

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, 20.2.1997

ISSN 0394-8226

PRASSI SACRAMENTALE DELLA RICONCILIAZIONE E USO DEL CONFSSIONALE (II)

Arturo BLANCO

Sommario: III. *L'obbligo del confessionale nella celebrazione ordinaria della riconciliazione sacramentale (dal 1565 in poi):* 1. L'inizio dell'obbligo del confessionale e la riforma nata dal Concilio di Trento: a) I primi vescovi che obbligarono all'uso del confessionale; b) Il senso pastorale di quest'obbligo: il confessionale serve a facilitare la prassi della conversione e la disciplina del clero; c) La riconciliazione sacramentale nell'insieme della pastorale promossa dal Concilio di Trento; d) Il pensiero dei Riformatori sulla penitenza e la sua sacramentalità; e) La dottrina del Concilio di Trento sul sacramento della Penitenza: senso teologico e importanza pratica della centralità della confessione dei propri peccati fatta al sacerdote. 2. La generalizzazione dell'obbligo del confessionale e la diffusione della confessione auricolare e segreta, personale e frequente: a) Le decisioni dei concili diocesani e provinciali; b) Gli interventi della Curia romana; c) Il confessionale negli scritti dei teologi di questo periodo; d) Scienza morale e scienza pastorale nella formazione del clero in questo periodo: conseguenze sulla pastorale della riconciliazione; e) Predicazione e pastorale della conversione in questo periodo; f) La confessione frequente (di devozione) e l'uso del confessionale. 3. Il confessionale nell'odierna pastorale della riconciliazione: obbligo e flessibilità: a) Problematività della pastorale della conversione nella seconda metà del Novecento; b) Pastoraltà del Concilio Vaticano II e pastorale promossa dal Concilio; c) Indicazioni postconciliari riguardanti il confessionale: il nuovo Rituale della Riconciliazione e il nuovo Codice di Diritto Canonico; d) Le indicazioni delle Conferenze Episcopali sul luogo e sulla sede per le confessioni. (*continua*)

Nella prima parte del nostro studio ¹ abbiamo passato in rassegna la prassi sacramentale della riconciliazione nel primo millennio e nella prima metà del secondo; ed eravamo giunti alla conclusione che, nel Cinquecento, le confessioni dei fedeli erano praticate in luoghi sacri, tranne casi eccezionali dovuti a malattie o altre cau-

¹ Vid. «Annales Theologici» 11 (1997) 3-65.

se impossibilitanti l'accesso in chiesa. Inoltre, si procurava in diversi modi di assicurare discrezione alla confessione, evitando da una parte che potessero essere ascoltate da altre persone — senza per questo nascondersi, ma rimanendo in luoghi ben visibili — e cercando d'altra parte di mantenere un'opportuna separazione fisica tra sacerdote e penitente a tutela tanto dell'onestà della pratica sacramentale tutelandola da ogni possibile scandalo, come soprattutto della sua validità facilitando l'integrità dell'accusa dei peccati da parte del penitente. In diversi luoghi questi accorgimenti si riassumevano e per così dire si concretizzavano materialmente nell'uso iniziato allora di ciò che si chiamava confessionale, vale a dire una sede speciale con delle caratteristiche tendenti a procurare quell'insieme di garanzie a cui ci siamo riferiti. Continuiamo adesso la nostra rassegna dal 1565 in poi, per concludere dopo con la discussione della consistenza e validità delle ragioni per usare il confessionale con grata fissa.

III. L'obbligo del confessionale nella celebrazione ordinaria della riconciliazione sacramentale (dal 1565 in poi)

Nato e diffusosi pacificamente nell'ultimo Medioevo, nel secolo XVI il confessionale venne *prescritto* dall'autorità ecclesiastica in modo tassativo e *descritto* specificamente. L'uso del confessionale si diffuse così in tutta la Chiesa latina e in alcune chiese orientali, ed è in vigore anche oggi. In seguito vedremo questa generalizzazione del suo uso, cercando di individuarne le ragioni e le connessioni con l'insieme della pastorale della conversione.

