecc.) gettano una luce suggestiva anche sugli altri piani in cui essa può venir considerata, vale a dire quello dell'autocoscienza del cristiano e quello dell'intelligenza cristiana. I contenuti, infatti, sono identici: chi nel battesimo è stato costituito per dono divino come un altro Cristo bisogna anche che co-

⁷² È doveroso ricordare in questo contesto l'illuminante insegnamento di GIOVANNI PAOLO II, nella sua Enciclica *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995), fondato sulla rivelazione dell'amore di Dio che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). «Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo» (n. 2).

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38. Cfr. A. ARGANDOÑA, *Razones y formas de la solidaridad*, in F. FERNÁNDEZ (a cura di), *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos-Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 333-356.

nosca se stesso alla luce di tale condizione e, in conformità con essa, si rapporti con gli altri uomini e con il mondo.

La questione teologica dell'identità intellettuale del cristiano e, con essa, quella della sua formazione (problemi centrali per una retta comprensione del significato e dei modi della nuova evangelizzazione) richiede come abbiamo trattato di mostrare una attenta ricomposizione del mistero del Verbo incarnato *alla luce del suo amore per Dio Padre e per gli uomini*, un amore espresso con opere: quello che con voluta persistenza abbiamo denominato «il dinamismo della carità». In fondo, essa ci sospinge sempre a meditare il mistero della Croce, dove si è rivelata la logica dell'incarnazione redentrice in tutta la sua misteriosa grandezza.

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

EL TÍTULO «MATER ECCLESIAE» EN LOS MANUALES RECIENTES DE MARIOLOGIA *

José Antonio RIESTRA

Sumario: I. La proclamación del título «Mater Ecclesiae» - II. El título «Mater Ecclesiae» en la nueva manualística - III. La exposición del contenido teológico del título en los manuales recientes

El objeto de nuestro estudio es resumir cómo se ha presentado el título mariano de *Mater Ecclesiae* en los últimos catorce años, desde 1978 hasta la fecha. ¿Por qué nos limitamos a este espacio de tiempo? Pretendemos sencillamente ofrecer un desunto de lo que se ha escrito desde la muerte de Pablo VI hasta la actualidad. Como es sabido fue este Papa quien el 21 de noviembre de 1964, en el discurso de clausura de la tercera etapa del Concilio, proclamó solemnemente a María como Madre de la Iglesia¹. Ya durante su pontificado se escribió, y mucho, al respecto². De ahí que al mismo tiempo que era de suponer que en los escritos más recientes podría encon-

* Texto de la comunicación presentada en septiembre de 1992 al XI Congreso Mariológico Internacional celebrado en Huelva, cuyas actas están aún pendientes de publicación.

¹ Cfr. A.A.S. 56 (1964) 1015.

² Cfr. los diversos volúmenes de la *Bibliografía Mariana 1958-* de G.M. BESUTTI, Ed. Marianum, Roma 1968-1988; cfr. también A. RIVERA, *Boletín bibliográfico de mariología. María, Madre de la Iglesia desde el Vaticano II*, in «Scripta de Maria» 1 (1978) 473-488; *Bibliografía sobre María, Madre de la Iglesia*, in «Ephemerides Mariologicae» 32 (1982) 265-271.

trarse una mayor perspectiva al tratar el tema, cabía igualmente estimar que se hubiera ido formando un cierto núcleo común en la presentación de la doctrina encerrada en este título.

¿Qué interés encierran los manuales? El manual, un género duramente apostrofado hasta hace no pocos años, comienza de nuevo a hacer su aparición en el panorama de los estudios teológicos de los últimos años, como era previsible que ocurriera antes o después. Por sus características — suele tratarse de un libro de estudio dirigido por lo general a quienes cursan los estudios institucionales—, suelen habitualmente ceñirse a presentar, dentro de un plan sistemático, los temas más acordes con la problemática actual, las enseñanzas del Concilio Vaticano II, lo que se estima doctrina común, etc.

Hemos intentado recoger un buen número de manuales. Somos conscientes de que seguramente habremos omitido obras valiosas, pero nos parece que ofrecemos una representación no indiferente, a la par que útil, de lo que con respecto a nuestro tema se está enseñando. Una última cosa a tener en cuenta es que nos hemos atenido estrictamente al año 1978 como término «a quo». Sólo en alguna ocasión hemos incluido alguna reedición, siempre posterior a 1978, si se trataba de ediciones ampliadas.

I. La proclamación del título «Mater Ecclesiae»

Antes de entrar en argumento, nos parece interesante recordar brevemente la historia reciente de este título, pues de este modo podrán situarse mejor las diversas valoraciones que los autores hacen al respecto, así como el peso que han tenido las diversas dificultades que durante la época del Concilio presentaba para algunos de los padres conciliares.

Es ya casi un lugar común afirmar que en el Concilio Vaticano II se enfrentaron dos tendencias mariológicas diversas que, con diversas variantes, suelen calificarse como cristotípica y eclesiotípica, tendencias que habían aflorado vigorosamente en el Congreso Mariológico Internacional de 1958, celebrado en Lourdes³. Este hecho,

³ Cfr. C. POZO, *María en la obra de la salvación*, 2ª ed., Ed. Católica, Madrid 1990, pp. 20 ss.; M. VITALI, *María «Madre della Chiesa» nel Vaticano II*, P. U. Lateranense, Roma 1980, pp. 13 ss.

que tuvo una vasta repercusión en la elaboración de todo el capítulo VIII de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, se puso también de manifiesto en lo que a nuestro tema se refiere, pues para los padres conciliares de tendencia eclesiotípica llamar a la Virgen «Madre de la Iglesia» era colocarla por encima de la Iglesia.

El título aparece por vez primera en el apartado primero del esquema *De Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*, distribuido el 23-XI-1962⁴. Este mismo texto fue enviado de nuevo en mayo de 1963, pero con el título cambiado: *De Beata Maria Virgini Matre Ecclesiae*⁵. Como señala el P. Pozo, «aceptar o rechazar el título se convirtió pronto en expresión, respectivamente, de una mentalidad cristológica y eclesiológica en Mariología; la aceptación o la oposición al título se tradujo también pronto en la práctica en una posición favorable a la existencia de un esquema independiente consagrado a María o a una integración del tema mariano en la Constitución dogmática sobre la Iglesia»⁶. El hecho es que el 29-X-1963, tras una votación que arrojó sólo 17 votos más del mínimo requerido, se aprobó la petición de incluir el esquema mariano en el esquema *De Ecclesia*⁷.

En el discurso de clausura de la segunda sesión del Concilio, el 4-XII-1963, Pablo VI dijo: «De igual manera esperamos en este Concilio la mejor y más conveniente solución a la cuestión relativa al esquema de la B. Virgen María: el reconocimiento unánime y devotísimo del puesto enteramente privilegiado que la Madre de Dios ocu-

⁴ Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1980, I, 4, 92. De ahora en adelante usaremos la sigla A.S. Sobre este tema la bibliografía es abundantísima. Cfr. entre otros, G.M. BESUTTI, *Lo schema mariano al Concilio Vaticano II. Documentazione e note di cronaca*, Marianum, Roma 1964; *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al Concilio Vaticano II*, in «Marianum», 28 (1966) 1-203; R. CASANOVAS, *El título «Madre de la Iglesia» en los textos y en las actas del Concilio Vaticano II*, in «Ephemerides Mariologicae» 32 (1982) 237-264; R. LAURENTIN, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI. «Extra Concilium» mais «in Concilio» (21 novembre 1964). Histoire, motifs et sens*, en AA.VV., *Paolo VI e i problemi eclesiológicos al Concilio*, Morcelliana, Brescia 1989, pp. 310-341.

⁵ Cfr. ACTA SYNODALIA (A.S.) II, 3, 299.

⁶ C. POZO, *op. cit.*, p. 52.

⁷ Cfr. A.S. II, 3, 627; G.M. BESUTTI, *Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo Schema «De B. Maria Virgine»*, in «Marianum» 26 (1964) 33.

pa en la Santa Iglesia, sobre el cual trata principalmente el presente Concilio: después de Cristo, el más alto y a nosotros el más cercano, de forma que con el título "Mater Ecclesiae" podremos venerarla para gloria suya y consuelo nuestro»⁸.

El nuevo *Schema Constitutionis De Ecclesia*, aprobado por el Papa el 3-VII-1964 y sucesivamente enviado a los padres conciliares⁹, tituló su capítulo octavo: «De Beata Maria Virgini Deipara in mysterio Christi et Ecclesiae»¹⁰. Ni en el título ni en el texto del capítulo aparece el título «Madre de la Iglesia»¹¹. En el «textus emendatus» del capítulo VIII de la Constitución *De Ecclesia*¹², distribuido a los padres el 27-X-1964¹³, el tema reaparece indirectamente al aplicar casi literalmente a la Virgen las palabras de la *Bulla aurea Gloriosae Dominae*, de 27-IX-1748, de Benedicto XIV, y que como señaló el Relator Mons. Roy expresan de un modo equivalente la función materna de María respecto a la Iglesia¹⁴: «Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eandem (...) tamquam amantissimam Matrem, extrema Sponsi sui morientis voce sibi relictam, filialis pietatis affectu prosequi studiosissime semper professast»¹⁵.

El texto definitivo, aprobado el 19-XI-1964¹⁶ y promulgado por Pablo VI en sesión pública el 21-XI-1964¹⁷, no modificó el rumbo por lo que afecta a nuestro título, que no fue mencionado.

⁸ Cfr. A.S. II, 6, 567. La traducción está tomada de *Concilio Vaticano II. Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, 8ª ed., Ed. Católica, Madrid 1975, p. 1060. Sobre este tema en el magisterio de Pablo VI, cfr. D. BERTETTO, *La Madonna nella parola di Paolo VI*, 2ª ed., LAS, Roma 1980, pp. 357 ss.; A. MOLINA PRIETO, *María «Mater Ecclesiae» en los documentos pontificios*, in «Ephemerides Mariologicae» 32 (1982) 211-220; Salvatore M. MEO, *Il tema Maria-Chiesa nel recente magistero ecclesiastico: contenuti e terminologia*, en AA.VV., *María e la Chiesa oggi. Atti del 5º Simposio Mariologico Internazionale, Marianum-Dehoniane*, Roma-Bologna 1985, pp. 67-81.

⁹ Cfr. A.S. III, 1, 16.

¹⁰ Cfr. A.S. III, 1, 353-374.

¹¹ Cfr. R. CASANOVAS, *op. cit.*, pp. 247 ss.

¹² Cfr. A.S. III, 6, 10-21.

¹³ Cfr. A.S. III, 1, 107.

¹⁴ Cfr. A.S. III, 6, 35.

¹⁵ *Bullarium Romanum. Continuatio*, vol. 2, Typ. Aldina, Prato 1846, p. 428.

¹⁶ Cfr. A.S. III, 8, 407. El resultado del examen de los «Modos» realizado por la Comisión doctrinal había sido aprobado el día anterior: cfr. A.S. III, 8, 370. 374-375.

¹⁷ Cfr. A.S. III, 8, 836.

A lo largo de las sesiones conciliares se habían ido perfilando una serie de objeciones a la recepción de este título en los diferentes esquemas de Constitución y evidentemente influyeron en el resultado final, a pesar de los intentos por solucionarlas y de las razones en pro de su aceptación aducidas por quienes abogaban a favor de su inclusión. Entre estas dificultades pueden citarse el considerar que se trataba de un título reciente, no tradicional en la Iglesia, por ser desconocido entre los orientales y porque en occidente dataría sólo del siglo XII, cuando comienza a usarse, si bien raramente; esto mismo llevaba a algunos padres a considerarlo como un obstáculo para el ecumenismo, sobre todo en relación a los protestantes y a los ortodoxos; otros estimaban ambiguo el título en cuanto caben diversas acepciones de los términos Iglesia y madre; para otros padres no resultaba claro cómo podía ser madre de la Iglesia quien al mismo tiempo es miembro de la Iglesia¹⁸.

Sin embargo, durante el discurso de clausura de la tercera sesión conciliar, Pablo VI proclamó a María Madre de la Iglesia: «Ad Beatae Virginis gloriam ad nostrumque solatium, Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam Pastorum, qui eam Matrem amantissimam appellant»¹⁹.

Después de haber recordado sucintamente la historia de este título durante el Concilio Vaticano II y las principales objeciones que suscitó en algunos padres conciliares, pasemos a ver cómo viene presentado en los manuales recientes.

II. El título «Mater Ecclesiae» en la nueva manualística

Con relación a nuestro tema, G. Söll, en su *Storia dei dogmi mariani*²⁰, estima que mientras que los padres conciliares de los países latinos se mostraron entusiasmados con la proclamación de Pablo VI, no ocurrió lo mismo con los observadores no católicos. Piensa que el acto fue una declaración que no tuvo en cuenta las di-

¹⁸ Sobre estos particulares, cfr. R. CASANOVAS, *op. cit.*, pp. 241 ss.

¹⁹ A.S. III, 8, 916.

²⁰ LAS, Roma 1981, pp. 386 ss. (la edición original alemana es de 1978).

scusiones teológicas, limitándose exclusivamente a los aspectos religiosos y pastorales, es decir, a subrayar la íntima correlación entre María y la Iglesia, entre mariología y eclesiología, y a animar a los fieles a una mayor confianza en la Madre de Dios. No hubo, pues, una decisión doctrinal mariana.

Por lo que se refiere al fundamento científico teológico del título — detrás del cual está la cuestión de si María se encuentra dentro o por encima de la Iglesia—, estima que Pablo VI lo basó sobre todo en la maternidad divina, sin profundizar más ni aducir pruebas tomadas de la Escritura o de los Padres. Al referirse a la Virgen como a «nuestra hermana» se habría acercado al punto de vista de la mayoría de los Padres conciliares.

El título, que tiene un significado para la unidad materna de la Iglesia y la vida cristiana de los fieles, se presenta como un término medio entre los extremos y podría englobarse bajo el concepto de la maternidad espiritual. Este título habría aparecido por vez primera en el Comentario al Apocalipsis de Berengario de Tours (†1088), y habría sido después poco usado.

En un escrito posterior²¹, indica ya a Berengaudus (s. IX) como al primero en haber utilizado este título, y observa que las exposiciones de los teólogos medievales sobre los títulos de María y su relación con la Iglesia parten de la dignidad de María como Madre de Dios²².

En la misma obra, W. Beinert²³, escribe que Pablo VI proclamó este título, en disconformidad con la mayoría conciliar, al terminar la tercera sesión del Concilio. Recuerda también que en la segunda edición del Misal Romano se publicó una misa votiva «De beata Maria ecclesiae Matre»²⁴. El testimonio más antiguo del título lo coloca en un comentario al Apocalipsis escrito alrededor del

²¹ *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, en W. BEINERT - H. PETRI (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Pustet, Regensburg 1984, p. 161.

²² De modo más completo trató de nuevo este argumento en *Maria als Urbild und Mutter der Kirche*, en M. SEYBOLD (Hrsg.), *Maria im Glauben der Kirche*, Franz-Sales, Eichstätt 1985, pp. 95-107.

²³ *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, en *op. cit.*, pp. 300-301.

²⁴ Sobre el aspecto litúrgico del título así como sobre su historia y fundamentos teológicos, cfr. W. DÜRIG, *Maria - Mutter der Kirche. Zur Geschichte und Theologie des neuen liturgischen Marientitels*, 3ª ed., EOS, St. Ottilien, s.d. (la segunda edición era de 1988).

1100. Comentando un pasaje del n. 22 de la Encíclica *Redemptor hominis* (1979), señala el carácter simbólico, de imagen, que tiene la fórmula del título, ya que por un lado recuerda la maternidad espiritual de la Iglesia y al mismo tiempo lo que con él se entienda está en función del concepto que se tenga de Iglesia.

Según M. Schmaus²⁵, el Concilio evitó formalmente denominar a María «Madre de la Iglesia», si bien no lo consiguió del todo en cuanto que en el n. 53 de la *Lumen gentium* se dice que la Iglesia católica la venera como a su amada Madre.

Remonta también el origen de la expresión a Berengario de Tours, quien no sólo la llamó Madre de la Iglesia sino también Hija de la Iglesia, de la que es el miembro más santo. Sólo a partir de los siglos XV, XVI y XVII la expresión comienza a ser más frecuente, y hace especial mención de Pedro Canisio y de Cornelio a Lapide. Añade también que los papas — León XIII, Pío X, Pío XII y Juan XXIII — emplearon esta expresión, que fue confirmada con autoridad por Pablo VI el 21-XI-1964.

V. Araujo, J. Povilius y A. Sgariglia²⁶ explican que la maternidad de María respecto a la Iglesia se puede captar a diversos niveles. Por un lado, en relación con su maternidad divina: Madre de la Cabeza, lo es también del Cuerpo Místico. Por otra parte, en función de su maternidad espiritual. El título subraya particularmente la maternidad eclesial de María en su dimensión comunitaria, con particular relieve a cuanto hace referencia a la unidad de los hijos de Dios, colaborando así con el Espíritu Santo. Esta función materna de María sigue siendo operante en el seno de la Iglesia de todos los tiempos.

J. Galot es quizá uno de los autores que más atención dedica a este argumento²⁷. Señala que León XIII, Juan XXIII y Pablo VI utilizaron este título, que fue evocado con palabras de Benedicto XIV en el capítulo VIII de la *Lumen gentium*, palabras, sin embargo, que sufrieron vicisitudes alternas en las dos últimas redacciones

²⁵ *Der Glaube der Kirche*, V/5: *Maria Mutter Christi und Mutter der Kirche*, 2ª ed., EOS, St. Ottilien 1982, pp. 303-305.

²⁶ *Maria e il mistero della Chiesa*, en AA.VV., *Corso di Teologia in 6 volumi*, vol. 3: *La Chiesa nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1983, pp. 287-291.

²⁷ *Maria. La donna nell'opera di salvezza*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1984, pp. 353-378.

del texto conciliar. Se reflejaban también así las diferencias de opinión entre las diversas corrientes mariológicas presentes en el Concilio. Sin embargo, a pesar de las diversas objeciones que se hacían a este título, el Concilio ha aceptado y aprobado la doctrina de la maternidad de María en relación a la Iglesia. Su reticencia concernía sólo el uso del título «Madre de la Iglesia», y fue superada por la proclamación de Pablo VI que no hizo sino sacar la lógica consecuencia de la afirmación conciliar, pues si la Iglesia católica venera a María «como a madre amantísima», hay que aplicarle el título de «Madre de la Iglesia». El título no es equivalente al de madre de los cristianos, que contempla la maternidad de María en relación a cada cristiano, pues hace referencia a una maternidad respecto a la Iglesia universal.

Galot estudia el fundamento escriturístico del tema y afirma que si bien en el Nuevo Testamento no encontramos afirmaciones explícitas sobre la maternidad de María en relación a la Iglesia, sí hay diversas orientaciones que se mueven en esa línea por el hecho de que la función materna de María no concierne sólo a la persona de Jesús sino que se extiende también a su obra. En la Anunciación, aceptando engendrar al Salvador, María sabe que suscitará la llegada del reino definitivo. Su maternidad culmina con el reino, es decir, con la Iglesia. En Pentecostés, el Espíritu Santo completará en el conjunto de la comunidad lo que había inaugurado en la Virgen. Significativos son también el milagro de las bodas de Caná, imagen del banquete mesiánico que evidencia que la intervención de María es también contribución materna a la vida del reino o de la Iglesia, y la declaración de Jesús en la Cruz, que confiere a su madre una maternidad en la economía de la salvación, que se extiende a cada uno de los discípulos de Cristo individualmente considerados.

Por lo que se refiere al desarrollo doctrinal de la Tradición, el título habría aparecido en el s. IX con Berengauda²⁸. Una inscripción del s. V o VI que aparece en una lápida que se conserva en el Museo Laterano sería fruto de un error del incisor²⁹. Habrá que esperar para volver a encontrarlo al s. XIII, en el que un monje ci-

²⁸ Galot niega que se trate de Berengario de Tours, como sostenía G. Söll.

²⁹ Sobre este tema, cfr. W. DÜRIG, *Ist die Inschrift des Magus-Epitaphs die früheste Bezeugung des neuen liturgischen Marienstitels «Mutter der Kirche»?*, in «Münchener theologische Zeitschrift» 24 (1976) 376-384.

sterciese inglés vuelve a utilizarlo. En ambos casos se subraya que María es Madre de la Iglesia por haber engendrado a la Cabeza y al mismo tiempo es Hija de la Iglesia. El título, añade, no ha sido nunca de uso frecuente.

Después de presentar ampliamente la doctrina patristica acerca de la maternidad de María en relación con la Iglesia, estudia el fundamento teológico de este título: por un lado, la maternidad divina de María, en el sentido señalado por la doctrina patristica y medieval — la maternidad de María en relación a Cristo se refiere no sólo a su persona sino también a su obra; según este principio, la Madre del Salvador es la madre de la salvación, madre de todo lo que la salvación dada a la humanidad implica, y, por tanto, la Madre de la Iglesia—. Por otra parte, María ha cooperado con su sacrificio materno al nacimiento de la Iglesia y merece, pues, el título de Madre de la Iglesia.

Galot subraya sobre todo el aspecto colectivo de esta maternidad eclesial de María. Teniendo presente *Jn* 11,52, donde el evangelista indica la finalidad del sacrificio redentor de Cristo, María aparece no sólo como la madre de los discípulos individualmente considerados, sino que al pie de la Cruz ha contribuído también a formar su unidad, la nueva unión de la humanidad reconciliada con Dios. A ella, a la Iglesia, se dirige su amor materno para revertir después sobre cada uno de sus miembros, estimulándolos a contribuir al desarrollo de la Iglesia.

Desde que fue elevada a la gloria celeste María ejercita plenamente su función materna en el desarrollo de la Iglesia. Esta función implica una colaboración con la acción omnipotente del Espíritu Santo, que suscita la expansión de la Iglesia en el mundo y su crecimiento espiritual, extendiéndose a todos los campos de la vida eclesial.

Por lo que se refiere al título mismo, estima que no es más ambiguo de lo que pueda serlo el de «Madre de Dios», y que al igual que éste, puede también aquél ser perfectamente entendido, determinando bien las relaciones que median entre María y la Iglesia³⁰.

³⁰ Galot ha tratado también acerca de este título en otras ocasiones. Cfr.: *Mère de l'Eglise*, in «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1964) 1163-1185; *Théologie du titre «Mère de l'Eglise»*, in «Ephemerides Mariologicae» 32 (1982) 159-173; *Maria, Madre della Chiesa: resistenze e progressi a vent'anni dal Vaticano II*, in «La Civiltà Cattolica» 136 (1985) IV, 118-130.

L. Melotti³¹ explica que la *Lumen gentium* no usa explícitamente el título pero utiliza una terminología equivalente. El título proclamado por Pablo VI expresa la relación personal de María con todo el Pueblo de Dios, y es ésta una relación de maternidad espiritual.

Los fundamentos del título los encuentra en la maternidad divina de María y en su cooperación a la Redención mediante su sacrificio redentor. En la línea de Galot y de De la Potterie³², admite la posibilidad de una maternidad sobre la Iglesia en sentido colectivo, que se pone de relieve con la presencia de María en el Cenáculo a la espera de Pentecostés, y en su intercesión materna en la gloria celeste, participando así, subordinada a Cristo, en el nacimiento y en el crecimiento espiritual de todos los miembros de la Iglesia.

Tras recordar las vivaces discusiones a que dio origen el título durante el Concilio, señala que el Papa quitó toda ambigüedad a la expresión al insistir en que María está en la Iglesia a la vez que la presentaba ejerciendo en la gloria su función materna respecto a la Iglesia terrena.

La proclamación fue un acto solemne del supremo Magisterio y aunque no sea una definición dogmática posee, dice siguiendo la opinión de R. Spiazzi³³, una importancia no menor a la que en su día tuvieron los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción, en cuanto índice y signo de los tiempos y de la autoconciencia eclesial.

G. Gironés³⁴ afirma que si los cristianos recibimos la Vida en cuanto estamos incluidos en un organismo vital llamado Iglesia o Cuerpo de Cristo, aquella que transmite la Vida a los cristianos la transmite ante todo al organismo que en este mundo es la fuente permanente de la Vida, por lo que María puede ser llamada Madre de la Iglesia. Añade que Pablo VI, cuando proclamó el título, no determinó con más precisión su naturaleza.

³¹ *Maria, la madre dei viventi. Compendio di mariologia*, LDC, Leumann (TO) 1986, pp. 176-181.

³² Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La parole de Jésus: «Voici ta Mère» et l'accueil du disciple (Jn 19, 27b)*, in «Marianum» 36 (1974)1-39, y *Maria nel mistero dell'Alleanza*, Marietti, Genova 1988, pp. 229-278.

³³ *La Vergine Maria, Madre della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1966, p. 132

³⁴ *La humanidad salvada y salvadora. Tratado dogmático de la Madre de Cristo*, 2ª ed., Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1987, pp. 45-48.

J. Esquerda Bifet³⁵ explica que la función materna de María hace también referencia a la Iglesia. Si María es la Madre de Dios porque engendró a Jesús, Hijo de Dios, hay que decir que es también Madre de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, por ser la madre de Jesús que es la Cabeza de su Cuerpo. El título «Madre de la Iglesia» expresa la realidad de la maternidad espiritual de María, que la ejerce no sólo con cada persona sino también con la Iglesia en cuanto tal. Este título subraya el aspecto eclesial de la maternidad espiritual de María.

C. I. González³⁶ lo encuadra igualmente en el ámbito de la maternidad espiritual. Tras haber subrayado que la función materna de María participa del carácter mesiánico de la misión de su Hijo, señala que María es Madre de Jesús y Madre del Cristo total, cosa que el Concilio expresa llamando a María Madre en el orden de la gracia. Y en este sentido, dice, Pablo VI la declaró «Mater Ecclesiae».

A. Martínez Sierra³⁷, tras señalar que ya al concluir la primera sesión conciliar en diciembre de 1962 los cardenales Suenens y Montini habían pedido para María el título de Madre de la Iglesia, evoca el debate que se originó y las objeciones que se hicieron. Expresa también su sorpresa por la decisión que se adoptó de no incluirlo, sobre todo tras haber admitido su validez teológica y haberse afirmado que estaba incluido en expresiones equivalentes. Piensa que a muchos retrajo el temor de que llamar a María Madre de la Iglesia equivalía a colocarla fuera de la comunidad de los redimidos.

Estima que la declaración de Pablo VI se funda en la teología del Cuerpo Místico: si María es madre de la Cabeza, lo es también por la misma razón de los miembros que con ella se unen. Se trata, explica, de un acto de magisterio ordinario y personal del papa para toda la Iglesia universal. Su valor no es definitorio, pero sí reviste una gran solemnidad, tanto por las circunstancias externas como por el mismo tenor de sus palabras.

J. C. R. García Paredes³⁸, después de indicar que María es tipo

³⁵ *Mariología per una Chiesa missionaria*, Urbaniana University Press, Roma 1988, pp. 104-109.

³⁶ *Mariología. María Madre e Discepola*, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 235-238 (la edición original colombiana es también de 1988).

³⁷ *Mariología*, Aldecoa, Burgos 1988, pp. 51-53.

³⁸ *María en la comunidad del reino. Síntesis de Mariología*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1988, p. 288.

y modelo de la Iglesia, recuerda la proclamación de Pablo VI de 21-XI-1964, y su inclusión en el «Credo del Pueblo de Dios» de 1968. Encuadra el contenido del título dentro de la maternidad espiritual.

D. Bertetto³⁹ escribe que el título «Mater Ecclesiae», que aparece ya en la doctrina teológica del Medioevo y en el Magisterio Pontificio, no fue aceptado por el Concilio a causa de que muchos padres de tendencia eclesiotípica pensaban que suponía colocar a María por encima de la Iglesia. Se detiene a continuación en algunas de las objeciones que presentó en el Concilio Mons. Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca: María sería madre nuestra sólo de modo mediato; María sería madre de sí misma, en cuanto que también Ella pertenece a la Iglesia. La realidad fue que para favorecer la aprobación del texto conciliar, no se incluyó el título que, sin embargo, sería después proclamado por Pablo VI.

Encuentra la fundamentación bíblica de este título sobre todo en el capítulo XII del Apocalipsis. Encuadra el contenido teológico del título en el ámbito de la maternidad espiritual de María sobre el Cuerpo Místico de Cristo. La proclamación del título sería un acto del Magisterio ordinario del Papa. Estudia finalmente la nueva misa votiva de la B. V. M. Madre de la Iglesia, aprobada por la Congregación para el Culto Divino el 15-VIII-1986.

J. Ibáñez y F. Mendoza⁴⁰ estiman que la realidad de la maternidad espiritual de María se ha expresado con diversas fórmulas y entre ella, aunque no con mucha frecuencia, con la de «Madre de la Iglesia». Tras recordar brevemente la historia reciente del título, señalan, por lo que se refiere a su significado, que el Papa resaltó en el discurso de proclamación la identidad sustancial entre la doctrina enseñada por el Concilio acerca de la maternidad espiritual de María y la que el sancionó al reconocer solemnemente a María como Madre de la Iglesia.

B. Forte⁴¹ recuerda cómo este título fue solemnemente proclamado por Pablo VI, que volvería a tratar sobre él más tarde en la Exhortación Apostólica *Signum Magnum*, de 13-V-1967. Desde el

³⁹ *Maria la serva del Signore. Trattato di Mariologia*, Dehoniane, Napoli 1988, pp. 552-562.

⁴⁰ *La Madre del Redentor*, 2ª ed., Palabra, Madrid 1988, pp. 238-239.

⁴¹ *Maria, la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, Paoline, Alba 1989, pp. 216-221.

punto de vista de su contenido doctrinal no es nuevo, pues estaría sustancialmente presente en los números 53, 54 y 67 de la Constitución *Lumen gentium*. El motivo de la maternidad de María respecto a la Iglesia lo ve en la cooperación de la Virgen a la obra de su Hijo.

Piensa que el sentido del título sólo se capta plenamente desde una perspectiva trinitaria, es decir, en la referencia a Cristo en la economía global del obrar de las Personas divinas: el principio generativo de la Iglesia sólo puede ser el Padre, única fuente de todo don perfecto, que actúa en la historia a través de las misiones del Hijo y del Espíritu. Por eso la Iglesia es «el pueblo *de Dios*», radicalmente querido y suscitado por la iniciativa del Padre en la fontalidad de su amor, y colocado en la historia como Cuerpo de Cristo vivificado por el Espíritu. En cierto modo, y por pura gracia, el Padre ha hecho partícipe de su fecundidad a María en lo que respecta al Hijo, y la ha hecho partícipe también de su relación respecto a aquellos que han llegado a ser hijos en el Hijo. María Virgen es así icona del Hijo y en cuanto madre es icona del Padre, y precisamente por eso es al mismo tiempo miembro y madre de la Iglesia.

Ve en esto la posibilidad de superar la objeción de quienes temían que el título pudiera situar a María fuera de la Iglesia, y de explicar la relación que el título tiene con la maternidad espiritual y de intercesión de María. Considera Jn 19, 25-27 como el fundamento bíblico más adecuado.

B. Gherardini⁴² explica que a raíz del Congreso Mariológico de Lourdes (1958), la tendencia eclesiotípica de la mariología tomó nuevo vigor. En su opinión, esta tendencia coronará su profundización de la maternidad espiritual de María con el título «Mater Ecclesiae».

Tras recordar la proclamación de Pablo VI, señala cómo el Papa volvió a tratar del argumento en el «Credo del Pueblo de Dios» (1968) y en las Exhortaciones Apostólicas *Signum magnum* (1967) y *Marialis cultus* (1974). También Juan Pablo II se ha referido al tema en la Encíclica *Redemptoris Mater* (1987)⁴³. Rechaza algunas críticas que se hicieron al título en el sentido de constituir una indebida in-

⁴² *La Madre. María in una sintesi storico-teologica*, Casa Mariana, Frigento 1989, pp. 237-261.

⁴³ Cfr. nuestro estudio *María en la vida de la Iglesia y de los cristianos*, in «Scripta Theologica» 19 (1987) 661-681.

novación en relación a otros títulos más tradicionales o de ser una forma de devoción sentimental típica de los países mediterráneos. Después de una maduración durante el periodo patrístico de la idea de una maternidad espiritual de María en relación con la Iglesia, que el autor documenta, señala que fue Berengauda quien en el siglo IX tuvo la feliz intuición de unir la idea de María Madre de la Iglesia con la de María hija de la Iglesia. A partir del s. XIII el título es conocido y utilizado, si bien cautamente. Trae así a colación los nombres de S. Pedro Canisio, S. Antonino, Olier y Scheeben. Recuerda también el uso que de él hicieron los diversos papas, a comenzar con Benedicto XIV.

Por lo que se refiere al fundamento bíblico del tema, pone en relación *Gen* 3,15 con *Apoc* 12,17. Esta maternidad eclesial es un aspecto de su maternidad espiritual; de ahí que sea evidente que la cuestión del «Mater Ecclesiae» se resuelve en el ámbito de la maternidad espiritual de María. Se fundamenta en su maternidad divina y en la participación de María en la obra de la redención de Cristo. Alude también al ejercicio efectivo de esos derechos maternos, que inicia con la Anunciación, pasa por la cruz y continúa desde el cielo.

A. de Pedro⁴⁴ señala que la expresión «Madre de la Iglesia» equivale a madre de los hombres en cuanto son vistos formando el cuerpo eclesial. Aludiendo al n. 53 de la Constitución *Lumen gentium*, piensa que el Concilio no lo incluyó más que en una forma un tanto vaga, aunque sí estaría implícito en sus numerosas expresiones referentes a María como madre de los hombres. La proclamación de Pablo VI no es una definición dogmática, pero reviste un carácter especialmente significativo por haber sido hecha delante del Episcopado mundial reunido en Concilio.

J. Auer⁴⁵ recuerda cómo el título fue retirado del proyecto de constitución sobre la Iglesia y proclamado por Pablo VI, proclamación que no significa una definición dogmática. Tras aludir a alguna de las objeciones, estima que el título de Madre de la Iglesia se subordina al tema de la maternidad espiritual de María, según *Jn*

⁴⁴ *Madre de Dios. Madre de los hombres. Imagen de la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1989, pp. 89-90.

⁴⁵ *Curso de teología dogmática*, IV/2: *Jesucristo, Salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios*, Herder, Barcelona 1990, pp. 551-554 (la edición original alemana es de 1988).

19,27. El primero en haber usado el título habría sido Berengario de Tours, aunque luego aparece pocas veces. Para la recta comprensión de esta problemática, piensa que es importante reconocer en María un miembro del Cuerpo Místico y a la vez su forma absolutamente única de actuación como miembro del Cuerpo Místico de Cristo en favor de ese Cuerpo y de Ella misma.

C. Pozo⁴⁶, después de haber presentado la mariología de tendencia eclesiológica y la de tendencia cristológica y haber señalado la insuficiencia de ambas, aborda el estudio del título «Madre de la Iglesia». Recuerda el iter de la Constitución sobre la Iglesia y la aparición del título en el Esquema de Constitución que se distribuyó en mayo de 1963: *De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae*. Aparece así un título que iba a convertirse en polo de controversia. Señala también que, a tenor de lo que se dice en el n. 54 de la Constitución *Lumen gentium*, en todas las cuestiones disputadas entre las dos tendencias hay que interpretar las afirmaciones del Concilio en aquel sentido mínimo que es común a ambas.

Se plantea el problema de si la frase contenida en el n. 53 de la Constitución, referente a que la Iglesia venera a María como a madre amantísima con afecto de piedad filial, y que está tomada casi literalmente de la bula de Benedicto XIV, aunque no haya sido citada, puede entenderse referida a María en cuanto Madre de la Iglesia. Piensa que no, ya que a tenor del n. 54 de la Constitución no podría superar el sentido de Madre de los fieles, es decir, el sentido en que podía resultar también aceptable para una Mariología eclesiológica.

Después de referirse a algunas de las controversias que tuvieron lugar en el aula conciliar, indica que la proclamación de Pablo VI no puede interpretarse como sinónima de la frase del n. 53 de la Constitución *Lumen gentium*. En este sentido encuentra una diferencia entre la interpretación que Mons. Roy hizo en la «Relatio super emendationes» y la posición última y definitiva de equidistancia que la Comisión doctrinal tomó en sus respuestas a los Modos. En estas circunstancias, el criterio de interpretación del texto está constituido por la declaración última de la Comisión.

El texto de Pablo VI no se limita a presentar de otro modo la verdad de la Maternidad espiritual de María con respecto a los fie-

⁴⁶ *María en la obra de la salvación*, 2ª ed., Ed. Católica, Madrid 1990, pp. 51-64.

les, pues en este caso la proclamación habría sido ociosa⁴⁷. El Papa, que procedió por motivos doctrinales, proclama la maternidad de María con respecto a toda la realidad que hay en la Iglesia, fieles y pastores, o, con otras palabras, con respecto a toda la realidad que es la Iglesia. El término de la acción espiritualmente materna de María es el Cuerpo Místico en cuanto tal.

Siguiendo a Galot, estima que este título evoca la dimensión social de su Maternidad espiritual, maternidad que se extiende y alcanza a los fieles concretos en cuanto que es Madre de la Iglesia toda. El título encierra así una afirmación de trascendencia de María con respecto a la Iglesia, pero en un contexto que al mismo tiempo acentúa fuertemente la pertenencia de María a la Iglesia.

A.M. Calero⁴⁸, tras hacer suyas las conclusiones de D. Fernández⁴⁹ y de A. Molina Prieto⁵⁰ por lo que se refiere a la historia de este título, señala la resistencia que encontró entre los padres conciliares, para muchos de los cuales llamarla «Madre de la Iglesia» equivalía a colocarla «por encima de» la misma Iglesia, en lugar de considerarla «dentro de» la Iglesia, como «miembro» de la misma, aunque ciertamente siendo un miembro singular. Después de resumir los motivos a favor y en contra de la inclusión que se adujeron en el Concilio precisa, como Galot, que lo que encontró verdadera resistencia fue, propiamente hablando, el «título» en sí de Madre de la Iglesia y no el contenido de dicha expresión. Con la proclamación del 21-XI-1964 Pablo VI habría superado la postura reticente de los padres conciliares.

Al estudiar el significado teológico del título, comienza recordando el sentido analógico que el término Madre tiene cuando lo predicamos de María en su relación con Cristo, con la Iglesia y con la humanidad. El fundamento teológico de esta maternidad eclesial reside en que es Madre de Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico que es la Iglesia. María es Madre de la Iglesia por ser la «cooperadora» por

⁴⁷ Sobre toda esta problemática, cfr. también J. ORDÓÑEZ MARQUEZ, *Maternidad plena de María. Teología de la espiritualidad mariana*, CETE, Toledo 1987, pp. 153-164.

⁴⁸ *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, CCS, Madrid 1990, pp. 166-175.

⁴⁹ *María y la Iglesia en la perspectiva del Concilio Vaticano II*, in «Ephemerides Mariologicae» 35 (1985) 401-413.

⁵⁰ *María «Mater Ecclesiae» en los documentos pontificios*, Ephemerides Mariologicae 32 (1982) 201-222.

excelencia de Cristo en la obra de la redención, cooperación que tiene lugar a lo largo de toda la vida de Cristo, desde su concepción hasta su Resurrección. A esto hay que añadir el influjo materno de María en la formación de la Iglesia y la permanencia o prolongación de este influjo en la vida cristiana actual.

Desde el punto de vista del sentido y valor pastoral del título señala, entre otros temas, su orientar hacia el aspecto eclesial y comunitario de la vocación cristiana. La maternidad espiritual de María alcanza al individuo en cuanto alcanza primordialmente a toda la comunidad eclesial de la que el individuo forma parte. Este título orienta, por eso, la piedad mariana hacia los aspectos comunitarios, y lleva a descubrir, profundizar y vivir la dimensión comunitaria y social de la vocación cristiana.

S. de Fiores⁵¹ observa que al proclamar a María «Madre de la Iglesia», Pablo VI pretendió superar la discusión conciliar mediante un acto personal, que precisase el sentido del título y sus fundamentos teológicos, dotándolo así de un contenido que fuese pacíficamente aceptado por la Iglesia.

Tras aludir a algunas de las tesis a favor y en contra, señala que el Papa evitó el entrar directamente en el debate conciliar, pero al mismo tiempo desautorizó las objeciones al interpretar el título en la línea de la función materna que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano. Su fundamento se encuentra en la maternidad divina y se conduce al tema de la maternidad espiritual.

Citando a Galot, subraya también el aspecto comunitario y la promoción de la unidad, así como el influjo materno que María ejerce por lo que se refiere a la formación, a la vida y al desarrollo de la Iglesia.