1. L'inizio dell'obbligo del confessionale e la riforma nata dal Concilio di Trento

Stando ai dati storicamente documentabili, l'obbligo di servirsi del confessionale nella prassi sacramentale della penitenza risale al 1565. Questo obbligo fu introdotto da alcuni vescovi, dei quali il più noto è san Carlo Borromeo, che impose nella diocesi di Milano l'uso del confessionale in tutte le chiese e a tutti i sacerdoti, descrivendo minuziosamente come doveva essere fabbricato e costruito.

a) I primi vescovi che obbligarono all'uso del confessionale

San Carlo prese ufficialmente possesso della diocesi ambrosiana il 23-IX-1565; e poche settimane dopo presiedette un Concilio provinciale convocato allo scopo di attuare nella diocesi le disposizioni del Tridentino². Questo primo concilio milanese prescrive: *Sacerdotes, nisi ex causa necessaria, mulieres ante solis ortum vel post eius occasum, confitentes ne audiant. Neve in cellis, sed publice in ecclesia, in sedibus, in quibus tabella omnino inter confitentem et confessorem interjecta sit. Huiusmodi autem sedes in ecclesiis ab iis, ad quod pertinet, constituendas episcopi quam primum curabunt. Nec sine causa necessaria in privatis aedibus cuiusquam maris, vel feminam confessionem audiant*³; e manda collocare una grata metallica nel luogo adoperato per la confessione delle monache: *Clathri lamina, et linea tela fenestellulae eius loci, ubi moniale confitentur, ita compactae cohaereant, ut removeri possint: et inde tantum audiri, aspici autem nullo modo possint*⁴.

Questa ingiunzione venne rinnovata dieci anni dopo, estendendola a tutte le chiese parrocchiali. Il testo del quarto concilio di Milano parla già di *confessionales* e specifica quanti devono essere in una medesima chiesa, indica che devono avere — nella parte ad uso del penitente — un crocifisso e un cartello elencante i peccati riservati e riportante le orazioni preparatorie della confessione, infine descrive come devono essere questi confessionali: una struttura chiusa da tre parti, con una graticola i cui buchi non siano superiori a un centimetro circa: *Ecclesia parochialis (...) in qua confessiones audiri aliquando solent, confessionale unum habeat, forma in instructionum*

² Già l'anno precedente si era dato molto da fare affinché il suo vicario generale Nicolò Ormaneto portasse a compimento un sinodo diocesano convocato con lo scopo preciso di rendere noti al clero i decreti del Concilio Tridentino. Su questo sinodo diocesano e quello provinciale, cfr. W. GORALSKI, *I primi sinodi di San Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, NED, Milano 1989, sp. pp. 51-213; sul primo concilio provinciale, vid. anche E. CATTANEO, *Il primo Concilio provinciale milanese, 1565*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale di Trento (2-6 settembre 1963)*, Herder, Roma 1965, I, pp. 215-275.

³ CONC. MEDIOLANENSE I, *Constitutiones, pars II*, cap. 6: MANSI (d'ora in poi MSI) 34A, 22.

⁴ *Ibid.*, pars III, cap. 12: MSI 34A, 94. Sul modo di fabbricarli, vid. S. CARLO BORROMEO, *Liber Instructionum Fabricae ecclesiasticae...*, I, cap. 22, dove dice tra l'altro: *sit a parte anteriori apertum omnino, neque ullo modo occludatur*.

*libro demonstrata, constructum; duo vero eadem forma et modo, ubi quinquagentarum animarum et amplius cura geritur. Ecclesia autem quae plures habet confessarios, totidem confessionalia quot confessarius, habeat*⁵; e anche, rivolgendosi adesso ai confessionali delle monache: *Fenestella confessionum alte uncias sexdecim, late duodecim, nec vero amplius pateat; septa autem sit firmis clathris ferreis ad formae praescriptae rationem, et lamina item ferrea bene solida parieti firmissimae agglutinata: et foraminum, instar ciceris tenuium, pleno panno lineo nigro obducta: qui pannus ligneis tabellis sic alligatur, ut non facile amoveatur*⁶.

Una indicazione simile fu fatta dal Concilio di Valencia (Spagna), convocato e presieduto dall'arcivescovo Martin Pérez de Ayala anche nello stesso periodo (il concilio iniziò i suoi lavori nel 1565 e li finì nei primi mesi dell'anno successivo). L'indicazione, però, non forniva speciali chiarimenti su come doveva essere il confessionale, il che sta a indicare che esso era una realtà già nota ai fedeli della sua diocesi; diceva così: *Curent capitula, et parochi erigi in templis confessionalia, in quibus apto, et patenti loco confessiones, potissimum feminarum, audiri possint*⁷.

Tuttavia, non è da escludere che prima del 1565 in qualche diocesi ci sia stata già una decisione sull'obbligo del confessionale; così ad es., L. Cristiani pensa che il Borromeo fosse debitore — anche in materia di prassi penitenziale — del grande vescovo di Verona G.M. Giberti (1495-1543), promotore nella sua diocesi di una profonda riforma che in più punti anticipa quella introdotta dal Tridentino e anzi la ispira. Concretamente, scrive il Cristiani, a Giberti «è probabilmente dovuta la forma ancora oggi in uso del confessionale»⁸.

⁵ CONC. MEDIOLANENSE IV, *Constitutiones, pars II*, cap. 5: MSI 34A, 227.

⁶ *Ibidem*, pars III, c.11: MSI 34A, 319.

⁷ CONC. VALENTINUM, *Decreto*, cap. XVI: Aguirre V, 417; H.C. LEA, *o. cit.*, p. 395.

⁸ L. CRISTIANI, *La Chiesa all'epoca del Concilio di Trento*, in A. FLICHE - V. MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, SAIE, t. XVII, 1981², p. 53. Come provato nelle pagine precedenti, il confessionale come tale è noto già prima del Giberti: vid. «Annales Theologici» 11 (1997) 61-65. Sulla dipendenza del Borromeo nei confronti del Giberti, vid. E. CATTANEO, *Influenze veronesi nella legislazione di S. Carlo Borromeo*, Padova 1960. Per l'opera d'insieme del Giberti e del suo influsso nel Concilio di Trento, vid. A. GRAZIOLI, *Gian Matteo Giberti, Vescovo di Verona precursore della riforma del Concilio di Trento*, Verona 1955; A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma: G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969. Per

In ogni caso, sembra — il fatto è da sottolineare — che tale indicazione non riusciva una novità assoluta per i fedeli della diocesi di Valencia né per quelli della diocesi ambrosiana. Infatti, mentre alcune disposizioni del Borromeo furono in qualche modo contestate o dovettero essere chiarite a petizione dei sacerdoti o del popolo — ad es., circa la riforma del Breviario, delle processioni, dell'amministrazione del Battesimo, della coabitazione delle donne con i sacerdoti, ecc.⁹ —, l'indicazione sul confessionale non fu avversata né oggetto di chiarimenti; dunque non si trattava di una novità assoluta. Possiamo ritenere che tale indicazione era in realtà la generalizzazione obbligatoria di un uso già in atto; e sembra logico supporre che tale generalizzazione fu compiuta in base alla buona esperienza fino allora avuta di tale uso e della sua utilità pastorale. Tuttavia, dobbiamo indagare più da vicino quale senso e quali motivazioni fossero alla base di una decisione così concreta e tassativa. La documentazione riguardante l'operato del Giberti o del Pérez de Ayala è piuttosto scarna a questo proposito, più ricca e illuminante riesce quella relativa al Borromeo.

b) *Il senso pastorale di quest'obbligo: il confessionale serve a facilitare la prassi della conversione e la disciplina del clero*

Stando ai testi, la ragione per la presenza della grata è sempre specialmente collegata alla confessione delle donne, ma non esclusivamente. Alle indicazioni già riportate si possono aggiungere altre prese dagli scritti dell'arcivescovo milanese, ad es. dai suoi *Avvertimenti per i confessori*¹⁰: «Non confessi in casa di laici uomini, a don-

una visione accurata di possibili influssi sul vescovo milanese, vid. G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo*, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV Centenario della morte*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1986, pp. 181-208.