G. Ruiz y A. Vega⁵², tras recordar la proclamación de Pablo VI, añaden que el título expresa una verdadera maternidad eclesial y es consecuencia del hecho mismo de la Encarnación. Se explica por la capitalidad de Cristo: María, por ser Madre de Cristo-Cabeza, es también Madre de los miembros del Cuerpo Místico que es la Iglesia.

Junto a estos autores, para terminar esta reseña, nos parece que

⁵¹ *Maria nella teologia contemporanea*, 3ª ed., Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma 1991, pp. 171-175.

⁵² *Curso de Teología. La Santísima Virgen María*, MiNos, México D.F. 1992, pp. 131-134.

puede ser también útil mencionar aquellos otros manuales que no tratan del argumento o se refieren al título sin darle más importancia. En ocasiones se deberá quizá al tipo de público al que el libro va dirigido o al particular planteamiento que se le quiere dar. Ciertamente, casi todos desarrollan el tema de las relaciones entre María y la Iglesia, destacan que María es miembro, tipo y modelo de la Iglesia pero no aluden al título «Mater Ecclesiae». Salvo error por parte nuestra, podríamos incluir entre otros manuales el dirigido por B. Laurent y F. Refoulé⁵³, y los de F. M. Jelly⁵⁴, U. Casale⁵⁵, X. Pikaiza⁵⁶ y C. Militello⁵⁷.

III. La exposición del contenido teológico del título en los manuales recientes

Si quisiéramos sacar ahora algunas conclusiones de cuanto llevamos expuesto, podría decirse que la primera cosa que llama la atención es la abundancia de manuales que se ocupan de mariología. Nosotros hemos podido consultar 27, la gran mayoría de los cuales han sido publicados en los últimos doce años; sólo en cinco casos se trata de reediciones. Diecisiete han visto la luz en los últimos cinco años.

El contenido de estos manuales es muy desigual, en el sentido de que algunos están dirigidos a alumnos de Institutos Superiores de Ciencias Religiosas; otros, a estudiantes del primer ciclo de los estudios teológicos; algunos parecen apuntar a quienes estudian la Licenciatura en Teología. De ahí que no todos se detengan en los mismos temas.

Prácticamente todos ellos aceptan el título «Mater Ecclesiae». Por lo que se refiere al Concilio, son pocos los que abordan las obje-

⁵³ *Initiation à la pratique de la théologie*, t. III: *Dogmatique 2*, Cerf, Paris 1983, pp. 469-512: *Marie dans la foi chrétienne. Situation et avenir*, colaboración escrita por R. LAURENTIN.

⁵⁴ *Madonna. Mary in the catholic tradition*, Our Sunday Visitor, Huntington (IN) 1986.

⁵⁵ *Benedetta fra le donne. Saggio Teologico sulla Mariologia e la Questione Femminile*, LDC, Leumann (TO) 1989, pp. 79-82.

⁵⁶ *La madre de Jesús. Introducción a la mariología*, Sígueme, Salamanca 1989.

⁵⁷ *Mariología*, Casale Monferrato 1991, pp. 21-32; 60-62.

ciones que surgieron en el aula conciliar. Podría decirse que tienden a hacerlo quienes parecen compartir un planteamiento más bien cristotípico. Quienes parecen seguir la línea eclesiotípica suelen limitarse a recordar los reparos formulados. En este sentido, nos parece que hay una mayor asimilación de los puntos de vista ajenos por parte de los primeros, fruto quizá de un más atento estudio de la problemática involucrada. Cabe también señalar que son menos aún los que tratan de la reacción que se produjo ante la proclamación del título.

Por lo que se refiere al valor que posee la proclamación, puede decirse que todos coinciden en que no nos encontramos ante una definición dogmática. Para la mayoría se trata de un acto del magisterio ordinario del Romano Pontífice que reviste particular importancia a causa de las circunstancias en que tuvo lugar. Por lo que se refiere a la naturaleza de la proclamación, la opinión de algunos de que se trataría de un acto de tipo pastoral o religioso, no es compartida por la mayoría, que subraya sobre todo el carácter doctrinal del acto.

Son también pocos los autores que se detienen a estudiar los fundamentos escriturísticos y patrísticos del título. Quienes lo hacen suelen poner en relación *Gen* 3,15 con *Apoc* 12,17. También aluden a *Jn* 19,25-27, a *Lc* 1,33, *Jn* 2,1 ss. y a *Hech* 1,14. En relación con las bases patrísticas del título, suelen algunos establecer una conexión con la doctrina más general acerca de la maternidad espiritual de la Virgen en relación con la Iglesia, pero todos reconocen que el testimonio explícito más antiguo es el de Berengauda, hacia el s. IX (aunque la datación en algunos casos varía un poco)⁵⁸. También suele admitirse que la expresión «Mater Ecclesiae» no fue muy frecuente.

No son tampoco muchos los autores que hacen referencia de modo explícito a los documentos del Magisterio pontificio que, a partir de Benedicto XIV, comienzan a utilizar este título, a pesar de que fueron aducidos durante las discusiones conciliares. Son aún pocos los que aluden al Magisterio de Juan Pablo II, que abunda en referencias a la denominación «Madre de la Iglesia».

⁵⁸ Los autores de lengua alemana siguieron en un principio la opinión de Söll, que atribuía el texto a Berengario de Tours, opinión rechazada por Galot, y que Söll mismo acabó abandonando.

En relación con el fundamento teológico del título, podría decirse que la opinión común es la de situarlo en el ámbito de la maternidad espiritual de la Virgen y basarlo como en su raíz en la maternidad divina y, en otros casos, además, en la participación de María en la obra de la redención de Cristo.

En este sentido, para unos cuantos autores, el contenido del título estaría ya presente en el capítulo VIII de la Constitución *Lumen gentium*, expresado de modo equivalente en su n. 53. Esta opinión, como también se ha señalado, haría prácticamente superflua, desde un punto de vista doctrinal, la proclamación realizada por Pablo VI, cosa que algunos efectivamente han sostenido.

¿Qué añade entonces la maternidad de la Virgen en relación a la Iglesia a su maternidad espiritual? Si la Virgen es ya Madre de todos los fieles ¿qué se quiere subrayar designándola también Madre de la Iglesia? Lo que mantienen aquellos autores que se han planteado esta pregunta es que el título subraya el aspecto colectivo, comunitario, de la Iglesia, es decir, María es Madre de los hombres no sólo individualmente sino también en cuanto formando una comunidad, el cuerpo eclesial. ¿Qué se entiende con esto? Algunos autores dicen que la maternidad de María hace posible la de la Iglesia, por lo que la maternidad de la Virgen alcanza directamente a la Iglesia e indirectamente, a través de la Iglesia, a los fieles. La Virgen transmite la gracia ante todo a la Iglesia, que en este mundo, sacramental y ministerialmente, es la fuente inmediata de la vida sobrenatural.

Además de recalcar este aspecto más general del carácter social de la maternidad espiritual de María, suelen algunos autores intentar precisar más lo que en su opinión podría caracterizar de modo más específico la actuación materna de María en la colectividad eclesial: el fomento de su unidad y el impulso para su desarrollo.

En cuanto a la unidad, María, modelo de fe, esperanza y caridad, tiende a favorecer el reforzarse de esos vínculos internos de la unidad de la Iglesia. Contribuye así no sólo a una vida de fe más viva por parte de los fieles, a un rechazar más pronto lo que pueda ser contrario a la verdad revelada o causa de errores y dudas, sino también a un promover el camino hacia la plena comunión entre los cristianos, desempeñando así un papel primordial en el movimiento de recuperación de la unidad eclesial. Junto al aspecto ecuménico, no

menos importante es su función de favorecer la concordia — unidad de corazones — entre los hijos de la Iglesia.

Por lo que respecta al desarrollo de la Iglesia, la Virgen está presente en el impulso apostólico y en el afán misionero de la Iglesia. Estrella de la evangelización, participa activamente, como señalan algunos autores, en la tarea evangelizadora de la Iglesia con el ejemplo de sus virtudes y con su intercesión materna, presente ya en la primera Pentecostés de la Iglesia. Quizá por esta razón este aspecto de su maternidad eclesial brille particularmente en estos momentos en que conmemoramos el quinto centenario del descubrimiento de América, el día del Pilar de 1492, cuando quienes habían partido del puerto de Palos en nombre de Dios y de Santa María desembarcaron en la costa de Guanahaní y, después de clavar en la arena de la playa el pendón de Castilla y la Cruz, rezaron al Señor de cielos y tierra, e invocaron por vez primera en tierras americanas a su Madre bendita.

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

ERRATA CORRIGE

Si prega di sostituire il testo dell'articolo di Martin Rhonheimer, *Diritti fondamentali, legge morale e difesa legale della vita nello stato costituzionale democratico*, apparso su «Annales Theologici» 9 (2/95) p. 314, secondo paragrafo, con il seguente testo:

La distinzione fra «essere uomo» e «essere persona» dunque implica che essere considerato un uomo o una persona umana, con i rispettivi diritti, dipende da fattori diversi dal mero fatto di appartenere alla specie *homo sapiens* (ciò che sarebbe «speciesismo»): da fattori come autocoscienza, essere capaci di avere desideri riguardanti il futuro e permanenti nel tempo. Significa che un essere umano, non ancora giunto a questo stadio (o che ne è decaduto in modo che si presume definitivo) può essere soppresso *per qualsiasi motivo*, senza giustificazione alcuna davanti alla legge.

PERSONA, LIBERTÀ UMANA E CORPOREITÀ

Mons. Carlo CAFFARRA

Sommario: I. *Approccio scientifico, approccio tecnico, approccio filosofico al corpo umano* - II. *Corpo, libertà umana e persona* - III. *Conseguenze etiche* - IV. *Conclusione*.

La riflessione sulla corporeità della persona umana, da Platone in poi, ha costituito un nodo centrale nella riflessione antropologica. Questo nodo è costituito, fondamentalmente, da una domanda: che rapporto esiste fra il mio io e il mio corpo? Se nasce, come è nata, una tale domanda, significa che ciascuno di noi vive la sua corporeità, sperimenta la sua corporeità in un modo inevitabilmente problematico. Infatti, se ci si interroga sul *rapporto* fra corpo e persona, vuol dire che non ci sentiamo pienamente *identici* col nostro corpo. In questo contesto, quando Agostino nei suoi scritti usa l'espressione «Ego seu mens mea» (io, cioè il mio spirito), non usa un'espressione scorretta. Tuttavia è altrettanto vero che quando compiamo azioni che esigono la messa in atto dei dinamismi o facoltà corporei, come per esempio il vedere, abbiamo la coscienza di essere *noi stessi* a compiere quell'azione. Una coscienza non meno certa (di essere noi stessi ...) di quella che viviamo quando compiamo azioni puramente spirituali, come una scelta libera. Dunque, la domanda «che rapporto esiste fra il mio io e il mio corpo?» ha le sue radici in un'esperienza assai complessa che ciascuno di noi vive continuamente. Il compito che ci proponiamo con questa riflessione è di fare un po' di luce su questa materia.

Ma il modo con cui il tema è stato posto, ci porta ad una sorta di «concentrazione» della nostra riflessione sulla *libertà umana* come punto di incontro delle due realtà in questione, la persona appunto e il suo corpo. Questa «concentrazione» sulla libertà è legittima? Direi che lo è e nel contesto della cultura in cui viviamo e nel contesto di un'antropologia sia filosofica sia teologica. Nel contesto della cultura contemporanea, il problema della libertà si pone come problema, in prima istanza, di liberazione (superamento) dai condizionamenti della libertà stessa. Così impostato, il problema della libertà diventa il problema del rapporto libertà-natura, intesa precisamente come tutto ciò che nell'uomo e nel mondo si colloca fuori della libertà. Ed in primo luogo, natura significa corpo. In questa prospettiva, il rapporto persona-corpo è *mediato* esclusivamente dalla libertà. Ma prescindendo da questo modo di impostare il problema, molto discutibile come vedremo, anche una filosofia e una teologia dell'uomo non possono non considerare attentamente il rapporto fra persona e corpo, in quanto esso è costituito, posto in essere dalla libertà della persona. Più semplicemente, la domanda sul rapporto persona-corpo non può non essere anche *questa* domanda: la persona umana, *in quanto soggetto libero*, in che rapporto è col suo corpo? E questo sarà la prospettiva della mia riflessione.

A me sembra che due siano le risposte date a questa domanda, oggi. Potrei formularle nel modo seguente: il corpo è un «oggetto» da manipolare a disposizione della libertà della persona; il corpo è una dimensione della persona, nei confronti del quale la libertà è nella stessa relazione che colla *persona stessa*.

A questo punto, qualcuno potrebbe pensare che si dovrebbe subito verificare la consistenza teoretica delle due risposte. In realtà, la cosa non è così semplice. È necessario vedere *come* si giunge alla posizione delle due risposte, *come* esse nascono, per così dire.

Ho finalmente terminato la mia introduzione e delineato completamente il cammino che percorrerò. Nel primo punto vedremo come si giunge alle due risposte suddette; nel secondo punto ci chiederemo quale delle due è vera; nel terzo punto vedremo alcune conclusioni di particolare importanza dal punto di vista etico.

I. Approccio scientifico, approccio tecnico, approccio filosofico al corpo umano

La definizione del rapporto del corpo colla libertà della persona è l'esito finale di un diverso modo di «vedere» il corpo medesimo. Sono possibili *tre modi* di vedere il corpo umano, quello scientifico, quello tecnico, quello filosofico¹.

1.1. *L'approccio scientifico*. Senza addentrarci nel difficile dibattito epistemologico contemporaneo, possiamo dire che un approccio scientifico al corpo umano si caratterizza in primo luogo per l'esclusione, dalla considerazione e dalla presa in esame del corpo, di ogni riferimento alla *soggettività* della persona. È un corpo senza soggettività, l'oggetto dell'approccio scientifico. Che cosa significa tutto questo? Per capirlo è necessario spiegare quella proprietà del sapere scientifico indicata col termine «oggettività».

Per *oggettività* scientifica si intende quella proprietà di una proposizione, in forza della quale essa (proposizione) può essere verificata da un numero indefinito di soggetti interessati a farlo, mediante procedimenti standardizzati, accettati e condivisi da una comunità di scienziati in una determinata epoca storica. Per capire bene questa definizione, occorre tener presente che i soggetti che compiono la verifica, non vengono più considerati come *menti*, *coscienze*, ma piuttosto come *rilevatori*, come *sistemi di riferimento*². Infatti se c'è qualcosa che non può essere de-soggettivato (cioè oggettivato), è proprio la coscienza di ciò che si vive. Ed ancora si tenga presente che l'oggettività, così come è stata sopra definita, significa che ogni proposizione «deve, in linea di principio, risultare condivisibile da parte di *qualunque* soggetto ripeta le operazioni in base alle quali essa è stata proposta dentro una certa scienza».

Una tale definizione di oggettività, una tale determinazione del processo conoscitivo comporta *necessariamente* una precisa determinazione dell'*oggetto* della conoscenza scientifica. Cioè: posto che co-

¹ Per le considerazioni generali sul sapere scientifico e sulla tecnica, mi baso su E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza*, ed. Rusconi, Milano 1992, soprattutto pp. 28-35 e pp. 72-79.

² *Ibid.*, p. 30.

noscere scientificamente, cioè oggettivamente, significa ... *eo ipso ciò che* è conosciuto, è ciò a cui posso attribuire quei predicati che vengono precisamente determinati in quel procedimento. Più brevemente: la realtà è conosciuta sulla base dei procedimenti precedentemente stabiliti. Che cosa può conoscere la scienza? Ciò che può essere conosciuto nel modo predetto della oggettività.

Ora, credo, siamo in grado di capire che cosa significa «approccio scientifico al corpo umano». *In primo luogo*: è quella conoscenza del corpo umano che si esprime attraverso proposizioni, che possono essere verificate attraverso operazioni che prescindono completamente dal soggetto che le compie. *In secondo luogo*: di conseguenza, è quella conoscenza che conosce il corpo umano *in quanto* esso è conoscibile attraverso procedimenti conoscitivi che *chiunque* può mettere in atto, neutralizzando la propria soggettività. Se ora teniamo assieme i due significati di approccio scientifico al corpo, quello (soggettivo) indicante le operazioni e quello (oggettivo) indicante ciò che è conosciuto, possiamo finalmente capire perché e in che senso, la conoscenza scientifica è conoscenza del corpo come *oggetto*.

Il corpo umano-oggetto significa che si conosce il corpo prescindendo completamente dal fatto che esso sia espressione, incarnazione, linguaggio di una persona assolutamente unica ed irripetibile: si conosce il corpo, distaccato dalla *soggettività* della persona. E ciò avviene a causa del metodo conoscitivo usato. E quindi è corretto dire: la conoscenza *scientifica* del corpo è una conoscenza del corpo-oggetto.

A questo punto è inevitabile che sorgono nel nostro spirito alcuni gravi interrogativi.

Il primo. La descrizione sopra data della conoscenza scientifica è *normativa* o è semplicemente *descrittiva*? Vale a dire: il sapere scientifico è quello che abbiamo descritto, semplicemente perché così si è *di fatto* costituito oppure è tale perché così *deve* essere? In una parola: è una metodologia *descrittiva* o *normativa*? La domanda non è affatto oziosa; non è uno pseudo-problema. La concezione normativa della metodologia scientifica veicola logicamente un principio epistemologico ed un principio etico. Il primo afferma che la scienza è per definizione l'esauriente forma di conoscenza o di controllo della realtà; il secondo afferma che la scienza è per definizione

il bene supremo. Non vogliamo per ora affrontare direttamente tutta questa problematica³.

Il secondo. È possibile studiare il corpo umano in questo modo oppure il presupposto stesso della metodologia scientifica è tale da impedire qualsiasi conoscenza *vera* del corpo umano? La domanda nel suo significato generale è la domanda se sia possibile una conoscenza *scientifica* dell'uomo. Ma non vogliamo addentrarci in questa problematica. Più semplicemente, viene da chiederci: un corpo umano spogliato di ogni soggettività (di ogni rapporto colla persona incorporata) è ancora un corpo umano?

Tralasciamo per un momento queste domande e cerchiamo di individuare la natura di un altro approccio al corpo umano, figlio primogenito dell'approccio scientifico.

1.2. *L'approccio tecnico.* Spesso, oggi, si confonde scienza e tecnica. In realtà sono due concetti che devono essere accuratamente distinti.

In prima approssimazione, la tecnica denota il *fare* umano, mentre la scienza denota il *sapere* umano. Detta così, questa distinzione non sembra implicare grandi considerazioni. In realtà, una volta approfondita, essa si rivela assai illuminante. Vediamone le principali implicazioni. In quanto denota un fare, la tecnica si pone nei confronti della realtà con una attitudine che possiamo qualificare *dominativa*: lo sguardo tecnico sulla realtà è sempre intenzionato ad un dominio sulla realtà stessa in vista di un suo possibile *uso*. E l'attitudine *utilitarista* è consacrata alla tecnica. Dominio, uso implicano l'esercizio di un certo potere di trasformare la realtà, di piegarla ai progetti dell'uomo. E qui troviamo la terza caratteristica della tecnica, *l'efficacia*. Con essa si intende che il «fare tecnico» non procede casualmente, per continui tentativi, ma secondo regole precise per raggiungere in modo sicuro l'obiettivo. Dunque, in sintesi, possiamo dire che l'attitudine tecnica verso la realtà si definisce come attitudine di dominio al fine di raggiungere in modo efficace risultati utili. Non è difficile mostrare la distinzione *essenziale* (quanto alla loro essenza) fra l'approccio scientifico e l'approccio tecnico.

Tuttavia, fatta la debita distinzione, dobbiamo ora capire come era inevitabile che scienza e tecnica si inoltrassero in quella figura

³ Cfr. A. STRUMIA, *Introduzione alla filosofia delle scienze*, ed. ESD, Bologna 1992, pp. 176-178.

del pensare-operare umano che è l'odierna *tecnologia*. Infatti, se vogliamo esercitare sulla natura un dominio, al fine di raggiungere risultati utili in modo efficace, è sommamente conveniente *sapere* che cosa è questa natura che intendo dominare. Altrimenti, il risultato diventa incerto (devo procedere per tentativi), non sicuramente efficace (si tratta di eventi fortuiti). Cioè: la tecnica senza scienza finisce collo smarrire se stessa in un fare casuale e molto spesso inefficace. D'altra parte, se teniamo presente come la scienza ha definito se stessa ed il suo metodo, vediamo come essa non possa raggiungere il suo scopo senza una strumentazione tecnica, senza la progettazione e la costruzione di opportune attrezzature e strumenti. Come si vede, le due attività, scienza e tecnica, non potevano non incontrarsi. L'incontro, quale storicamente è accaduto nella nostra civiltà occidentale, costituisce l'avvento della *tecnologia*.

Che cosa, dunque, è la tecnologia? È l'applicazione della conoscenza scientifica alla soluzione di un problema pratico, che consiste nella progettazione e costruzione di uno strumento (in senso largo), di cui già si conosce l'efficacia operativa, in quanto lo si è progettato e costruito sulla base di conoscenze scientifiche già acquisite. Quale è quindi, come si caratterizza l'approccio tecnologico alla realtà? È l'attitudine di chi si pone in rapporto con la realtà, conosciuta scientificamente, come oggetto di cui disporre efficacemente, attraverso una strumentazione progettata ed elaborata sulla base di quella conoscenza.

Ed ora possiamo capire quale è l'approccio tecnologico al corpo umano. È quello che considera il corpo umano come oggetto (nel senso già detto), di cui disporre attraverso strumenti efficaci, costruiti sulla base della conoscenza scientifica del corpo stesso. Un esempio inequivocabile di un approccio tecnologico al corpo umano è la soluzione del problema della procreazione responsabile mediante la contraccezione chimica. Il corpo è oggetto *da manipolare*.

1.3. *L'approccio filosofico*. Precisiamo subito che prendiamo il termine filosofico nel significato ristretto di *etico*. Vogliamo studiare brevemente l'approccio etico alla corporeità umana. In primo luogo è necessario che riusciamo a percepire profondamente in quali termini essenziali si pone la domanda etica. Cioè: che cosa vogliamo sapere esattamente, quando poniamo la domanda etica?

Possiamo dire che la domanda etica è la domanda sulla bontà, sul valore, sulla dignità propria di ogni essere. La domanda etica

non è : *che cosa è x?* (Domanda sulla *verità*); la domanda etica è: *quale è la bontà di x?* Possiamo già così individuare alcune caratteristiche dell'approccio etico alla realtà.

L'attitudine etica è un'attitudine di venerazione della realtà. La venerazione è l'attitudine di chi vuole semplicemente accogliere la realtà per ciò che è. La venerazione non si preoccupa di sapere quale utilità può offrire la realtà considerata. Si tratta di una attitudine, quindi, di *gratuità* verso la realtà, nel duplice senso della gratuità. Gratuità come gratitudine: «ti rendiamo grazie per la tua gloria immensa». Gratuità come opposto ad uso o utilità: non «vali tanto quanto mi servi, sei utile», ma «vali tanto quanto *sei*». L'attitudine di venerazione e di gratuità genera un'attitudine di *riconoscimento*. È più che la conoscenza. La conoscenza è l'atto con cui so la verità di ciò che è: il riconoscimento è l'atto con cui la mia volontà risponde *adeguatamente*, cioè in misura corrispondente alla verità conosciuta, alla realtà conosciuta. Questo è l'approccio etico alla realtà: riconoscere, rispettare, accogliere.

Quale è, quindi, l'approccio etico al corpo umano? È quello che considera il corpo umano come realtà da riconoscere, rispettare ed accogliere.

Possiamo ora concludere questo primo punto della nostra riflessione, facendo un sintetico confronto fra i tre approcci possibili al corpo umano.

Nell'approccio scientifico, il corpo è de-soggettivizzato: è un «oggetto» in un senso molto preciso. Nell'approccio tecnologico, il corpo è un oggetto che può essere «manipolato», intendendo per manipolazione una disposizione del corpo, compiuta mediante strumenti scientificamente progettati.

Nell'approccio etico, il corpo è realtà da rispettare, accogliere, riconoscere.

Da questo primo punto della mia riflessione, risulta come la risposta alla domanda sul rapporto fra la persona umana in quanto soggetto libero ed il corpo, dipenda in ultima analisi dalla *visione* che ho del corpo umano, visione che a sua volta dipende dal *modo* con cui cerco di vederlo. Un modo scientifico mi porta a vedere il corpo come oggetto, per cui, nella prospettiva scientifica, la risposta alla domanda è: il corpo è uno dei tanti «oggetti» della libertà umana. Un modo «tecnico» mi porta a vedere il corpo come oggetto ma-

nipolabile, per cui nella prospettiva tecnica, la risposta alla domanda è: il corpo umano è un «materiale» a disposizione della libertà della persona. Un modo «etico» mi porta a vedere il corpo come la stessa persona nella sua visibilità, per cui nella prospettiva etica, la risposta alla domanda è: il corpo umano è la stessa persona, la quale è affidata alla cura e responsabilità della propria libertà⁴.

II. Corpo, libertà umana e persona

La riflessione precedente era strettamente descrittiva. Individuava tre possibili approcci al corpo umano. Ora dobbiamo chiederci: quale è l'approccio *adeguato* alla realtà in questione, cioè al corpo umano? Possiamo cominciare a costruire la risposta a questa domanda attraverso una premessa puramente formale, ma già in grado di fornirci la risposta: se il corpo umano è *più che* oggetto-manipolabile, i primi due approcci sono da sé soli inadeguati e devono essere *integrati* nell'approccio etico; se il corpo umano *non è affatto* oggetto-manipolabile, i due approcci sono del tutto fuorvianti.

Come si vede subito, la domanda riguarda alla fine l'essere del corpo umano sia nel significato della sua *natura* di corpo in quanto *umano* sia nel significato del suo *atto di essere* corpo umano. In una parola siamo rimandati alla domanda metafisica sul corpo umano.

Ponendo il problema a *livello metafisico*, esso ha tre soluzioni possibili⁵: la soluzione *dualista* che afferma essere il corpo e lo spirito due sostanze separate; la soluzione *monista* che afferma essere il corpo e lo spirito una sola sostanza o nel senso del monismo materialista (questa sola sostanza è il corpo e lo spirito è l'insieme delle sue funzioni) o nel senso del monismo spiritualista (questa sola sostanza è lo spirito e il corpo è l'insieme delle sue funzioni); la soluzione *duale*: lo spirito è la «forma» del corpo.

Non possiamo addentrarci in questa problematica. Mi limito a dire che delle tre soluzioni, accetto la terza, perché è la più consona a salvaguardare l'unità ontologica della persona umana⁶.

⁴Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Veritatis splendor*, 39.

⁵Cfr. G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, ed. ESD, Bologna, 1991, pp. 12-14.

⁶Ho esposto le ragioni di questa scelta nel mio libro *Etica generale della sessualità*, ed. Ares, Milano 1992, pp. 9-21.

Accettiamo come vera questa tesi. Quali sono le conseguenze nel nostro problema? Vediamone attentamente almeno due, le più pertinenti al nostro problema.

2.1. Il corpo è la persona e la persona è il corpo: la persona umana è una persona corporale ed il corpo umano è un corpo personale. Ne deriva che un approccio puramente scientifico è inadeguato sul piano epistemologico e che un approccio tecnologico risulta sempre essere contro la dignità della persona.

L'approccio solamente scientifico è inadeguato sul piano epistemologico. Se riflettiamo attentamente sulla metodologia scientifica, vediamo che essa si preclude necessariamente la possibilità stessa di ogni conoscenza della soggettività: essa può costruire solo una antropologia senza soggettività. Ora una tale antropologia è sostanzialmente incompleta. Ad essa, infatti, sfugge ciò che è propriamente *la persona*: la sua incomunicabile irripetibilità fondata sulla sua perseità ed irriducibilità del suo essere e la dimensione che sommanente la rivela, cioè la libertà⁷. E qui si pone un problema molto serio, oggi. Esiste una pretesa del sapere scientifico ad affermarsi come *l'unica* forma di sapere, di sapere del quale possa dirsi vero-falso. Non che si escludono altri approcci possibili alla realtà. Di essi tuttavia non si potrà mai dire che raggiungono *conoscenze* vere o false. L'accettazione di questa tesi della scienza come forma *esauriente* di conoscenza ha profonde e gravi implicazioni etiche. Come abbiamo già detto, questa tesi si connette colla tesi della scienza come bene supremo. Essa genera tendenzialmente una cultura dalla quale «il personale» nel senso forte del termine è escluso.

L'approccio puramente tecnologico rischia sempre di violare la dignità della persona. L'approdo di un approccio puramente tecnologico è spesso strettamente connesso con una visione scientifica che si affermi come autosufficiente. In questa prospettiva di una antropologia senza persona, l'uomo è ridotto ad essere un complesso unificato di forze psico-fisico ed i problemi umani si riducono ad essere di un buon equilibrio fra queste forze. Non solo, ma nel momento in cui si ha un corpo che non è più visto *come persona*, esso può essere sempre visto come *utile*, come possibile oggetto di uso per i

⁷ Cfr. J. CROSBY, *L'incomunicabilità della persona umana*, in «Anthropotes» 2 (1993), pp. 158-187.

propri obiettivi o per i fini altrui: le sperimentazioni sugli embrioni e sui feti lo stanno a dimostrare.

2.2. Ma la soluzione duale al problema del rapporto persona/spirito e corpo ha anche un'altra conseguenza. La tesi afferma che nell'unità permane una dualità. Permane nei confronti del proprio corpo una alterità intrinseca: posso dire indissolubilmente «io sono il mio corpo» ed anche «io ho il mio corpo». Questo ci appare particolarmente vero nelle esperienze in cui l'unità sembra come disintegrarsi. È l'esperienza della malattia e della morte; è l'esperienza di una certa «vischiosità» se così posso dire della dimensione corporea nel seguire la storia spirituale della persona; è l'esperienza, contraria, di una sorta di uscita da se stessi quando ci lasciamo trasportare dai nostri dinamismi psico-fisici. Esiste, dunque, una certa oggettività del corpo, poiché esiste una certa alterità del corpo nei confronti della persona. Affermare, quindi, l'insufficienza dell'approccio scientifico e tecnologico al corpo umano non equivale a negare in assoluto la loro validità. Anzi ambedue sono necessari, in quanto non si dà una identità pura e semplice fra corpo e persona. Il problema è piuttosto quello di una integrazione dei tre approcci.

Che cosa significa integrazione? Significa unificazione di una pluralità di grandezze secondo un'obiettiva gerarchia di valori, mantenendo ciascuna parte unificata la sua propria natura, costituzione. Ciò che è importante, quindi, in un processo di integrazione è individuare l'obiettiva gerarchia di valori fra quei tre possibili approcci al corpo umano. Ora la considerazione del corpo in quanto corpo-persona è oggettivamente più alta, più valida che la considerazione del corpo non in quanto persona. Detto in parole più semplici: il valore, la dignità della persona deve ispirare e regolare ogni approccio al corpo umano. La certezza che si tratta di un corpo-persona è il fondamento ed il criterio per giudicare e regolare ogni approccio al corpo. Che cosa, in concreto, significhi questa «regolamentazione» che il principio personalista deve esercitare, deve essere individuato nelle varie branche del sapere etico. Si pensi, ad esempio, alla bioetica che studia come il principio personalista regolamenti ogni approccio scientifico e tecnologico al corpo umano in quanto organismo vivente.

Detto questo, non si deve tuttavia dimenticare che un processo d'integrazione non viola la struttura propria dei tre approcci. Le

scienze e la tecnologia non sono degli strumenti: esse possiedono una propria identità ed autonomia.

La corretta correlazione fra i tre approcci possibili al corpo umano è possibile solo sulla base della tesi dell'unità sostanziale della persona. Il corpo umano è un corpo-persona e la persona umana è una persona-corpo. Questa unità-duale da una parte afferma la relativa validità dell'approccio scientifico e tecnologico, e dall'altra la necessità di un loro integrarsi nell'approccio etico.

Ora possiamo rispondere sinteticamente alla domanda da cui è partita tutta la nostra riflessione. Il corpo, in quanto costitutivo della persona, è ordinato intrinsecamente a rivelare la verità della persona medesima. Essa (verità) deve essere scoperta attraverso il corpo: il corpo *significa* la persona. Se da un lato questo significato non è creato, non è costituito dalla libertà umana, dall'altro esso, per arrivare a realizzarsi, deve essere interpretato e portato alla luce mediante la ragione umana. Il corpo-persona non può giungere alla piena realizzazione in maniera naturalistica, senza l'apporto responsabile della decisione libera: il valore «oggettivo» del significato chiede di essere attuato nella libertà. L'unità, in senso metafisico, della persona umana esclude, sul piano etico, sia la riduzione della libertà a semplice governo della istintualità sia la riduzione della corporeità a semplice materiale posto a disposizione dalla libertà. Si comprende, allora, che la concezione del corpo-oggetto manipolabile della libertà, ha coinciso non casualmente colla negazione dell'unità sostanziale della persona. Negazione che ha reso possibile la prevalenza dell'approccio scientifico-tecnico su quello etico.

Ma dobbiamo fare anche una riflessione più profonda, mi sembra. La riduzione di cui parlavo sopra non è solo un avvenimento storicamente accaduto. Essa rappresenta una possibilità inscritta nella libertà *stessa* dell'uomo. Mi spiego. La libertà umana porta inscritta in se stessa la possibilità di «integrare» il corpo nella persona, o meglio di custodire l'unità della persona. E porta in se stessa la possibilità di scindere questa unità nel senso preciso di non vedere più nel proprio ed altrui corpo, la persona (corpo-oggetto). È l'esperienza originaria: Adamo ed Eva «si guardano» nella beatitudine della scoperta del significato del loro corpo e non provano vergogna; Adamo ed Eva non sono più capaci di guardarsi senza provare

vergogna e devono coprirsi. Il rapporto persona-corpo si decide alla fine nello spazio della libertà.

Il Nuovo Adamo, nella nudità della Croce, ha riespresso il significato ultimo dell'essere corpo e lo ha realizzato: il dono di sé. La Nuova Eva, nata dal corpo crocifisso, è invitata a guardare sempre a Colui che è stato trafitto, senza vergogna, ma con contrizione. In questa reciprocità, ricostituita sulla croce, la persona umana è ricondotta nella gloria dell'origine e la sua libertà riceve in dono la capacità, la grazia, di ricostruire l'armonia del corpo colla persona: se siete risorti con Cristo ... E così, il corpo diventa il sacramento primordiale della nuova creazione: il corpo eucaristico di Cristo ed il corpo martire del cristiano.

III. Conseguenze etiche

La persona umana vive sempre all'interno di una complessa rete di relazioni con altre persone. Ora vogliamo vedere la profonda rilevanza che ha la considerazione della propria ed altrui corporeità, l'approccio alla propria ed altrui corporeità, nella costituzione della comunicazione interpersonale.

Partiamo dalla constatazione di un fatto: la comunicazione fra le persone umane è *sempre* mediata dal corpo; senza corpo non si dà comunicazione. La conseguenza immediata è che una coscienza inadeguata o falsa della propria corporeità, rende inadeguata o falsifica la comunicazione interpersonale. In questo ultimo punto della nostra riflessione vogliamo studiare brevemente questo fatto. E lo facciamo da due punti di vista. Dal punto di vista del *vissuto*: come una esperienza vissuta della propria corporeità genera una determinata comunicazione. Dal punto di vista della *teoria*: come la teoria della corporeità produce una determinata teoria della comunicazione.

3.1. Se la persona vive il suo essere corpo *altro* dal suo essere persona, nella comunicazione interpersonale il corpo (proprio ed altrui) è tendenzialmente *usato*. Ma, poiché questa percezione non è adeguata alla realtà, di fatto in questa comunicazione è *la persona stessa* ad avere esperienza di essere usata. Questa esperienza è particolarmente evidente nell'esercizio della sessualità.

Se la persona vive il suo essere corpo come il suo essere persona in quanto orientato all'altro, nella comunicazione personale, il

corpo diviene profondamente e semplicemente il linguaggio della persona. Esso manifesta il significato sponsale della persona e ne rende possibile la realizzazione.

Due sono i «segni» di questa realizzazione del significato sponsale del corpo: la verginità per il regno, la comunione coniugale.

3.2. Un approccio puramente scientifico e/o tecnologico al corpo ha effetti molto profondi sulla teoria della comunicazione, più precisamente sull'etica della comunicazione e comunione interpersonale. Mi limito solo ad accennare ad una riflessione.

L'approccio scientifico e/o tecnologico conduce, se viene affermato come auto-sufficiente ed intero, alla negazione dell'esistenza di un significato originario presente nella corporeità o nella persona in quanto corpo. Ciò posto, supposta cioè quella negazione, ne consegue che la libertà deve radicalmente *inventare, creare* quel significato da attribuire alla propria corporeità⁸. La comunicazione-comunione diventa oggetto di contrattazione *radicalmente* libera: in essa cioè *tutto* è negoziabile.

Ormai siamo giunti al limite estremo. Logicamente la visione falsa della corporeità porta sempre ad una visione falsa della persona. La negazione dell'esistenza di un significato originario presente nella persona in quanto corpo, ha portato alla negazione di un significato originario nell'essere persona. La definizione stessa di persona è divenuta ed è ritenuta *dover essere* oggetto di contrattazione, di convenzione.

IV. Conclusione

Consentitemi una conclusione che viene maggiormente dal pastore che dal professore.

Mentre riflettevo su questa «vicenda teoretica» del rapporto persona-libertà umana-corpo, e pensavo a tante situazioni e persone concrete incontrate in ragione del mio ministero, ho trovato una forte conferma ad una conclusione cui ero giunto ... in laboratorio. Detta in termini provocatori: tutto ciò che ho detto è vero, ma ormai appartiene già al passato; come un padre, che generato un figlio, può morire.

⁸ Cfr. Lett. Enc. *Veritatis Splendor*, 58.

Che cosa voglio dire? Che in conseguenza di tutto ciò che ho detto, oggi il rapporto fra la persona in quanto soggetto libero e il corpo è completamente evacuato di ogni riferimento veritativo. Questo rapporto è privo di qualsiasi referente: è la pura vacuità che toglie ogni significato a qualsiasi contrarietà. Dal «così è, *se vi pare*» si è passati al «così è, *se vi piace*». È un cucire con un filo, dimenticando di fare il nodo ad esso: si cuce, si cuce, ma senza cucire mai.

Ancora una volta, anche dalla prospettiva in cui ci siamo mossi, emerge prepotente l'esigenza di evangelizzare, di ri-evangelizzare all'uomo l'intera verità del suo essere corpo-persona. Intera verità che è svelata nel corpo crocefisso e risorto di Cristo presente nell'Eucarestia e quindi nel corpo del martire.

Arcidiocesi di Ferrara-Comacchio
Corso Martiri della Libertà, 77
44100 Ferrara

EXILE AND RETURN:
MOMENTS IN THE JEWISH PILGRIMAGE TO GOD
(Responding to the Shoah)

León KLENICKI

Summary: I. *Crisis and History: Spiritualities of Return* - II. *Exterior Exile and Interior Return: the Destruction of the Temple* - III. *Spirituality of Place and Time: Synagogue and Prayer* - IV. *Kavanah and Minhag* - V. *Creation and Freedom in the Spirituality of the Sabbath* - VI. *The Kingdom of Evil: Spirituality after Auschwitz*.

Jewish spirituality is a meeting, an encounter entailing two dimensions. One is the covenantal relationship God-Israel, the other its implementation in a daily actualization of the experience of God, His Call and Presence, in individual and community existence.

There is no precise theological expression for spirituality in Hebrew, though two terms could be considered: *Halakha* and *Emuna*. *Halakha*, wrongly translated as law, *nomos*, by the biblical and Latin translators, is a way of being and doing, a means of implementing the covenantal relationship, and an attitude of the spirit, of hope and realization. *Emuna* and *Halakha* convey the whole range of Jewish spirituality.

Jewish spirituality is expressed, for instance, in the star of David, a symbol employed by Franz Rosenzweig, the twentieth century German Jewish religious thinker, in his book *The Star of Redemption*¹. The two triangles of the star express central ideas of

¹ FRANZ ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1971. Cfr. Ronald H. MILLER, *The Spirituality of Franz Rosenzweig*, in Matthew FOX (ed.), *Western Spirituality Historical Roots, Ecumenical Route*, Fides/Claretian, Notre Dame 1979.

Jewish commitment. The first triangle points to the centrality of God in Israel's existence, creation, and the Promise of making Israel a people with a vocation of service to God and the world. The second triangle indicates steps in the realization of Jewish spirituality: revelation, the covenantal relationship, and redemption, fulfilling the Kingdom of God on earth and in history.

The Spirituality of Creation

The experience of God is an encounter — God-person, God-community — conveying a transformation of self, a conversion of being. The experience can be mystical or para-normal, though generally of a regenerative nature. God is perceived, received as a Presence and a Commanding Voice, a Wholesome Holiness felt as a reality outside the self.

Creation is such an experience. The account of creation in the Book of Genesis is neither a scientific response, nor a physical explanation of the world, as are, e.g., the ideological explorations of Greek philosophy. The biblical author goes beyond any scientific theory, to relate an idea linked to God's plan and vision. Creation, according to later rabbinic concepts, is God's blueprint, preceding the world itself, intended to circumscribe the dominion of person and community. It is not a capricious gift of God, but His actualization of a meaningful purpose, a call to human commitment, a way to be followed by the individual person himself and the community.

Creation implies a human obligation, a commitment to God's present of life, to keep, to honor, and thereby ever expanding its possibilities and dimensions. This commitment is ever-present in prayer. The morning service, after the blessing of God, declares the formation of light and darkness and all things proclaiming the renewal of the daily work of creation. Creation entails a unique experience of God, a Presence that commands and the word becomes reality. Creation establishes conditions, e.g., the forbidden fruit mentioned in *Genesis* 3, and decides the future of the transgressors, Adam and Eve, who are paradigmatic for all mankind. God is sensed as Creator, establishing a friendship, not yet a covenant, with Noah and his family, to save a remnant of humanity, despite human evil. God is experienced as a *numinous*, a *Mysterium Tremendum*.

Rudolf Otto describes this element of the experience of God, at present in crisis among contemporary Jews, informing the theistic concept of God:

The feeling of it may at times come sweeping like a gentle tide, pervading the mind with a tranquil mood of deepest worship. It may pass over into a more set and lasting attitude of the soul, continuing, as it were, thrillingly vibrant and resonant, until at last it dies away and the soul resumes its "profane," non-religious mood of everyday experience. It may burst in sudden eruption up from the depths of the soul with spasms and convulsions, or lead to the strangest excitements, to intoxicated frenzy, to transport, and to ecstasy. It has its wild and demonic forms and can sink to an almost grisly horror and shuddering. It has its crude barbaric antecedents and early manifestations, and again it may be developed into something beautiful and pure and glorious. It may become the hushed, trembling, and speechless humility of the creature in the presence of whom or what? In the presence of that which is a *mystery* inexpressible and above all creatures².

The numinous experience of God, a process of inner growth and awareness permeates all biblical accounts, and was expounded in rabbinic commentary responding to historical realities.

The Spirituality of a Call

The basic example of the total experience of God is Abram's call, as narrated in *Genesis* 12. The first verses narrate the inner transformation of a person in contact with God, undergoing an encounter of revelation. The call involves a change and a promise. Abram's life is transformed by accepting God's command, leaving his country and family, two basic elements of the human condition.

The Promise carries along two angles: the obligation to become a *goi gadol*, a community with a vocation and a destiny; and a Promised Land, the national center of worship and identification. The experience of God's overwhelming presence is followed, first, by a change of name, Abram to Abraham, Sarai to Sarah, and, second, by the establishment of sacrifices. The change of name denotes the centrality of the experience of God. Names were since

² RUDOLF OTTO, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, New York 1958.

early days safe-conducts in the Middle East identifying the person, his family connections, his history. A change of name means a new beginning, even a new life. Accepting God is this new beginning.

Abram in his inner transformation faces a crisis. It is a crucial, vital situation, a turning point. His life is changed materially and spiritually; a new road lies ahead of him and his family. God's word is the crisis of a call, an invitation to meaningful existence, a change in the rhythm of time, an either/or election. With Abraham's call begins a sequence of individual and national crises in Judaism that deeply affect the course of its spirituality. Those times of crisis will be of varying proportion and relate to historical events. A crisis is not a time of decadence, though it may occur in such a period. It is a process of conversion, a deepening of the faith meaning, and a response in religious commitment. Crisis is a crossroad of faith.

Abram went into exile from the idol worship of his family's pantheon. God's call turned him toward a relationship with the Source of all meaning, changing his life and purpose. Abraham began the living experience of exile and return that informs Jewish life and spirituality throughout history.

The story of Abraham is not presented as an historical reality in the Bible but as a reflection, a prototype to follow in personal religious development. Abraham is singled out, spoken to and sent out. He must go away, on his own, searching, doubting, and asking. He, like any religious person touched by God's presence, is isolated, alone but not alienated, witnessing God in history, testifying to the covenantal relationship.

Abraham becomes a model community for the nations. He is not considered a righteous man, but he and his people are destined to become righteous in time and history. Abraham is commanded "to walk before me," in contrast to Noah who "walked with God." God's command implies the task of proclaiming His Name and to live within God's covenantal alliance. Noah appears as representative of a nationless humanity. Abraham has the vocation to establish God's chosen people; he and all of Israel witness God to humanity until the messianic time of gathering all peoples to the Mountain of the Lord (*Is* 2:1-5). Abraham's spirituality connotes in every generation the experience of God, in a call, in a crisis of vocation; however it presents itself, it means a renewal of inner life, and abandonment

of the comfort of ideological frames, a protective shield of common places; it also connotes the reality of a Promised Land. Abraham projects a sense of loneliness by following the call of God, but also the obligation to witness and to belong to the community of faith. Abraham basically represents the essence of Jewish spirituality.

I. Crisis and History: Spiritualities of Return

The primordial experience of exile is the Egyptian slavery. The Book of Exodus relates the events leading to Pharaoh's dictatorship and Jewish slavery. The account stands as paradigmatic symbol for all times of exile, as well as for a call to Jewish responsibility in reshaping religious existence.

The Exodus event involves two stages that are repeated in successive historical episodes: the political aspect, the outer dimension, and a consequent spiritual renewal. Moses, appointed by God for the mission of liberation, carries the community from a land of slavery to the desert, toward a cleansing of the heart, and toward the Land. Political liberation achieves its apex at the Mount Sinai gathering, the revelation encounter with God, the establishment of a sacred alliance. Sinai stands for the covenantal relationship God-Israel, a totality of outer and inner freedom.

The spirituality of Exodus, exile and return, implies reaching an historical wholeness rooted in the memory of slavery, past and present, and in inner liberation. It is God's commanding voice at Sinai: a commitment to a moral code shaping existence in its individual and communal reality. The fullness of redemption is relived every year in the Passover celebration. The *Haggadah*,³ the liturgy for the occasion, stresses various aspects of redemption: the liberation, the obligation to transmit this heritage from one generation to another (the Four Questions); the obligation to share food and shelter with the stranger and the poor; *Ha Lahma*, the bread of affliction; the narration of slavery; the recital of Hallel *Psalms*, 115-118; the partaking of the cup of Elijah with its messianic overtones; and

³ JOSEPH ELIAS (ed.), *The Haggadah*, Mesorah Publications, New York 1977. LAWRENCE A. HOFFMANN, *The Canonization of the Synagogue Service*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1979, chapter 1, "The Passover Haggadah".

finally the hope of return to Jerusalem, *Leshana haba birushalaim*, next year in Jerusalem, that has become a reality in the twentieth century.

Another crisis experience of exile and return is the Babylonia exile. Nebuchadnezzar, king of Babylon, took Jerusalem in 586 BCE and sent nearly all its population to exile in his country. Biblical sources portrayed God's design as a punishment for the city's transgressions (*Jeremiah* 34:2f.). *Lamentations* 1:1-3 conveys dramatically the despair of the people, abandoned, without the consolation of the beloved city, their very center of being and essence. All these feelings are relived at the yearly commemoration of *Tishab b'Av*, the ninth of the month of Av, that recalls in ritual and spirituality the destruction of the Temple and the days of destruction, throughout the centuries, up to the diabolic days of the Holocaust. The spirituality of that day becomes a symbol for all days, combining history and memory, destruction and the eternal hope in God's promise⁴.

The Jewish people in Babylonia was faced with the dilemma of continuing the covenantal relationship in prayer and meditation, or to disappear among the society at large. The community had to pass through a time of soul reckoning, and consideration of past mistakes and transgressions; they had to purify themselves, to advance toward interior resurrection and a revival of bones, as in the image of *Ezekiel* 37. The people of Israel had to recognize the human alienation of history, but God's eternal Presence and the reality of the covenantal relationship limit-situation sustained them. A new spirituality, a way of manifesting God, was to be born in the midst of the deportation. It was a return to the source: reencountering God in a renewal of hope⁵. Jeremiah testified to the recognition of that situation and the need to witness God:

Thus said the Lord of Hosts, the God of Israel, to the whole community which I exiled from Jerusalem to Babylon: Build houses and live in

⁴ Cfr. MEIR ZLOTOWITZ (ed.), *Megillas Eichab, Lamentations*, Art Scroll Studios, New York 1976; ISAAC KLEIN, *A Guide to Jewish Religious Practice*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1979.

⁵ Cfr. YEHESEKEL KAUFMANN, *The Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah*, Union of American Hebrew Congregations, New York 1970; RALPH W. KLEIN, *Israel in Exile*, Fortress Press, Philadelphia 1979.

them, plant gardens and eat their fruit. Take wives and beget sons and daughters; and take wives for your sons, and give your daughters to husbands, that they may bear sons and daughters. Multiply there, do not decrease, and seek the welfare of the city to which I have exiled you and pray to the Lord in its behalf; for in its prosperity you shall prosper (29:47).

Both Ezekiel and Jeremiah, who had personally experienced exile, express the messianic hope of a return. Both compose a theme of spiritual transformation and renewal, touching upon two dimensions: the establishment of a new covenant, and growth in understanding God (*Jeremiah* 31:31-40) and the return to the Promised Land (*Ezekiel* 11:17-20).

The post-exilic covenant renews the Sinaitic situation, enriching it with the experience of Babylon and a personal spirituality of "dry bones" that serves to overcome despair and historical reality. The new covenant finds fulfillment in Ezra and Nehemiah's expounding of the biblical text and the community's recovery of its own soil and sacred city, Jerusalem. The exilic covenant is a relationship of friendship based on new beginnings: God forgiving past transgressions (*Jeremiah* 31:34) though asking for prior repentance (36:3) and turning away from past mistakes (24:7; also *1 Kings* 8:37-39). The new covenant is written on the heart of the people instead of stones (*Exodus* 20), entailing an obligation to understand its meaning. While Deuteronomy uses technical juridical words, ordinances and statues, to describe the covenantal content, the redactor of Jeremiah uses words of pivotal significance in the prophet's message: the covenant is a gift of the Spirit that requires elaboration by Israel. A spirituality of hope is born, in search for the meaning of God, and an affirmative response to exile and alienation follow from it. By accepting historical reality, Israel could understand God's predicate: «They shall be my people and I will be their God» (*Jeremiah* 31:33; 32:38).

King Cyrus' decree (*Ezra* 6:3-5) allowed the prisoners in Babylon to return to Jerusalem. It is a time of restoration, a search of new meanings. The return implies the process of rebuilding the city of Jerusalem and its Temple; it also entails the interior reshaping of the covenantal relationship. This process of re-forming the interior and exterior aspects of Judaism started a spirituality that would last for

several centuries, until the destruction of the Temple by the Romans in the year 70 CE.

Ezra and Nehemiah understood, as did the other prophets, that the construction of the Temple dedicated to God should also be an inner process. The Sinai covenant must continue under changed circumstances and historical realities. The new covenant, foretold by Jeremiah, requires a new understanding of God's word, call and promises. At a holy convocation (*Nehemiah* 8) the text is read and expounded, making the people aware of its basic message. The understanding of the text is facilitated by «bringing nearer the somewhat remote in it, paraphrasing an older statement, substantially repeating the gist of the document thus explained»⁶. The readings and comments by Ezra reshape the biblical text, actualizing its message in a tense situation, «between continuation and rebellion, tradition and convocation». It is, as Simon Rawidowicz pointed out, «a revolution from within, planned and executed by insiders with a purpose of reshaping their home»⁷.

Nehemiah 8 exemplifies the expounding of a biblical text as a living experience of the word of God. *Torah* becomes the vital guideline for the post-exilic community upon its return to the Promised Land. *Torah*, teaching, projects ways of moral and ethical conduct, daily spirituality, the sanctification of personal and national existence, the *Imitatio Dei*. The spirituality of the restoration is not legalistic but a way, a means to manifest and implement the experience of God, according to the Sinai revelation and subsequent historical experience. It is *Halakha* (from the verb *halakh*, to go). As already mentioned, the noun can be translated as «a way of being, a way of going». It is not law, as mistranslated by the Alexandria school and taken over by the Church Fathers, in confrontation with the synagogue. *Halakha* is not legalism, but a way, a spirituality rooted in Sinai. It developed over five centuries of searching, transmitted from one generation to another, enlarged upon by teachers, the men of the synagogue, and finally canonized in the year 200 CE. The destruction of the Temple in the year 70 gave the final thrust to

⁶ SIMON RAWIDOWICZ, *On Interpretation*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» 26 (1957), New York, p. 85.

⁷ *Ibid.*, pp. 85f.

the *halakbic* process that would continue as normative rule through modern times, and is suffering a crisis in the twentieth century, the period before and after the exile of the Holocaust.

II. Exterior Exile and Interior Return: the Destruction of the Temple

The Roman destruction of the Jerusalem Temple resulted in the exile of the Jewish community from the city, but not from the Land. It marked the end of the sacrificial ritual, its atoning and salvific symbolism, and the ecclesiastical bureaucracy of the Sadducees. The termination of the sacrificial offering yields to inner life and the service of the heart, prayer. Study and the sanctification of daily existence, the *halakbic* exercise, become a substitute for sacrifice and the splendor of the Temple. The destruction of the Jerusalem Temple started the rabbinic rebuilding that no power or political upheaval could destroy; the Temple became an inner construction.

Rabbinic theology was essentially a spiritual-social revolution that withstood the Roman Empire and created the ideological framework to face, even confront, Christianity's teaching of contempt, and the feudal system⁸.

The rabbis and teacher-commentators found a refuge in Yavneh, located on the coastal plain south of Jaffa. They reconstituted the Sanhedrin, and Yavneh was regarded the equal of Jerusalem. The biblical canon was rearranged there, and most of the rabbinic sages taught in the city. It ceased to be the center of Jewish spiritual life with the outbreak of the Bar Kokhba revolt against the Romans (132-135 CE).

Rabbinic spirituality was rooted in the Ezra-Nehemiah exploration of the biblical text and the need to actualize the covenantal relationship after the destruction of the Temple. The rabbi's task was to enlarge the Oral Torah, *Torah She ba'Al Peh*, oral *halakbic* tradition, by expounding the Written Torah, *Torah She-bikhtav*, the tradition received at Mount Sinai⁹. The expounding, commentary and explication unfolded *Halakha* as a normative criterion that guided the life of the community as a whole and each member's personal commitment.

⁸ Cfr. ELLIS RIVKIN, *A Hidden Revolution*, Abingdon, Nashville 1978.

⁹ Cfr. HARRY C. SCHIMMEL, *The Oral Law*, Feldheim Publishers, New York 1971.

Biblical ordinances are presented in an outlined synopsis that required an explanation. For example, *Exodus* 20:8-11 and *Deuteronomy* 5:12-18 do not detail the prohibition of working on the Sabbath. Rabbinic expounding of the text itemized what was permitted and what was not. While the *Mishnah* devotes one book, twenty-four chapters, to the subject, the *Talmudim* present a phenomenology of Sabbath-spirituality in a dense volume of commentaries and explanations. Keeping dietary laws, the synagogue service of the Sabbath, family purity, are all meant to lift up everyday existence toward God, so that all of life becomes holy. Rabbi Samuel H. Dresner sums up the Sabbath provisions by pointing out that, «We become holy by making holy, by hallowing. We become holy by hallowing that which is not yet holy, the profane, the everyday»¹⁰. The sanctification of daily life leads to a spirituality that translates the experience of God, the reality of the covenantal relationship, thus recreating the encounter God-Israel.

Several theological and halakhic compilations resulted from the rabbinic expounding of the biblical text. The *Siddur*, prayerbook, the *Mishnah*, halakhic interpretation of biblical law, the *Midrash*, literary interpretation of the Bible, and the two *Talmudim*, the *Jerusalem Talmud* and the *Babylonian Talmud* are examples of the rabbinic search for implementation of the Word of God in daily life.

All biblical and post-biblical statutes and halakhic dispositions were codified by Maimonides (1135-1204) in his monumental *Mishne Torah*¹¹. Another great code was compiled by Jacob, son of Asher Ben Yehiel, known as the *Tur*, in the fourteenth century. Rabbinic recommendations were adapted to local conditions and circumstances. Another good example of the spirituality-process is the *Shulkhan Arukh*, the Prepared Table, a code of *Halakha* compiled by Joseph Ben Ephraim Caro (1488-1575), and annotated by Moses Ben Ysrael Isserles (1520-1572), who incorporated the traditions of Eastern European Jewry.

¹⁰ SAMUEL H. DRESNER - SEYMOUR SIEGEL, *The Jewish Dietary Laws*, Burning Bush Press, New York 1966, p. 18.

¹¹ Parts of the Maimonides Code were translated into English and published by Yale University Press in its Yale Judaica Series.

III. Spirituality of Place and Time: Synagogue and Prayer

As already mentioned, two of the consequences of the destruction of the Jerusalem Temple were the exile of the Jewish community from the City and the end of the sacrificial system. The exile drove the community to look for new forms of implementing the covenantal relationship. The synagogue became the center of search and evaluation of the tradition. This search set new trends for a spirituality based on prayer and the study of biblical sources.

Three times a day Jews gathered in the synagogue to pray. The schedule coincided with the sacrificial timing of the Temple. Prayer replaced sacrificial offering for the proclamation of the word, morning, afternoon and evening. Time now becomes part of the sacred endeavor. Its spirituality was and is conveyed in a symbology present in specific objects and places. The most sanctified and prominent section of the synagogue is the *Aron Ha-Kodesh*, the Ark, in which are deposited the *Sifrei-Torah*, the scrolls of the first five books of the Bible. It is always built against a wall facing Jerusalem, and indicates the direction in which the service is offered.

The perpetual light in front of the Ark, the *Ner Tamid*, recalls the light which was ever kept alight in the Tabernacle and in the Holy Temple of Jerusalem. The eternal light represents the biblical text of *Proverbs* 6:23, «For the Commandment is a lamp and the Torah is a light». Next in importance is the wooden platform, *Bemah*, a place in the center of the synagogue around which the worshipers have their seats, and reminiscent of the altar. From the desk that is placed thereon, the *Torah* is read and the community is led in prayer; just as the sacrifices were offered on the altar «so well we render as bullocks the words of our lips» (*Hosea* 14:3).

Prayer as an actualization of God's Presence and covenantal relationship centers on the *Shema*, Israel's declaration of faith with its three biblical portions, *Deuteronomy* 6:4-9; 11:13-21; and *Numbers* 15:37-41. It is followed by the *Shemoneh Ezre*, eighteen and later nineteen benedictions, and the final declamation of the *Kaddish*, a sanctification of God's name, considered since medieval times a prayer for the departed and martyrs. This basic structure has been augmented by additional prayers, psalms, petitions and hymns of thanksgiving.

The *Shema* proclaims in a daily act of committed spirituality God's Unity, Israel's allegiance to the Kingdom of God, and a joyful submission to God's commandments.

Three main ideas relate to the *Shema*: creation, revelation and redemption. The morning service starts with the prayer *Yotzer Or*, the creator of light, a thanksgiving for the creation of the light of day, and the daily renewal of creation. This concept entails the obligation for a personal commitment to the goodness of creation and the Kingdom of God.

The second prayer is the *Ahavah Rabbah*, «With abundant love have you loved us, O Lord our God, and great and overflowing tenderness have you shown to us». It is an outpouring of fervor and thanksgiving for the moral illumination bestowed upon Israel, and an affirmation of the need to live revelation in a daily life of prayer and all of life's activities.

The final concept remembered in the recitation of the *Shema* is redemption. This finds expression in three prayers of the morning service. *Emeth veyatzib*, «true and firm, established and enduring, right and faithful, beloved and precious, desirable and pleasant, revered and mighty, well ordered and acceptable, good and beautiful is this your word forever and forever». It is followed by *Al Harihshonim*, «alike for former and later ages your word is good and endures forever and ever; it is true and trustworthy, an ordination which shall not pass away. True it is that you are indeed the Lord, our God, and God of our fathers, our king, our father's king, our redeemer, the redeemer of our fathers, our maker, the rock of our salvation; our deliverer and rescuer from everlasting such is your name; there is no God beside you». The final hymn of thanksgiving for redemption is *Ezrath Abotenu*, praising God as the shield and savior of the community, declaring once again that God is indeed the first and the last and that «besides you we have no king, redeemer and savior»¹².

¹² A.Z. IDELSOHN, *Jewish Liturgy and Its Development*, Sacred Music Press. Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, New York 1932. JAKOB J. PETUCHOWSKI, *Understanding Jewish Prayer*, Ktav Publishing, New York 1972.

IV. Kavanah and Minhag

The central elements renewing the spirituality of prayer are *kavanah* and *minhag*. *Kavanah* is considered a unique attitude that must accompany religious devotion. The Hebrew term has no exact equivalent in the English language. The original Hebrew conveys the idea of concentration, devotion, intention or inwardness, encompassing a state of oneness in devotion and inner direction toward God.

This state of mind, a preparation for prayer and commandment, is not explicitly mentioned in the *Pentateuch*, but is clearly referred to by the prophets. *Isaiah*, for instance, criticizes those who «with their mouth and with their lips do honor me, but have removed their heart far from me» (29:13). Rabbinic literature, and specifically the Talmud, attaches considerable importance to *kavanah*. In Babylonian Talmud *Berakot* 5, 1, it is pointed out that the early *Hasidim*, the pious ones, used to wait an hour before and after prayer to achieve a state of *kavanah* and again, to emerge from it. Later medieval authors like Maimonides rule as a matter of *Halakha* that

since prayer without *kavanah* is not prayer at all, if one has prayed without *kavanah* he has to pray again with *kavanah*. Should one feel preoccupied or overburdened, or should one have just returned from a voyage, one must delay one's prayer till one can once again pray with *kavanah*... which implies freedom from all strange thoughts, and complete awareness of the fact that one stands before the Divine Presence¹³.

The *Hasidic* movement, the mystical group of Poland in the eighteenth century, was deeply concerned with the danger that prayer become mere mouthing of set words. This preoccupation was formulated by the Tzazer Rebbe who was asked by his disciples, «What does the rebbe do before praying?» «I pray», he explained, «that I may be able to pray properly».

Minhag is one of the most important dimensions of *Halakha*. The word is found in the Bible (2 *Kings* 9:2), meaning “the driving”

¹³ MAIMONIDES, *Mishneh Torah. The Book of Adoration*, Jerusalem: Boys' Town Publishers, New York 1965, Section: Prayer 4, 15, 16.

of a chariot, but it was taken by the rabbis to refer to "usage." It refers primarily to the customs which, having been accepted in practice, became binding and assumed the impact of *Halakha*. The word *Minbag* is also employed to designate the various liturgical rites which have developed.

Custom and usage are the natural, normal manners of expressing the contemporary experience of God, ways of conveying spirituality to new generations, without losing the links with tradition. *Minbag* relates the aspiration of one generation to the thoughts of the preceding ones, renewing the basic meaning of religiosity. Custom can also become an impediment, an end in itself, a ruling rather than an expression of religious experience. New forms of *Minbag* express the mood and heart of a community. For instance, the inclusion of special prayers or a time of silence at the reading of the Passover *Haggadah* to remember the Holocaust has become a way to recall missing members of the family, a missing community of six million people, a reminder of the covenantal commitment to endure evil and the realities of history. The rich spiritual experience of Sephardic Jews from Northern Africa, Greece, Italy and Southern France, and *Ashkenasim* Jews from Eastern Europe and Germany, testifies to the richness of the *Minbag* in the spirituality of the Jewish people¹⁴.

V. Creation and Freedom in the Spirituality of the Sabbath

Liturgy is a combination of word, song, and prayer, an exercise of religious commitment; it also translates a need. It is the human need for confirmation, the actualization of the Presence of God and the covenantal relationship, the encounter between person and Maker. Liturgy reenacts the primordial divine encounter, embedded in the Jewish historical experience with God and world.

The spirituality of liturgy is vividly expressed in four particular moments of prayer: the daily service, the celebration of the Sabbath, the redemptive power of Passover, and the renewed reckoning of

¹⁴ Cfr. ABRAHAM CHILL, *The Minbagim. The Customs and Ceremonies of Judaism. Their Origins and Rationale*, Sepher-Hermon Press, New York 1979.

the soul at Yom Kippur. Special attention will be given here to the Sabbath spirituality.

Observance and ritual are central elements in the religious life of individuals and communities. They are born out of experience of a unique moment in the human development, the meeting of God and human being. Words and symbols become the daily remembrance of that unique experience.

The Sabbath celebration is no exception to this religious phenomenon. The reference in *Genesis* 2:3, «God blessed the seventh day and made it holy, because on that day he ceased from all the work he had set himself to do», is the call for inwardness and the celebration of a particular time.

The Sabbath and its spirituality go beyond the commandment of halting work, to a commemoration of creation and freedom. On Friday night, the beginning of the Sabbath in the Hebrew calendar, each ritual and liturgical expression in the community and family is charged with eschatological dimensions, reminding Jews of the covenant with God, the ethical and religious fulfillment of their witnessing, their obligations toward God, and the establishment of his Kingdom in the universe¹⁵.

The Hebrew Bible specifically refers to the Sabbath in two of its books, *Exodus* 20:8-11 and *Deuteronomy* 5:12-15. The latter introduces the concept of freedom from slavery that will take on a special meaning in the benediction of wine on Friday night, the *Kiddush*. Neither biblical source gives detailed rules concerning the observance of the day. The commandment is “to remember” and “to keep” the Sabbath, and to bring to a halt all work of the family and the community. The text does not indicate how to make effective in the daily experience the commandments established for the Sabbath observance. The rabbis and sages from Ezra’s day to the compilation in the fifth century of the Talmud in Babylon developed a detailed account of precepts and dispositions regulating every aspect of Sabbath celebration. Their consideration covered every aspect of the life of the individual and the community, and gave to the celebration eschatological overtones that permeate every part of the Sabbath celebration.

¹⁵ Cfr. SOLOMON GOLDMAN, *A Guide to the Sabbath*, Jewish Chronicle Publications, London 1961.

Two central themes are remembered in the spirituality of the Sabbath, *menubab* (rest) and freedom. The German Jewish theologian Leo Baeck implies them in the following:

The Sabbath does not mean a mere not working, nor empty idleness. It connotes something positive. It has guided the soul into its mystery so that it is not a day that just interrupts, but a day that renews, speaks through it, of something eternal. It is the expression of the direction for life, and not just an instituted day of rest. If it were only that, or if it became that, its essence would be taken from it. It would then be only a hollow shell¹⁶.

Rabbi Baeck refers here to Jewish Tradition and considers the human being a partner in God's work of creation, and in bringing closer to fulfillment the divine plan for God's kingdom on earth. The *Midrash* will reflect on this particular aspect of the relationship of God and human being:

I have placed you in this world of mine; everything I have created is for you. Set your mind to it that you do not corrupt and destroy my work¹⁷.

The Sabbath rest brings to a halt the creative stream of the week, but it is more than a moment or relaxation: it is a time of inner activity. The authentic expression of *menubab*, rest, requires the individual and the community to direct their creative strength, not to the work of the world but to the spirit. The creative energies are not suspended by subjected to a transformation whose object is the inner world of the spirit. The Sabbath is a day of interiority, of self-discovery, a time to restore individual integrity, after a week of work and alienation. It allows for a recovery of self out of the routine of weekday involvement.

The liturgy speaks of a phenomenon peculiar to the Sabbath; each one receives on that day a *neshamah veterab*, an additional soul, that requires cultivation and creative self-search. It implies *nomesh*, self-change, an inner silence that transforms the self in depth and meaning. The weekday is devoted to work which for the

¹⁶ LEO BAECK, *This People Israel: The Meaning of Jewish Existence*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1965, p. 137.

¹⁷ H. FREEDMAN - M. SIMONS (eds.), *The Midrash, Vol. VIII, Ecclesiastes*, Soncino Press, London 1961.

religious person is also a creative activity; but the Sabbath is a time for inner creativity.

The *Kiddush*, the benediction over wine in the Friday night home ceremony, recalls freedom as the second basic element of the Sabbath. The blessing says that the Sabbath is «first among our sacred days», and «a remembrance of the exodus from Egypt». The Exodus narration, the liberation movement of the Jewish people as an example for all generations of humankind, relates the historical events that allowed them to continue their spiritual and religious commitment in freedom. Slavery implied subjection to a form of life that despised spirituality and the living of a religious existence. The slavery of Egypt became symbolic of all forms of slavery, and the *Kiddush* reminds the Jews of subjection suffered throughout the centuries, from Pharaoh to contemporary antisemitism, and the devastating experience of Auschwitz.

Freedom is celebrated at home, and Jews are reminded of the creative possibilities of freedom for a religious commitment. Jews are well aware of the fact that the lack of freedom is an experience leading to spiritual suffocation and, eventually, spiritual death. It is only in an atmosphere of liberty and respect for others that a covenantal religiosity can reach high levels of inner activity and meaning.

Creative rest and freedom as elements of the Sabbath celebration have been expounded in liturgy and theological commentary for the last two thousand years. The Sabbath observance has been enriched by the liturgical experiences of the Jewish people, and history has influenced its symbology and modes of commemoration. Our present time, too, requires that we rethink the meaning of the Sabbath and how to carry out its celebration, in relation to contemporary experience. What do creative energies, *menubab*, and the sabbatical restoration of individuality in all its integrity mean to us, after the Holocaust? What is the transcendent understanding of the Sabbath in the light of the founding of the state of the Israel on one hand, and the unique experience of freedom and pluralism on the other?

VI. The Kingdom of Evil: Spirituality after Auschwitz

Auschwitz was an experience of total exile, in the midst of the European continent characterized by tradition of toleration, but not of religious pluralism. It meant social and political exile, condem-

ning a whole people to death and destruction. It was also a spiritual exile, isolating, once again, Jews and Judaism from a society inspired by two millennia of Christian presence and teaching. It was the exile of silence.

In the midst of horror — a competently organized, efficient kingdom of evil — Jews asked, are still asking, the ultimate questions about God, His Presence and Call, about the covenantal relationship. The questioning is exemplified in the daily thought of a young Jew hiding in Belgium and, eventually, gassed in Auschwitz. Moshe Flinker, a devout religious person studying the Hebrew Tradition, praying at the appointed times, in times of danger, in times of inner peace, in fear and trembling wrote:

In olden days our ancestors thought that the climax of persecutions had been reached; but today, without swords and weapons, we see persecutions a thousand times more severe. The explanation is that today everything is highly organized.

They arrange and organize, organize and arrange, until perhaps only one in a thousand is able to flee or hide. And why can they now organize everything in a manner that was not previously possible? The reason is... that with the Germans everything is official, everything is done according to the law. The law condemns us. Just as there is a law against stealing, so there is a law to persecute the Jews...

So we thus see that there really is a difference between our suffering since our exile and our anguish in these terrible times. Why does the Lord not prevent this, or, on the other hand, why does He permit our tormentors to persecute us? And what can be the result of these persecutions?¹⁸

But young Moshe is confident: he trusts in a tradition of covenantal hope, he knows of the ultimate victory of hope. He writes in his diary:

The victor in this war that we are living through will not be either of the opposing sides, but God; not England and not America, but the Lord of Israel will triumph... Obviously my outlook is a religious one. I hope to be excused for this, for had I not religion, I would never find any answer at all to the problems that confront me¹⁹.

¹⁸ MOSHE FLINKER, *Young Moshe's Diary. The Spiritual Torment of a Jewish Boy in Nazi Europe*, Yad Vashem, Jerusalem 1965, p. 28.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

The problems, however, remain and are the quest of a people that within one generation has known death and revival, the Holocaust and the founding of the state of Israel. The questioning touches on the very foundation of being Jewish: what is the significance of God after this experience? What is the meaning of being chosen, of belonging to a people with a vocation? How can prayer portray the Holocaust desolation, the broken heart of Israel? Can the spirituality of centuries, the meeting with God as portrayed by Tradition, have any transcendent meaning today?

The temptations are many: to negate God, and religious commitment, to renounce spiritual witnessing, to abandon millennia of spirituality and religiosity, conceding posthumous victory to the totalitarian paganism of Nazism. The temptation is to remain in spiritual exile...

The challenge to Jewish faith and *Halakha*, living and implementing God's revelation, has never been so overwhelming, so devastating. Hope, the grounding element of Jewish existence, however, is equally present, hope in renewal, in searching for new dimensions of *Halakha*, a way and means to respond to the exile of Auschwitz, hope in hope. Young Moshe described this search, in commitment to the survival of Israel and the new dimensions of Jewish vocation, in a prayer written before his deportation, summing up Jewish spirituality, the centrality of God, and our present search.

Before us tread / with sacred flags / our heroes to be killed / And
above us the heroes of our forefathers / The land our land! / We are
here.

God of my people / God of my spirit / My God / Thou art my rock /
my fortress / For thee I yearn / And will continue to yearn / My God,
my God / The God of my people / My God, my God / O God / In
what manner / Could I praise Thee / In what manner / Could I embrace
Thee / My God, my God / O God / I am your servant / And Thou
art my God / O God / My rock and my fortress / Thee and Thy people
/ My beloved people / My God, my God / The God of my people /
My God, my God²⁰.

Anti-Defamation League
823 United Nations Plaza
New York, NY 10017

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

Pagina bianca

LA TEOLOGIA, DISCORSO SU DIO E ANNUNCIO DEL MISTERO *

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: I. Introduzione - II. La teologia, sapienza di Dio nel mistero - III. Rivelazione giudeo-cristiana e linguaggio su Dio - IV. Il contributo di Tommaso d'Aquino.

I. Introduzione

Ogni dibattito sul «linguaggio della trascendenza» non può non coinvolgere la teologia, una disciplina che, nel suo stesso nome, manifesta la pretesa di essere un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ τοῦ Θεοῦ, un linguaggio su Dio. In tale dibattito, però, la teologia vuole entrare con la sua specificità, quella che le deriva dal contenuto della rivelazione giudeo-cristiana e dalle categorie che questa è capace di generare, anche come sorgente di riflessione filosofica. È bene chiarire fin dall'inizio che il tema della trascendenza comporta, nel terreno della teologia, un'ulteriore problematica. Non si tratta solo di vedere — analogamente a quanto accade per la filosofia o la letteratura — se e come un discorso su Dio sia possibile, ma si tratta anche di assicurarne la comunicabilità con un linguaggio che sia veicolo di un annuncio rivolto ad ogni essere umano, senza limiti di razza, lingua o cultura. E tutto ciò, ben sapendo che il cuore di tale annuncio costituisce un

* Testo della relazione svolta al Congresso della Società Internazionale san Tommaso d'Aquino, «Il Linguaggio della Trascendenza», Angelicum, dicembre 1995.

mistero, quello del Verbo di Dio incarnato, morto e risorto per noi; un mistero la cui ragione ultima non appartiene né alla storia né all'uomo, ma unicamente alla gratuita volontà salvifica di colui che è Altro-da-noi.

Lo scenario filosofico entro il quale la teologia deve svolgere il suo compito è di tale complessità da potersi emblematicamente riassumere accostando, a mo' di provocazione, due note riflessioni: una di Tommaso d'Aquino, l'altra di Martin Heidegger. Il primo, chiedendosi nel Commento alle Sentenze se Dio fosse nominabile, affermava che «tutto ciò che è conosciuto può essere espresso anche in parole; e poiché, in qualche modo, conosciamo Dio sia per mezzo della fede, sia per mezzo della nostra conoscenza naturale, allora Dio possiamo nominarlo»¹. Il secondo, invece, all'interno della sua nota critica al sapere concettuale, affermava nella *Lettera sull'umanismo* che «se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere, deve prima imparare ad esistere in assenza di nomi (...); prima di parlare l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere col pericolo che, sotto questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire»². Un Dio-divino, per il filosofo tedesco, è un Dio non detto.

Come ambito del mio intervento sceglierò essenzialmente quello della teologia della Rivelazione, concentrandomi in modo particolare su quale sia il fondamento biblico di un discorso su Dio comprensibile anche alla ragione. Successivamente mi rivolgerò al pensiero dell'Angelico, sia per metterne in luce la compatibilità con quanto affermato dalla Rivelazione, sia per mostrarne alcune virtualità che possono ancor oggi fornire utili spunti al problema del linguaggio su Dio.

II. La teologia, sapienza di Dio nel mistero

La Scrittura ci offre un prezioso e succinto trattato di gnoseologia teologica nel capitolo II della *I Lettera ai Corinzi*. Questa pagina, che merita qui di essere citata interamente, si può chiamare a ra-

¹ «Omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare» *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1.

² *Brief über den Humanismus*, in «Gesamtausgabe», Klostermann, Frankfurt 1976, Bd. 9: *Wegmarken*, p. 319 [trad. it.: *Segnavia*, Adepfi, Milano 1987, p. 273].

gione la *Magna charta* del linguaggio della trascendenza, così come deve farne uso la teologia. Rileggiamone alcuni passi salienti: «Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. (...) La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio. Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. (...) Sta scritto infatti: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano*. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. (...) Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito»³.

Paolo annuncia una *sapienza di Dio nel mistero*. Il suo contenuto è interamente racchiuso nel mistero del Cristo, predestinato, crocifisso e risorto. La trasmissione del mistero non si basa su argomenti che la ragione possa riconoscere come persuasivi, mediante cioè una deduzione razionale a partire da concetti o categorie che prescindano da quanto Dio stesso voglia rivelare; si basa invece su una logica donata dallo Spirito e compresa con l'aiuto dello Spirito. Eppure, di questo λόγος ne esiste il linguaggio, di questa sapienza l'Apostolo afferma che si può parlare. È un linguaggio capace di fare appello a ciò che l'uomo attende perché rivela un mistero concepito in favore nostro, «per la nostra gloria», e normativo per la nostra esistenza, perché ciascuno vi è stato chiamato fin dall'eternità. Si tratta di una logica donata che dà origine ad una vera e propria

³ 1 Cor 2,1-2.4-7.9-10.13-14.

sapienza, purché si costruisca e si interpreti a partire dal mistero pasquale del Cristo, che di quella logica è il suo originario e definitivo principio ermeneutico. Dunque, riepilogando, la sapienza di un Dio che ci trascende può essere annunciata perché la trascendenza ha un linguaggio; tuttavia, tale linguaggio è insegnato dallo Spirito e l'uomo può accedervi solo se si lascia *informare* dallo Spirito.

A questo punto, però, nasce un problema. Su quali strumenti la *ragione* teologica può contare, se la comprensione e l'intelligibilità del mistero che essa vuole comunicare dipendono *interamente* dall'azione dello Spirito? Se ci fermassimo qui, il tema del linguaggio della trascendenza sarebbe forse risolto come problema di gnoseologia teologica, ma la teologia si riconoscerebbe come un sapere chiuso, le cui chiavi possiede solo lo Spirito e lo Spirito le dà a chi vuole; in definitiva, ci troveremmo di fronte ad una gnosi bellissima, sublime, ma che richiederebbe un linguaggio da perfetti. La domanda da formularsi è allora la seguente: l'atto con cui l'uomo si lascia informare dallo Spirito e ne accoglie la logica salvifica, è un mero atto di affidamento o vi si può scorgere, se non qualcosa che la ragione riconosca come persuasivo, almeno qualcosa che essa riconosca come sensato? In altre parole, si può *dire Dio* soltanto come si pronuncia una parola interamente donata, come si grida un'invocazione di cui la ragione non conoscerà mai la risposta? oppure si può *dire Dio* anche quando la ragione si interroga sul senso ultimo di tutte le cose?

Prima di esplorare quali sono i suggerimenti che, a mio avviso, la Rivelazione stessa contiene in ordine alla soluzione del nostro problema, può essere istruttivo menzionare brevemente alcuni itinerari che la teologia contemporanea ha cercato di percorrere; il loro valore emblematico sta nel fatto che, nonostante un certo apparente antagonismo, nessuno di essi abbia fornito una risposta convincente. Mi riferisco a tre autori di tradizione riformata che hanno però avuto una grande influenza nella teologia cattolica: Karl Barth, Dietrich Bonhöffer e Paul Tillich.