⁹ Vid. *Documenti circa la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, a cura di A. SALA, ed. Zaccaria Brasca, Milano 1857, serie quinta: *Consultazioni teologiche in materia liturgica*, II, pp. 109-189. Per quanto riguarda specialmente la coabitazione delle donne con i sacerdoti, il Borromeo inizialmente aveva escluso anche la possibilità di coabitazione alla madre o alle sorelle dei sacerdoti, possibilità che però fu accolta più tardi viste le proteste da parte del clero e di alcuni vescovi: cfr. W. GORALSKI, *I primi sinodi di San Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiastica milanese*, cit., pp. 77-79.

¹⁰ Si tratta di un'opera piuttosto breve, scritta da S. Carlo verso il 1575 ma pubblicata solo nel 1583, rivolta ai chierici ai quali offre suggerimenti e avvertimenti che possono aiutarli nell'adempimento dei loro doveri pastorali. L'opera non manifesta una speciale

ne di qualsivoglia qualità, se non in caso d'infirmità, e in tal caso confessando donne, tenga l'uscio aperto, sicché possa esser veduto da quelli che stanno nella stanza più vicina. Fuori del caso suddetto, non ascolti mai le confessioni delle donne, ancorché solamente volessero riconciliarsi, se non in chiesa e nelli confessionali, né prima che si levi il sole, ne dopo che tramonti il sole. In essi confessionali ordinariamente ascolterà anco le confessioni degli uomini, che udirà in chiesa»¹¹.

López ritiene che la principale intenzione del Borromeo nel prescrivere il confessionale sia evitare la promiscuità dei chierici con le donne, e certamente così era¹². Tuttavia pensiamo sia d'obbligo

preoccupazione sistematica, ed è da considerarsi più come una raccolta di pensieri e raccomandazioni pratiche nate dall'esperienza pastorale del santo vescovo milanese, che non come un libro sistematico e completo sulla confessione e sul ministero sacerdotale. Così si spiegherebbero le differenze e gli scostamenti rilevabili tra le varie edizioni dell'opera, giacché probabilmente alcuni editori hanno tentato di offrire questi pensieri e avvisi in un modo più ordinato, modificando in diversi modi il testo. Cfr. M. BERNOS, *Saint Charles Borromée et ses «Instructions au confesseurs»*. Une lecture rigoriste par le clergé français (XVI - XIX siècle), in GROUPE DE LA BUSSIERE, *Pratiques de la confession*, cit., p. 189.

¹¹ S. CARLO BORROMEO, *Avvertimenti per i confessori*, VIII e IX, Brescia 1728. Nell'edizione latina di questi *Avvertimenti* (intitolata dal curatore E.W. WESTHOFF, *Pastorum Instructiones*, ed edita da J.H. Deiters, a Monaco Westf. nel 1846), nella pars Secunda *continens rationem administrandi poenitentiae sacramentum*, cap. IV, pp. 93-95 si è tradotto così: *Populorum in domibus confessiones nemo audiat, nec virorum, nec seminarum, cujuscumque vel ordinis, vel conditionis illi fuerint, nisi dum aegrotant; quod cum fit, et mulierum confessiones sacerdos excipit, ostium apertum sit, ita ut ab iis, qui in vicinis locis agunt, conspici possit. Extra eam necessitatem confessiones mulierum non audiant, ne etiam si vel leviter illae reconciliari tantummodo vellent, praeterquam in templo et sedilibus ad id destinatis, sed neque tum quidem eo loco, nisi post ortum solis, et ante eius occasum audiantur. In illis ipsis sedilibus quotidiano ritu confessiones audientur, etiam virorum, si qui solent in templo confiteri. Hanc ob causam omnibus in templis sedes huiusmodi tam multae construantur, quam multi solent esse confessarii; sint autem omnes ad eam formam exaedificatae, quemadmodum ordinavimus generatim eas debere construi. Constituantur autem praedictae sedes loco tam aperto, ut ex omni parte conspici possint: quod si praeterea locus haberi talis possit, ut obstaculum aliquod intercedat, ut dum quid confitetur, interea ceteri a spatiis plus aequo propinquis arceantur, id fiat: ubi vero malus mos aliud obtinet, confessarii partes erunt, sedem ipsam loco move-re, simul et populam nimis vicinam, antequam considerat, propellere: quod item faciet, dum in confessionibus versatur, si occasio requirerit.*