Nel caso di Barth⁴ vi è la rinuncia esplicita e formale ad ogni linguaggio su Dio che parta dall'analisi della ragione naturale; ogni

⁴ Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, Zurich 1957-1964. Per un'esposizione critica del pensiero di Barth si possono vedere le note opere di H. BOUILLARD, *Karl Barth*, Aubier, Paris 1957 e H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

analogia dell'essere risulta esclusa ed ogni ponte fra mistero di Dio e condizione creaturale radicalmente tagliato. L'unico *luogo* del linguaggio su Dio è il Cristo, le cui parole restano uno scandalo costante per la ragione e sono comprensibili solo alla luce della grazia. In definitiva, nella prospettiva barthiana è solo Dio a poter parlare di Dio, mentre l'uomo, di fronte al «Totalmente Altro» (*Der ganz Andere*), può soltanto tacere.

Bonhöffer e Tillich⁵, per assegnare significatività al linguaggio su Dio preferiscono invece partire da un discorso sull'uomo, seguendo però dei percorsi fra loro divergenti, i quali — è interessante notarlo — confluiranno poi nel medesimo sbocco. Nel caso di Bonhöffer la drammatica esperienza dell'invocazione di Dio di fronte al mistero del dolore, all'ignoto della morte, all'incomprensibilità di ciò che la ragione non può accettare, lo spingerà a non cercare più Dio nel «limite» (*Die Grenze*), sulla frontiera di ciò che ci è precluso, come si trattasse di un tappabuchi, bensì a collocarne la trascendenza nel cuore di ciò che già conosciamo, nel centro delle realtà di cui possiamo parlare. Tillich, dal canto suo, preoccupato della crescente estraneità di una nozione di Dio che all'uomo contemporaneo non dice ormai più nulla, colloca la trascendenza proprio in ciò che ci manca, invitando a parlarne esclusivamente all'interno di *correlazioni* fra le domande dell'uomo e le risposte della Rivelazione; il linguaggio di ciò che mi trascende diviene significativo soltanto se ho fatto la previa esperienza di una necessità esistenziale alla quale la Rivelazione offre una corrispondente risposta. Ambedue le proposte, sebbene mosse da validi intenti, terminano tuttavia nel confinare il linguaggio su Dio all'interno di un medesimo orizzonte antropologico, ermeneutico oppure esistenziale; nel caso di Bonhöffer limitato da ciò che posso conoscere e di cui posso parlare, nel caso di Tillich, limitato da ciò che sperisco come rispondente ai miei bisogni, e perciò attendo come salvifico. Questa volta, a differenza della prospettiva di Barth, è Dio a dover tacere, se non è l'uomo a poterne parlare.

La teologia, dovendo rendere universalmente comunicabile

⁵ Cfr. D. BONHÖFFER, *Widerstand und Ergebung*, Munich 1951; P. TILlich, *Systematic Theology*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1967. Per una introduzione critica del pensiero di questi autori, si veda J.L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid 1969 e *La teología sistemática de Paul Tillich*, in «Scripta Theologica» 6 (1974), pp. 711-754.

una sapienza nascosta nel mistero, nel formulare la domanda sul linguaggio della trascendenza si trova pertanto di fronte a questa duplice articolazione:

a) come posso parlare di Dio?

b) chi mi assicura di poterlo fare uscendo dal circolo ermeneutico costituito dal mio orizzonte antropologico?

È nostra intenzione rivolgere ora queste due domande alla Rivelazione, non al pensiero filosofico; a quest'ultimo, invece, ci rivolgeremo poi, in un momento successivo.

III. Rivelazione giudeo-cristiana e linguaggio su Dio

Un primo elemento fornitoci in modo inequivoco dalla Rivelazione giudeo-cristiana è rappresentato da ciò che potremmo chiamare la *stretta corrispondenza fra parola creatrice e parola profetica*: la parola che ha creato tutte le cose è la medesima parola che interpreta il significato della storia e ne guida il corso degli eventi verso il suo compimento salvifico. Tale corrispondenza non dipende solo dal fatto, a tutti ben noto, che la creazione stessa venga presentata come l'effetto di *ciò che Dio dice*, come realtà carica di senso, il cui preciso contenuto dialogico, noetico ed estetico è capace di sorprendere ed interpellare⁶. C'è qualcosa di più: creazione ed alleanza fanno parte di un unico progetto divino. Esiste un linguaggio comune capace di annunciare le meraviglie di Dio nella creazione e le opere di Dio nella storia della salvezza; esiste una musicalità capace di ritmare, come avviene nel salmo 136, una lode a Dio «perché ha creato i cieli con sapienza» ed una lode a Dio «perché nella nostra umiliazione si è ricordato di noi», una lode per «aver fatto la luna e le stelle» ed una «per aver dato la terra promessa in eredità a Israele suo servo», intercalando ciascuna di queste lodi con una sola incessante giustificazione: «perché è eterna la sua misericordia».

Nel salmo 19, che lega la lode a Dio per la creazione dell'universo con quella per la sublimità della legge morale e salvifica consegnata ad Israele, il riferimento al valore universale ed oggettivo di questo messaggio è esplicito: «I cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il mes-

⁶ Cfr. *Gen* 1,1.3.6.9; *Sal* 33,6; *Sir* 42,15; *Is* 40,26; *Gv* 1,1-3.

saggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono, per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola»⁷. Non è senza interesse il fatto che la liturgia della Chiesa abbia da lungo tempo applicato queste medesime parole al ministero degli apostoli. Nel *Comune degli Apostoli*, nella liturgia delle ore, così come nel salmo responsoriale della Messa loro dedicata, «il linguaggio di cui non può non udirsi il suono», e che «si diffonde fino ai confini della terra» è proprio il loro annuncio evangelico, l'annuncio cioè di quella sapienza nascosta nel mistero, la cui capacità di interpellare e di essere compresa da ogni uomo viene ora paragonata all'universalità con cui il firmamento stellato, il sole e la luna possono stare sotto gli occhi di tutti.

La tematica in questione va al di là della discussione classica circa la possibilità di una teodicea. Qui si afferma, *dalla prospettiva della Rivelazione*, che una strada per parlare di Dio che faccia riferimento, senza strappi, al cosmo sotto gli occhi di tutti e alla storia della salvezza sotto gli occhi di Israele, esiste. Ed esiste tanto una corrispondenza fra creazione del mondo e profezia sulla storia, quanto una corrispondenza fra creazione dell'uomo e profezia sul senso della sua vita morale, aperta ad una dimensione salvifica. Il *fiat* che crea i cieli e l'*effeta* che dà dignità spirituale alla persona umana sono parole pronunciate da un medesimo soggetto. Di Dio, dunque, si può parlare perché le cose parlano di Lui; di Dio l'uomo può parlare perché ne è l'immagine che più gli assomiglia. L'assunzione di un'ottica cristologica, nella quale la Rivelazione trova la sua pienezza ed il suo compimento, non farebbe che rafforzare le precedenti corrispondenze, perché esse risulterebbero ancorate attorno al mistero del Cristo, centro del progetto divino sul cosmo e rivelatore definitivo della verità sull'uomo⁸.

Un secondo elemento distintivo della Rivelazione e del suo linguaggio è il carattere di assoluta *novità* del suo contenuto. Esso si presenta come un'offerta inaudita, eccedente e sovrabbondante rispetto a quanto l'uomo possa immaginare o desiderare. La parola di Dio si manifesta con i caratteri dell'invito ed insieme del paradosso, del dono ed insieme dell'esigenza: l'uomo vi trova proprio ciò che cerca, ma allo stesso tempo gli si chiede ciò che lo sorpassa e che

⁷ *Sal* 19,1-5.

⁸ Cfr. *Ef* 1,3-10; *Col* 1,13-20; *Eb* 1,1-3.

spesso non riesce a comprendere. All'aspirazione umana di una vita che non termini con la morte e a quella di un amore che resti fedele in eterno, la Rivelazione risponde che ambedue le cose sono possibili, ci sono donate da Dio, ma per trovare la vita bisogna perderla, mentre per sperimentare la fedeltà che non tradisce bisogna passare attraverso l'abbandono e lo scandalo della croce. La parola di Dio si presenta con una eccedenza che attrae e sconcerta: è la predicazione di un regno dove regnare è servire, dove ai piccoli si rivelano i tesori nascosti ai sapienti, dove a chi si riconosce indegno di essere chiamato figlio si mettono l'anello al dito e il vestito più bello, dove il padrone della vigna cui spettava riscuotere il giusto tributo permette la morte del proprio figlio per salvare i vignaioli insolventi, dove Chi ha creato il cielo e la terra può chiamarsi Padre e prendere dimora nel cuore di chi lo ama.

Al superamento operato dalla Rivelazione se confrontata con l'orizzonte salvifico-esistenziale delle aspirazioni umane, corrisponde un'ulteriore eccedenza, questa volta sotto l'aspetto ermeneutico-concettuale. Problemi che il pensiero filosofico vorrebbe risolvere, ma non è riuscito a comporre, se non in modo spesso dialettico e comunque riduttivo, trovano nel linguaggio della Rivelazione una nuova, inaspettata *apertura di orizzonti*. Nozioni come quelle di trascendenza ed immanenza ci vengono presentate non più come opposte, ma come correlative; ci si parla di una autonomia che non trae la sua forza dall'indipendenza da Dio, ma trova l'origine della sua consistenza proprio nel legame stabile inaugurato dalla creazione; ci si rivela che l'intelligenza che regge il mondo ha il volto della misericordia, che l'onnipotenza appartiene solo al bene e non al male; ci viene rivelato che libertà ed amore non si oppongono, e che la libertà, una volta donata, non si perde, perché siamo immagine di un Dio dove la sussistenza della Persona si realizza in una reciproca, vitale relazione. Apprendiamo infine la sorprendente lezione che nel mistero dell'essere vi è la comunione, che l'unità che nasce dall'amore è più forte dell'unità dell'Uno che resta indiviso⁹.

Ora, è proprio questa eccedenza della Rivelazione sulle nostre

⁹ Sul tema dell'eccedenza salvifica del contenuto della Rivelazione rispetto alle categorie del pensiero filosofico, si veda ad esempio l'analisi svolta in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1972; cfr. anche R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, Cittadella, Assisi 1986, pp. 508-511.

aspettative esistenziali e salvifiche, ed anche su non pochi aspetti della nostra riflessione filosofica, a garantire che la parola di Dio *trascende il nostro orizzonte antropologico* e non la si può giustificare né interpretare — come avrebbe voluto Feuerbach — come un *eco* o una *proiezione* dei nostri interrogativi. Il linguaggio della Rivelazione trasporta un contenuto che non nasce nell'orizzonte chiuso della creaturalità umana, né può essere raggiunto dall'uomo come frutto di una riflessione razionale che cerchi nel perimetro del proprio essere i motivi ultimi di persuasione tali da giustificare le sue scelte esistenziali. Il linguaggio della Rivelazione si serve delle parole della creazione, ma è capace di utilizzarle in modo inaspettato, in un annuncio di cose veramente nuove per l'uomo, che continuamente lo interpellano e non cessano mai di sorprenderlo.

Si comprende allora perché una prospettiva che cercasse la significatività del linguaggio su Dio solo nella sua corrispondenza con ciò che l'uomo si attende — come suggerito da Tillich — o solo nell'ambito di ciò che non ci è precluso esistenzialmente o gnoseologicamente, perché di tale ambito ne possediamo le chiavi ermeneutiche — come voluto da Bonhöffer —, finirebbe col ricacciare il discorso su Dio all'interno di un confine antropologico che ridurrebbe la teologia a semplice antropologia camuffata. La centralità dell'uomo nel linguaggio della Rivelazione non è centralità ermeneutica, ma soteriologica¹⁰. Analogamente, ritenere con Barth che i concetti umani siano del tutto inadatti ad accostarci al mistero di Dio perché il loro contenuto veritativo deriva unicamente dall'uso che ne fa la Rivelazione, non risolve affatto il problema del linguaggio del mistero. La nostra comprensione della parola di Dio, anche quando illuminata dalla grazia soprannaturale della Rivelazione, continuerebbe ad esprimersi con parole umane e, pertanto, a presupporre un loro contenuto veritativo naturale, significativo e non ambiguo¹¹.

Come coniugare queste riflessioni tratte dall'esame della Rivelazione con quell'altra pagina della Scrittura dalla quale siamo partiti, dove san Paolo ci parlava di una sapienza nascosta nel mistero, il cui linguaggio è insegnato dallo Spirito e vi si può accedere solo se

¹⁰ Cfr. J.L. ILLANES, *Incidenza antropologica della teologia*, in «Divus Thomas» 84 (1981), pp. 303-329.

¹¹ Cfr. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione, o.c.*, pp. 422-425.

informati dallo Spirito? Se il carattere di eccedenza, di novità inaudita che il contenuto della Rivelazione ci dischiude ben si accorda con il dono di uno Spirito capace di rivelare quello che mai occhio vide né orecchio udì, l'idea di una stretta corrispondenza fra la parola creatrice e la parola storico-profetica parrebbe invece a prima vista ridurre, se non la portata di tale novità, per lo meno il divario tra logica umana e sapienza divina, divario che di quella stessa novità ne esprimeva l'irriducibilità linguistica.

Una via per superare questo apparente contrasto è ricordare che lo Spirito, sebbene scruti le profondità di Dio, non ha una parola *propria* da annunciare. Non è lo Spirito a generare il Verbo, ma il Verbo a spirarne l'eterna persona insieme al Padre. «Egli vi guiderà alla verità tutta intera perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito (...) perché prenderà del mio e ve l'annuncerà»¹². Lo Spirito non ha altra parola che quella di Gesù, non ha altra novità che quella del Verbo fatto carne, quella della centralità di Cristo nel mistero della creazione, della redenzione e della nuova creazione, mistero arcano di Dio-Padre, che nel chiamare il mondo all'essere lo ha fatto per mezzo di Cristo e lo ha voluto in vista di Cristo. Il linguaggio della croce, l'inaudita sapienza del mistero pasquale superano certamente ogni linguaggio umano, ma contengono allo stesso tempo il senso ultimo di un mondo e di una condizione esistenziale, segnata dal peccato e dalla morte, la cui universalità e verità sono sotto gli occhi di tutti. Di questo senso e di questa sapienza si può parlare; e ciascuno, ascoltandone il messaggio, può aprirsi ad una trascendenza che è insieme fondamento delle cose, libertà e salvezza.

IV. Il contributo di Tommaso d'Aquino

Ci resta ora da compiere un ultimo passo. I suggerimenti offerti dalla Rivelazione giudeo-cristiana circa la possibilità di un discorso su Dio, e circa la garanzia che esso non resti confinato all'interno del nostro orizzonte antropologico, dipendono da una razionalità puramente donata oppure possono essere espressi mediante un linguaggio filosofico coerente, significativo anche per una razionalità che non nasca dalla fede? Un simile linguaggio, se esiste, saprebbe man-

¹² Gv 16,13-14.

tenersi sufficientemente rispettoso del mistero, senza vanificarlo? È nel contesto di queste domande che vorrei riferirmi, in questa ultima parte del mio intervento, al pensiero del Dottore Angelico.

Tommaso d'Aquino risponderebbe che questo linguaggio esiste ed è quello dell'*analogia dell'essere*, opportunamente affiancato dall'uso della triplice via *affirmationis, negationis, ed eminentiae*. Sebbene presente in molte sue opere teologiche, si tratta — come è noto — di un itinerario che l'Aquiniate costruisce e sviluppa in sede filosofica. Ascoltiamone le parole ben conosciute della *quaestio* 13 della I Parte della *Summa*: «Noi possiamo nominare una cosa a seconda della conoscenza intellettuale che ne abbiamo (...). Dio non può essere veduto da noi in questa vita nella sua essenza, ma è da noi conosciuto mediante le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione. Conseguentemente, può essere da noi nominato con termini desunti dalle creature; non però in maniera tale che il nome, da cui è indicato, esprima l'essenza di Dio quale essa è, (...) perché la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo concepire o esprimere a parole»¹³. Continua Tommaso: «Nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature. Ma neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature (...). E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice "le perfezioni invisibili di Dio si rendono visibili perché comprese attraverso le cose create" (*Rm* 1,20). Si deve dunque concludere che tali termini si affermano di Dio e delle creature secondo analogia, cioè proporzione»¹⁴.

¹³ «Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari (...) Deus in hac vita non potest a nobis videri per sua essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis: non tamen ita quod nomen significans ipsam, exprimat divinam essentiam secundum quod est...» «quia essentia eius est supra id quod de Deo intellegimus et voce significamus» (*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 1, resp. e ad 1^{um})

¹⁴ «Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia Aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra Apostolum dicentem *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem» (*ibid.*, a. 5, resp.).

Per tutto il nostro discorso riveste un certo interesse il fatto che Tommaso comprenda l'analogia in modo indissociabile dalla causalità trascendentale dell'essere, poiché ogni rapporto di somiglianza fra Dio e le creature, alla luce della sua dottrina sulla partecipazione, è inquadrato dall'Angelico nella cornice delle relazioni fra la causa ed i suoi effetti. Dovremmo dire che l'analogia tomista è una nozione assai più ontologica che gnoseologica. «Se diciamo, per esempio, che in Dio è vita — commenta Gilson — diciamo qualcosa che è vero di Dio, poiché se non ci fosse vita in Dio, causa prima, non vi sarebbe vita in nessuno dei suoi effetti. Come, sotto che forma, e in che senso, si può dire che in Dio vi sia vita, è un altro e diverso problema; il punto attualmente in discussione è che esiste almeno un senso in cui è vero che Dio è vita»¹⁵. Orbene, è proprio questo ancoraggio dell'analogia alla causalità ed alla partecipazione a fare del linguaggio dell'analogia una razionalità pienamente coerente con quel collegamento fra parola creatrice e parola storico-prophetica che la teologia aveva indicato come fondazione, interna alla fede, del suo poter parlare di Dio.

Ritengo che l'analogia dell'essere costituisca ancora un raccordo necessario al discorso su Dio svolto all'interno della fede. Essa fornisce le precomprensioni a partire dalle quali l'analogia della fede possa divenire un sapere sensato¹⁶. L'importanza dell'analogia come espressione della corrispondenza fra parola creatrice e parola storico-prophetica va al di là del dibattito sulla insufficienza di un sapere concettuale, così come sollevato ad esempio da Heidegger, o sulla necessità di un sapere metaforico, come opportunamente sottolineato da Ricoeur e, prima di lui, da molti altri pensatori¹⁷. Anche se la

¹⁵ E. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 199.

¹⁶ Cfr. Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, Paris 1962, pp. 32-40. T. CITRINI, *La Rivelazione, centro della Teologia Fondamentale*, in «Gesù Rivelatore», a cura di R. Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1988, p. 92.

Non paiono dunque superate, nella teologia contemporanea, le parole di Tommaso: «L'esistenza di Dio ed altre verità che riguardo a Dio si possono conoscere con la ragione naturale non sono articoli di fede, ma preliminari agli articoli di fede: di fatti la fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura» (*Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 1^{um}).

¹⁷ Non è superfluo ricordare che anche in san Tommaso troviamo un riferimento alla necessità di utilizzare similitudini nel discorso su Dio: «Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. (...) Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est; et ideo similitudines illa-

nostra conoscenza ed il nostro linguaggio su Dio fossero trasmissibili mediante la comunicazione di un'esperienza personale, la riproduzione di simboli o di immagini, o con la comunicazione di una qualche intuizione aconcettuale, l'universalità e la comunicabilità di queste forme di sapere, se proviene dal reale e vuole orientare altri verso il reale, poggerà sempre, in ultima analisi, su una *analogia entis*.

Tommaso è cosciente che l'analogia può fornire solo una conoscenza limitata ed imperfetta, un sapere che non dissolve il mistero; e questo non soltanto per l'indicibilità dell'essenza divina, ma anche per la particolare dialettica che il rapporto somiglianza/dissomiglianza, insita in ogni discorso analogico, assume quando si vuole parlare di Dio¹⁸. Eppure, nonostante tutto, siamo di fronte ad una conoscenza vera, ad un linguaggio che la ragione può riconoscere sensato. In un significativo testo della *Contra Gentiles*, Tommaso dimostra un così grande equilibrio e profondità, da chiamare anch'egli Dio — come farà Barth sette secoli dopo — il Totalmente Altro; ma non per questo tralascia di affermare che il riconoscimento di questa radicale alterità non è per la ragione naturale una sconfitta, ma, paradossalmente, rappresenta la sua vetta più alta: «Per mezzo degli effetti noi sappiamo che Dio esiste e che Egli, in quanto causa di tutti gli enti, è del tutto trascendente ad essi e del tutto diverso (*supereminens et ab omnibus remotus*). Questo è l'estremo e il più perfetto esito della nostra conoscenza nella vita presente»¹⁹.

Nell'esposizione della triplice via dell'affermazione, della negazione e dell'eminenza, ritroviamo il medesimo realismo e, al tempo stesso, il medesimo rispetto per l'incomprensibilità del mistero; lezione, quest'ultima, che Tommaso ha appreso e fatta propria alla scuola dello Pseudodionigi²⁰. Il realismo della triplice via del lin-

rum rerum quae magis elongantur a Deo, veriozem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus» (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9, resp. e ad 3^{um}).

¹⁸ Cfr. *De Potentia*, q. 7, a. 7, ad 6^{um} e *ibid.*, q. 9, a. 7; *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, ad 5^{um}.

¹⁹ «Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita» (*Contra Gentiles*, lib. III, cap. 49, n. 2270).

²⁰ «Quanto più noi ci eleviamo verso l'alto, tanto più gli occhi si contraggono alla vista delle cose spirituali. Così ora, penetrando nella tenebra che sta sopra la mente, noi troveremo non la brevità delle parole, ma la mancanza assoluta d'ogni parola e d'ogni concet-

guaggio su Dio si manifesta in primo luogo nella priorità della *via affirmationis*, priorità di ordine logico, assai prima che cronologica. La negazione di ciò che al linguaggio su Dio non conviene, non solo si realizza grazie al suo riferimento verso ciò che già si è riconosciuto conveniente, e perciò sensatamente affermato, ma contiene anche al suo interno, proprio come *ratio negandi*, l'intento di una affermazione, anzi di una super-affermazione²¹. In secondo luogo, la *via eminentiae* — ed è questo un punto della massima importanza — non rappresenta il semplice prolungamento geometrico o spaziale, per dirlo in qualche modo, della *via affirmationis*. La proporzione fra creatura e Creatore non è geometrica, ma, ancora una volta, rimanda al contesto della causalità e della partecipazione trascendentale: la via dell'eminenza è la stessa via della trascendenza. È su questa strada dove la ragione incontra inevitabilmente la necessità di dover tacere. Ma proprio perché *causalità*, e causa di qualcosa di cui si *partecipa realmente*, la trascendenza non è vista sotto il segno della separazione, ma coinvolge anche la sua immanenza negli effetti, quale fondamento della dipendenza dell'ente finito dalla causa del suo essere²².

Se il linguaggio dell'analogia si accorda con quel primo aspetto della Rivelazione che abbiamo chiamato «corrispondenza fra parola creatrice e parola storico-profetica», nella triplice via dell'affermazione, rimozione ed eminenza ci troviamo di fronte ad un itinerario razionale di approccio all'Assoluto che ben si coniuga con quel secondo aspetto della Rivelazione discusso in precedenza; cioè la sua conformità ed insieme la sua eccedenza salvifica rispetto alle aspettative umane, come garanzia di un parlare significativo di Dio capace di uscire da un orizzonte antropologico chiuso. La triplice via tomista dischiude la dinamica di tre momenti della ragione naturale: il primo è quello in cui, nella domanda sull'Assoluto, la ragione vi riconosce un appello significativo; il secondo è l'osservare che quel-

to. Là dove il discorso discendeva dalla sommità verso il basso, man mano che si allontanava dalla vetta, il suo volume cresceva di misura. Ora che risaliamo dall'inferiore verso il Trascendente, man mano che ci avviciniamo alla vetta, il discorso si abbrevia, finché compiuta tutta l'ascesa, si fa completamente muto. allora ci uniremo totalmente a colui che è inesprimibile». PSEUDODIONIGI, *De Mystica Theologia*, cap. 3 (PG 3,1034).

²¹ Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 72, a. 6; II-II, q. 122, a. 2, ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 5.

²² Su questo aspetto del pensiero di san Tommaso, si veda L. BOGLIOLO, *Essere e Conoscere*, LEV, Città del Vaticano 1982, pp. 311-331.

l'appello rimanda ad un contenuto non pienamente formalizzabile dalla ragione, né concettualizzabile in termini soddisfacenti; il terzo momento rappresenta l'apertura della ragione a riconoscere tale contenuto secondo termini e categorie diverse da quelle che essa si attenderebbe, come qualcosa che soddisfa ciò che si desidera, ma supera in modo eccedente ciò che si stava cercando. Il momento dell'eminenza è in realtà il momento del silenzio, il momento della ragione che tace e che si apre alla rivelazione dell'Altro, l'Unico che può dare la *misura* di quanto valesse quella eminenza. Sulla via dell'eminenza, gli attributi divini giungono allora fino ad identificarsi con l'essenza divina, ed una analogia legata al linguaggio della creazione diviene pertanto insufficiente. Sebbene la proporzione fra la creatura e Dio sia una proporzione fra chi è causato e chi causa, fra chi conosce e chi è conosciuto — dirà l'Angelico nel commento al *De Trinitate* di Boezio — «a causa dell'eccesso infinito con cui il Creatore supera la creatura, non vi è proporzione nella creatura per poter ricevere da Dio tutto l'influsso della sua virtù, né per conoscerlo così come lui stesso perfettamente si conosce»²³. L'unica conoscenza capace di partecipare di quell'essenza è generata dalla vita della grazia, dove sarà una nuova analogia, quella di una somiglianza soprannaturale e di una più alta proporzionalità, a legare la creatura con Dio. Ciò che si partecipa è ora una filiazione, ed al Creatore ci si può rivolgere con il nome di Padre, perché siamo resi somiglianti al suo Figlio e chiamati a compartecipare del suo medesimo Spirito.

Non si può negare che la prospettiva di Tommaso, se confrontata con le esigenze del pensiero contemporaneo e con le vicende che hanno accompagnato il linguaggio su Dio nel pensiero critico e post-critico, debba essere certamente integrata con ulteriori strumenti concettuali, oggi indispensabili per l'analisi del linguaggio religioso e della stessa Rivelazione. Eppure, la sua analisi rappresenta un fondamento irrinunciabile, spesso nascosto o implicito in molte formulazioni contemporanee, sul quale può ancor oggi costruirsi quell'armonia fra la ragione e la fede di cui non solo la teologia, ma

²³ «Sed secundum infinitum excessum Creatoris super creaturam, non est proportio creaturae ad Creatorem, ut recipiat influentiam eius secundum totam virtutem eius, neque ut ipsum perfecte cognoscat, sicut ipse seipsum perfecte cognoscit» (*Proemium*, q. 1, a. 2, ad 3^{um}).

anche quel pensiero filosofico che continua a porre al centro della sua riflessione il problema dell'Assoluto, sentono quotidianamente l'esigenza. Tommaso d'Aquino ci ha forse insegnato che un Totalmente Altro di cui la ragione non potesse dire nulla sarebbe anche un totalmente estraneo e, per la creatura, un totalmente assente. Il silenzio cui giunge Tommaso sull'itinerario della *via eminentiae* è il silenzio della venerazione, non come incapacità di parlare di Dio, ma come silenzio adorante di chi ha già utilizzato, in un incessante crescendo, tutte le parole possibili. Sono le parole, diremmo oggi, che la ragione ha speso di fronte al paradosso dell'universo giungendo a riconoscerlo come mistero, le parole dell'uomo che di fronte all'enigma della propria esistenza ha gridato al cielo e ha invocato tutto quanto poteva, fino ad accettare di unirsi al silenzio di Cristo sulla croce, perché nel suo mistero pasquale la parola suprema è stata già detta, e l'uomo, illuminato dallo Spirito, ne ha compreso quale fosse il significato.

Se le parole spese di fronte al mistero del mondo e dell'uomo sono parole capaci di condurre al silenzio adorante, allora la teologia ha la garanzia che un tale linguaggio della trascendenza, indipendentemente dal cammino seguito per formularlo, è allora quello adeguato, perché le ha consentito di assolvere il suo fine: annunciare la sapienza di Dio nascosta nel mistero.

Pontificio Ateneo della Santa Croce
P.zza sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

CULTURA, RACIONALIDAD Y LEY MORAL

Una dimensión antropológica de la ley moral

Fernando MIGUENS

Sommario: I. Consideración general sobre la ley moral - II. Tipos de concepciones morales en una perspectiva empírica y experimental - III. Tipos de concepciones morales según una perspectiva filosófica. 1. Racionalidad racionalizante. 2. Racionalidad lógica. 3. Racionalidad metafísica - IV. Teología moral y racionalidad - V. Racionalización, lógica y metafísica.

Ya en el año 1993, la Encíclica *Veritatis Splendor* (VS) - inscrita temáticamente, en el campo de la «moral fundamental» (cfr. n. 5) -, manifestaba el propósito de «precisar algunos aspectos doctrinales que son decisivos para afrontar la que sin duda constituye una verdadera crisis» (ibid.). La crisis a la que apunta la encíclica se presenta, en dos ámbitos distintos, aunque relacionados entre sí por un terreno común: la crisis de la cultura. El primer ámbito es el de la Teología moral, es decir, el «frente doméstico o interno»; el segundo, es el de las teorías éticas dependientes de la modernidad¹. Dicho de otro modo, la *Veritatis Splendor* tiene por interlocutor inmediato e intencional el colegio episcopal, y por interlocutores mediatos e im-

¹ Al dirigirse la Encíclica a los obispos, se ve que la mayor preocupación del Papa está en el terreno de la Doctrina, teniendo a la vista el «magisterio paralelo» de algunos teólogos. Las desviaciones que vislumbra en el terreno teológico son dependientes, a su modo de ver, de la vigente cosmovisión moral de la cultura contemporánea: «El requerimiento de autonomía que se da en nuestros días no ha dejado de ejercer su influencia incluso en el ámbito de la teología moral católica» (n. 36).

plícitos, todos aquellos que encuentran alguna dificultad a causa de la filosofía implícita en la cultura actual, para entender los fundamentos de los más recientes planteamientos morales del Magisterio eclesiástico.

Más recientemente, la Encíclica *Evangelium vitae* (EV) vuelve a hacer referencia a esta dificultad de comunicación con la *lógica de la modernidad*, o mejor aún, con un peculiar concepto de racionalidad. Un tipo de racionalidad asentado en nuestro contexto cultural que, aunque legítimo dentro de los cauces de su propia definición, es bien diverso de aquel que campea en los documentos del Magisterio eclesiástico, más aún, difiere del que fundamenta la racionalidad (o razonabilidad) de la fe. En consecuencia, la *Evangelium vitae* hará afirmaciones como la siguiente:

«En el fondo hay una profunda crisis de la cultura, que engendra escepticismo en los fundamentos mismos del saber y de la ética, haciendo cada vez más difícil ver con claridad el sentido del hombre, de sus derechos y deberes». (EV, 11)

O también:

«Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición o autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien y el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho» (EV, 19).

Es precisamente la necesidad de encontrar una vía de diálogo con la mentalidad contemporánea, la que motiva las consideraciones que siguen acerca de las distintas relaciones entre cultura, ley moral y racionalidad.

I. Consideración general sobre la ley moral

Desde siempre el tema de la ley ha estado ligado a la racionalidad. La ley es una configuración o disposición de la razón. Y esto vale tanto para las leyes científicas como para la ley moral (e incluso, en el terreno teológico y metafísico, para la ley divina).

Dejando de lado a las ciencias positivas de la naturaleza, lo que se entienda por ley moral depende de las diferentes concepciones filosóficas y teológicas que estén en la raíz de su fundamentación (desde considerarla una dimensión de la realidad extramental, en un extremo, hasta considerarla una formulación caprichosa del sentimiento en el otro).

Al menos como punto de partida, hablaremos en primer lugar de *orden* moral como una dimensión formal específica del pensamiento humano.

Aquí ya encontraremos una disyuntiva conceptual que no sólo se da en la teoría, sino que también se ha dado en la historia del pensamiento:

	= orden en la naturaleza	metafísicos
Orden moral	= orden o modelo mental	a-metafísicos

II. Tipos de concepciones morales en una perspectiva empírica y experimental

Los tipos de concepciones morales a los que nos referiremos pueden encontrarse fácilmente en la observación empírica de cualquier mente perspicaz, en el análisis sistemático de la psicología social y por fin, coincidentemente, en las grandes opciones filosóficas. A modo de ejemplo ilustrativo en el terreno de la psicología social, resumiré un original estudio de base estadística desarrollado por Lawrence Kohlberg, director del «Centro de Desarrollo Moral y Educación» de la Universidad de Harvard.²

Kohlberg habla de unos niveles evolutivos de desarrollo moral y dice que son tres, divisibles, a su vez, en dos etapas cada uno:

– El primer nivel corresponde a una *moral pre-convencional*: «en este nivel, el niño responde a las reglas y pautas culturales de bueno y malo, correcto e incorrecto, pero interpreta estas pautas en términos de consecuencias físicas o hedonísticas de la acción (casti-

² Una presentación de conjunto de los trabajos de L. Kohlberg puede encontrarse en MUNSEY, B., (Ed.), *Moral Development, Moral Education and Kohlberg*, Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1980.

go, premio, intercambio de favores) o en términos de poder físico en aquéllos que enuncian las reglas y pautas»³.

– El segundo nivel corresponde a una *moral convencional*: «en este nivel, el mantener las expectativas de la propia familia, grupo o nación, es percibido como valioso en sí mismo, independientemente de las consecuencias inmediatas y obvias. Esta actitud no responde sólo a la *conformidad* con las expectativas personales y del orden social, sino a la lealtad con ellas, al *mantenimiento* activo, a la defensa y justificación del orden y a la identificación con las personas o grupos involucrados»⁴.

– El tercer nivel corresponde a una *moral de principios*, es decir, un sistema ético que toma una perspectiva universal y trascendente a los individuos (Kohlberg no se detiene en buscar o señalar el origen o fundamento de este sistema): «En este nivel hay un claro esfuerzo por definir los valores y principios morales que tienen validez y aplicación, con prescindencia de las autoridades, grupos o personas que mantienen dichos principios, y con independencia de la propia identificación del individuo con esos grupos»⁵.

³ «Este nivel comprende las dos siguientes etapas: *Etapas 1, orientación de castigo y obediencia*. Las consecuencias físicas de la acción determinan su bondad o maldad, independientemente del significado humano o valor de esas consecuencias. La ausencia de castigos y la deferencia al poder no cuestionada, son valoradas por sí mismas, no en términos de respeto por un orden moral subyacente que sea apoyado por castigos y la autoridad (lo último es propio de la etapa 4). *Etapas 2, orientación instrumental - relativista*. Una acción correcta es aquella que satisface instrumentalmente un necesidad propia y, ocasionalmente, las necesidades de otros. Las relaciones humanas son consideradas en términos similares a los del mercado. Están presentes elementos de equidad, reciprocidad, e igualdad compartida, pero siempre son interpretados en un sentido físico y pragmático. La reciprocidad es cuestión de *tú me golpeas a mí, yo te golpeo a ti*, no de lealtad, gratitud o justicia». *Op. cit.*, p. 91.

⁴ «Este nivel comprende las dos etapas siguientes: *Etapas 3, orientación de concordancia interpersonal* (“buen chico - buena chica”). La buena conducta es aquella que agrada o ayuda a otros y es aprobada por ellos. Hay mucha conformidad con las imágenes estereotipadas de lo que se entiende como mayoría o conducta “natural”. La conducta es juzgada frecuentemente por la intención: “ser bienintencionado” es importante en primera instancia. Uno gana la aprobación de los demás siendo “educado”. *Etapas 4, orientación ley y orden*. Hay una orientación hacia la autoridad, las reglas fijas, y el mantenimiento del orden social. La conducta correcta consiste en cumplir el propio deber, respetando la autoridad y defendiendo el orden social dado, por sí mismo». *Op. cit.*, pp. 91-92.

⁵ «Este nivel, nuevamente, tiene dos etapas: *Etapas 5, orientación legalista de contrato social*. Generalmente, esta etapa tiene rasgos utilitaristas. Se tiende a definir las conductas correctas con relación a derechos individuales generales y con relación a convenciones que

En su estudio Kohlberg llega a las siguientes conclusiones:

a) Los criterios morales enunciados por los individuos varían con la edad de manera significativa.

b) La variación sigue un orden regular, se da por etapas sucesivas (según el orden descrito más arriba).

c) Todas las personas recorren en su vida estas etapas, si bien muchas no logran alcanzar jamás los últimos estadios.

d) En los estadios 3 y 4 (correspondientes al segundo nivel), se encuentra la mayor parte de la población adulta estudiada por Kohlberg. Los estadios 5 y 6, son alcanzados «evolutivamente» por pocos.

Para arribar a estas conclusiones, Kohlberg utilizó una serie de tests de «dilemas morales» que evalúan las respuestas de un individuo ante narraciones sencillas donde se ponen en conflicto dos principios jurídicos o éticos como p. ej. el derecho de propiedad y el derecho a la vida («dilemas de Kohlberg»)⁶.

Los estudios de Kohlberg tienen un interés directo para la educación y para la psicología evolutiva. Sin embargo los hemos expuesto aquí porque constituyen una fuerte apelación a los moralistas en el campo filosófico y teológico, ya que descalifican la idea según

han sido examinadas críticamente y acordadas por toda la sociedad. Hay una clara conciencia de la relatividad de las valoraciones y opiniones personales y un énfasis correlativo en las reglas de procedimiento para alcanzar consenso. Junto a aquello que se ha acordado constitucional y democráticamente, lo que es correcto es una cuestión de “valores” y “opiniones” personales. El resultado es un énfasis en el “punto de vista legal”, pero subrayando la posibilidad de cambiar la ley según consideraciones racionales de utilidad social (en lugar del frío *ley y orden* de la etapa 4). Fuera del orden legal, el consentimiento libre y el contrato son elementos de unión de la obligación. Esta es la moral “oficial” del gobierno y la constitución de los Estados Unidos. *Etapas 6, orientación ético-principista universal*. Lo que es correcto es definido por la decisión de la conciencia, la cual, a su vez, concuerda con *principios éticos*, fruto de la propia elección, y que apelan a la comprensión lógica, la universalidad y la consistencia. Estos principios son abstractos y éticos (la Regla de oro, el imperativo categórico,...); no son reglas morales concretas, como los Diez Mandamientos. En su fondo, se trata de principios universales de justicia, de reciprocidad e igualdad de los derechos humanos, y de respeto por la dignidad de los seres humanos y las personas individuales». *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁶ Para descalificar la posible objeción de que la clasificación corresponde sólo a la sociedad americana, a una cultura específica, Kohlberg aplicó sus tests a otros grupos testigo de otras culturas como la de México, Taiwán y Turquía: cfr. FROM, L., KOHLBERG, L., KRAMER, R., *Continuities and discontinuities in childhood and adult moral development*, Human development 1969 12 93-120 (S. Karger, Basel/New York).

la cual, una moral trascendente de raigambre metafísica, es decir, no inmanente, no encontraría fundamento en una realidad antropológica existencial como resulta ser la de muestras de población de nuestra actual cultura.

III. Tipos de concepciones morales según una perspectiva filosófica

Para nuestro propósito, lo expuesto anteriormente sirve sólo de ejemplo. No nos interesa discutir aquí el valor de las conclusiones de Kohlberg, lo que correspondería hacer sólo en sede psico-social. Lo interesante del ejemplo es la coincidencia con una clasificación teórica de las concepciones morales, las cuales, a su vez, dependen del modo de entender la racionalidad.

En el n. 36, la Encíclica *Veritatis Splendor* afirma que «se ha querido favorecer el diálogo con la cultura moderna poniendo de relieve el carácter racional — y por lo tanto universalmente comprensible y comunicable — de las normas morales correspondientes al ámbito de la ley moral y natural» y «reafirmar, además, el carácter interior de las exigencias éticas (...) en virtud del reconocimiento previo de la razón humana». Sin embargo, la dificultad seria del diálogo, como se ha podido comprobar por algunos comentarios de la Encíclica aparecidos en los medios de comunicación, proviene de que cuando la Encíclica habla de racionalidad, no lo hace en el mismo sentido que la mentalidad típica proveniente de la modernidad.

Para aclarar los términos en los que se plantea el problema (no para resolverlo), nosotros proponemos postular, en el ámbito filosófico, tres modos posibles de entender la racionalidad, o tres dimensiones posibles del pensamiento. Conviene aclarar que estas dimensiones del pensamiento corresponden a concepciones antropológicas diversas, aunque no son excluyentes entre sí y, psicológicamente, son propias de todo individuo. Los problemas se plantean al articularlas jerárquicamente y toda vez que se las considere inconciliables entre sí.

- 1) Racionalidad racionalizante
- 2) Racionalidad lógica
- 3) Racionalidad metafísica

Veamos más detenidamente en qué consisten estos tres tipos de racionalidad.

1. Racionalidad racionalizante

Su objetivo es dar razón de la propia impulsividad tendencial. Se trata de un tipo de pensamiento cuya única pretensión es dar una explicación de la praxis existencial que parta del primado de la conciencia y la subjetividad. Lo hemos llamado pensamiento *racionalizante* por asimilación al mecanismo de defensa del yo postulado por la psicología freudiana. Este tipo de pensamiento es muy propio de filosofías como la de Schopenhauer, Nietzsche o Sartre. Como consecuencia de estos planteamientos antropológicos, se deriva un tipo de ética que podríamos llamar *ética pre-convencional*, que, resumidamente, tendría las siguientes características:

* Supone un concepto no-humano de la libertad (libertad como pura espontaneidad, como pura indeterminación).

* Es básicamente a-social.

* Supone un uso racionalizante de la razón (ej.: no se debe matar: si defiendo otra cosa pueden matarme a mí).

A este tipo de racionalidad y la ética que le es afín, se refiere la *Evangelium vitae* cuando dice:

«Si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses» (EV, 20).

A nuestro modo de ver, puede aplicarse en este caso la crítica que J. Choza hace a los planteamientos antropológicos que afirman la preeminencia de la *energeia* frente a cualquier tipo de formalización: «se trata de una descalificación de las síntesis objetivas en las que se cifra el saber, y, en cierto modo, de una descalificación del saber mismo en tanto que racionalidad»⁷.

2. Racionalidad lógica

Se trata de un modo de utilizar el pensamiento en el que tiene absoluta primacía la formalidad. Supone un uso sistemático de la

⁷ CHOZA, J., *Antropologías positivas y Antropología filosófica*, Ed. Cénlit, Tafalla 1985, p. 180.

razón lógica, que busca por encima de todo la coherencia del pensamiento, pues se da por sentada la imposibilidad de acceder a la verdad como ser-realidad. Estamos frente a un agnosticismo a-metafísico. La verdad es sólo la verdad lógica. Es propio del idealismo, el estructuralismo, la filosofía analítica y diversas formas de filosofía del lenguaje. Aquí nos encontramos con la idea básica que caracteriza a la modernidad: la racionalidad no se entiende como descubridora de un orden natural, sino como configuradora de una naturaleza caótica y hostil. Hay una primacía de la representación sobre la realidad.

La ética resultante de este modo de pensar es de tipo *convencional*, una moral de convivencia con las siguientes características:

* Es una moral consensual.

* Tiene como claro objetivo la convivencia y, por tanto, una destinación predominantemente social (ej. no se debe matar; porque todos están de acuerdo en esto, y con razón, ya que lo contrario atentaría contra la convivencia).

* Se basa en fórmulas de compromiso, en general precarias e inestables, pues su principio es el equilibrio.

* Exige una «adaptación sumisiva» por parte de quien la vive. (cfr. teorías educativas de John Dewey).

Desde el punto de vista psicológico, este curso de pensamiento ético es consecuencia (incluso evolutiva, según quiere Kohlberg) del anterior, y así lo expresa la Enc. *Evangelium vitae*:

«Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad» (EV, 20).

Una de las causas que generan este tipo de concepciones éticas sería el «*subjetivismo racionalista*»: erigir en sistema exclusivo de valoración del obrar humano el resultado de apreciaciones personales desvinculadas de la realidad»⁸, y una de las consecuencias sería que «la carencia de verdades éticas genera sistemas éticos subjetivistas y pragmáticos. En ellos no interesa realmente la ética sino otros valores que tienden a absolutizarse: la paz social, los intereses políticos, el poder, el progreso, el bienestar material, etc.»⁹.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

Desde el punto de vista estrictamente ético-cultural, ha demostrado ser un sistema precario e inestable. Deriva fácilmente en la primacía del poder y la fuerza, en una moral más primitiva, pre-conventional. En efecto, muchas veces «estos sistemas conducen a la triste consecuencia de supeditar el bien de la persona y de la sociedad a la veleidad, a la irracionalidad, al imperio de la fuerza o de la estadística»¹⁰. En todo caso, es inevitable un relativismo — en el sentido literal del término —, fruto del compromiso consensual. El sistema conduce pues, a que «el ‘derecho’ deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte. De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental» (EV, 20).

3. *Racionalidad metafísica*

Su objetivo es la búsqueda de la verdad. Estamos ante el uso más noble de la razón, cuya posibilidad es negada por todo tipo de concepción inmanentista. Implica un acto de trascendencia por el que se accede a la verdad, al ser, a la realidad; de un modo limitado, ciertamente, afectado de cierta precariedad, siempre insuficiente, pero efectivo. En lo que respecta a la ética, aquí se origina la que podríamos llamar moral de principios o trascendente. En realidad es muy diversa a las dos concepciones anteriores. Con la racionalidad lógica comparte la racionalidad. Pero se separa de la racionalidad racionalizante y de la racionalidad lógica en que no tiene su origen en la pura inmanencia del pensamiento, ya que implica la búsqueda de un fundamento trascendente. El orden social se fundaría, no en un equilibrio, sino en valores de naturaleza. Esto implica una posibilidad efectiva de crítica social constructiva y, por parte de los individuos, una adaptación no sumisiva al medio socio-cultural.

* En este caso, el orden moral va más allá de una mera destinación social.

* Toma al hombre, no ya como individuo, sino como persona.

* Resumidamente: hay orden moral independientemente y más allá de las consecuencias sociales de los actos humanos (ej. no se de-

¹⁰ TORRES DULCE, M.A., *La dimensión ética*, en VV.AA., *39 cuestiones doctrinales*, Ed. Palabra, Madrid 1991, p. 96.

be matar: porque la vida es un derecho originario del individuo en tanto que persona y hace a su dignidad humana).

La discusión filosófica de este tema, es paralela a la que se da en la Filosofía del Derecho entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo¹¹.

Ambas cuestiones tienen en su raíz un punto común: el conflicto entre las filosofías metafísicas y las inmanentistas, las cuales mantienen, de hecho, diferentes concepciones de la racionalidad.

Conviene aquí hacer notar que esta discusión no es exclusiva de la modernidad, sino que es recurrente en la historia del pensamiento. Por poner un ejemplo alejado en el tiempo, se trata de la misma discusión que planteada entre los sofistas y los grandes pensadores griegos como Sócrates, Platón y Aristóteles.

«La crisis espiritual de los siglos VI y V a.C. representa, al mismo tiempo, la crisis política de la antigua Grecia. Platón y Aristóteles intentan responder a la crisis política, que, en realidad, es crisis espiritual, pero no lo hacen pretendiendo volver hacia atrás la rueda de la historia y restaurando el mundo mítico desmoronado, sino mirando hacia adelante: se adentran ellos mismos en la ilustración y proceden al modo sofista, para buscar precisamente con la ayuda de este método fuerzas orientadoras que vuelva a hacer posible la comunidad.

Ayudado en Sócrates, Platón contrapone al derecho natural del astuto-fuerte el derecho natural del ser, en el que a cada uno corresponde un lugar en la totalidad. Él acepta también la idea del derecho natural, pero lo interpreta no de modo individualista y racionalista, sino como justificación del ser, que es la que da posibilidad de existir tanto al individuo como a la totalidad. Es importante para él que la justicia es la auténtica verdad y esta verdad la auténtica realidad. [...] Se ignora to-

¹¹ Véase al respecto el planteamiento de SPAEMANN, R.: «En la discusión acerca de la fundamentación de los derechos humanos tenemos que ocuparnos de una alternativa que parece insuperable. Para unos, los derechos humanos son entendidos como una reivindicación que corresponde a cada hombre en razón de su ser, de su pertenencia a la especie *homo sapiens*, es decir, de una determinada actualización de características propias a partir de su naturaleza. Para otros, los derechos humanos son reivindicaciones que nosotros nos concedemos recíprocamente gracias a la creación de sistemas de derechos, con lo cual depende del arbitrio del creador de tal sistema de derecho en qué consistan estos derechos y cómo se delimite el ámbito de las reivindicaciones legítimas, es decir, quién es el hombre en el sentido de la ley y quién no». *Lo natural y lo racional*, Ed. Rialp, Madrid 1989, pp. 89-90. Spaemann hace su opción cuando más adelante afirma: «Los derechos humanos, entendidos de modo positivista, no son otra cosa que edictos de tolerancia revocables». *Ibid.*

talmente la intención del pensamiento de Platón siempre que se considere como pensador individualista y dualista, que se desentiende de lo terreno, encaminando a los hombres a huir al más allá. El punto auténticamente focal de su construcción es precisamente el volver a hacer posible la *polis*, la restauración de la política. Su filosofía gira alrededor de la justicia, se desarrolla en la crisis de lo político y partiendo de que la *polis* no puede tener consistencia, si la justicia no es realidad, verdad»¹².

Es verdad que Platón no consiguió, a causa de su trascendentalismo a ultranza superar el hiato entre teoría y práctica política, entre metafísica y moral, como bien señala Cruz Vélez¹³. Este hiato se reflejó en su vida, al menos en lo que hace a la relación metafísica-política, en su fracaso en Siracusa. De aquí deduce Cruz Vélez que la metafísica pertenece al campo de la contemplación y la política al de lo pragmático, y que son inconciliables, mostrándose en esto tributario de Kant. Pero nosotros pensamos que esto también puede achacarse a un defecto de la metafísica platónica o, al menos, a su insuficiencia: al hipertrascendentalismo mencionado deberíamos añadir que, si bien tuvo vigor metafísico, le faltó coherencia, crítica lógica.

Por la misma razón y, ciertamente a partir de Kant (en realidad, a partir de Ockham y, en campo teológico, de Lutero), muchos afirman la no continuidad de la metafísica y la ética, de la metafísica y la moral. Esta última estaría más ligada a lo pragmático-social: aquí nace la llamada «moral de situación».

Estos modos de entender la moral y, particularmente, los dos últimos, testigos de una *opción intelectual*¹⁴ más honda y decisiva, son los que continuamente entran en conflicto en todas las discusiones morales y jurídicas actuales (en la medida en que tienen implicaciones morales): divorcio, aborto, fecundación *in vitro*, etc. y, en general, todos los temas de bio-ética.

¹² RATZINGER, J., *Escatología*, Herder, Barcelona 1980, p. 81-83.

¹³ CRUZ VELEZ, D., *El mito del rey filósofo*, Ed. Planeta.

¹⁴ Véase para este tema CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, y PIEPER, J., *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, pp. 47-97.

IV. Teología moral y racionalidad

La doctrina de la Iglesia opta claramente por un tipo de racionalidad cuando enseña que toda norma y ley moral encuentra su fundamento en un orden objetivo y trascendente: la naturaleza humana y, en último término, la sabiduría divina. Se trata de una opción por la racionalidad de corte metafísico:

«El que la razón del hombre sea norma de su voluntad, por la que se mida también el grado de su bondad, deriva de la Ley eterna, que se identifica con la misma razón divina... Por consiguiente está claro que la bondad de la voluntad del hombre depende mucho más de la Ley eterna que de la razón humana»¹⁵.

Así pues, el fundamento último y objetivo de todo el orden moral será la Ley eterna, o «razón divina, o voluntad de Dios, que ordena conservar el orden natural, y prohíbe perturbarlo» al decir de S. Agustín¹⁶.

Siguiendo este criterio, en consonancia con toda la tradición de la Iglesia, a partir del Nuevo Testamento, y aplicándolo a su propósito temático, la Enc. *Evangelium vitae* dirá:

«Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aún entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cfr. *Rm* 2,14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo» (EV, 2).

Afirmaciones como ésta, clásicas en la moral católica, son causa de perplejidad para una racionalidad exclusivamente lógica, que se entienda a sí misma como la única posible, así como también su consecuente moral convencional. Es exactamente la perplejidad que se observa en muchas de las evaluaciones del magisterio pontificio emergentes de nuestra actual cultura.

La Enc. *Veritatis Splendor*, por su parte, enseñará que no hay una completa autonomía de la razón en temas morales, sino una dependencia respecto de la Verdad. Que la ley moral sea trascendente,

¹⁵ JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11.4.1963, citando a Sto. Tomás. La cita de Santo Tomás corresponde a la S.Th. I-II, q. 19, a. 4: cfr. a. 9.

¹⁶ *Contra Faustum*, 22,27.

no contradice su esencial interioridad, ya que debe ser conocida por el hombre e interiorizada:

«Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no ‘desde fuera’, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino ‘desde dentro’, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios,...» (n. 43).

En consecuencia, puede afirmarse que la razón no es completamente *autónoma*, en la medida en que es dependiente de la Verdad. Pero debe ser conocida, interiorizada y aceptada libremente, por lo que tampoco es propiamente *heterónoma*:

«Algunos hablan justamente de *teonomía*, o de *teonomía participada*, porque la libre obediencia del hombre a la ley de Dios implica efectivamente que la razón y la voluntad humana participan de la sabiduría y de la providencia de Dios». (n. 41)

V. Racionalización, lógica y metafísica

Es interesante hacer notar que el concepto básico de racionalidad que manejan las Encíclicas —como por lo demás siempre lo ha hecho el Magisterio eclesiástico—, es el metafísico, es decir, un uso de la razón con pretensión de conocer la verdad. Ahora bien, esta opción excluye, a la hora de estructurar una Teología moral, el uso racionalizante de la razón:

«Por ejemplo, el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física». (VS, 50)

También excluye el mero uso lógico de la razón en la medida en que se absolutice y no tolere otro criterio, de manera que la coherencia y el consenso se erijan en valor máximo y determinante de la moralidad:

«Es cierto que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la ‘verdad’. Pero crímenes no menos graves y radicales negaciones de la libertad se han cometido y se siguen cometiendo también en nombre del ‘relativismo ético’ [...] La conciencia universal reacciona justamente ante los crímenes contra la humanidad, de los que nuestro siglo ha tenido tristes experiencias. ¿Acaso estos crí-

menes dejarían de serlo si, en vez de haber sido cometidos por tiranos sin escrúpulos, hubieran estado legitimados por el consenso popular?» (EV, n. 70).

La crítica magisterial al uso exclusivo de la racionalidad lógica como fundamento de la moral y el orden político, llega a mostrar crudamente la *precariedad* de esta concepción, la cual, al llevar a un escepticismo valorativo, conduce entrópicamente a la más primitiva racionalidad racionalizante, a la primacía de la fuerza, y a la destrucción de la democracia:

«Si, por una trágica ofuscación de la conciencia colectiva, el escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación empírica de intereses diversos y contrapuestos.

Alguien podría pensar que semejante función, a falta de algo mejor, es también válida para los fines de la paz social. Aún reconociendo un cierto aspecto de verdad en esta valoración, es difícil no ver cómo, sin una base moral objetiva, ni siquiera la democracia puede asegurar una paz estable, tanto más que la paz no fundamentada sobre los valores de la dignidad humana y de la solidaridad entre todos los hombres, es a menudo ilusoria. En efecto, en los mismos regímenes participativos la regulación de los intereses se produce con frecuencia en beneficio de los más fuertes, que tienen mayor capacidad para maniobrar no sólo las palancas del poder, sino incluso la formación del consenso. En una situación así, la democracia se convierte fácilmente en una palabra vacía». (EV, n. 70)

De todos modos, el Magisterio, habitualmente, y aún más el reciente, no abandona en modo alguno el uso lógico de la razón. Más aún, defiende la necesidad de estructurar un pensamiento siempre revisable, que proporcione una explicación coherente a lo alcanzado por aquél conocimiento metafísico, o incluso a lo aceptado por la fe a partir de la Revelación.

Por un lado, este criterio se aplica a la misma doctrina moral (VS, 53). Por otro, la exigencia de coherencia de pensamiento también está reconocida en la intimidad de la conciencia. No existe la conciencia absolutamente recta, sino una formación permanente de ésta, un acceso progresivo a la Verdad. El reconocimiento de los «derechos de la conciencia errónea» junto al deber moral de buscar la verdad, nos marcan el estatuto específicamente católico de la nor-

matividad moral. Hay, en consecuencia, una cierta y legítima autonomía de la razón exigida por la dignidad humana, pero no entendida como desvinculación de unos principios trascendentes o como creadora absoluta de la ley moral (VS, 40).

Por todo lo dicho, puede comprobarse el aprecio que la Iglesia tiene por la capacidad de la razón humana, lo cual choca frontalmente con toda forma de agnosticismo, particularmente con todas aquellas posturas anti-metafísicas que brotan del idealismo, ya a partir de Kant, y que se extienden hasta la actualidad hasta la filosofía analítica. La posibilidad del conocimiento de la verdad, aún en el campo moral, quedó definitivamente definida en la enseñanza de la Iglesia en el Concilio Vaticano I (1870)¹⁷.

La discusión metafísica vs. filosofías inmanentistas no quedó ajena al campo de las ciencias teológicas. En el caso de la Teología Moral, la pretensión de hacer compatible las filosofías de la inmanencia con la moral católica fracasó sistemáticamente hasta ahora, como era de esperar desde un punto de vista teórico. Hubo, en especial, dos momentos conflictivos en la discusión teológica: uno, alrededor de los años 50, con la así llamada *moral de situación*, y el otro, mucho más reciente, tiene su punto de partida en un momento muy preciso: 25 de Julio de 1968 (promulgación de la Encíclica *Humanae Vitae*, de Pablo VI).

La clarificación de este conflicto doctrinal que actualmente se presenta, ha sido afrontada desde hace tiempo por Juan Pablo II. El impulso innovador que su pontificado representa en estos temas consiste, básicamente, en una mayor fundamentación antropológica de la Teología moral. Así lo ha hecho en casi todos sus documentos cuando trata el tema ético. A su vez, procura fundar esa antropología en una verdadera metafísica.

Este criterio ha sido textualmente expuesto por él en el discurso al Congreso Internacional de Teología Moral, en Roma, el 10.4.1986 en el que delinea el estatuto de toda Teología Moral (y, en el fondo, de toda Filosofía moral y de toda ética):

«Por tanto, es necesario que la reflexión ética se fundamente cada vez con más profundidad en una verdadera antropología y que ésta se apoye en aquella metafísica de la creación que está en el centro de todo

¹⁷ Cfr. la Constitución Dogmática *Dei Filius*, cap. 2.

pensar cristiano. La crisis de la ética es la prueba más evidente de la crisis de la antropología, crisis originada a su vez por el rechazo de un pensamiento verdaderamente metafísico. Separar estos tres momentos — el ético, el antropológico y el metafísico — es un gravísimo error. Y la historia de la cultura contemporánea lo ha demostrado trágicamente.»¹⁸.

Bvard. Oroño 740
2000 Rosario - Argentina

¹⁸ *Persona, verità e morale*, Città Nuova, Roma 1987, p. 9.

FEDE DEBOLE, AMORE DEBOLE.
A proposito del *Credere di credere* di G. Vattimo

José M. GALVÁN

A febbraio del 1996 ha visto la luce l'opuscolo in cui Gianni Vattimo, il filosofo del *pensiero debole*, faceva pubblica la sua riscoperta della religiosità nell'ambito della tradizione cattolica, dalla quale afferma non essersi, in fondo, mai separato¹. Si tratta del risultato di un lungo processo, e dell'inizio di una discussione filosofica che nei mesi trascorsi dalla pubblicazione al momento in cui si scrivono queste linee, ha avuto un non trascurabile riflesso nell'opinione pubblica italiana. Non si tratta qui di riprendere il dibattito filosofico: sarebbe fuori posto; tanto meno di riproporre un'analisi dettagliata dell'opera, missione tra l'altro dubbia, dato il carattere iperpersonale del testo, la sua confessata incompletezza logica, ed il suo essere (in molti passaggi) uno sfogo esistenziale. Lo scopo di questo intervento è quello di azzardare una riflessione personale a livello teologico in base ad alcuni elementi desunti dalla lettura del libro, che a mio parere risultano essere attuali. Va ribadito che questa riflessione prende spunto da quelle idee, ma non costituisce, almeno in prima intenzione, un tentativo di dialogo con le basi teologiche dell'opera, anche perché queste basi, data la natura dello scritto e la formazione dell'autore, manifestano comprensibili ignoranze delle questioni specifiche.

¹ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

Ritengo che uno dei principali pregi dell'opera consista nel sottolineare la presenza nel mondo contemporaneo di forti e nuovi *motivi di credibilità*². I processi di pensiero attuali fanno dell'ateismo una tesi insostenibile³. In base all'analisi della situazione contemporanea, l'autore sembra arrivare a una richiesta di Dio in concordanza con quanto era già stato sottolineato dal Concilio Vaticano II e dal Magistero recente⁴. Ma mentre l'insegnamento della Chiesa sembra indicare l'inevitabilità di un bivio, di una scelta radicale tra l'aprirsi dell'uomo al dono della redenzione o al nulla, Vattimo propone un percorso senza incroci. In certo modo, la sua proposta si può riassumere dicendo che la via della fede e la via del nichilismo postmoderno sono un'unica strada.

Questa dichiarazione, che nell'ambito filosofico viene rimandata da Vattimo alla sua interpretazione di Nietzsche e Heidegger, trova anche un sostanziale sostrato teologico nella sua trattazione. L'iniziale punto di partenza del cammino che porta alla fede sembra essere, in diverse forme esistenziali, «l'incontro di un limite»⁵: si tratta di un'affermazione che sembra molto adeguata e che rimanda l'inizio della fede alla situazione concreta dell'uomo nel mondo. Muovere da questa asserzione significa, in qualche misura, impostare dall'inizio il problema della fede come un problema "interessante" per l'uomo: una questione dalla quale — in senso positivo — trarne vantaggio. Ed anche se è chiaro che la questione di Dio non può più essere impostata nei termini del *tappabuchi* bonhöfferiano, e che il credere non si desume dall'esperienza intrastorica, risulta anche evidente che l'atto di fede cristiano, in quanto affidamento personale a

² Già qualche anno fa Leo Scheffczyk indicava la presenza nella fine della modernità di consistenti elementi favorenti una tendenza verso la fede: «La situazione è caratterizzata da una molteplicità di motivi, impulsi e tendenze che, oltre a numerose tendenze opposte al messaggio evangelico, comportano anche un certo avvicinamento e fanno riconoscere spunti — anche se indiretti e estraniati — che lo evocano», L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Elledici, Torino 1985, vol. 1, p. 27.

³ Cfr. *ibidem*, pp. 17-23.

⁴ «La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore»: *Gaudium et spes*, n. 19.

⁵ VATTIMO, *op. cit.*, p. 13.

un Altro, deve darsi nella reale e limitata situazione dell'uomo ed avere un resoconto positivo: vale la pena credere!

Quest'ultima dichiarazione, per non meritare di essere annoverata tra le più ingenuè verità lapalissiane, richiede una giustificazione di se stessa in base alla descrizione del reale oggetto della fede, giacché questa non è mai un atto intransitivo. Sarebbe assurdo rimandare il contenuto consolante della fede ad un'autoproduzione del suo oggetto. Da ciò si deduce la necessità di capire *in che cosa* o, per meglio dire, *in chi* si crede. Per il cristiano la risposta a questa domanda è inclusa nel proprio atto di fede, il quale viene perciò rimandato a un'origine soprannaturale: credere è sempre una grazia, un'iniziativa divina alla quale l'uomo può soltanto aderire.

In che consiste, quindi, la natura dell'atto di fede e l'oggetto del *credere di credere* di Vattimo? Un punto di partenza chiaro si trova nell'idea di *alterità*, concetto nel quale coincidono pienamente la via dell'essere e la via del credere: «pensare l'essere come evento, e dunque come qualcosa che viene iniziato da una iniziativa, e da una iniziativa che non è mia»⁶ costituisce la condizione di base dell'aprirsi. Questo aprirsi include, senz'altro, l'idea dell'amore: «è questo il senso della frase "non vi chiamo più servi ma amici"»⁷. Fin qui si tratta di idee in tutto condivisibili dal punto di vista teologico, e il fatto che se ne faccia ricordo anche in un ambito culturale postmoderno non può che essere giudicato positivamente. Significativo è il fatto che l'anticipo giornalistico del libro portava come titolo "*Un Dio per amico*"⁸.

Ma si tratta adesso di sviscerare il contenuto di questa amicizia divina che si trova alla base dell'atto di fede. Anche se nel discorso di Vattimo all'idea dell'amore si arriva piuttosto come conseguenza della riflessione, dalla lettura complessiva del libro risulta evidente che si tratta di uno dei motori iniziali del pensiero. Non ostante ciò, il discorso muove da considerazioni più "tecniche". Partendo dall'accettazione dell'idea di incarnazione come espressione del dono divino a cui si apre il credente, e postulando un radicale collegamento tra fede e ragione di sapore vagamente

⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *La Stampa*, Torino, 25 febbraio 1996, p. 17.

anselmiano⁹, l'autore mette insieme al contenuto del concetto di incarnazione le richieste filosofiche espresse nell'idea di secolarizzazione.

In questa linea l'incarnazione è vista come «dissoluzione del sacro in quanto violento»¹⁰, contrapposta all'idea della divinità propria delle religioni naturali, in cui non è sostenibile l'idea di un Dio che sia amore. In questo consiste, infatti, la specificità e la novità della rivelazione cristiana su Dio. Ciò induce in Vattimo il rifiuto radicale di una concettualizzazione dell'essere divino in base a ciò che la tradizione teologica chiama *attributi divini*, come se la trascendenza che con essi si vuole esprimere fosse radicalmente contrapposta all'immanenza che sembra essere contenuta nell'idea di incarnazione e nella correlativa di *kenosis*.

Si tratta di una questione tanto legata alla ricezione del messaggio di Cristo, che si era già posta all'inizio della trasmissione culturale del *kerigma: nihil sub sole novum*. Nel II secolo, nell'ambito della letteratura dei cosiddetti Apologisti greci (ma ci sono anche tracce nei Padri Apostolici, in particolare in Ignazio), si è posto il problema di far compatibile l'idea di un Dio incarnato con la sua trascendenza. La loro soluzione, comunque, è diversa da quella scelta da Vattimo. In lui immanenza e trascendenza sembrano concetti contraddittori. I Padri, invece, coscienti di star parlando al di sopra della capacità stessa dei concetti e delle possibilità della ragione umana¹¹, sanno di dover mantenere i due estremi. L'idea di incarnazione, per loro, non "immanentizza" la trascendenza divina, ma mette insieme trascen-

⁹ «Oggi che la ragione cartesiana, e anche quella hegeliana, ha compiuto la sua parabola, non ha più tanto senso contrapporre così nettamente fede e ragione», VATTIMO, *op. cit.*, p. 90. Qui, contrariamente ad Anselmo, la non-contrapposizione va a favore della ragione.

¹⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹¹ Così Giustino, nell'ambito della confutazione dell'accusa di ateismo: «Siamo chiamati pazzi, affermando che diamo il secondo posto dopo il Dio immutabile, Colui che sempre è e ha creato l'universo, a un uomo crocefisso; ed *ignorano il mistero che è nascosto in tutto ciò*, al quale noi vi chiediamo di prestare attenzione quando verrà da noi esposto», *I Apologia*, 13, 4. Una applicazione concreta si può vedere nell'uso dell'attributo *immutabilità*, di difficile deduzione biblica, ma presente nella teologia naturale ellenica: il ricorso deciso degli Apologisti al termine *ἀτρέπτον* avviene in un ambito apologetico in cui si tratta di difendere, appunto, il Dio incarnato del Nuovo Testamento: cfr. A. CARRASCO ROMERO, *La inmutabilidad divina en el contexto de la idea de Dios de la Patristica incipiente*, Roma 1995.

denza e immanenza nel misterioso essere divino. Appunto per questo l'incarnazione è un dato di fede, ed è la risurrezione, sigillo della divinità dell'Incarnato, a non rendere vano il tutto. Il *puzzle* filosofico-religioso non si ricompone su un solo piano, immanente o trascendente che sia; altrimenti o la verità di fede rimane al di fuori dell'essere dell'uomo e non gli dice nulla, o il suo contenuto viene ridotto da un'interpretazione naturale, metafisica o debolista che sia.

Nella sua riscoperta della fede, non è sufficiente che la teoria debolista si mantenga lontana dal diventare una nuova oggettivazione dell'essere o una nuova filosofia della storia con una verità oggettiva da raccontare¹². Deve, al di sopra di se stessa, rompere la circolarità logica tra ontologia debolista e eredità cristiana: è lo stesso Vattimo ad affermarlo, anche se, fedele ai suoi principi, preferisce lasciare le cose in maniera non "chiara e distinta"¹³. Ma, e ancor di più visto che si tratta di un discorso di coerenza personale e non di una discussione filosofica, sembra doveroso affermare che l'uscita dalla circolarità logica si realizza tramite il credere. Un credere nel senso più forte del termine: accettare come verità una verità *raccontata*, una verità ricevuta. In fondo, il contenuto cristiano del concetto di incarnazione sta proprio qui, nel farsi storia della Parola per essere accolta dagli uomini: *et Verbum caro factum est*¹⁴.

Ovviamente questo non può essere accettato dal pensiero debole, che vuole a questo punto essere soltanto una "ragionevole interpretazione della nostra condizione, senza pretese di universalità"¹⁵. Bisogna ricordare, però, che la religione «non è affatto oppio, e neppure valium, per il popolo»¹⁶: è molto di più. Anche Vattimo ha presso le mosse dal bisogno di rispondere agli enigmi ultimi

¹² Cfr. VATTIMO, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹³ «Mi rendo conto che tutto questo discorso può apparire sfugente: circolarità tra ontologia dell'indebolimento ed eredità cristiana; paradossalità di una filosofia non metafisica che tuttavia crede di poter parlare ancora dell'essere e di una sua tendenza ... Tuttavia è legittimo sospettare che il bisogno di "idee chiare e distinte" sia ancora un residuo metafisico e oggettivistico della nostra mentalità» *ibidem*, p. 39.

¹⁴ *Gv* 1,14.

¹⁵ VATTIMO, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁶ R. LÖW, *Le nuove prove che Dio esiste*, Piemme Casale Monferrato 1996, p. 112.

¹⁷ *Gaudium et spes*, n. 21.

¹⁸ Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini: considerazioni metodologiche (I)*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313.

della condizione dell'uomo (dolore, morte, colpa), che, come ha segnalato la *Gaudium et spes*, non trovano risposta «se manca il fondamento divino e la speranza della vita eterna»¹⁷. Dare una risposta a questi enigmi, *che serva* all'uomo, non è di fatto possibile in chiave metafisica¹⁸; ma non serve neanche una risposta che non abbia almeno l'universalità degli stessi enigmi, che ne faccia rinuncia in partenza. Altrimenti sarebbe da preferire ancora una teologia naturale che, pur limitatamente, fornirebbe con l'idea di onnipotenza e di causalità una certa via di uscita all'abbandono ontologico in cui il male sommerge l'uomo (anche al costo di cancellare l'amore). Una consolazione "tra di noi" all'interno del processo sarebbe deludente. Il *Consolatore* che troviamo nel processo, deve essere simultaneamente al di là del processo stesso.

«La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine *secolarizzazione*»¹⁹. Ed è a questo termine che dobbiamo rivolgerci per capire in definitiva la profondità e il senso ultimo dell'evento incarnazione. Il termine *secolarizzazione* è di origine cristiana²⁰; trova il suo fondamento nella dottrina biblica sulla creazione e sul ruolo dell'uomo all'interno di essa. Ma la secolarizzazione cristiana, si capisce, riguarda la liberazione dell'uomo dal cosiddetto *sacro naturale*, da un'idea della divinità che, intrappolata nell'ambito intracosmico, intrappola a sua volta l'uomo ed annulla la sua massima dignità. L'idea di secolarizzazione non riguarda, invece, il messaggio biblico, nel quale trova il suo ultimo fondamento. Non si vuole con questo togliere intensità all'abbassamento divino che avviene nella *kenosis*, né sminuire la centralità dell'idea di secolarizzazione come «fatto positivo interno alla tradizione cristiana»²¹, ma il contenuto dato da Vattimo a questi due concetti non sembra condivisibile.

Così, Vattimo fonda la sua affermazione soltanto su esempi storici recenti (il caso Galileo, la cosiddetta Questione romana, il collateralismo della Chiesa Italiana con la Democrazia Cristiana) e su un vago rimando alla teologia del Novecento in cui viene citato soltanto Barth e la sua Teologia dialettica. Degli esempi storici profani (anche se collegati con la Chiesa) non servono, però, come base per to-

¹⁹ VATTIMO, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ Forse, in riferimento alla tradizione cristiana, sarebbe meglio parlare di secolarità: ma al di sopra dell'uso selettivo dei termini, i concetti sono identici.

²¹ VATTIMO, *op. cit.*, p. 40.

gliere definitività all'evento Cristo. Anche il rimando alla teologia dialettica come origine della teologia della secolarizzazione risulta incompleto: si dice la verità, ma non tutta la verità. La teologia della secolarizzazione ha facilitato veramente un'adeguata delimitazione delle differenze esistenti tra rivelazione cristiana e *sacro naturale*. Ma anche questa corrente, in un momento del suo sviluppo storico all'interno del novecento, ha dovuto scegliere tra due vie: o una radicalizzazione totale in senso autonomo e immanente del principio secolare, come è avvenuto nella ormai defunta *Death of God Theology* e più recentemente nella produzione di Juan Luis Segundo²², o la ricerca di un fondamento teonomo della secolarizzazione in un reale accesso dell'uomo a Dio, come testimonia, ad esempio, la prima parte della *Gaudium et Spes*²³.

Come in Segundo, autore che propone l'assunzione del principio luterano della *sola Scriptura*, nella sua formulazione tillichiana — negazione di ogni pretesa assoluta fatta da una realtà relativa —, a principio *simpliciter* cristiano²⁴, anche in Vattimo sembrerebbe questo l'unico meccanismo in grado di assicurare un'idea di secolarizzazione in cui l'Incarnazione non può avere nessuna definitività normativa della fede o della morale cristiana. Vattimo esce dal vicolo cieco, che intuisce con chiarezza²⁵, proponendo come elemento fon-

²² Cfr J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae, Santander 1989.

²³ A questo punto bisogna dire che la accettazione di un parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell'indebolimento (cfr. VATTIMO, *op. cit.*, p. 60), fa di quest'ultima un'ontologia "preconciliare".

²⁴ Cfr. SEGUNDO, *op. cit.*, pp. 300-308. Vattimo si oppone alla tesi difesa da Segundo, secondo cui la Scrittura è l'unica fonte della Rivelazione, affermando l'esistenza di due fonti: Magistero e Tradizione; ma si allontana dal senso unitario che questo due fonti hanno nella dottrina cattolica, considerandole radicalmente separate: cfr. *op. cit.*, pp. 88-89. Vattimo, con un implicito atteggiamento critico verso il Vaticano I, afferma non condividere il fatto che nell'ultimo secolo la Tradizione si identifichi nella Chiesa cattolica, in pratica, con il magistero *ex cathedra* del Papa: sembra dimenticare che l'infallibilità *in docendo* riguarda la missione complessiva della Chiesa, della quale il magistero papale *ex cathedra* è soltanto un caso particolare. Il riferimento all'accettazione irrazionale, alla scommessa pascaliana, non è adeguato. Sorvolando il fatto che l'accettazione non è mai irrazionale, bisogna a questo punto dire che se di scommessa si tratta, questa avviene prima, nell'accettare l'amore del Dio personale e la divinità di Cristo.

²⁵ «La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura», VATTIMO, *op. cit.*, p. 60.

dante della normatività dell'evento dell'Incarnazione il principio della carità.

Ciò non può essere più concorde con il messaggio evangelico. Ma l'interpretazione credente si apre a questo punto alla Terza Persona della Santissima Trinità e, in concreto alla sua *missione*. La carità di cui parla Vattimo è lo Spirito Santo. Lui è il *nesso* — intra ed extratrinitario — e simultaneamente la *distanza* che garantisce i due termini dell'espressione "amici di Dio". Si tratta di capire se la carità *debole* di Vattimo arriva all'Amore ipostatico, o si ferma prima.

Sembra che almeno l'amicizia di Dio non sia mutabile! Anzi, tutto ciò che non serve a mantenere questo concetto va tolto, demitizzato²⁶. Ma, come si è accennato prima, la pensabilità di questa espressione non è scontata e non si identifica *tout court* con il concetto di *kenosis*. Vattimo intraprende un discorso misto, in cui su un canovaccio fundamentalmente teologico si intrecciano argomentazioni deboliste. Così, partendo da un'adeguata definizione della Rivelazione come salvezza in corso²⁷, si afferma uno stretto legame tra storia della salvezza e storia dell'interpretazione: questo è il ruolo dello Spirito Santo. Si stabilisce un rapporto lineare tra i profeti, Gesù e lo Spirito, in cui ognuno reinterpreta l'antecedente, o meglio, il contenuto della sua dottrina, continuando così la storia della salvezza²⁸. Cioè, come nulla rimane dei profeti, se non la loro reinterpretazione fatta da Gesù, così nulla rimane di Gesù se non la sua reinterpretazione fatta dallo Spirito.

In altre parole, dopo l'evento Cristo, soltanto lo Spirito ha la possibilità di interpretare il messaggio di Gesù. Se non lo fa lo Spirito, allora o non c'è salvezza, o la salvezza è una auto-produzione dell'uomo, il che è un controsenso²⁹. Infatti, la salvezza deve provenire da Dio che ci è amico.

²⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 48-49.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 43.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Forse non è un controsenso in un sistema debolista. Se, per esempio, l'idea di creazione cade sotto la scure dell'ontologia debolista (cfr. *ibidem*, p. 55), allora risulta difficile mantenere la fede in una redenzione al di fuori dell'uomo, come risulta difficile pensare un'escatologia in senso proprio. L'evento redenzione dovrebbe limitarsi a una forma specifica di darsi degli eventi informati causativamente dal principio della carità "non oggettivata". Così sembra adempirsi il principio debolista secondo il quale il contenuto della salvezza non dovrebbe essere né oggettivato né trascendente. Ma la questione sarebbe mal imposta-

In che consiste, quindi, la tanto ripetuta amicizia divina? Dalla lettura attenta dell'opera sembra che Vattimo dia una sola risposta a questa domanda: la *kenosis*³⁰. Ma una *kenosis* che sembra assomigliare molto all'idea di autodistruzione: sembra quasi che Dio, consapevole della sua presenza ingombrante per noi, per amore nostro si sia suicidato. Almeno si deve ammettere che per Vattimo essere amichevole è essere debole: far diventare facile l'atto di fede in qualunque situazione esistenziale noi ci troviamo, senza la pretesa di modificarla³¹; non si prende in considerazione che magari quella situazione potrebbe essere espressione di un limite antropologico, come per esempio, una conseguenza del peccato originale³².

Ci si domanda allora quale sia il ruolo dello Spirito Santo in quanto interprete della salvezza nella storia. Secondo il Vangelo di Giovanni, sembra che questo compito sia collegato saldamente alla definitività dell'evento di Cristo. Lo Spirito che Lui invierà dopo la sua dipartita, e che condurrà alla verità completa, «non vi dirà cose sue, ma quelle che avrà udito» (Gv 16,13). Nella sua interpretazione si manifesterà la *gloria* di Cristo: «Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve lo annunzierà» (Gv 16,14). Il termine *gloria* (*ka-*

ta: affermare la trascendentalità della carità in quanto contenuto specificamente cristiano non vuole dire necessariamente oggettivarla, appunto perché fondata sulla missione della Terza Persona, lo Spirito Paraclito, l'altro Consolatore.

³⁰ «Il senso della creazione e della redenzione è la *kenosis*», *Ibidem*, p. 85. Un'espressione del genere non può essere capita in senso cristiano se non identificando *kenosis* e *amore*.

³¹ Cfr. *Ibidem*, p. 53. Un esempio evidente di questo tipo di argomentazione si trova là dove Vattimo difende l'ordinazione sacerdotale di donne unicamente perché è un vivo desiderio di alcune di loro: cfr. pp.76-77.

³² Ma anche senza riferimento alle *vulnera* del peccato originale (che in se stesse non hanno ragione di peccato), risulta palese che il sistema debolista richiede un sostanziale svuotamento del concetto di peccato: cfr. *Ibidem*, pp. 91-93. Ciò coincide anche con la necessità di ridurre il ruolo dello Spirito Santo nella storia al mero impegno di carità intraumana. Non si coglie la profondità di Gv 16,8: «quando sarà venuto, egli convincerà il mondo quanto al peccato». Se c'è un pensiero di redenzione deve esserci la consapevolezza di una radicale non-autenticità della vita dell'uomo. Vattimo commette inoltre l'errore di considerare la verità del perdono dei peccati al di sopra non solo della giustizia, ma anche dell'amore: Dio, pur di perdonare i peccati, sarebbe disposto a fare a meno della libertà personale che garantisce l'amore. A questo si deve ribadire che la fede ci porta all'identificazione tra giustizia e amore; è chiaro che il perdono dei peccati si dà *al di sotto* (all'interno) dell'amore: pur di mantenere la libertà che garantisce il carattere vicendevole dell'amore personale, Dio è disposto a non perdonare a chi non vuole.

bod), però, ha un senso preciso nell'ambito biblico: è la manifestazione della *santità* divina (*qadosh*) operante nella storia.