¹² Cfr. P. LÓPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, cit., p. 880. Basa la sua osservazione, tra l'altro, negli espliciti riferimenti a questo motivo presenti nei documenti di quei concili milanesi; ad es., quando si spiega che i confessori, tra le altre caratteristiche e qualità, devono essere *profecta aetate, praesertim illi, quibus confessines mulierum erunt audiendae* (CONC. MEDIOLANENSE I, *Constitutiones*, II, cap. 6: MSI 34 A, 22).

rilevare che questa non sembra fosse l'unica motivazione poiché, senza entrare nel merito della *mens* del grande arcivescovo milanese, è necessario valutare l'uso che lui fa di avverbi come *prasertim* e *praecipue* che sembrano non limitare il confessionale alla confessione delle donne. Così lo abbiamo visto già nelle Costituzioni e nei Decreti di Concili e vescovi nei secoli precedenti; e così lo si può vedere nelle disposizioni di molti Concili provinciali postridentini, ad es. in quello di Cosenza del 1579, che stabilisce: *Ad evitanda scandala, quae aliquando in confessionibus solent contingere, haec synodus praecepit, ut confessiones, prasertim mulierum, in loco aperto et evidenti audiantur, nec ante ortum, vel occasum solis, nisi necessitas, vel aliqua rationabilis causa aliud suadeat, extra ecclesiam, et sedes, seu confessionalia confessiones non audiantur, nisi in necessitatis causa tantum, et ex personarum respectu; et qui contra fecerit, in poenas, quas dignas episcopi existimaverint, incidat*¹³; e in quello di Toulouse del 1590, che nel can. 6 scrive: *In paroeciis singulis (...) ad confessorum ordinariorum numerum, tot extractae sedes erunt accommodandae*; e nel can. 7 dice: *celso, apertoque loco, quo poenitens confessorque omnibus sint conspicui, confessionum sedes erigentur, extra quas nullus sacerdos confessiones quavis, sed praecipue feminarum, audire poterit*¹⁴.

Dunque, la ragione per l'uso del confessionale non era solo una cautela morale, c'erano anche altre motivazioni, tra le quali, come già accennato prima, è possibile rilevare sicuramente l'utilità pastorale. Non è possibile infatti passare in silenzio la finalità eminentemente pastorale dei concili milanesi presieduti da S. Carlo, specie quando si occupano della riconciliazione sacramentale.

Questa finalità si riflette nel contenuto e nello stile delle decisioni prese da essi: prescrivono l'attualità dell'obbligo della confessione annuale, ingiungono ai medici di avvertire il parroco quando un malato versi in pericolo di morte, ricordano ai vescovi di procedere alla nomina di penitenzieri nelle chiese cattedrali, descrivono le qualità dei sacerdoti che possono ricevere confessioni (*pii, bene morati, docti, prudentes, patientes, de animarum salute solliciti, et fideles*

¹³ CONC. CONSENTINO, *Constitutiones et Decreta*, sess. II, par. *de poenitentia*: MSI 35, 923.

¹⁴ CONC. TOLOSANO, *pars secunda*, cap. IV, can. 6 e 7: MSI 34B, 1286.

*custodes sint eorum quae in confessione dicuntur; propecta etiam aetate, praesertim illi, quibus confessiones mulierum erunt audiendae*¹⁵), vogliono che ci sia una tabella con i nomi dei vari sacerdoti¹⁶, ecc.¹⁷. Sono indicazioni ripetute anche nel quarto concilio provinciale, che aggiunge inoltre alcune indicazioni concrete sul modo di regolarsi con i recidivi e con i rudi: *Ne vero facile in eodem peccati generi fideles offendant, hoc etiam illos ipsos confessarios admoneant, quam prudentes, quam cautos, quam diligentes in poenitentiis salutaribus imponendis eos esse oporteat: tum prospicere etiam ut non solum vitia, peccataque fideles, sed virtutes, Christianaeque vitae officia, opera et actiones, cum Christiani nominis splendore congruentes suscipiant ac praestent; maioresque in via Domini progressus in singulos dies habeant, proposita unicuique, pro eius ingenio, et conditione, ac statu, bene sancteque agendi ratione*¹⁸.