Ed è proprio quest'idea di Dio dell'Antico Testamento a dare il necessario completamento della parziale presentazione del Dio-amico di Vattimo. La fede di Israele ha subito compreso di dover confessare, insieme ai titoli che manifestano l'agire storico di Dio favorevole all'uomo (Signore, Padre, Amore...), un altro titolo divino che assicurasse la sua trascendenza a tutti questi eventi in cui si rivela, e nei quali non rimane intrappolato, pena il non poter essere allora riconosciuto come Dio: questo è il senso di *qadosh*³³. Solo un Dio *qadosh* può essere un Signore la cui signoria non ci rende schiavi, ma è la condizione ultima della nostra dignità. Solo un Dio *qadosh* può avere la pretesa di essere Padre senza che la sua paternità diventi una mera metafora o dissolva il suo essere nell'essere della creatura. Soltanto un Dio *qadosh* può essere Amore, e può far sì che questo amore sia interpretato dall'uomo come vera comunione personale con un Tu divino, e non come autoconsolazione o proiezione autogena dei propri bisogni affettivi.

Nell'ambito veterotestamentario la confessione della santità divina costituisce forse il dato più specifico della fede in JHWH; è la concettualizzazione che, senza avere in senso proprio un contenuto metafisico, esprime con maggiore profondità l'essere divino. Ma è chiaro che, in quanto al contenuto, si tratta di un concetto ancora strumentale, necessario all'uomo per cogliere nella sua dimensione trascendente l'agire di Dio nella Storia della salvezza. Ciò nonostante, manifesta ed afferma positivamente un essere divino al di sopra di tutti i limiti del creato, anche se non dice nulla sul *quomodo sit*. Nel Nuovo Testamento, pur rimanendo un mistero, si rivela il *quomodo sit* della santità divina nell'annuncio della Trinità come vita intradivina di comunione. Essendo questo un mistero *stricte soprannaturalis*, non aggiunge più senso di quanto il *qadosh* dava alle espressioni veterotestamentarie dell'agire storico di Dio; ma non è più soltanto un concetto strumentale: con la rivelazione della Trinità l'Amore diventa la connotazione specifica dell'essere di Dio e non soltanto l'espressione di un determinato suo atteggiamento nei nostri confronti.

³³ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, pp. 116-131.

Senza la specificità del dato trinitario il tema della carità non acquista una dimensione veramente divina. Il presunto criterio di interpretazione della *kenosis* lo è soltanto se il *nesso* della comunione interpersonale trinitaria diventa anche nesso della comunione degli uomini con Dio e, in Lui, tra di loro. Ciò richiede inoltre l'accettazione di fede del mistero pasquale: l'Incarnazione non è soltanto *kenosis*. Dal mistero pasquale diventa possibile l'effusione dello Spirito sulla storia. Accettare che l'agente di trascrizione secolarizzante della fede è la Terza Persona della Santissima Trinità, permette al cristiano di dare ai fratelli lo stesso Amore di Dio che agisce in e tramite lui. Vedere la carità unicamente nell'ambito delle richieste umane intracosmiche toglierebbe al cristiano la sua specificità donante, e il suo nome diventerebbe soltanto un'etichetta³⁴. La figura del "mezzo credente" diventa necessariamente quella di un "mezzo amante"³⁵, il che sembra contraddire l'idea stessa di amore: ma forse non quella di un "amore debole".

Pontificio Ateneo della Santa Croce
P.zza sant'Apollinare, 49,
00186 ROMA

³⁴ « El amor que se experimenta como tarea etica, pero no antes como don y gracia divinos, es una acción del hombre a la que se pega la etiqueta de cristiana.» *Ibidem*, p. 144.

³⁵ Cfr. VATTIMO, *op. cit.*, p. 69.

Pagina bianca

R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, Franco Angeli (Collana «Per la storia della filosofia politica», 5), Milano 1994, pp. 199.

È da poco uscita la versione italiana, con due saggi supplementari, di questa opera del filosofo tedesco Robert Spaemann. Lo stesso A., nella prefazione all'edizione italiana, dice: «le riflessioni raccolte in questo libro avevano in origine una doppia funzione: critica l'una e costruttiva l'altra» (p. 15). L'aspetto critico riguarda in primo luogo l'ideologia dell'emancipazione, in quanto utopia irrealizzabile. L'intenzione costruttiva è quella di aprire lo sguardo ai criteri di «vita buona» come alternativa politica praticabile, ma che continuamente dovrà essere strappata alle leggi dell'entropia storica. Nei primi capitoli Spaemann ci offre alcune riflessioni di etica fondamentale, necessarie per sorreggere solidamente le idee susseguenti di etica politica. Per l'A. «I due concetti fondamentali della morale» (cap. 1) sono le regole di comportamento riconosciute in una società e la fondazione di queste regole: non si tratta certamente di due ambiti indipendenti poiché il secondo, che è anche posteriore temporalmente, retroagisce sulle regole di comportamento. Tale fondazione è stata concepita lungo la storia secondo due linee: l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità, per usare la terminologia di Weber o, in una terminologia più generale, la supremazia del valore e dell'onore e la supremazia della razionalità e dei fini (effetti e conseguenze). Il prof. Spaemann sottolinea che entrambi i tipi di etica, considerati nella loro forma pura, sono contraddittori e portano alla scomparsa dell'eticità in quanto tale.

In «Le convinzioni in una civiltà ipotetica» (cap. 2), l'A. inizia constatando che le nostre società si comportano come società ipotetiche, cioè le loro convinzioni sono sempre sottoposte alla prova della falsificabilità nelle diverse sfere della vita umana: la scienza (che ne è l'origine), la scuola, il lavoro, l'arte, ma anche

l'amore personale. Dopo di che si pone la domanda se una tale civiltà è auspicabile o meno: invero ci sono alcuni elementi positivi, ma non si può dimenticare che la trasformazione di tutte le convinzioni in ipotesi conduce alla perdita della libertà e, pertanto, all'autoeliminazione della società libera. L'A. riassume in dieci punti le sue obiezioni a un programma di civiltà ipotetica, per concludere che la sussistenza di una società libera richiede delle convinzioni non prodotte in modo funzionale o consensuale. Nel saggio «Certezza pratica — la morale provvisoria di Cartesio» (cap. 3), Spaemann approfondisce il concetto cartesiano di certezza pratica, studiandolo sia nel contesto delle discussioni medievali e moderne su questo tema, sia nell'insieme della «morale provvisoria» di Cartesio. L'A. evidenzia che questi separa la certezza pratica da quella teoretica il che implica l'abbandono dell'eudaimonismo classico; in fin dei conti, si sottolinea l'impossibilità di fondare sui disordini che caratterizzano il corso del mondo una certezza morale ferma in se stessa. Nel cap. 4 l'A. fa una critica della teologia politica: egli prende le mosse dalle idee di J.B. Metz ed altri teologi (cattolici e protestanti) che vorrebbero legittimare teologicamente l'identificazione del Regno di Dio con un'utopia sociopolitica. La critica che Spaemann rivolge a questa teologia politica si può sintetizzare in tre punti: a) la fondazione escatologica della politica che propone si basa su un'ambiguità riguardo al contenuto dell'annuncio salvifico cristiano, anzi c'è da dire che da tale orientamento escatologico potrebbero essere tratte anche conseguenze opposte a quelle della teologia politica; b) non è possibile dedurre massime politiche da principi teologici, giacché se concepiamo il processo storico in senso veterotestamentario come conseguenza di un intervento divino bisogna anche ricordare che appartiene a questa stessa ottica l'imperscrutabilità dei piani divini; c) una politica rivoluzionaria, al pari delle sue varianti più moderate o di altre forme moderne di politica, non ha bisogno di fondazioni teologiche che, peraltro, la teologia non è nemmeno in grado di offrire.

«Morale e violenza» è il titolo del cap. 5. Non di rado, ricorda l'A., quelli che ricorrono alla violenza si servono di motivi per giustificarla moralmente. Per studiare la legittimità o meno di tali giustificazioni inizia con l'espone il concetto di violenza e i tipi di giustificazioni che si adducono; poi sviluppa la dottrina kantiana del monopolio statale della violenza, che comporta una critica al diritto di resistenza, e legittima la violenza soltanto a posteriori, quando essa ha successo; ma, per l'A., tale teoria non rappresenta una valida risposta alla questione: la legittimazione a fatti compiuti non riesce a dire alcunché a colui che vuol sapere quale deve essere il giudizio sulla violenza ancora da scatenare. Dopo di che Spaemann sottomette al vaglio tre criteri che giustificano la resistenza violenta giacché, in tali supposti, il potere pubblico perde la pre-enzione legale; essi sono: la soppressione della libertà di parola, il divieto di espatrio in tempi di pace e l'impossibilità a qualsiasi cambiamento delle leggi a

favore dell'eliminazione delle discriminazioni. Tuttavia, sottolinea il prof. Spaemann, quando si ricorre alla violenza, la giustificazione portata a disculpa non ha senso e non si può così pretendere che l'altro riconosca ciò che è indicato come giusto e che, da parte sua, rinunci alla violenza: soltanto quando il discorso e la violenza sono chiaramente distinti è possibile porre la questione di tale giustificazione morale. Nel cap. 6 l'A. sostiene che la teoria, attualmente molto diffusa, della libertà dal potere è utopica; al fine di confutarla studia alcune delle risposte che storicamente sono state date alla legittimazione del potere politico: la dottrina classica — platonica — del potere razionale e giusto, che legittima la sua esistenza; la teoria nominalista del potere effettivo (e repressivo) legato al consenso effettivo che, in linea di principio, nega la possibilità di legittimazione; e i recenti tentativi — Habermas, Dahrendorf e Luhmann — di eludere l'idea di potere razionale. Poi l'A. ripropone, con sagacia e tenendo conto delle condizioni sociopolitiche odierne, l'insegnamento classico della filosofia politica, cioè la possibilità e la necessità del potere razionale. Il tema continua nel capitolo successivo, che raccoglie un carteggio-discussione tra Habermas e Spaemann sul motivo della pubblicazione dell'articolo visto nel capitolo precedente. Il primo pensa che la teoria politica classica non può essere riabilitata senza forzature giacché, secondo lui, il «potere razionale» cerca soltanto i propri interessi sotto una parvenza di legittimità e, d'altra parte, esclude qualsiasi criterio esterno di verità. Il nostro A. risponde con una spiegazione ragionata della sua posizione e con la chiarificazione di diversi concetti per mostrare come, in realtà, risulta utopico il desiderio di una piena emancipazione dal potere.

Di emancipazione si parla anche nel cap. 8; questa volta per applicare il concetto alla scuola. Secondo le categorie socio-psicologiche emancipazione significa liberarsi dalle condizioni di vita in cui uno si trova; per i fautori di questa teoria, la scuola dovrebbe educare ad essere cittadini-contro fino a che non ci sarà una società degna dell'uomo, vale a dire quella in cui essere uomo ed essere cittadino saranno la medesima cosa. L'A. riassume in sei punti la sua critica alla scuola «emancipatoria»: essa offre una formazione fondata sul sospetto e, paradossalmente, è fortemente autoritaria; non fa distinzione di livelli formativi in quanto non auspica l'acquisizione di competenze determinate; tende ad eliminare i contenuti educativi che non sono accessibili a tutti nello stesso modo; dimentica gli aspetti concreti della vita per difendere astratti interessi universali; forma individui a debole identità ed, infine, tradisce la ricerca della felicità rimanendo in una nostalgia sterile. Il cap. 9 raccoglie alcune osservazioni sul concetto di uguaglianza: studia il suo rapporto con la giustizia, fa vedere la sua connessione con il tema del potere, evidenzia la precarietà di una formale uguaglianza giuridica insieme alle difficoltà di un'uguaglianza delle possibilità, e finisce sottolineando come la pura uguaglianza viene proposta soltanto da chi vuole la fusione

di ogni soggettività in un processo omogeneo di dominio collettivo della natura: ciò significa la scomparsa della soggettività e, conseguentemente, della richiesta di uguaglianza. Il tema del valore morale delle conseguenze viene affrontato nel cap. 10; l'A. parte da una constatazione evidente: la previsione di un'indefinibile complessità di conseguenze renderebbe l'azione impossibile, perciò voler assumere la responsabilità di tutte le conseguenze di un'azione comporta perdere il senso della responsabilità; ciò non significa, però, che è la sola intenzione ad indicare il valore morale di un'azione, giacché ci sono altri elementi, tra cui certi effetti collaterali, che influiscono su tale valore: una morale della pura responsabilità al pari di una morale della pura intenzione sono astrazioni mortali. Finisce il capitolo con lo studio dell'evoluzione storica della teoria sugli atti dal duplice effetto e accenna al ruolo dello Stato nel problema degli effetti collaterali delle azioni (e delle omissioni).

I due ultimi capitoli vertono sul tema del diritto naturale, aspetto particolarmente controverso oggi, che l'A. imposta in modo tale da evitare equivoci e chiarire le obiezioni: indubbiamente gli uomini distinguono le azioni giuste da quelle ingiuste, e non solo sulla base della loro adesione o meno alle leggi vigenti, e neanche soltanto in rapporto ai propri interessi. Invero, ciò che debba considerarsi giusto rimane sovente oggetto di polemiche, ma tali discussioni palesano che, in fondo, si presuppone l'esistenza di qualcosa che è giusto di per sé. Il prof. Spaemann abbozza alcune delle idee che su questo tema hanno sostenuto diversi autori e difende la tesi che non si può ritornare senza modifiche al concetto teleologico di natura e a un diritto naturale in esso fondato: il diritto naturale non è un «essere» immediato né di per sé si oppone al diritto positivo; esso implica che la libertà si ponga di fronte alle condizioni naturali in un esplicito atteggiamento di rispetto e di controllo. Perciò la risposta alla domanda sul diritto naturale non è indipendente dalla risposta su che cosa sia l'uomo; conseguentemente la sostituzione dei concetti di natura e di naturale con quelli di ragione e di razionale e la riduzione della nozione di natura a «natura delle cose» hanno svuotato i concetti di razionalità e di natura umana, e hanno altresì reso inerte l'idea di diritto naturale di fronte alla critica del positivismo giuridico. In tale contesto l'A. si sforza di sottolineare il contenuto di tali nozioni e l'attualità del diritto naturale.

Il libro è preceduto da un ottimo saggio introduttivo del prof. Sergio Bezzina, in cui si indica, tra l'altro: «i suoi scritti [di Spaemann], anche quando affrontano i temi più ardui e più complessi, sono sempre contraddistinti da una rara combinazione di profondità e semplicità» (p. 7). Possiamo pertanto concludere che questa è un'opera la cui lettura risulta assai raccomandabile.

Enrique Colom

CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE-ABBAYE DE MAREDSOUS (a cura di), *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, Edizione italiana a cura di Romano PENNA, Borla/Città Nuova, Roma 1995, pp. 1380.

Come afferma il Comitato scientifico responsabile dell'opera, questo dizionario è presentato come una seconda edizione, ampliata e riveduta, del conosciuto *Dizionario Biblico*, a cura di H. Haag, che apparve alla fine degli anni '50 — in Italia agli inizi degli anni '60 — e che si dimostrò allora come un buono strumento di lavoro. Più di trent'anni sono passati e si rendeva necessario un aggiornamento sia riguardo ai diversi metodi di interpretazione e di approccio al testo biblico e alle riflessioni ermeneutiche che devono accompagnarne lo studio, sia nel rilevare le recenti acquisizioni della ricerca biblica.

Il Prof. Penna, curatore dell'edizione italiana, mette in evidenza l'importanza di opere di questo tipo per i tre possibili approcci al testo della Sacra Scrittura: quello che si potrebbe chiamare pre-critico o semplice, quello scientifico e infine quello pastorale-omiletico. Per tutti e tre gli accostamenti è utile — anzi, indispensabile — uno strumento che renda accessibile il lavoro compiuto nei campi cui non si potrebbe altrimenti arrivare, proprio per l'ingente quantità di flussi d'informazione che convergono al momento di interpretare il testo biblico. Tra i dizionari che si potrebbero chiamare di media grandezza — compresi fra quelli in diversi volumi e quelli di piccola portata — la presente opera occupa un posto di privilegio con le sue 3750 voci, coordinate con l'aiuto dell'informatica, e specialmente per le oltre 13.000 citazioni bibliografiche riportate alla fine dei diversi articoli e che in non poche occasioni sono di significativo valore. Alcune voci, infatti, sono arricchite da una pagina fitta di bibliografia (è il caso della voce «Cronologia», o di «Esodo», per citarne alcune).

Fra i diversi campi coperti di solito in opere di questo genere — teologico, storico, letterario, archeologico, onomastico, metodologico — spicca nel presente dizionario lo studio etimologico dei diversi nomi di personaggi biblici; sono rimasti fuori soltanto quelli che non figurano che negli elenchi, senza riscontro in altri momenti della storia salvifica. Altrettanto utile si rivela l'analisi toponimica che ha pressoché setacciato la geografia del mondo biblico. Da mettere anche in risalto la prospettiva ecumenica, all'interno della quale vengono ravvisati i diversi approcci al testo sacro («Giudaismo e Bibbia», «Cattolicesimo e Bibbia», «Ortodossia e Bibbia», «Protestantesimo e Bibbia» e persino «Islam e Bibbia») il che rappresenta una novità rispetto alla maggior parte delle opere parallele apparse negli ultimi anni.

Un apprezzamento particolare va dato all'articolo «Bibliografia biblica» dove il lettore è aggiornato sulle possibilità di trovare sia bibliografia generale che specializzata. Si fa accenno ad alcuni cataloghi elettronici, come quello

«FRANCIS» del CNRS (Francia) o il «RELI» dell'«ATLA» (USA). Adesso, con il collegamento attraverso «Internet», quelle possibilità si moltiplicano.

Le recenti scoperte archeologiche e gli studi linguistici spesso contribuiscono a chiarire non pochi dei problemi ancora aperti. Per citare un esempio, il nome di Betlemme è stato da taluni legato a *Labmu*, divinità che vorrebbe significare pane, alimento; gli ultimi studi tendono a mostrare con maggiore evidenza che ciò non trova appoggio nella religione cananea. Altri vorrebbero collegarlo con *bit-labÚama* o *bit-ninib*, apparsi nelle lettere di El-Amarna, ma l'idea non trova appoggio nelle ultime ricerche (p. 261).

Dal punto di vista teologico l'opera sdrammatizza non poche volte le opposizioni — talvolta forzate — che in alcuni casi aveva creato la critica recente, mettendo in risalto l'armonia tra il testo biblico e la Tradizione (Cfr. la voce «Maria»: 813-815).

Le due prospettive storiche sotto le quali viene presentata la cronologia di Israele, assoluta e relativa, sono particolarmente utili quando si mettono a fuoco alcuni punti di riferimento del popolo eletto nel corso della Storia della salvezza: è il caso della voce «Arca» (dell'alleanza).

Nelle voci che toccano aspetti metodologici sono da rilevare le valutazioni che permettono di scandagliare i diversi metodi nell'ambito ecclesiale, come peraltro ha fatto l'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica. Nella voce «Ermeneutica», che abbraccia un arco di tempo dal giudaismo ai nostri giorni, si sarebbe aspettata una descrizione un po' più sfumata dell'esegesi origeniana. Migliori invece le pennellate con cui si abbozzano le interpretazioni moderne di Heidegger e di Gadamer, di Barth e di Bultmann, vagliate criticamente.

La voce «Canone» sembra poggiarsi sulle ricerche di A.C. Sundberg, conosciuto per la proposta di una datazione tardiva del Canone di Muratori (sec. IV), peraltro non condivisa dall'A. È altresì rilevato il fatto che oggi non pochi protestanti mettono seriamente in discussione l'identificazione del loro canone con quell'ebraico. La voce conclude con l'invito a stare in guardia per non creare forzatamente un «canone dentro il canone», che favorirebbe certe sezioni considerate da alcuni l'essenza del cristianesimo.

Sono pochi i nomi di biblisti cui è dedicata una voce, in quanto protagonisti della ricerca biblica moderna: fra i cattolici sono da menzionare Erasmo di Rotterdam, R. Simon e M.J. Lagrange; fra i protestanti R. Bultmann, H. Gunkel., A. von Harnack, A. Schweitzer. J. Wellhausen.

La presentazione è buona e il libro è maneggevole (anche se non «estremamente» come afferma all'inizio il prof. Penna; ma disporre di tanto materiale in un volume unico è già un merito). A p. 130 si trova *t^epillab* al posto di *t^ephillab*.

Bernardo Estrada

D.A. HAGNER, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33A, Word Books, Dallas/TX 1993, pp. lxxvii + 407.
— *Matthew 14-28*, Word Biblical Commentary 33B, Word Books, Dallas/TX 1995, pp. xxxix + 408-935.

È apparso finalmente il secondo volume del commento al vangelo secondo Matteo, dopo quasi due anni dalla pubblicazione del primo. L'attesa era cresciuta durante il periodo di *interim*, proprio per la freschezza dei commenti e la ricchezza dei suggerimenti scaturiti in quel primo volume dalla penna del Prof. Hagner — docente di Nuovo Testamento al Fuller Theological Seminary a Pasadena (California) — e per l'impostazione generale del commento che si poteva ormai scorgere dall'introduzione generale (I, pp. xxxix-lxxvii). Ed è valse la pena, perché il risultato non ha deluso le aspettative. Infatti il commento alla seconda parte del vangelo presenta, come nell'altro volume, un lavoro accurato e profondo. Inoltre disporre ora dell'analisi di entrambi i volumi permette di farsi un'idea più completa del lavoro dell'autore e valutare nel suo insieme lo sforzo fatto nel fornire una spiegazione dettagliata del primo vangelo.

Già dalle questioni introduttive ci si rende conto di essere davanti a un commento che rileva la personalità propria dell'autore, specie per le premesse che egli stesso ne stabilisce. Il lavoro si poggia essenzialmente sul metodo storico-critico — ribadisce l'autore — l'unico che permette un primo approccio al senso genuino del testo, come fra l'altro è stato rilevato dall'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica. Davanti all'immane quantità di studi narrativi e narratologici sorti negli ultimi anni, in particolare negli Stati Uniti, Hagner sottolinea fin dall'inizio che i vangeli devono essere considerati come racconti storici. Gli approcci letterari o critico-narrativi hanno la loro importanza, ma sempre minore di quella del metodo storico-critico. Gli evangelisti hanno una storia da comunicare, è vero, ma «the story concerns what happened in history» (p. xli). Questo metodo però non va considerato in senso ristretto: «historical and literary approaches should be regarded as complementary rather than mutually exclusive» (p. xli). L'esegesi diventa allora il filo conduttore dell'intero lavoro, che conta innanzitutto sul testo, davanti alla cui realtà alcune congetture non reggono affatto. Inoltre la ricerca trova spesso un insieme di fatti che sono probabili (la certezza, ribadisce Hagner, non è la parola più adatta al lavoro storico). Perciò, nel considerare l'affidabilità della tradizione matteana basta sapere che non è lontana nel tempo dai fatti stessi — poi dirà che sono passati più o meno quarant'anni (p. 711) — e che la sua integrità dipende dal racconto delle parole e dei fatti di Gesù (p. xliii).

Analizzando, nell'introduzione, la testimonianza di Papia, l'autore pensa che i λόγια di cui parla il vescovo di Gerapoli si riferiscono ai detti contenuti nei cinque grandi discorsi del vangelo, che costituiscono proprio il suo nucleo;

poi ammette, come fra l'altro affermano molti studiosi moderni, un lavoro redazionale, non di sostanza, posteriore a quello dell'Apostolo. Alla fine dirà — smontando non pochi argomenti contrari — che all'Apostolo risalirebbe anche una parte del materiale narrativo, e successivamente uno o più discepoli del circolo matteo avrebbero steso il testo in forma di vangelo (p. lxxvi). Riguardo ai detti rileva come l'80 per cento di essi sono in forma di parallelismo anti-tetico, il che fa vedere una tradizione a «modo rabbinico» anche se quell'insegnamento prese cittadinanza dopo il 70 d.C. Difatti ciò spiega la stabilità della tradizione sull'insegnamento di Gesù, mantenuta dai suoi discepoli. L'affinità dell'autore con la scuola svedese (H. Riesenfeld e B. Gerhardsson) è notoria (p. xlix).

Riguardo alla struttura del vangelo, vengono presentati i modelli più classici: i cinque discorsi (Bacon e molti altri), i due punti di svolta (ἀπὸ τότε ἤρξατο di Kingsbury e Bauer, che l'autore trovò in J.C. Hawkins, all'inizio del secolo; sorprende che non vi menzioni anche Gnllka), la struttura chiasmica, i riassunti (Allison). Il commento dice di seguire una via più libera, anche se poi i punti di riferimento sono proprio i cinque grandi discorsi del vangelo. Il genere letterario è poi quello di «vangelo» — che Hagner colloca accanto alle biografie greco-romane (p. lvii) — dove spicca un carattere polifacetico in cui si intrecciano il *midrash*, la catechesi, la polemica con i rabbini, l'annuncio missionario, punti tutti questi convergenti infine nel «libro della comunità che va incontro ai bisogni delle chiese primitive nel periodo fra gli avvenimenti narrati e il ritorno di Cristo» (p. lix). I destinatari sarebbero giudeo-cristiani, più in contatto con i pagani che con i giudeo-palestinesi, e quindi abbastanza ellenizzati (p. lxxv).

Abbondanti gli spunti teologici, che evidenziano in Matteo le citazioni dell'AT e in particolar modo quelle di compimento, *Reflexionszitate*, miranti a mettere in rilievo l'uso del *sensus plenior* che, sulla scia dei maestri ebrei si è perfezionato nel primo cristianesimo fino a vedere in Gesù lo scopo e il fine delle promesse veterotestamentarie (p. lvi). È pertanto il vangelo del compimento, ma anche quello del Regno dei cieli, con una cristologia più esplicita di quella di Marco: infatti l'espressione «Figlio di Dio» ne è la chiave (in 15 occasioni Gesù chiama Dio suo padre, senza paralleli negli altri vangeli). Altri temi da segnalare sono: giustizia e discepolato, comunità e Chiesa, legge e grazia, escatologia.

Ma forse la parte più originale dell'introduzione è quella che rileva il *Sitz im Leben* del vangelo, nel cui tessuto si scorgono uniti particolarismo e universalismo, e soprattutto il problema dei rapporti con il giudaismo contemporaneo, davanti al quale Hagner dice di trovarsi spesso con due presupposti falsi: l'uno, che prima di Yavne non ci fosse esclusione dei giudeo-cristiani dalle sinagoghe; l'altro, che dopo Yavne fosse cessata la missione fra i giudei. Ciò detto, non ci sarebbero delle ragioni per sostenere che la spaccatura tra fariseismo e giudeo-cristianesimo, fissata da alcuni intorno all'anno 85, non abbia avuto luogo prima;

il che è determinante per fissare la data di redazione del vangelo. A questo proposito l'autore non dà tanto peso alle parole di 22,7 (secondo J. Jeremias e molti altri, vi sarebbe un cenno alla distruzione di Gerusalemme), che rifletterebbero piuttosto un linguaggio stereotipato e convenzionale per indicare spedizioni punitive; poi conclude: «Ci sono delle buone ragioni per prendersi sul serio la possibilità di una data prima del 70» (p. lxxv), asserzione che va senza dubbio controcorrente. Il luogo della stesura potrebbe trovarsi tra la Galilea e la Siria, senza essere necessariamente Antiochia.

Nei commenti ai racconti dell'infanzia, l'autore sottolinea il modo midrashico dei passi, «non soltanto pensando ai fatti ma anche per illustrare il loro significato più profondo». Visto che non sono poche le difficoltà davanti alle quali si trovano oggi questi racconti, essendo negata *a priori* — non poche volte — la storicità dei fatti; Hagner ribadisce qui ciò che peraltro fa spesso lungo il commento: «it needs not be denied that a historical tradition underlies the passage» (p. 25). La diversità fra le narrazioni di Matteo e di Luca va poi spiegata in base ai materiali delle diverse tradizioni (pp. 14.26, passim). È particolarmente illuminante l'esposizione completa e quasi esauriente delle possibilità di interpretazione della citazione di compimento di 2,23: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (pp. 40-42). Riguardo alle tentazioni di Gesù afferma che il brano ha la forma di «*midrash haggadico*», ma non presuppone il fatto che il racconto non abbia una base storica» (p. 63).

Nel discorso della montagna le beatitudini vengono presentate non soltanto come inizio dell'insegnamento programmatico di Gesù — in esse si compirebbe la profezia di Is 61,1ss: «lo Spirito del Signore è su di me...» — ma anche come esortazioni dove il Regno dei cieli è visto come dono di Dio. L'autore si scosta un po' da non pochi esegeti moderni che affermano essere creazione mattea le beatitudini non riscontrate nel parallelo lucano; dire infatti che soltanto tre beatitudini risalgono a Gesù — quelle parallele al testo lucano — «è troppo ristretto; inoltre può significare vantarsi di sapere di più di ciò che è possibile sapere» (p. 90). Davanti ai problemi sollevati spesso nella storia della Chiesa circa la possibilità o meno di compiere i precetti del discorso della montagna, e specie quelli contenuti nelle antitesi, dà la sua soluzione: «qui, come peraltro in tutti gli interventi di Dio nelle vicende umane, la grazia precede le richieste della persona» (p. 96).

Nella proclamazione della nuova legge si vede l'insegnamento etico, finale e autoritativo, del Messia che nella sua persona ne rappresenta il compimento; così il vero significato della Torah non è che la presenza del Regno di Dio fra gli uomini. Soltanto così si capisce come le parole «una iota o segno della legge» (5,18s) potrebbero dire che l'esposizione della legge da parte di Gesù è tanto vera e perfetta da soddisfare qualsiasi aspetto — persino il più piccolo — della legge; non si può negare però che Gesù impiega qui il linguaggio dei farisei. Le an-

titesi rifletterebbero il modo rabbinico di insegnare, anche se la seconda parte di esse («ma io vi dico...») racchiude un'autorità del tutto aliena ai rabbini e superiore alla loro, specie per ciò che è in contrasto con la Scrittura (p. 111). Hagner pur tenendo conto degli studi recenti intorno alle sei antitesi, si discosta da quella che sembra una teoria abbastanza diffusa, cioè che esse o parte di esse risalirebbero all'evangelista piuttosto che a Gesù. A questo riguardo commenta: «such conclusions are, however, necessarily speculative» per poi aggiungere: «in all likelihood the form (di antitesi) goes back to Jesus» (p. 113).

La terza antitesi, riguardante il divorzio, continua ad essere una *crux interpretum*. Rispetto alla *πορνεία* dice Hagner che essa vuol significare in questo caso infedeltà, adulterio, e non delle unioni incestuose come tradizionalmente è stato spiegato dall'esegesi cattolica. L'autore ammette qui un'eccezione — piuttosto strana — sul divorzio da parte di Matteo, non di Gesù. Questo viene in parte controbilanciato quando in 19,6 ribadisce che «l'atteggiamento di Gesù è assoluto; suppone il carattere permanente del vincolo matrimoniale», perché «il matrimonio è pensato per stabilire una relazione permanente fra un uomo e una donna, e il divorzio non è da considerarsi opzione da parte dei discepoli del Regno» (p. 125).

Nel tema delle parabole riconosce ancora che le teorie di Jülicher, seguite da C.H. Dodd e da J. Jeremias sono valide. È utile cercare ancora il punto centrale della parabola, ma — e questo è indubbiamente un apporto di Hagner alla loro esegesi — senza negare necessariamente l'esistenza di alcuni elementi allegorici secondari, che ne servono da supporto. Questi elementi devono emergere però abbastanza chiari dal contesto evangelico, ed essere facilmente riconoscibili senza compromettere il punto principale della parabola o il suo significato storico (p. 365). Intorno alla comprensione delle parabole afferma Hagner che le espressioni «avere» e «non avere», impiegate al riguardo da Gesù, si riferiscono piuttosto alla recettività o irrecettività degli uditori (p. 373).

L'opera presenta soltanto due *excursus*: il primo sul Figlio dell'uomo (pp. 213-215), il secondo sull'imminenza e il ritardo della *parusia* e sul significato di *εὐθέρως* nel discorso apocalittico (711-713). A questo discorso sembra che i discepoli avessero abbinato strettamente la profezia sulla caduta di Gerusalemme — predetta come imminente da Gesù — e quella sulla fine dei tempi, lasciata per un tempo indeterminato. Ci si aspettava qualche *excursus* in più, ma in compenso il commento del testo è completo e coerente.

Qualche rinvio poteva essere eliminato come quello riguardo all'uso di *προσελθόντες*. In 13,10 si rinvia a 4,3, e da lì di nuovo, senza spiegazioni, a 5,1: sono i giochi del computer.

Siamo davanti a un lavoro approfondito ed equilibrato, dove oltre allo studio storico-critico c'è lo sforzo per non lasciarsi trascinare dalla «radical critical scholarship» o dal «modern radical criticism» a cui accenna a volte l'autore, che

sottolinea di frequente nella pratica quest'altro principio menzionato nell'introduzione: «il dogmatismo dell'ortodossia critica non è garantito, e nemmeno l'altro» (p. lxxv). Disponiamo insomma di un magnifico e utile commento al vangelo di Matteo.

Bernardo Estrada

A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Palabra, Madrid 1995, pp. 377

Siamo di fronte ad un libro che tratta *in diretto* un tema di grande attualità: la posizione della Chiesa Cattolica secondo la quale l'ammissione della donna al sacerdozio ministeriale non è possibile. Il prologo di Mons. A. Vilaplana è seguito da una introduzione, da sette capitoli e in appendice dalla trascrizione del *Biblical Commission Report*, scritto nel 1976 dalla Pontificia Commissione Biblica durante l'elaborazione della Dichiarazione *Inter insigniores*. I primi quattro capitoli presentano il contesto storico ed attuale del tema, con forte tono polemico. Negli ultimi tre, invece, l'Autore espone in modo più sereno e sistematico la sua personale posizione, e questi capitoli meritano senz'altro una maggiore attenzione.

Il prologo di Mons. Vilaplana situa il lettore nel quadro eucaristico che struttura l'intera opera. L'introduzione, sebbene molto breve, inquadra il lavoro come uno studio genuinamente teologico, contrapposto dal Bandera alla letteratura predominante sull'argomento, di carattere più sociologico.

La teologia femminista — che l'Autore ben distingue dal femminismo — è il tema centrale del primo capitolo. Senza aver la pretesa di essere uno studio esauriente, questa è presentata come una teologia «dal basso», svincolata da ogni confessione cristiana, dai contorni sfumati, e ispirata alla teologia della liberazione. Quest'ultima, insieme al «patriarcalismo» biblico ed ecclesiale, sono gli argomenti più scottanti che si ritrovano nei diversi autori favorevoli alla teologia femminista (Alcalá, Wacker, Guindon, Aguirre, De Miguel, García Estéban), passati in rassegna dal Bandera a proposito della loro reazione nei confronti della Dichiarazione *Inter insigniores*. L'ermeneutica femminista del Nuovo Testamento è trattata con particolare attenzione.

Dopo aver descritto il quadro di riferimento, l'Autore passa — nel II capitolo — alla questione specifica circa la possibilità del sacerdozio delle donne, passando in rassegna le diverse angolature attraverso le quali la questione viene affrontata: l'uguaglianza dei diritti tra l'uomo e la donna (Borobio), la distinzione tra fedeltà «ripetitiva» e fedeltà «creativa» della Chiesa rispetto alla volontà di Cristo (Provencher), lo slittamento dalla centralità eucaristica del sacerdozio al

ministero profetico e di governo, e ancora l'ermeneutica femminista nei confronti del «patriarcalismo». Ognuna di queste impostazioni riceve una puntuale risposta dal Bandera, basandosi quasi sempre sui testi del Concilio Vaticano II. Nel sottofondo rimane latente una questione fondamentale: nel dibattito sull'ammissione o meno della donna al sacerdozio ministeriale, ciò che viene messo in sordina è la nozione del ministero ordinato in sé stesso.

In seguito — nel capitolo III — si affronta il nucleo centrale del problema e cioè lo studio della volontà di Gesù riguardo il ministero sacerdotale. Da una parte, Bandera ricorda la ragione fondamentale che il Magistero adduce nel respingere il sacerdozio delle donne: «la Chiesa, per fedeltà all'esempio del suo Signore, non si considera autorizzata ad ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale». Dall'altra parte, c'è l'opinione sia del *Biblical Commission Report* che di diversi teologi, secondo la quale la questione dell'ordinazione delle donne non può essere risolta solo in base alla Scrittura, per cui la Chiesa potrebbe modificare la sua prassi plurisecolare e ammettere le donne all'ordinazione sacerdotale.

L'Autore, quindi, riporta i criteri della *Dei Verbum* (nn. 2, 8 e 12) per una lettura cattolica della Bibbia: la rivelazione fatta *gestis verbisque*, l'unità della Scrittura, la tradizione e la analogia della fede. In realtà, il mistero della rivelazione e il mistero della redenzione si identificano; la «suprema parola biblica è il mistero pasquale», ed è proprio da quest'ultimo, come espone più avanti l'Autore, che deriva la necessità del carattere maschile del sacerdozio ministeriale. Però, non è possibile arrivare a quest'ultimo, partendo da una cristologia in cui profetismo e sacerdozio siano impostati in chiave dialettica. Rivelazione e redenzione sono inseparabili: non è possibile cogliere in pienezza l'una senza l'altra; non è possibile accettare la totale redenzione operata da Cristo, se nel contempo non si accetta anche la sua rivelazione.

Diverso è invece il parere di altri autori esaminati in questo III capitolo. La rivelazione in Gesù non sarebbe completa, nel senso che sarebbe stata condizionata dalle circostanze del tempo, per cui Egli avrebbe rivelato soltanto ciò che allora era possibile accettare. Su questa linea, Bandera riporta la posizione di Michaud (Gesù si ferma sulla soglia «dell'improponibile»), completandola con quella già accennata della fedeltà creativa: la Chiesa, promovendo la donna al sacerdozio ministeriale, accetterebbe fedelmente una volontà di Gesù non manifestata in vita. Sulla stessa scia, l'Autore riporta nuovamente la posizione di Alcalá: Gesù avrebbe iniziato la fondazione della Chiesa, ma poi la stessa Chiesa avrebbe sviluppato gradualmente la sua propria fondazione, in parte secondo le circostanze storiche. Anche su questa linea si trova la teoria dei diversi modelli di Chiese presenti nel Nuovo Testamento (Brown). Con il tempo questi diversi modelli si sono unificati in quello che abbiamo oggi, dove è prevalsa la *leadership* maschile, il patriarcalismo (Estévez).

Alle risposte fornite dal Bandera, segue la sua personale posizione a ri-

guardo, sulla falsariga del summenzionato rapporto rivelazione-redenzione. Sostanzialmente, egli imposta la fondazione della Chiesa a partire dall'eucaristia: «Il divino sacrificio dell'eucaristia rende manifesta la genuina natura della Chiesa», il sacrificio di Gesù è l'atto costitutivo della nuova ed eterna alleanza. L'atteggiamento di Gesù nel Cenacolo ci permette di affermare che la configurazione concreta della Chiesa non è stata originata da un'ipotetica situazione culturale condizionante la volontà del Signore; l'attuale configurazione della Chiesa si spiega soltanto se ammettiamo che Gesù, deliberatamente e per sempre, la scelse e la configurò così come è adesso.

Nel Cenacolo, Gesù istituisce il sacrificio eucaristico e al contempo comanda di rinnovarlo. L'inseparabilità di questi due atti alla vigilia della sua passione continua nella passione stessa: «Il mistero pasquale è un mistero presidenziale», l'*exousia* di Gesù nella Pasqua pre-contiene e produce la gerarchia della Chiesa. Perciò, quest'ultima scaturisce dal mistero pasquale ed è anche al servizio del sacrificio pasquale.

Il IV capitolo è dedicato al *report* della Commissione Biblica. Dopo aver riportato i commenti e le polemiche di allora riguardo il divario tra questo e la Dichiarazione *Inter insigniores*, e anche la cronaca della stesura stessa del *report* (Donahue), la critica viene impostata sostanzialmente su tre aspetti: l'«esegesi dinamica» prevalente, la negazione dell'aspetto eucaristico della funzione gerarchica nel Nuovo Testamento, e l'assenza del Cenacolo come punto di riferimento fondamentale. La posizione di R. Brown — uno dei firmatari del *report* — viene aspramente criticata.