Come ben si vede, sono indicazioni di natura sostanzialmente pratica e con una netta finalità pastorale. Del resto, i concili provinciali di cui parliamo si caratterizzano appunto per il loro proposito di riforma e rinnovamento in linea con il Concilio Tridentino, del quale vogliono applicare le decisioni. Dunque, il contesto in cui si parla del confessionale e del suo uso obbligatorio non è dogmatico ma pratico, di carattere fortemente e specificamente pastorale.

Del resto, è ravvisabile in queste indicazioni l'intenzione dell'arcivescovo milanese di regolamentare accuratamente la prassi penitenziale, mettendovi un po' più d'ordine allo scopo di svilupparla in quantità e qualità. Alla base di questo proposito si scorge certamente lo zelo pastorale di S. Carlo, teso a promuovere la vita cristiana nella sua diocesi attuando gli insegnamenti e le prescrizioni del Concilio Tridentino¹⁹. Osserva L. Mezzadri: «Carlo Borromeo non

¹⁵ CONC. MEDIOLANENSE I, *Constitutiones*, II, cap. 6: MSI 34 A, 22.

¹⁶ *In foribus sacristiae cuiusvis ecclesiae, ubi confessiones audiri, et confessores plures esse solent, affigatur tabella, in qua nomina et cognomina confessorum approbatorum descripta sint: ibid.*

¹⁷ *Ibid.*: MSI 34A, 21-23.

¹⁸ CONC. MEDIOLANENSE IV, *Constitutiones, pars II*, cap. 5: MSI 34A, 227.

¹⁹ Sono aspetti ben noti, di cui offriamo un piccolo saggio con queste parole della lettera scritta da S. Carlo al cardinale Sirleto alla fine del Concilio milanese del 1565: «L'osservanza e l'amore che io porto a V.S. illustrissima richiede, che io mi rallegri con lei del buon successo, che ha avuto questo mio Sinodo provinciale: il quale oggi con l'aiuto di nostro Signor Dio si è finito, et ha portato grandissima soddisfazione così a questi magistrati et

è importante per l'originalità degli interventi, ma per la coerenza delle direttive e per la fermezza con cui riuscì a tradurre in atteggiamenti concreti gli ideali tridentini. Il sacerdote per lui è essenzialmente collaboratore della missione del vescovo e delle sue sollecitudini pastorali, da cui scaturisce il dovere di un'azione unitaria per la salvezza delle anime. (...) La sua ansia pastorale lo induceva a superare le distinzioni giuridiche: la salvezza dei fedeli esige il superamento dei rispettivi peccati, in modo che tutti si sentano partecipi della stessa missione. La vocazione è un bene di cui si deve essere sempre grati a Dio. Di qui deve nascere una vita quasi angelica, logica conseguenza di un stato che è "forma" della santità dei fedeli, che deve tradursi in una corona di virtù. In primo piano la carità pastorale, che colloca il prete all'interno della missione feconda della Chiesa, poi la preghiera, la castità, ma ancor più la povertà, che deve comportare uno stile di vita modesto e la cura dei poveri. (...) Il Borromeo è stato accusato di autoritarismo e rigorismo eccessivi. Talune norme furono ritenute eccessive anche dai contemporanei, come quella che proibiva la coabitazione di donne, fosse pure la madre, con il parroco. Le norme che proibivano la caccia o prescrivevano una conveniente dignità nella celebrazione della Messa, discendono da una considerazione altissima del ruolo sacerdotale. Chi vi è chiamato non deve cercare il proprio tornaconto, ma Gesù Cristo e la salvezza delle anime. La situazione che trovò era di emergenza, e a mali estremi rispose con rimedi estremi. E alla fine, riuscì non solo a