Ancora una volta il Bandera ribadisce la necessità di una lettura autenticamente cattolica della Bibbia, secondo i criteri summenzionati, in particolare per quanto riguarda la modalità del *sensus fidelium* così come si trova nella LG 12. La lettura della Bibbia *in sinu Ecclesiae* è quindi in strettissima connessione con l'eucaristia, e ciò rende necessaria una lettura molto attenta del mistero del Cenacolo.

Su quest'ultimo, il capitolo 17 del vangelo di Giovanni acquista un'importanza capitale. L'Autore si sofferma in modo particolare su *Gv* 17,18-19, sottolineando la passività della consacrazione ricevuta dagli apostoli e le sue conseguenze sia rispetto all'identità sacramentale dei ministri con Cristo, sia rispetto alla missione ricevuta dagli apostoli e dai loro successori.

Sebbene le critiche fatte in questi primi quattro capitoli nei confronti dei diversi autori appaiano sostanzialmente giustificate, sembra che il Bandera si sia lasciato trascinare da una certa passione e ciò fa sì che il testo perda efficacia: il tono aspro della polemica contiene abbondanti ripetizioni che appesantiscono la lettura e rendono difficile seguire il filo conduttore. Inoltre, i biblisti ricevono indiscriminatamente una critica che non sembra condivisibile.

In Cristo si trova l'intero mistero della salvezza: in lui tutto è rivelazione,

tutto è redenzione, tutto è ricapitolazione. Questa triplice modalità dell'opera di Cristo — tre aspetti di un unico e identico contenuto oggettivo — sta al centro e alla base dell'intera argomentazione del V capitolo. Ma la chiave di lettura che imprime una particolare forza alle considerazioni abituali sul tema è la sottolineatura del concetto di *ricapitolazione*, inteso nel senso che «tutta la vita di Cristo è mistero di ricapitolazione. Tutto ciò che Cristo fece, disse e patì, ha come finalità quella di ristabilire l'uomo nella sua vocazione originaria». In Cristo, Dio Padre *riassume* il disegno salvifico originale, ripercorre lo stesso sentiero operativo e lo porta a termine per vie simili, sebbene più elevate. Perciò S. Paolo parla di Adamo come «figura di colui che verrà».

Ciò ci porta a rivolgere lo sguardo verso il primo Adamo e la prima Eva. Loro, in quanto coppia, dovevano trasmettere la grazia santificante insieme alla natura umana. La sessualità, nella sua complementaria diversità maschile e femminile, esisteva sia come realtà biologica che come forza salvifica. Perciò nella prima coppia c'era, secondo il disegno divino originario, una certa capitalità salvifica, operativa *per viam generationis*. Questo modo di trasmissione fa sì che in Adamo ed Eva tanto la mascolinità come la femminilità non siano una semplice realtà di fatto, ma strumenti con un ruolo specifico nel disegno della salvezza.

Evidentemente, con il peccato originale la situazione cambia radicalmente, ma la ricapitolazione operata da Cristo riassume quel primo stato di giustizia originario e lo porta a compimento. Sebbene la capitalità di Cristo, ossia l'elargizione della grazia santificante, non si realizzi *per viam generationis*, il principio configurante del disegno salvifico originario, secondo cui la mascolinità non era soltanto una realtà di fatto, ma uno strumento di salvezza, resta in piedi. Cristo non è soltanto un maschio, lui adempie l'opera salvifica *in quanto maschio*. La sua mascolinità impernia l'intera salvezza, proprio perché la redenzione da lui operata è tutta intera anche mistero di ricapitolazione: Egli è il nuovo Adamo, non soltanto contrapposto al primo riguardo alle conseguenze derivate dalle opere di ciascuno, ma anche e soprattutto nella linea originaria del disegno di Dio Padre su Adamo, realizzandolo in pienezza.

Lo stesso disegno originario assegnava un ruolo alla femminilità. Il Verbo incarnato, però, non assunse questa, ma la mascolinità. Tuttavia, nell'economia della salvezza restaurata da Cristo il ruolo strumentale della femminilità è anche esso riassunto: non da Cristo, ma da sua Madre. Sebbene la Scrittura non parli di Maria come di una nuova Eva, la tradizione cristiana, già dall'inizio, ha intravisto questo titolo a proposito del protoevangelo. È necessario rendersi conto che la maternità di Maria non è un mero titolo onorifico: lei, in dipendenza da Cristo, esercita una vera e attiva cooperazione nell'opera della salvezza, e lo fa in quanto donna.

Le idee finora esposte costituiscono il nucleo argomentativo. Nelle pagine successive esse si rafforzano considerando il rapporto di continuità tra creazione

e redenzione, e tra creazione ed eucaristia, nonché le prefigurazioni veterotestamentarie della mascolinità del Salvatore (il riscatto dei primogeniti maschi, la mascolinità delle vittime offerte a Dio).

A completamento di quanto finora detto, Bandera considera il rapporto — in Cristo — tra sacerdozio e sponsalità. Tutte e due hanno un riferimento centrale con il sacrificio pasquale: questo è il supremo atto del sacerdozio di Cristo (*Eb* 9,14) e al contempo esprime e realizza il suo rapporto nuziale con la Chiesa (*Ef* 5,25-27). Perciò, la capitalità sacerdotale sul corpo mistico e la sponsalità con la Chiesa sono l'unica stessa realtà: in tutte e due si contempla il mistero di Cristo che passa da questo mondo al Padre, dandogli gloria e ottenendo per gli uomini la redenzione.

La Chiesa — Corpo e Sposa — nasce dunque dal mistero pasquale, e di questo mistero si nutre continuamente; dalla rinnovazione di questo mistero le proviene la pienezza: un mistero sacrificale offerto e patito da Cristo-uomo, dove la sua mascolinità è un elemento non solo di fatto, ma necessario.

Il sacrificio pasquale è stato anticipato sacramentalmente dal Signore nel Cenacolo. L'eucaristia è stata istituita come il sacrificio della nuova ed eterna alleanza; un'alleanza sponsale, perché Cristo manifesta allora la sua condizione di Sposo immolandosi affinché nasca la Sposa e rimanga fedele. Sia il sacerdozio che la sponsalità, manifestate nel Cenacolo, risultano assolutamente nuove rispetto all'economia veterotestamentaria: provengono dal sacrificio pasquale. Sono donate alla Chiesa nelle persone degli Apostoli — e solo a loro —, che ricevono dal Signore il comandamento di fare quello che lui ha fatto in sua memoria.

Così, anche la mascolinità degli Apostoli esiste non solo come realtà di fatto: ciò che il Signore comanda loro di rinnovare — concedendo loro anche il correlativo potere — è il sacrificio pasquale da lui compiuto quale *nuovo Adamo*, riassumendo la capitalità sponsale di Adamo in modo nuovo. Nella rappresentazione sacramentale del sacrificio la donna non trova posto, perché ciò che essa non può fare è proprio il rappresentare la mascolinità di Gesù.

Ci avviamo già verso la successione apostolica (capitolo VI). Da quanto precedentemente detto sembrerebbe che essa è possibile soltanto tra maschi. Tuttavia, resta ancora qualche aspetto da sottolineare. Innanzitutto, l'Autore ci invita ancora ad entrare nel Cenacolo e a *restare lì*, nel senso che ciò che allora accadde continua nel tempo. Cioè, *Cristo fa la Chiesa dall'eucaristia*: Egli forma un Corpo eucaristico, una Chiesa eucaristica, una Sposa eucaristica. È questo il vero senso dell'espressione «l'eucaristia fa la Chiesa». La successione apostolica perpetua nella Chiesa il comando ricevuto dagli apostoli e perciò il suo principale contenuto è il potere di celebrare l'eucaristia. La Chiesa è comunità eucaristica, e il ministero apostolico è un ministero eucaristicamente configurato: le altre funzioni si incentrano sull'eucaristia.

Stando così le cose, non è difficile vedere che se il contenuto principale

della successione apostolica è la rappresentazione sacramentale del sacrificio pasquale — un sacrificio compiuto, come già detto, da Cristo in quanto nuovo Adamo, esercitando la sua mascolinità —, essa può essere esercitata soltanto da uomini.

Se vogliamo sintetizzare il pensiero dell'Autore, possiamo dunque dire che nel mistero pasquale Gesù porta a pienezza il suo titolo di nuovo Adamo, ricapitolando tutto. Perciò, nel mistero pasquale la sua mascolinità penetra al massimo nel mistero della salvezza. La rappresentazione sacramentale del mistero pasquale nel sacerdozio ministeriale dovrà quindi comprendere la mascolinità, poiché essa è inserita nel mistero di ricapitolazione come elemento indispensabile.

Tuttavia, il nuovo Adamo non esclude la nuova Eva. Come già detto, nel disegno salvifico originario sulla trasmissione della vita — sia quella biologica che quella soprannaturale —, c'erano ruoli specifici per la mascolinità di Adamo e per la femminilità di Eva, poiché la trasmissione della vita si realizza attraverso la sponsalità.

Nel mistero pasquale — continua l'autore nel VI capitolo — anche la nuova Eva, la Vergine Maria, ha il suo ruolo. Sebbene il rapporto Cristo-Maria non sia identico a quello tra Adamo ed Eva, esiste una analogia, poiché Dio ha voluto associare Maria alla redenzione. Il ruolo di Maria non fu sacerdotale. Il sacerdozio di Cristo può essere svolto soltanto da coloro che possono rappresentare Cristo in quanto nuovo Adamo. Ma Maria incarna in pienezza la condizione di collaboratrice con Cristo nel comunicare la vita soprannaturale. Lei è presente in ogni comunicazione della vita della grazia; è veramente la Madre dei viventi, e questo è il senso più profondo del titolo «Madre della Chiesa». Bandera, con parole del Documento di Puebla, parla del ruolo di Maria nella Chiesa come «presenza sacramentale dei tratti materni di Dio».

È da tenere presente che l'associazione di Maria all'opera salvifica di Cristo deriva in modo quasi necessario dal mistero di ricapitolazione. Il ruolo di Adamo implicava necessariamente quello di Eva; così, analogamente, il nuovo Adamo chiede la presenza della nuova Eva: altrimenti non si potrebbe parlare di una vera e propria riassunzione (ricapitolazione) di Adamo da parte di Cristo.

Maria quindi si trova associata con Cristo nel mistero della salvezza: ma associata non solo in quanto persona, ma in quanto donna. Così, anche la femminilità ha il suo ruolo nella redenzione. In quanto Madre dei viventi, la nuova Eva incarna un criterio: la vita e la missione di Maria hanno un valore configurante, nel senso che il ruolo della femminilità nella storia della salvezza è contrassegnato definitivamente da Maria, che non assunse il sacerdozio.

L'Autore prosegue con il tentativo di individuare con maggiore precisione il ruolo della femminilità nella Chiesa, e lo fa appellandosi alla vocazione universale alla santità. In Maria si trova la piena santità con tratti femminili, e la santità di Maria si riflette sulla Chiesa. In essa, la cosa più importante è proprio la san-

tità (non il sacerdozio), e il massimo grado di santità nella Chiesa ha un volto femminile.

Analogamente a quanto già detto su Cristo, in Maria la femminilità non è soltanto un fatto storico. Il mistero di Maria è anche mistero di ricapitolazione; in quanto nuova Eva, riassunse in modo sublime il ruolo della femminilità secondo il disegno salvifico originario di Dio Padre. Perciò, nella prospettiva della ricapitolazione, la santità cristiana possiede un volto eminentemente mariano.

Complessivamente si può dire — a mio avviso — che nel trattare la questione nel quadro della ricapitolazione, il Bandera colloca la sua argomentazione proprio al centro del mistero della salvezza, e ciò la rende vigorosa. Nel dibattito sul sacerdozio femminile, la domanda centrale dovrebbe essere — oltre a quella sulla volontà specifica di Cristo secondo la rivelazione — quella sul ruolo della mascolinità di Gesù. Altri aspetti della sua natura umana (la razza, la cultura, la lingua, la professione...), sebbene abbiano avuto anch'essi il loro ruolo, non rimangono come esigenze necessarie nel soggetto del sacerdozio ministeriale. A questa domanda l'Autore offre una solida base di risposta.

Resta però ancora qualche aspetto da chiarire meglio o che merita un ulteriore sviluppo. L'Autore ci tiene a ricordare — a ragione — che in Cristo, sacerdote e vittima coincidono. In quanto nuovo Adamo egli si immola volontariamente, riparando con il suo amore obbediente la disubbidienza del primo Adamo. Il parallelismo (o, seguendo l'Autore, la ricapitolazione) tra Adamo e Cristo (e quindi, il ruolo della mascolinità di Cristo), sulla scia di *Rom* 5,12-21, esiste soprattutto considerando Cristo sotto l'aspetto di vittima. D'altra parte, è doveroso affermare che l'unità tra sacerdote e vittima è del tutto necessaria anche nella rinnovazione sacramentale del mistero pasquale. Si tenga presente che, attraverso il sacerdozio ministeriale, si rappresenta sacramentalmente Cristo come sacerdote e non come vittima (Cristo vittima è presente nelle specie eucaristiche). Tuttavia, un'ipotetica femminilità nel sacerdozio spaccerebbe in due l'unità della persona, che nella natura umana esige in modo assoluto l'unicità di sesso.

Sarebbe anche necessario sviluppare il discorso sul ruolo della femminilità nella Chiesa. L'affermazione del Bandera sul «viso femminile della santità» risulta molto suggestiva, al contempo però richiede di accordarsi con la santità a cui sono chiamati anche gli uomini. Inoltre, quando si parla della «presenza sacramentale dei tratti materni di Dio» applicata a Maria e rispecchiata nella Chiesa, l'analogia rispetto alla rappresentazione sacramentale di Cristo nel sacerdozio ministeriale risulta del tutto asimmetrica. Il discorso ecclesiologico, e in esso, il ruolo della femminilità, andrebbe approfondito.

Infine, l'Autore afferma ripetutamente la centralità dell'aspetto sacrificale del sacerdozio di Cristo e, di conseguenza, quella del *munus sanctificandi* (particolarmente dell'eucaristia) nel sacerdozio ministeriale. Si avverte però la man-

canza dell'aspetto unitario del *munus sacerdotale*, che andrebbe considerato non come *tria munera*, ma come *munus triplex*. Inoltre, si fa continuo riferimento a LG 21 a proposito della centralità del *munus sanctificandi*, mentre resta all'ombra LG 26, dove il Concilio Vaticano II disegna un rapporto triangolare tra eucaristia, episcopato e Chiesa che getterebbe non poca luce sull'argomento in questione. Nello stesso senso sarebbe stato opportuno qualche riferimento alla Lettera *Communiois notio* della Congregazione per la Dottrina della Fede, a riguardo del rapporto episcopato-eucaristia.

Philip Goyret

RAMIRO PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Teología, 85, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 536.

L'Auteur enseigne à l'Université de Navarre, au sein de la Faculté de Théologie dont il est le secrétaire du Département d'Ecclésiologie. Sa monographie dans la perspective de la compréhension du Concile Vatican II ne cache pas une large communion de pensée avec Yves-Marie Congar. R.P. ne prétend pas réaliser une synthèse de l'ecclésiologie du dominicain, mais plutôt une exposition linéaire de sa théologie du laïcat, suivant la chronologie de parution des écrits. L'A. laisse parler Congar et entre dans sa réflexion. Il ajoute, de manière clairement distincte, des commentaires. Voici, comme le dit Pedro Rodríguez dans le *Prologue*, une anthologie de la théologie de Congar sur le laïcat, théologie que R.P. prolonge en discutant le concept de chrétien laïc et la relation Église-monde. L'ouvrage se présente comme un triptyque inscrit dans le temps. Après la genèse et l'analyse de *Jalons pour une théologie du laïcat* (plus de la moitié du livre), l'A. montre, dans une seconde partie (p. 272-415), les développements qui ont suivi, avant de proposer, dans la troisième partie, une synthèse critique de la théologie du laïcat de Congar.

L'*Introduction* offre un rapide survol des travaux, certes inégaux, réalisés sur Congar depuis 1970, tels ceux de Rudoni, Ceschi, C. MacDonald, T. MacDonald, Gibaud, Jagdeo, G. Colombo, Stoneburner, Canavaris, Frey, Guilmo, Untener, Galeano, Famerée. Au cœur de la problématique, l'A. situe d'emblée la signification théologique du mot *laïc*, et donc la compréhension du monde. Pour l'A., et dans le sillage de Congar, le terme *laïc* renvoie à une réalité dans l'Église irréductible au seul contenu sociologique.

La première partie situe Congar dans le cadre historico-théologique de la réflexion sur le laïcat. Éléments biographiques (qui puisent aux entretiens et souvenirs de Congar et à la biographie de Jossua), formation, intérêts œcuméniques et pastoraux, étude de la pensée de Congar sur le laïcat depuis 1935 (pre-

mière section) conduisent à l'analyse (deuxième section) de *Jalons pour une théologie du laïc* (1953).

Avant *Jalons* (chapitres I-V), et dès les années trente, Congar cherche à approfondir le fait de l'Incarnation et les exigences d'une foi vécue dans le monde comme base du renouveau ecclésiologique. L'Église institutionnelle et hiérarchique est l'*instrument de réalisation du Corps mystique*, la médiation de la vie du Christ. C'est principalement aux laïcs qu'il revient d'*incarner* la foi dans le monde où l'homme est appelé à être coopérateur du Créateur. Dans la décennie suivante, Congar ébauche formellement sa future théologie du laïc. Si l'Église est *communio de vie* mais aussi, du fait de son caractère sacramentel, société *in terris*, il faut considérer le *triplex munus* (*énergies* ou *qualités* du Christ, i. e. sacerdoce, royauté et prophétisme), et sa double expression, dans la hiérarchie et dans le peuple. Plus tard, dans les années cinquante, Congar part du Christ comme source de tout sacerdoce (qui peut être, selon lui, royal, baptismal ou hiérarchique) pour en arriver à deux *ordres* de participation au sacerdoce du Christ : royal pour les fidèles (avec les aspects intérieur et baptismal), et ministériel ou hiérarchique. R.P. montre pourquoi, en l'occurrence, le Concile n'a pas suivi Congar.

En référence à ce que Congar nomme les *dimensions plate et verticale* (p. 110), la lecture que l'A. donne de *Jalons* fait appel aux catégories de la distinction entre plan phénoménologique-théologique et plan ontologique, parallèlement à la théologie du *sacramentum-res*, ce que l'A. justifie en p. 243 s. et 255 s. dans la perspective des deux moments de connaissance du *Mysterium Ecclesiae* (vid. aussi p. 125, 139, 335, 398 ; qu'on nous permette de dire, en scolie, qu'un *index rerum* eût été le bienvenu). Cette distinction s'applique, pour l'A., à la relation Église-monde, qui n'est pas décrite sur un plan ontologique. L'unité création-rédemption, ou encore nature-grâce, dans le dessein divin, y apparaît comme coupée en deux plans dans la réalité historico-sociale : l'Église et le monde. Toutefois, histoire humaine et histoire du salut constitueraient l'unique histoire de l'intervention divine. L'A. voit dans cette perspective la position congarienne relative à l'autonomie de l'ordre temporel. À ce stade, Congar distingue deux formes visibles de condition chrétienne. Suivant que l'on *use du monde*, on est laïc ou clerc. Tous deux, cependant, ont une vocation chrétienne, laquelle, pour le premier, implique un engagement temporel. Telle est du moins la pensée de Congar. Cette distinction, à nos yeux, comme à ceux de l'A. (p. 185), ne manque pas d'ambiguïté. Quid, en effet, du religieux non ordonné par rapport au laïc proprement dit ?

Pas moins de 132 pages constituent l'analyse de *Jalons*, qualifié de construction théologique inachevée mais solidement fondée et appelée à jouer un rôle prééminent dans l'approfondissement théologique de la nature et de la mission de l'Église. L'A. situe le livre dans son contexte ecclésiologique (chap. VI),

puis il expose, suivant Congar, l'identité du laïc et sa place dans le plan de Dieu (Royaume, Église, monde) (chap. VII). Il décrit l'activité des laïcs dans l'Église, leur participation aux fonctions messianiques et leur rôle dans la perspective communion-mission ainsi que leur fonction apostolique (chap. VIII). Il dégage ensuite les fondements théologico-historiques de la spiritualité des laïcs et les éléments essentiels à une spiritualité laïque (chap. IX). Les conclusions de Congar sont exposées suivant deux principes, hiérarchique et communautaire. D'une part, les laïcs sont le sujet des opérations par lesquelles l'Église se construit, et seuls les prêtres donnent à l'Église sa structure d'instrument de salut, les autres fidèles n'étant pas le *sujet de la mission juridique constitutive de l'Apostolat* (ce qu'en note, p. 251, l'A. lit ainsi: «Les laïcs et les religieux n'appartiennent pas à la Hiérarchie de l'Église»). Les fidèles, d'autre part, participent triplement à cet *organisme vivant* qu'est le Corps mystique, puisqu'ils possèdent la *dignité commune des membres*, celle qui correspond aux *fonctions du corps* et celle des *actes de sa vie*. L'A. fait utilement suivre cette approche de *Jalons* par un commentaire de l'article publié la même année dans la revue «Masses ouvrières» où Congar insiste sur l'engagement terrestre du laïc «pour le mariage et le métier et dans le travail» (p. 258).

C'est ainsi que l'A. dégage huit thèses congariniennes. 1) Le laïc est un membre du Peuple de Dieu, un chrétien. 2) Le laïc est le chrétien engagé dans les structures créationnelles pour la plénitude de la mission de l'Église. 3) Le monde est *exprimé* par l'ensemble des réalités terrestres ou temporelles dérivées de l'ordre de la création, qui maintiennent une dynamique propre et ont une fin intrinsèque distincte de celle de l'Église. 4) Chez Congar, le temporel a une consistance autonome (nous préférons cette expression au vocable *sustantividad* introduit par R.P. en p. 266) *simplement* phénoménologique, tandis que sa valeur est aussi théologique. 5) Le noyau de la théologie du laïcat est dans la spiritualité. 6) La *laïcité* (*mot barbare*, avoue Congar dans *Jalons*, Cerf, Paris 1953, p. 43) est une catégorie ecclésiologique et non purement sociologique, qui exprime l'influence guérissante de la grâce sur les réalités temporelles. 7) Le travail professionnel est une partie essentielle de l'œuvre du monde que le laïc réalise dans la conscience de sa mission ecclésiale. 8) Le travail et le mariage sont pour le laïc les éléments centraux de sa pleine insertion dans le monde. Pour l'A., la théologie du laïcat de *Jalons* est valide si l'on entend que la valeur des réalités terrestres n'est pas simplement phénoménologique mais créationnelle en vue du Royaume, et donc ouverte au Mystère. Qu'il soit permis ici de se demander si cette formulation ne pêche pas en séparant trop la valeur créationnelle du travail du laïc de sa valeur rédemptrice, séparation dont le risque, au demeurant, n'échappe pas à Congar (cf. *Jalons*, p. 606).

La théologie du laïcat dans les écrits de Congar après *Jalons* et jusqu'à *Christifideles laici* fait l'objet de la deuxième partie, qui comprend deux sections.

La première s'intéresse au laïcat chez Congar jusqu'à la fin du Concile. Des considérations sur la *caractérisation* des laïcs font l'objet du chapitre XI sur la responsabilité des laïcs et leur formation, et notamment le dialogue avec K. Rahner (1957). Œcuménisme, doctrine sociale, et pastorale (chapitre XII, qui correspond aux années 1959-1962) puis anthropologie chrétienne (chapitre XIII, années 1962-1964) viennent élargir les perspectives de Congar. L'A. suit enfin de près la lecture que le dominicain fait des principaux documents du Concile qui affectent les laïcs (chapitre XIV).

La seconde section se centre sur le débat postconciliaire jusqu'à *Christifideles laici*. Dans cette mise en lumière des idées de Congar sur les ministères et la sécularité, autocritiques et perplexités du théologien se font jour. La relation Église-monde, la théologie des *ministères*, l'évolution de la vie religieuse et la situation de la femme dans l'Église font l'objet du chapitre XV, où l'A. met en relief la révision de trajectoire que constitue *Ministères et communion ecclésiale* (1971) dans le *cheminement* de Congar. L'identité chrétienne et le service ecclésial des structures temporelles consitueriaient les deux axes internes qui caractérisent la compréhension congarienne du laïc. Les *missions* des prêtres et des laïcs ne sont pas aussi distinctes que *Jalons* pouvait le laisser penser, Congar substituant le binôme prêtres — laïcs (institution ou *structure / communauté ou vie*) par la relation entre *ministères* et *communauté*, la vision axée sur la hiérarchie cédant le pas à celle de la communion. Face aux critiques de «dualisme» (G. Gutiérrez), Congar défendra la «dualité d'une Église et d'un monde» sans «hétérogénéité» en vue du Royaume de Dieu (p. 388). Le chapitre XVI montre comment Congar complète ses idées sur la spiritualité des laïcs dans une ample perspective historique. Le dominicain dit un temps que le laïc est le chrétien *sine addito* et il approfondit le sens théologique de l'être chrétien. Il n'exclut pas, néanmoins, que l'on puisse parler de condition laïque, en dégageant des éléments propres au sein de la spiritualité chrétienne. Dans cette théologie christologico-pneumatologique du laïcat, la sécularité (ainsi Congar appelle-t-il l'*indoles sæcularis*) apparaît comme la note ecclésiologique des fidèles laïcs, comme il ressort de l'analyse que fait l'A. de la présentation par Congar de l'édition française de *Christifideles laici*.

L'A. consacre la troisième partie à une synthèse et une évaluation théologique de sa recherche. La notion de laïc fait l'objet d'un chapitre entier (XVII), où R.P. suit le parcours de Congar en émettant, ici ou là, des objections. L'A. évoque ainsi l'appartenance du laïc à ce que Congar appelle le *type permanent* de la structure ecclésiale. Le *lieu* de sanctification (la société) est entendu comme moyen ou aspect formel de sanctification. R.P. fait appel à W. Beinert pour expédier une critique sur l'appréhension de la vie monastique comme idéal évangélique. Il situe ensuite l'interprétation de Congar de l'*autonomie* historico-temporelle de l'Église en évoquant l'unité de l'Église avec le Christ conçue

comme Alliance, où la non-immédiateté de Dieu permet la liberté de l'individu. L'A. évoque les étapes franchies par le concept de sécularité avant le Concile, pour aborder *Lumen gentium* 31 dans la perspective de Congar. Ce dernier affirmera au Concile que la notion de laïc est un *concept chrétien* situé dans le contexte de la mission du Peuple de Dieu et que la distinction fidèle-laïc affecte l'orientation de toute l'ecclésiologie. R.P. passe ensuite au Synode sur les laïcs (1987) et les progrès conséquents de l'appréhension de la sécularité. Ainsi, la distinction entre la sécularité comme caractéristique particulière (*indoles saecularis*) et la sécularité comme *dimension* (*Christifideles laici* 15) amène l'A. à souligner la relation entre ces deux concepts en invoquant l'idée congarienne d'*inclusion représentative*, de manière éminente par les laïcs, de l'Église par rapport au monde. L'A. estime ensuite que si Congar juge que le mariage est un élément laïque essentiel (quoique secondaire par rapport au travail), c'est en raison d'une malencontreuse identification entre célibat apostolique et vœu de chasteté.

L'A. discute le concept de chrétien *sine addito* avant de dégager, enfin, quatre étapes dans la notion de laïc chez Congar. L'ultime notion (1989) réaffirme la sécularité comme caractéristique des fidèles laïcs et évacue l'idée de *simple fidèle*. Le laïc, fondamentalement, contribue à la sanctification du profane dans une tâche dont l'Esprit Saint est le protagoniste. «C'est l'Esprit qui, en identifiant mystiquement le chrétien au Christ (...) tend à harmoniser le temporel et le spirituel, en se constituant protagoniste principal de l'histoire du salut dans la mesure où celle-ci se déroule suivant la dynamique de la création, en vue de l'édification du plérôme ou de la *plénitude* du Christ dans l'horizon de la catholicité de l'Église» (p. 448).

Le dix-huitième et dernier chapitre est consacré à la relation Église-monde et aux *réalités temporelles* sur fond de sacramentalité de l'Église. L'A. décèle cette sacramentalité, concept emprunté à saint Thomas, lorsque Congar voit l'Église comme la manifestation de ce qui est dans le Christ la *réalité visible* animée par son Esprit. La conception de Congar se centrera progressivement sur la *récapitulation dans le Christ*. On souhaiterait ici que l'Eucharistie fasse l'objet d'un développement majeur (vid. déjà dans *Jalons*, p. 293), en lien avec le travail (p. 195, 327, 487, 495). Concernant la théologie des réalités terrestres, l'A. fait justice de certaines critiques. Regrettons peut-être, au passage, l'absence de certains titres de Daniélou dans la bibliographie, pourtant bien documentée (nous pensons par exemple à *Essai sur le mystère de l'histoire*, Seuil, Paris 1953, à *L'oraison, problème politique*, Paris, A. Fayard 1965, et à l'ouvrage collectif *Les laïcs et la mission de l'Église*, Paris, Centurion 1962). L'A. fait appel aux travaux de Gerardi, Thils, Angelini, Bonifazi, Meini, Pagé, Pié i Ninot. R.P. découvre des horizons, encore largement inexplorés au plan de la recherche théologique, dans les écrits du bienheureux Josémaría Escrivá. C'est définitivement dans une

perspective ecclésiologique, à laquelle participe le travail sanctifiant, noyau de l'engagement temporel *in genere* de tout homme, que l'A. veut situer le laïcat et son rayonnement.

R.P. contribue donc à une compréhension positive, globale et critique de la théologie du laïcat de Congar, de son évolution et de son influence, notamment conciliaire. D'autres *lignes de recherches* seront offertes par les actes, à paraître à l'heure où nous écrivons ces lignes, du colloque de juin 1996 organisé conjointement à Rome par l'*École française de Rome*, le *Centre d'Études Saint-Louis de France*, l'*Istituto per le Scienze Religiose di Bologna* et l'*Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, sur l'œuvre et la figure du théologien dominicain, un an après son rappel à Dieu.

Guillaume Derville

TE DECET LAUS. Vesperale secondo la Liturgia delle Ore del Rito Romano Secondi Vespri delle Domeniche — Solennità — Feste; Basilica di S. Cecilia; Fraternità di S. Francesca Romana dei Ponziani; Roma 1994; Redazione: Antonio Massone; Rettore della Basilica di S. Cecilia.

Il nuovo libro, come dice il Card. Camillo Ruini nella presentazione, è una grata occasione per fare le nostre congratulazioni a «Mons. Antonio Massone», che ha voluto sobbarcarsi la non facile impresa di riunire, in un volume, le antifone, i salmi e gli inni per il canto dei Vespri, secondo la tradizione del canto gregoriano. L'antico modo di cantare la salmodia e le antifone, sempre vivo nella tradizione liturgica e musicale della Chiesa, ci esorta a un'attenzione maggiore e a un rinnovato entusiasmo nei confronti del canto della Liturgia delle Ore» (p. 3).

Se qualche anno fa la parola d'ordine era «cambiare», oggi si sente parlare di «riscoprire». Si nota un ripensamento sull'utilità di cambiare per cambiare. Si ha l'impressione che si stia generalizzando la possibilità di conciliare la tradizione col rinnovamento. Sempre più spesso si sente parlare di ricupero, rivalutazione, riscoperta, ritrovamento, revisione.

Tra la posizione statica di chi vorrebbe fossilizzarsi sul passato e la smania di chi si perde nelle continue improvvisazioni, sembra prevalere l'atteggiamento di chi accetta il nuovo senza distruggere il vecchio.

A conferma di tutto ciò vengono le numerose testimonianze di affetto che ha ricevuto la pubblicazione del libro, molto utile per il canto dei vespri. Questa fatica di Mons. Massone, molto conosciuto a Roma come esperto in liturgia — fu per tanti anni cerimoniere pontificio, Delegato del Vicario di S. Santità per i

Cattolici delle Chiese Orientali residenti in Roma, ecc. — è un indice magnifico di questa nuova atmosfera.

Siamo coscienti di quello che scrive Alberto Albertazzi, Direttore dell'Ufficio liturgico della Diocesi di Vercelli, in una recensione del libro: «Non c'è da illudersi che il canto dei Vespri torni in auge nelle comunità parrocchiali». Pensiamo però che si debbano fare piccoli passi nella direzione segnalata dal Santo Padre quando diceva: «In un periodo, in cui si è diffuso l'apprezzamento e il gusto per il canto gregoriano, la cui eccellenza è universalmente riconosciuta, occorre che nei luoghi, per cui esso è sorto, sia rimesso in onore e praticato, nel grado di capacità delle singole comunità liturgiche, in particolare col ricupero dei brani più significativi e di quelli che, per la loro facilità e pratica tradizione, devono divenire i canti comuni espressivi dell'unità e dell'universalità della Chiesa» (Giovanni Paolo II, *Allocuzione*, 21-IX-1980).

La gente nelle parrocchie canterà di più o di meno secondo l'importanza che i sacerdoti daranno alla musica nella liturgia, secondo l'educazione al canto da essi acquisita. In tal senso si comprende molto bene il valore di quanto detto nella Costituzione *Sacrosanctum Concilium*: «Si curi molto la formazione e la pratica musicale nei Seminari» (n. 115).

I sacerdoti devono avere a cuore il problema della musica nelle chiese. Basta ricordare Sant'Agostino, che scriveva alcuni anni dopo la sua conversione: «Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici (*Ef* 5,19), che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene» (*Le Confessioni*, li. IX, c. 6).

Il presente libro, forse un po' specialistico per i nostri tempi, è però senz'altro uno strumento efficace per elevare il livello della cultura liturgica di tutti o almeno per liberarci dai pregiudizi nei confronti della musica sacra. Scriveva, ormai molti anni fa, il Beato Josemaría Escrivá: «La Chiesa canta — è stato detto — perché il parlare non sarebbe sufficiente alla sua preghiera. Tu, cristiano — e cristiano scelto —, devi imparare a cantare liturgicamente» (*Cammino*, 523).

Un altro pregio di quest'opera è la bella traduzione italiana dei testi latini. Sarà così più facile capire che quando si leggono i salmi è Cristo che ci parla (cfr *Sacrosanctum Concilium*, n. 7). Già lo diceva Sant'Agostino: «dobbiamo sentire ormai nota e familiare, come fosse la nostra, la sua voce (di Cristo) in ogni salmo, sia che canti o che gema, si allieti nella speranza oppure sospiri per qualche cosa» (*Sul salmo* 42, 1).

Vorrei aggiungere a quest'elenco di cose belle recuperate alla liturgia quella che a nostro avviso costituisce una piccola gemma. Dice l'autore: «Alla fine di ogni salmo viene riportata la dossologia *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto...* Essa proviene dall'Oriente dove verso il 350 ha attraversato il periodo più bril-

lante della sua storia, avendo servito come parola d'ordine per coloro che professavano la vera fede trinitaria, contro le eresie (...) Il prescritto inchino, che accompagna il canto della dossologia, rende anche più evidente l'alto e venerando valore dell'antica formula» (p. 8). Questa riverenza in onore della Santissima Trinità, non è una manifestazione esplicita dell'anima credente?

Prima di concludere si potrebbe dire che anche i giornali hanno parlato dei Vespri, ma sono forse pochi quelli ne avranno compreso il significato. *L'Osservatore Romano* del 31-X-1989 riporta la notizia che «Il Santo Padre nella suggestiva cornice della celebrazione dei Primi Vespri di tutti i Santi, ha presieduto il rito della Beatificazione di Don Giuseppe Baldo, un parroco veronese». Di pochi mesi fa è la notizia della partecipazione del Presidente degli Stati Uniti a questa preghiera serale, presieduta da Giovanni Paolo II, nella Cattedrale di Newark. Sempre i giornali hanno riportato la notizia della partecipazione della Regina d'Inghilterra ai Vespri in occasione dei festeggiamenti per il centenario della costruzione della Cattedrale di Westminster (cfr *The Times*, 1 dicembre 1995). Sono particolari che possono rilanciare il desiderio di far conoscere i tesori della sacra liturgia come fa l'autore di questa pubblicazione veramente molto accurata. È in fase di stampa quella che possiamo ritenere la logica continuazione di questo lavoro: un libro sul canto delle Lodi dal titolo *Matutinum Solemnitas*. Siamo certi che potrà essere un sussidio liturgico altrettanto utile, quanto bello.

Sabino Gabiola

R. PIZZORNI, *Giustizia e Carità*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1995, pp. 682.

Il successo delle precedenti edizioni di questo libro ha portato l'A., prof. Reginaldo Pizzorni, a fare della sua opera una terza edizione ampliata, in modo tale che si può dire di trovarsi di fronte a un libro nuovo e quasi esaustivo sul tema proposto: i rapporti tra giustizia e carità.

Il tema trattato non costituisce materia recente perché, in un certo qual senso, viene prospettato come argomento basilare della vita sociale sin dall'inizio del pensiero occidentale, sebbene con diverse sfumature e soluzioni. Nell'oggi tale assunto offre prospettive contrastanti: da una parte si parla con frequenza dell'interdipendenza planetaria, del villaggio globale, della fratellanza fra tutti gli uomini; dall'altra sono palesi lo sfruttamento tra gli uomini e le diverse società, la violenza generalizzata, l'assenza di una vera solidarietà. Inoltre non mancano le proposte di separare il binomio giustizia-carità o addirittura di eliminare uno degli elementi: la mentalità odierna mette al primo posto la giustizia e considera la carità come un atteggiamento paternalistico che deve scomparire. Ma è poi

proponibile una vera giustizia se non è vivificata dalla forza dell'amore? La storia di tutti i tempi insegna appunto che, molte volte, gli appelli alla giustizia si trovano alla base delle lotte più cruente. D'altro canto, non è vero che anche certi inviti alla carità sembrano stemperare il valore della giustizia e che, alle volte, in nome della carità si è negato il riconoscimento dei diritti altrui?

Da qui la necessità di conoscere e, soprattutto, di vivere i corretti rapporti tra queste due virtù, poiché la giustizia da sola non è in grado di risolvere tutti i nodi della «questione sociale», così come una carità che dimentica i diritti non esprime il vero amore cristiano. Per il cristianesimo, quindi, giustizia e carità sono due virtù intimamente connesse fra di loro, pur rimanendo ben distinte. Anche qui unione senza confusione è il principio metodologico da seguire.

La parte prima dell'opera recensisita verte su giustizia e carità nel pensiero greco-romano; certamente i filosofi pagani non parlano di carità, ciò nondimeno per loro l'amicizia era il più alto degli affetti umani, che si trovava al vertice della vita individuale e sociale e veniva proposta come scuola di virtù. Il prof. Pizzorni inizia questa parte studiando gli scritti tramandati da Omero e da Pitagora agli stoici, soffermandosi su Platone e in special modo su Aristotele. A conclusione illustra che i greci hanno sottolineato il valore della legge come congiunzione tra forza e giustizia, ma non hanno dimenticato l'amore vicendevole e la misericordia, anche a livello cosmopolita. Tuttavia, indica l'A., queste idee rimangono per lo più a livello di principi teorici non sempre accompagnati da una vita coerente.

Poi fa riferimento al pensiero romano: la mentalità romana, indirizzata più all'azione, accettò volentieri lo stoicismo con i suoi principi cosmopolitici e morali sulla giustizia e sull'amore del prossimo. Una particolare attenzione l'A. la dedica a Cicerone e a Seneca, anche per l'influsso che entrambi hanno avuto sugli scrittori ecclesiastici primitivi. Pure gli autori romani, dando grande rilievo al diritto, avevano scoperto che *summum ius summa iniuria*: i rapporti umani non si potevano fondare soltanto sul diritto; da qui l'importanza data all'equità, necessaria per temperare il rigore della legge; ma essi andarono ben oltre parlando del bisogno dell'*humanitas*, della *benevolentia*, dell'*amicitia*, ecc. Risulta evidente che nel pensiero romano viene già sottolineato che la giustizia necessita dell'amore, anche se quest'ultimo non raggiunge ancora la pienezza della carità cristiana e molte volte, come è stato per la cultura greca, è rimasto solo desiderio e a livello teorico.

La parte seconda del libro si dedica allo studio sistematico dei rapporti tra giustizia e carità nel pensiero cristiano. Comincia ricordando che il cristianesimo è un messaggio, anzi una rivoluzione di amore, poiché *Deus caritas est*. Poi studia la nozione di carità cristiana, che non priva l'amicizia delle sue caratteristiche umane, ma la esalta a un livello superiore. Dopo di che, l'A. indica che il pensiero cristiano-tomista rivela l'armonica comunione che esiste fra diritto divino, diritto naturale e diritto positivo, e fra giustizia e carità, ponendo la naturale frater-

nità umana a fondamento della giustizia. Siccome l'amore è causa di tutto ciò che facciamo, deve esistere un intimo rapporto tra la carità e le altre virtù, in modo che non vi può essere carità senza le altre virtù né queste possono svilupparsi pienamente senza la carità, considerata come principio, fine, motore, fondamento e forma di tutte le virtù. Il capitolo finisce con l'esame della «novità» dell'amore cristiano.

Pizzorni analizza allora la nozione e la distinzione tra giustizia e carità che, a prima vista, sembrerebbero due virtù in aperta contraddizione fra loro; niente di più falso, poiché la loro distinzione è soltanto formale. Con un'accurata analisi l'A. dissipa questo equivoco, dimostrando che tale intimo rapporto fra le stesse non toglie la specificità di ogni singola virtù in quanto esse hanno diversa origine, differente oggetto e disuguale funzionamento. Per approfondire queste idee il prof. Pizzorni spiega come l'uomo sia *naturaliter socialis* anche per amore e non solo per bisogno, cioè la socialità umana non è manifestazione solo del bisogno di ricevere, ma anche espressione della tendenza naturale a dare, ad aiutare il prossimo e a comunicare i propri beni: soltanto nell'amore sociale e nella ricerca del bene comune (non disgiunto dal bene delle persone) si troverà la salvezza della società. Poi viene evidenziata l'intrinseca connessione tra giustizia e carità, non poste come elementi alternativi, bensì come atteggiamenti intimamente collegati. Infatti, la vera carità presuppone la giustizia e senza questa non esiste un autentico amore: è un'ipocrisia e una contraddizione pensare di essere caritatevole quando non si è giusti, anche perché se la giustizia è subordinata alla carità non è da essa nullificata. Ma è pur vero che l'autentica giustizia presuppone la carità, senza la quale non risulta possibile riconoscere, teoricamente e praticamente, i diritti altrui; anzi, è la carità che fa nascere e nutre la vera giustizia, ed è in grado di colmare tutte le differenze economiche, di sciogliere e di risolvere tutti i problemi sociali, e di compiere tutte le riforme necessarie. In altre parole, l'amore è il fondamento della giustizia, perché se non si considera gli altri come fratelli difficilmente si riconosceranno appieno i loro diritti e i loro bisogni. In questo il pensiero cristiano conviene con la filosofia moderna, che ha fortemente riaffermato il ruolo dell'amore come elemento costitutivo di una comunità di persone: una qualche forma di amicizia precede e completa il diritto. Insomma, giustizia e carità si comandano vicendevolmente.

Ma la mutua influenza tra giustizia e carità non porta necessariamente a un livellamento di entrambe; perciò l'A. dedica un capitolo a studiare il primato della carità. La prima idea che viene sottolineata è che la pace è frutto della carità (certamente nel suo rapporto con la giustizia), così come l'egoismo è fonte di liti e di violenze. Poi si parla del ruolo della carità come giustizia superiore, secondo l'insegnamento evangelico e degli autori cristiani: siccome la misericordia non toglie la giustizia, ma è un suo coronamento, si può parlare di misericordia e giustizia come di *iustitia maior* e di *iustitia minor*. A questo riguardo analizza i

rapporti tra carità, giustizia e Diritto canonico, per concludere che non si può proporre la dicotomia «amore o diritto», bensì la coppia «amore e diritto». Infine, se per i filosofi greco-romani la giustizia era la regina delle virtù, per i cristiani invece è la carità ad avere il posto preminente: essa costituisce il primo e massimo comandamento, ed è la signora e regina di tutte le virtù. Nell'ultimo capitolo l'A. applica la dottrina esposta ai rapporti sociali, sottolineando la necessità dell'amore per uno sviluppo armonico della società: effettivamente, la carità rispetta la libertà altrui, sorregge la solidarietà, comunica al mondo un «supplemento di anima», mitiga le contrapposizioni, stimola gli atteggiamenti non dovuti dalla giustizia che raggiungono le necessità più profonde della persona, incita a identificarsi con i più bisognosi, esclude ogni divisione (di razza, di ideologie, di religione), e sollecita efficacemente a partecipare tutti insieme al processo di sviluppo integrale di ogni uomo. Nella conclusione l'A. prospetta una panoramica della civiltà dell'amore, riassumendola in cinque principi essenziali: la carità, in primo luogo, deve dar frutti di piena giustizia; il vero amore cerca così efficacia di fare (e non solo di volere) il bene di tutti; sviluppa la responsabilità nei propri doveri personali e sociali; si configura come fattore di creatività sociale; e, infine, è amore verso i nemici e potenza di perdono.

Nell'esposizione, testé riassunta, il prof. Pizzorni adopera abbondantemente sia riferimenti a testi biblici, patristici e magisteriali, che riferimenti ad autori, antichi e moderni, cristiani e non. Nonostante ciò ha ritenuto opportuno aggiungere tre appendici di più di duecento pagine, che raccolgono citazioni sulla dottrina sviluppata tale come viene esposta nei Padri e negli scrittori ecclesiastici (dal secolo I al secolo XII), nell'attuale dottrina sociale dei Pontefici (da Leone XIII a Giovanni Paolo II) e nel Concilio Vaticano II. Le appendici sono molto utili in quanto rafforzano le idee già indicate; tuttavia, a nostro avviso, sarebbe opportuno di integrare questi appendici nel corpo del libro, separando la parte storica e la parte sistematica sulle relazioni fra queste virtù nel pensiero cristiano, onde evitare alcune ripetizioni.

Ci troviamo, insomma, con un corposo e approfondito studio sui rapporti fra giustizia e carità, molto utile sia per la dottrina sia per la pratica dell'insegnamento sociale cristiano.

Enrique Colom

E. COLOM, *Chiesa e società*, «Studi di teologia», Armando Editore, Roma 1996, pp. 416.

Fino a quindici o venti anni fa pochi autori sarebbero stati disposti a cercare nella enciclica *Rerum novarum* di papa Leone XIII un modo di fare teologia morale o una proposta di lettura dei problemi sociali dal punto di vista della di-

gnità della persona umana. Gli autori privilegiavano l'analisi di tipo filosofico, e il loro punto di vista era più quello del diritto che quello della persona. In questi ultimi anni la situazione è cambiata e oggi è possibile tentare uno studio di questo tipo. Infatti, come si sa Giovanni Paolo II afferma nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, del 1987, che «la dottrina sociale appartiene, non al campo dell'ideologia, ma della teologia, e più precisamente della teologia morale» (n. 41). Inoltre, nel 1991, all'inizio dell'enciclica *Centesimus annus*, il Pontefice aggiunge che la dottrina sociale della Chiesa è «un grande movimento per la difesa della persona umana» (n. 3), e che la via della Chiesa è stata sempre l'uomo e la sua dignità (nn. 53-61). Questi due elementi devono conservarsi uniti per capire fino in fondo la situazione attuale della dottrina sociale. Il professor Colom, nella seconda parte del suo libro, intitolata "Inizio e continuità della dottrina sociale della Chiesa", dopo due capitoli introduttivi di carattere storico, presenta uno studio dell'enciclica di Leone XIII come modo di elaborare una vera teologia morale sociale (capitolo VIII). A continuazione, troviamo un capitolo dedicato all'analisi del concetto di dignità della persona nello stesso documento leoniano. Nel capitolo VIII vengono presentate le fonti della teologia morale e i contenuti della *Rerum novarum*, per concludere con una proposta di lettura del magistero sociale come una parte della vita cristiana, e pertanto, come parte dell'oggetto proprio della morale. Nel capitolo IX si presenta la dignità umana nel contesto dell'enciclica. Si percorre così un arco di tempo per segnalare il progresso e la continuità nella dottrina, da Leone XIII a Giovanni Paolo II.

Mi sembra di percepire il merito del volume di Colom anche in un altro tema. La dottrina sociale deve confrontarsi con un pericolo costante e insidioso. Questo pericolo è costituito dal successo che essa può riscuotere nei mezzi di comunicazione sociale. Le forme contemporanee della comunicazione pubblica tendono a privilegiare la questione o le questioni sociali, rispetto alla più radicale e insieme più sfuggente questione morale individuale che obiettivamente si propone alla persona. Risulta pertanto più facile parlare di problemi strutturali o di comportamenti sociali da mutare, anzi che parlare di conversione personale o di colpe individuali. Il volume pubblicato sfugge chiaramente da questa tentazione. «La ragione degli insuccessi sociali, afferma Colom, va cercata nel cuore dell'uomo, così come nel cuore umano va cercata la possibilità di una società degna della persona: soltanto un "uomo nuovo" può sviluppare un "ordine sociale nuovo". Impegnarsi nel cambio sociale, senza impegnarsi parimenti nel cambiamento di sé, è un continuo miraggio dell'umanità, che finisce in delusione e, molte volte, in forte degrado vitale» (p. 18). Sarebbe troppo lungo elencare in questa recensione i testi del libro che andrebbero letti nell'ottica appena suggerita (per qualche esempio, vedere i capitoli II, III-I, XI, XII, ecc.). La lettura del testo di Colom permette affermare che le parole dell'Autore appena citate vanno oltre all'enunciato esortativo e costituiscono, nella mia opinione, la chiave di lettura di tutto il libro.

Ha fatto bene Gino Concetti a sottolineare un aspetto delle questioni politiche sviluppate da Colom (cfr. *L'Osservatore Romano* del 24 agosto 1996, p. 5). Si tratta più concretamente della questione dei rapporti fra Stato e Chiesa. «Questa sezione — scrive Concetti in riferimento ai capitoli quarto e tredicesimo del libro — rappresenta forse la parte più “forte” dell’opera. Colom procede con cautela ma anche con piena fedeltà al magistero della Chiesa. Oggi, soprattutto grazie alla innovazione conciliare del Vaticano II, nessun cattolico e nessun laico dovrebbero avere dubbi e riserve. Non dovrebbero neppure scantonare in speculazioni e asserzioni cervellotiche. Chiesa e stato sono due comunità indipendenti, autonome e sovrane, dotate di mezzi propri e di finalità proprie. Le due comunità non soffrono sovrapposizione di nessuna sorte. Ma non possono ignorarsi. Non possono essere in tensione né considerarsi rivali. Entrambe sono a servizio della persona umana, ciascuna in forza della propria natura, identità e missione. L’incontro perciò deve avvenire sulla persona. Quando non avviene si fa torto all’uomo». Si sottolinea ancora una volta la centralità della persona umana.

Il professor Colom non dimentica in nessun istante che ogni uomo si trova direttamente collocato in una struttura sociale, all’interno della quale la sua vita morale prende forma concreta. Si occupa perciò dell’ordinamento strutturale dell’esistenza dell’uomo, dal punto di vista dell’adeguatezza di queste strutture e istituzioni al bene della persona (vedere la parte terza: “Condizioni per una società a servizio dell’uomo”, dove si parla di “Bene comune e diritti umani”, capitolo XI; “Democrazia: libertà, verità e valori”, capitolo XIII; “Radici e rimedi alla violenza”, capitolo XIV).

«In quanto parte integrante della concezione cristiana della vita, la dottrina sociale della Chiesa riveste un carattere eminentemente teologico» (*Sollicitudo rei socialis*, 5) e non la si può in nessun modo identificare con una proposta concreta e chiusa di società. Bisogna pertanto fuggire da qualsiasi tentazione di fare della dottrina sociale un tipo di ideologia. È per questo motivo che il libro parla spesso e con profondità di libertà di scelta, responsabilità personale, soggettività, impegno, sensibilità sociale, sollecitudine, e dei «valori ascendenti» (pp. 41-44). La dottrina sociale non è una ideologia né può identificarsi con un partito politico concreto. Essa è piuttosto espressione della permanente preoccupazione della Chiesa per l’uomo e la sua dignità in quello che si riferisce alla sua vita sociale. Libertà e responsabilità costituiscono un binomio inseparabile nell’opera di Colom.

Dopo aver valutato in modo sintetico e chiaro i tratti fondamentali di alcune ideologie in quello che interessa all’etica sociale (si parla del liberismo manchesteriano, del socialismo scientifico, del neoliberalismo e del neosocialismo) l’Autore spiega che esse costituiscono esperienze storiche di ideologie fondate su una erronea concezione dell’uomo e della società. Per esempio, afferma Colom,

«è diffusa l'idea, forse sottilmente incoraggiata dai difensori del socialismo, che gli economisti della prima epoca — Adam Smith e i suoi discepoli — fossero un insieme di epicurei egoisti, la cui unica meta sarebbe stata quella di sfruttare i poveri operai, e così godersi la vita. La realtà è molto diversa: la loro intenzione era, come professavano i filosofi dell'illuminismo, raggiungere il perfezionamento e la piena felicità per tutti gli uomini. Se non riuscirono fu perché la filosofia che sostiene il liberismo — e lo stesso succede con il socialismo — opera una riduzione dell'uomo, nel confondere l'*agere* con il *facere*: lo stesso fare avrebbe una funzione perfetta ed umanizzante» (p. 97). Appare chiaro che, come afferma Giovanni Paolo II, «la dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana. Il che vale — conviene rilevarlo — tanto nei confronti della soluzione "atea", che priva l'uomo di una delle sue componenti fondamentali, quella spirituale, quanto nei confronti delle soluzioni permissive e consumistiche, le quali con vari pretesti mirano a convincerlo della sua indipendenza da ogni legge e da Dio, chiudendolo in un egoismo che finisce per nuocere a lui stesso ed agli altri» (*Centesimus annus*, 55). La dottrina sociale della Chiesa è in grado di giudicare le ideologie, soprattutto in base alla loro concezione dell'uomo. Non le giudica perché propongono questo o quell'altro modo di organizzare la società, ma in base alla loro concezione dell'uomo.

Nel contesto della nuova evangelizzazione è importante che ogni uomo di buona volontà, specialmente se cristiano, abbia la consapevolezza delle esigenze a cui è chiamato per contribuire alla costruzione di una società più giusta e coerente. Mi auguro che questo studio sia occasione di approfondimento e meditazione degli elementi principali di questa sfida.

Hernán Fitte

M. TOSO, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, LAS (Collana «Biblioteca di Scienze Religiose», 116), Roma 1995, pp. 533.

Da molto tempo si parla di crisi del *Welfare State*; non sempre, però, l'analisi di questa crisi e le soluzioni indicate risultano utili affinché la sua evoluzione e sostituzione ridondino a favore di ogni uomo e di tutto l'uomo. Infatti, la presente euforia del liberismo, dopo i successi dell'89 e del '91, può indurre a far scomparire con il *Welfare State* (e la sua forma deteriorata dello «Stato assistenziale») anche lo «Stato sociale» che è ben tutt'altra cosa. A questo riguardo l'insegnamento sociale della Chiesa si mostra particolarmente necessario e attuale per fornire criteri di diagnosi e direttive di progettualità per i problemi emergenti in

tale ambito. E qui si inserisce questo corposo libro del prof. Toso, decano della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana; egli ci offre uno studio accurato sulla dottrina sociale cristiana focalizzata su un problema urgente e complesso: appunto la riforma del *Welfare State*, degenerato in forme assistenzialistiche che, oltre ad evidenti inefficienze, ha prodotto non meno palesi ingiustizie.

L'A. evidenzia come il Magistero sociale, specialmente a partire da Leone XIII, comprenda un ricco patrimonio di dottrina, teoretica e pratica, non sempre ben conosciuta e forse anche meno applicata da parte degli stessi cattolici. Da qui l'importanza di un libro come questo che, in modo completo, raccoglie questo insegnamento della Chiesa. Il carattere monografico dell'opera implica l'intenzione di una «qualche» esaustività nell'esposizione della tematica, benché l'esplicito desiderio del prof. Toso è quello di incoraggiare il contatto diretto con le fonti, per poter applicare meglio tali insegnamenti alla vita sociale vissuta. Inoltre, non è sufficiente una conoscenza parziale ed occasionale dei documenti: poiché l'insegnamento sociale della Chiesa è un *corpus* omogeneo, occorre uno studio complessivo ed approfondito per un'accurata conoscenza e una coraggiosa applicazione. Nel caso concreto dello Stato sociale e della riforma dello Stato assistenziale, l'apporto dei diversi insegnamenti evidenzia un insieme di elementi dottrinali e morali sufficientemente ampi per orientare l'azione dei cristiani, e di ogni uomo di buona volontà, in questo campo: certo, il Magistero sociale non propone soluzioni tecniche o politiche specifiche, indica però una progettualità genuinamente umana necessaria per trovare programmi concreti in tali materie.

Il libro si divide in tre parti, ognuna di diversa ampiezza. La Parte prima verte sul concetto di Stato del benessere o Stato sociale. L'espressione *Welfare State* si diffonde negli anni '40, e viene definito da alcuni autori come quello Stato in cui il potere pubblico è usato deliberatamente per modificare i rapporti delle forze del mercato orientati ad assicurare alle persone, alle famiglie e alle diverse comunità un reddito ed una sicurezza sufficienti per affrontare le proprie necessità (perlopiù soltanto di ordine materiale e sociale) e per garantire a tutti gli *standard* di vita fondamentali attraverso un insieme di servizi sociali. Il *Welfare State* ha avuto diverse fasi nel suo sviluppo; inizia alla fine del secolo scorso, con la finalità, ogni volta più sentita e necessaria, di risolvere la «questione operaia»: vengono varate, difatti, le varie leggi che favoriscono la difesa dei più deboli, in primo luogo dei lavoratori industriali. Poi la consapevolezza che tali problemi non riguardavano soltanto questi lavoratori, ma erano da riferirsi a tutti i ceti della società («questione sociale»), fa sì che le leggi assicurative vengano migliorate, determinando così un cambio di mentalità: il *Welfare State* tende a favorire non soltanto i deboli, bensì tutti i componenti della comunità sociale. La terza fase coincide con lo sviluppo economico dell'ultimo dopoguerra: si entra così nello Stato assistenziale; esso accentra molti poteri, specialmente economici,

e prende su di sé l'onere di garantire il benessere per tutti. Al contempo inizia la fase di deterioramento del *Welfare State*: sprechi nei servizi, burocratizzazione, gestione *particolaristico-clientelare-assistenzialistica*, perdita dell'iniziativa economica da parte dei singoli imprenditori, crescita smisurata del disavanzo dello Stato, squilibri settoriali, ecc. Questa situazione richiama, sempre di più, una riforma dello Stato assistenziale nel senso della deburocratizzazione, della responsabilità diretta delle persone (e delle piccole società), e così via.

La riforma del *Welfare State* non può tuttavia portare alla scomparsa dello Stato sociale: quello, cioè, in cui lo Stato interviene nei rapporti socioeconomici per modificarne gli effetti perversi e favorire una ripartizione più giusta dei beni, specialmente a favore delle fasce deboli della società. Tale situazione non tende ad eliminare l'impegno dei privati nell'economia di mercato, ma vuol garantire una maggiore solidarietà fra i diversi gruppi e una migliore distribuzione dei prodotti. Si tratta, pertanto, di superare l'ideale liberal-borghese di Stato, per realizzare una democrazia vera, non soltanto in senso politico-formale, ma anche negli aspetti culturali, sanitari, lavorativi ed economici, in una parola, in senso più integralmente umano.

La Parte seconda del libro, la più estesa (circa quattrocento pagine), raccoglie gli insegnamenti sociali della Chiesa sulla *Welfare Society*. L'A. ricorda che il tema del *Welfare State* non viene affrontato nel Magistero sociale in modo riflesso, come argomento a sé, e meno ancora lo si può cercare come isolato dal contesto degli altri problemi sociali; tuttavia la dottrina magisteriale è molto ricca e stimolante riguardo al tema studiato. Per metterla in rilievo, il prof. Toso non realizza una pura raccolta di testi, bensì compie uno studio ragionato del Magistero, con lo scopo di sottolineare gli elementi più significativi dell'ambito che ci interessa; inoltre evidenzia con frequenza il contesto culturale e sociopolitico dei documenti, palesando le idee più in voga nel momento in cui fu scritto, e spesso offre una sintesi conclusiva di ogni pontificato. Questa metodologia sottolinea, con parole dell'A., «che il contributo dei pontefici, nell'ordine proprio che è prevalentemente etico, sia fra i più ispirati ed ispiratori, fra i più motivati e coerenti, quand'anche lo si paragonasse con il pensiero di aree culturali non cattoliche» (p. 39). È anche un pregio del lavoro di Toso la raccolta, soprattutto in questa parte, di un esteso numero di citazioni e di riferimenti sui diversi assunti sviluppati, che sarà di grande aiuto per gli studiosi che vogliano approfondire i temi trattati.

Nella Parte terza del libro recensito si offrono, per otto capitoli, alcuni orientamenti di soluzione agli squilibri del *Welfare State*, indicandone diverse piste essenziali. La crisi del *Welfare State* (cap. I) non è tanto un fallimento dello Stato sociale ideale, quanto piuttosto della sua caricatura; anzi, nella dottrina sociale della Chiesa, soprattutto nei documenti di Giovanni Paolo II, emerge il bisogno dello Stato del benessere, che tuttavia deve essere ridisegnato secondo un

nuovo rapporto tra Stato, mercato e società. È appunto la *sfera* sociale emergente — l'ambito del *privato-sociale* o del *terzo settore* — quella che deve allargare la logica chiusa del binomio Stato-mercato, in modo da riprogettare le politiche sociali come espressioni, non di uno Stato centrale, ma della società civile: si sviluppano così gli interventi *dal basso*, attraverso la diretta responsabilità degli utenti, la concezione dell'impresa come comunità di persone, la valutazione di ogni concreta persona nel suo lavoro e situazione nella comunità. Non si tratta, come si indica in seguito, di postulare uno *Stato minimo* o di annullare la pubblica amministrazione (che sono altrettante utopie), bensì di affrontare con maggiore decisione il problema dell'efficienza ed anche di ottenere una maggiore imparzialità, democraticità e trasparenza del sistema amministrativo.

L'auspicio dell'A., seguendo l'insegnamento sociale cristiano, è che lo Stato sociale del benessere entri in una nuova fase: quella appunto che potrebbe chiamarsi *Welfare Society* (da qui il titolo del libro). Uno Stato con tali caratteristiche comporta un insieme di elementi che vengono sviluppati accuratamente negli ultimi capitoli del libro. È, anzitutto, uno *Stato personalista* (cap. II), e ciò implica, fra l'altro: a) rinnovare il «contratto» sociale fondandolo sui valori dell'uomo; b) ammodernare la nozione dei diritti di cittadinanza, che si devono sorreggere su una visione più integrale della persona; c) convergere verso un nuovo *éthos* pubblico della solidarietà societaria; d) ridurre gradualmente l'intervento diretto dello Stato a favore delle comunità più in contatto con i «mondi vitali»; e) ripensare nuove forme di partecipazione dei cittadini più immediate e accordi con la loro realtà. L'A. ricorda alcune delle proposte di rinnovamento realizzate dalla moderna filosofia politica: neoutilitarismo, decisionismo, teoria della comunicazione, ecc.; tuttavia, se alle soluzioni strutturali non vengono collegati i necessari cambiamenti etici, le proposte fatte — come ha insegnato tante volte la storia — non arriveranno in porto. Da qui il bisogno di un personalismo comunitario o della reciprocità, che indirizzi le energie sociali verso una migliore qualità della vita, vale a dire verso una convivenza societaria, orientata al suo destino ultimo che è Dio, dove trovano più spazio la personalizzazione e la socializzazione di ogni uomo.

Lo Stato augurato deve essere anche uno *Stato di nuova solidarietà* (cap. III): non organizzandolo soltanto, come il *Welfare State*, in forme pubbliche tramite un'economia del sussidio assistenzialistico; si tratterà piuttosto di raccordare i rapporti tra le varie sfere di solidarietà: statale, mercantile, sociale, ma anche personale, familiare, sindacale, internazionale, ecc. A questo fine lo Stato deve dar vita a forme di solidarietà aperte, difficilmente manipolabili dal clientelismo; deve, altresì, applicare il principio della sussidiarietà: integrando o supplendo ad altre forme di solidarietà, seppur decentrandole e rendendole partecipative; infine deve essere cosciente che la solidarietà non finisce nei beni materiali, anche se necessari, poiché essa viene riflessa nei servizi, nei diritti, nei mutui rapporti tra

le parti sociali. Essenziale per raggiungere l'autentica solidarietà è saperla coniugare con l'efficienza, cioè stimolare la responsabilità e l'imprenditorialità di tutti i soggetti sociali secondo le proprie capacità, impostare politiche di pianificazione globale, riqualificare la forza di lavoro. Un vero Stato sociale deve essere uno *Stato di nuova democrazia* (cap. IV), non puramente formale o procedurale ove l'osservanza esterna delle regole conta di più che la soggettività della persona; occorre una democrazia sostanziale, impegnata a promuovere valori e fini concreti al servizio delle persone e delle comunità prestatuali; tale democrazia necessita, certo, di procedure, di leggi chiare e conosciute, di istituzioni adeguate, ma necessita ancora di più di un ambiente morale e di una vita integra dei cittadini, che non significa intolleranza ma pluralismo solidale aperto ai valori più profondi della persona. Una tale proposta tende a superare la partitocrazia e il neocorporativismo, valorizza ed incoraggia le diverse autonomie sociali (territoriali, culturali, etniche, ecc.), stimola la coscienza politica di tutti i cittadini a seconda delle proprie inclinazioni, promuove la ricerca della verità e dei valori insiti nell'essere umano.

Lo Stato sociale ideale possiede tra i suoi compiti principali la diffusione della *giustizia sociale* (cap. V). Essa si potrebbe descrivere come l'impegno incessante alla regolarizzazione dei rapporti dei singoli verso il tutto e del tutto verso i singoli, conformandosi il più possibile ai diritti e ai doveri oggettivi di entrambi le parti; in tal senso la giustizia sociale trascende le codificazioni concrete del diritto e tende ad adeguarsi alle nuove situazioni delle comunità. Diversi autori moderni, ricorda il prof. Toso, hanno diffidato o frainteso il concetto di giustizia sociale; ciononostante, se compreso alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa, esso appare come nozione chiave per garantire una reale e profonda riforma dello Stato contemporaneo. Il capitolo finisce, molto opportunamente, ricordando l'apporto congiunto della giustizia sociale e della carità nella soluzione dei mali dello Stato del benessere. La riforma congetturata implica pure uno *Stato di orientazione dello sviluppo* (cap. VI) attraverso la programmazione globale, auspicata dal Magistero sociale, senza confonderla con una programmazione totale o centralizzata (che attualmente nessuno difende): si tratta, appunto per promuovere la giustizia sociale, di realizzare un'azione statale coordinatrice ed integrativa dell'economia di mercato, secondo lo stretto diritto-dovere che riguarda ogni Stato di intervenire nell'economia, al fine di regolarla d'accordo con il principio della sussidiarietà: la pianificazione, pertanto, non è fine a se stessa, ma uno strumento della sussidiarietà economica diretta al bene dell'uomo che costituisce il punto di arrivo dell'economia. Perciò non deve togliere gli spazi di libertà e di imprenditività, e sarà in maggior misura tesa ad aiutare e coordinare gli sforzi che a controllare ed accentrare i poteri decisionali. Si tratta, pertanto, di uno *Stato di economia sociale* (cap. VII), ma non inteso come un sistema economico particolare considerato come terza via tra socialismo e capitalismo;

quando l'insegnamento della Chiesa parla di economia sociale si riferisce più che altro ad una prospettiva ideale-storico concreta di economia dove i relativi elementi vengono indirizzati, tramite gli interventi della società e dello Stato, al bene comune; tale prospettiva cambia da periodo a periodo e anche da persona a persona, e si può incarnare in svariati sistemi economici secondo le loro circostanze e propensioni. Tra le caratteristiche dell'economia sociale si possono ricordare: la preoccupazione per la distribuzione dei beni non meno che per la produzione di essi, la difesa della proprietà privata, anche dei mezzi di produzione, e il ricordo della sua ipoteca sociale, il ruolo primario dell'uomo sul capitale che non va disprezzato ma inquadrato in una visione antropologica globale, la libertà di mercato e il suo controllo per garantire la soddisfazione delle esigenze fondamentali di tutta la società, l'importanza dell'impresa e la giusta funzione del profitto (né idolatrato né demonizzato).

Dopo aver ricordato alcuni degli elementi essenziali per una riforma dello Stato del benessere, il cap. VIII ed ultimo vuol essere un *apporto ad una formazione sociale e politica globale*. Certamente si tratta di un tema importante in quanto la salvaguardia dello Stato sociale non verrà tanto dalle riforme delle strutture quanto dalle realtà vitali che influiranno poi sulle strutture ed istituzioni. Perciò è importante che ogni cittadino, singolo o associato, tenga il perseguimento delle proprie finalità all'interno della grande opera sociopolitica che significa la realizzazione del bene comune: a questo riguardo occorre una solida formazione sociale e politica, e un senso genuino dello Stato. L'apporto dell'insegnamento sociale cristiano a tale formazione si concreta come aiuto per una diagnosi essenziale della società contemporanea e suggerisce giudizi di valore dal punto di vista degli ideali umani e cristiani; offre una progettualità germinale, che ognuno deve concretizzare nella propria situazione; indica i soggetti e le vie per la costruzione di un mondo nuovo; fornisce una metodologia essenziale per l'azione sociale del cristiano e di ogni uomo di buona volontà; educa alla lotta per la giustizia, la pace, la civiltà dell'amore, la libertà legata alla verità, il dialogo, il sano pluralismo istituzionale e di pensiero, il confronto e la collaborazione responsabile su mete autenticamente oneste, senza ingenui irenismi né richieste di privilegi.

Nella conclusione del libro Toso ricorda che da qualunque prospettiva si guardi la crisi del *Welfare State*, risulta palese che essa sia essenzialmente una crisi etica, benché con riflessi strutturali. Perciò l'uscita dall'impasse, sebbene necessiti di cambiamenti istituzionali, ha bisogno ancor di più di rinnovare i riferimenti morali, che non sono pienamente riscontrabili da una ragione scientifico-positivista e pragmatistica. A questo riguardo l'A. sottolinea la ricchezza di ispirazione contenuta nella dottrina sociale della Chiesa; in essa si possono trovare gli aspetti essenziali di un quadro etico-politico-culturale adatto alla riprogettazione di un autentico Stato sociale. Inoltre occorre tener ben presente che que-

sto insegnamento sociale insiste sulla necessità delle virtù spirituali e religiose per rinnovare la società, tra cui spicca il primato della carità. Si deve dire, infine, che il Magistero sociale allestisce per gli operatori sociopolitici uno strumento culturale di prim'ordine, che comporta una fedeltà a doppio versante, d'accordo con la stessa natura delle cose: la fedeltà all'autonomia delle realtà temporali e la fedeltà ai principi del Vangelo.

Riassumendo, ci troviamo con un'importante opera di dottrina sociale della Chiesa: essa si riferisce ad un tema specifico — la *Welfare Society* —, ma abbraccia con perizia tutto il *corpus* di tale insegnamento cristiano. Una ricca bibliografia valorizza ancora di più questo lavoro. Perciò non abbiamo alcun dubbio nel consigliare vivamente questa lettura.

Enrique Colom

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- JOSÉ ANTONIO ABAD IBAÑEZ, *La celebración del Misterio Cristiano*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 672.
- GIOVANNI BACCHINI (a cura di), *Imitazione di Cristo*, Ares, Milano 1996, pp. CVI+ 439.
- ERNESTO BATTISTELLA, *Logica matematica e industria della parola*, Spirali/Vel, Milano 1996, pp. 257.
- EZIO BOLIS, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri sj (1624-1694)*, Glossa, Milano 1996, pp. XVII + 255.
- SERGE-THOMAS BONINO OP, *De la Vérité ou La science en Dieu*, Editions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1996, pp. VII + 622.
- FERNANDO CAMPO DEL POZO y FÉLIX CARMONA MORENO, *Edición crítica de los Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por Fray Lopez de Solís*, Ed. Revista Agustíniana, Madrid 1996, pp. 245.
- RENZO CASERI, *Il Principio della Carità in Teologia Morale: dal contributo di G. Gilleman a una via di risposta*, Glossa, Milano 1995, pp. XVII + 239.
- FRANCISCO CONESA, *Creer y Conocer: el valor cognoscitivo de la Fe en la Filosofía Analítica*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 351.
- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Sacerdozio: un amore più grande, Symposium internazionale in occasione del XXX anniversario della promulgazione del decreto conciliare Prebiterorum Ordinis*, San Paolo, Milano 1996, pp. 286.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA, *Preparación al sacramento del matrimonio*, Palabra, Madrid 1996, pp. 77.
- EUGENIO CORTI, *Il fumo nel Tempio*, Ares, Milano 1996, pp. 299.
- MAURO COZZOLI (a cura di), *La Soggettività tra individualismo e personalismo*, Ed. Vivere in, Roma 1996, pp. 155.

- GIOVANNI CHIMIRRI, *Etica delle Passioni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, pp. 190.
- MICHELE DOLZ, *Tornerò da mio Padre, Meditazione sul sacramento del perdono*, Ares, Milano 1996, pp. 191.
- GABRIEL GALDON LOPEZ, *Cómo solucionar los problemas familiares*, Palabra, Madrid 1996, pp. 148.
- JAIME GARCIA ÁLVAREZ, *Oremos con San Agustín, la voz del corazón*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid 1996, pp. 133.
- ANTONIO GARCIA MORENO, *El Evangelio según San Juan, introducción y exégesis*, Ed. Navegraf, Pamplona 1996, pp. 524.
- GIOVANNI PAOLO II, *Encicliche*. Documenti della Chiesa cattolica in Ipertesto. Edizioni Cassiopeia, Pisa 1996 (in 2 dischetti Windows).
- GIOVANNI PAOLO II, *Creo en Dios Padre, Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, pp. 365.
- GIOVANNI PAOLO II, *La Redención del Corazón, Catequesis sobre la pureza cristiana*, Palabra, Madrid 1996, pp. 264.
- ALESSANDRO GNOCCHI, *Nella Buona & Nella Cattiva Sorte*, Ares, Milano 1996, pp. 157.
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Glossa, Milano 1996, pp. 259.
- JUAN LARREA HOLGUIN, *El Papa y la familia*, Palabra, Madrid 1996, pp. 218.
- JEAN-MARIE LUSTIGER, *Haceros dignos de la condición humana*, Palabra, Madrid 1996, pp. 155.
- JOHANN ADAM MÖHLER, *La Unidad en la Iglesia*, Eunat, Pamplona 1996, pp. 494.
- MAURO PESCE, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, pp. 237.
- PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *Comentario Interdisciplinar a la "Evangelium vitae"*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, pp. XXX + 811.
- ANTONIO POPPI, *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Centro Studi Antoniani, Padova 1996, pp. 192.
- DOMINGO RAMOS-LISSON, MARCELO MERINO y ALBERT VICIANO, *El Diálogo Fe-Cultura en la antigüedad cristiana*, Eunat, Pamplona 1996, pp. 313.
- ANGELO SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Ares, Milano 1996, pp. 163.
- GONZALO TEJEIRA ARIAS, *Revelación y Religión en la teología antropologica de Heinrich Fries*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1996.
- JOSEF TSCHOLL, *Dio & il bello in sant'Agostino*, Ares, Milano 1996, pp. 175.

INDICE
Vol. 10 (1996)

ARANDA ANTONIO L'intelligenza del cristiano come questione teologica	417
BELDA MANUEL La preghiera continua secondo sant'Agostino	349
CAFFARRA CARLO Persona, libertà umana e corporeità	471
CASTILLA y CORTÁZAR BLANCA La Trinidad como familia Analogía humana de las procesiones divinas	381
COLOM ENRIQUE Nazionalismo ed insegnamento sociale cristiano	229
COLZANI GIANNI La dottrina della giustificazione alla prova della storia: la proposta barthiana ed il dialogo ecumenico	119
GALVÁN JOSÉ MARÍA Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana	69
Fede debole, amore debole. A proposito del <i>Credere di credere</i> di G. Vattimo	537
GHERARDINI BRUNERO <i>Articulus stantis et cadentis Ecclesiae</i>	109

GNILKA JOACHIM La dottrina paolina della giustificazione: legge, giustificazione, fede	93
KACZYŃSKI EDWARD Verità, libertà, coscienza in san Tommaso	213
KLENICKI LEÓN Exile and Return: Moments in the Jewish Pilgrimage to God (Responding to the Shoah).....	485
MIGUENS FERNANDO Cultura, racionalidad y ley moral Una dimensión antropológica de la ley moral	521
MIRALLES ANTONIO Il tragitto pastristico-medievale fino alla definizione classica di sacramento	317
O' CALLAGHAN PAUL The Mediation of Justification and the Justification of Mediation	147
PINCKAERS SERVAIS Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della <i>Veritatis Splendor</i>	3
RIESTRA JOSÉ ANTONIO El título «Mater Ecclesiae» en los manuales recientes de mariología	449
TANZELLA-NITTI GIUSEPPE La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero	505
CARRASCO de PAULA, IGNACIO <i>In memoriam</i> di mons. Ramón García de Haro	307
RECENSIONI	
AA. VV., <i>La tradizione patristica. Alle fonti della cultura europea</i> [Michele Bandini]	287
BANDERA A., <i>Redención, mujer y sacerdocio</i> [Philip Goyret].....	559

CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE-ABBAYE DE MAREDSOUS (a cura di), <i>Dizionario Enciclopedico della Bibbia</i> [Bernardo Estrada]	553
COLOM E., <i>Chiesa e società</i> [Hernán Fitte]	
COLOMBO G., <i>La Ragione Teologica</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti]	259
FERNANDEZ A., <i>Teología Moral, I. Moral fundamental, II. Moral de la persona y de la familia, III. Moral social, económica y política,</i>	
FERNANDEZ A., <i>Compendio de Teología Moral,</i> [Enrique Colom]	282
GREEN J.B., MCKNIGHT S., MARSHALL I.H. (edd.), <i>Dictionary of Jesus and the Gospels</i> [Bernardo Estrada]	256
HAFNER P., <i>Mystery of Creation</i> [Paul O'Callaghan]	266
HAGNER D.A., <i>Matthew 1-13, Matthew 14-28</i> [Bernardo Estrada]	555
MASSONE ANTONIO (a cura di), <i>Te Decet Laus</i> [Sabino Gabiola]	571
MIRALLES A., <i>Il Matrimonio. Teología e vita.</i> [Angel García-Ibáñez]	277
MONDIN BATTISTA, <i>Gli abitanti del cielo. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia</i> [Paul O'Callaghan]	276
PAZOS ANTON M. (ed.) - ANDRÉS-GALLEGO JOSÉ - AZEVEDO CARLOS A. MOREIRA - CANAVERO ALFREDO - MAYEUR JEAN-MARIE - HÜRTEIN HEINZ - GILLEY SHERIDAN, <i>La historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX</i> [José Escudero]	288
PELLITERO RAMIRO, <i>La teología del laicado en la obra de Yves Congar</i> [Guillaume Derville]	566
PIZZORNI R., <i>Giustizia e Carità</i> [Enrique Colom]	573
POSSENTI V., <i>Razionalismo critico e metafisica. Quale realismo?</i> , [Enrique Colom]	292
POSSENTI V., <i>Dio e il male</i> [Enrique Colom]	292
REFOULÉ F., <i>Les frères et soeurs de Jésus. Frères ou cousins?</i> [Miguel Ángel Tábet].....	268
SIERRA S.J., <i>La lettura ebraica delle Scritture</i> [Miguel Ángel Tábet]	253
SPAEMANN R., <i>Per la critica dell'utopia politica</i> [Enrique Colom]....	549
TOSO M., <i>Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II</i> [Enrique Colom]	579

INDICE

<i>In memoriam</i> di mons. Ramón García de Haro	307
--	-----

STUDI

ANTONIO MIRALLES

Il tragitto pastristico-medievale fino alla definizione classica di sacramento	317
---	-----

MANUEL BELDA

La preghiera continua secondo sant'Agostino	349
---	-----

BLANCA CASTILLA y CORTÁZAR

La Trinidad como familia Analogía humana de las procesiones divinas	381
--	-----

ANTONIO ARANDA

L'intelligenza del cristiano come questione teologica	417
---	-----

JOSÉ ANTONIO RIESTRA

El título «Mater Ecclesiae» en los manuales recientes de mariología	449
--	-----

NOTE

CARLO CAFFARRA

Persona, libertà umana e corporeità	471
---	-----

LEÓN KLENICKI

Exile and Return: Moments in the Jewish Pilgrimage to God (Responding to the Shoah).....	485
---	-----

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

La teologia, discorso su Dio e annuncio del mistero.....	505
--	-----