al popolo tutto, come al Clero et ai Prelati. Et conosco che Dio mi ha fatto gratia di poter ordinare et trarre a fine di molte cose appartenenti non solo ai religiosi ma anchora ai laici. È vero che io ho trovati questi animi pieni di divotione et d'ardentissimo desiderio, che il culto divino avesse molto accrescimento qui et in tutta questa provincia, et si desse legge et regola non pure ai religiosi ma a ciascun altro cristiano di vivere in amore et timore di Dio, et di levare alcuni abusi che non lasciavano fiorir que' costumi et quelle opere sante, che voglio sperar di vedere da hora innanzi. Ma V.S. illustrissima sa le difficoltà et gli impedimenti che tal' hor sogliono havere le cose migliori. Hora, vedendo io riuscito ogni mio pensiero, se ne sento allegrezza d'animo e di spirito, lo giudichi V.S. illustrissima, che può penetrare con suo giudizio infino al cuor mio, et ricordarsi di ciò che le ho detto più volte in questo proposito. Oltre che il desiderio, che io avevo d'attendere a l'honore et servitio di questa mia chiesa et a la salute delle anime, che ho da curare principalmente, oso dire che non sia minor de l'obbligo che ne ho, che pure è infinito. Et mi piace che tutti i decreti, che si sono fatti in questo Sinodo, sieno conformi ai santi ricordi di V.S. illustrissima (...) Di Milano a' 3 di nov. del LXV...»: in *Documenti circa la vita e le gesta di San Carlo Borromeo*; cit., I, p. 577.

raddrizzare la situazione della diocesi, ma ad operare in profondità nel tessuto della Chiesa postridentina»²⁰.

Le indicazioni borromaiche sul confessionale vanno quindi viste come un mezzo al servizio della pastorale della riconciliazione sacramentale e sono da inquadrare nel contesto del rinnovamento della vita cristiana da lui così intensamente promossa, specie tra il clero, la cui disciplina tanto premeva all'arcivescovo milanese di riformare²¹; fanno parte di un'azione pastorale complessiva in linea con la riforma indetta dal Concilio tridentino, che S. Carlo aveva proprio a cuore²². Conviene dunque adesso soffermarsi, sia pur breve-

²⁰ L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, in A. FLICHER - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, cit., XVIII/2 (1988), pp. 481-482. Come già detto, la proibizione di coabitazione del prete con la propria madre o le sorelle fu ritirata dallo stesso Borromeo.

²¹ Cfr. A. DERGO, *San Carlo Borromeo. Il cardinale riformatore*, Milano 1965. Per quanto riguarda, in particolare, l'atteggiamento e le reazioni di San Carlo davanti ai peccati e alle abitudini e costumi contrari alla vita cristiana, vid. ancora E. CATTANEO, *La santità sacerdotale vissuta da San Carlo*, in «La Scuola Cattolica» 93 (1965) 405-426, sp. pp. 422-425, da dove prendiamo il seguente brano: «Un altro episodio deve molto aver influito nella visione della santità sacerdotale di Carlo. Egli ne fu attore nell'ultimo anno passato a Roma. Ferdinando I e Massimiliano II insistettero nel chiedere al Papa il matrimonio per i preti dei loro paesi. Il Borromeo fu a continuo contatto epistolare con il nunzio delfino, incline a soddisfare i sovrani; egli spedì l'istruzione nella quale il celibato era affermato come antichissima consuetudine della Chiesa latina e rispondente alla dignità del sacerdozio, la quale per il prossimo rapporto con l'Eucaristia e con i sacramenti esige la verginità; egli richiamò a Roma, prima del tempo stabilito, il Delfino perché cessasse la sua azione improvvida, con lettera del 18 agosto 1565. Nel frattempo egli pensava alla sua diocesi. Tutto sapeva del suo predecessore Ippolito II d'Este, neppure sacerdote, amante della vita mondana. Giunto definitivamente a Milano, in una lettera confidenziale del 27 aprile 1566 all'amico mons. Bonomi dirà: "I peccati di questa città tutti si risolvono in carne" e le prime visite pastorali alle canoniche lo costrinsero ad allargare il campo della sua accusa. Né gli fu possibile tutto correggere della vita ecclesiastica, perché molti dei suoi preti non avevano conosciuto il seminario. Per questo ancora nell'ultimo Sinodo (a. 1584) egli ebbe parole amare per l'incontinenza sacerdotale e addolorate» (pp. 423-424). Vid. anche A. RIMOLDI, *Le istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero milanese*, in «La Scuola Cattolica» 93 (1965) 427-458; e D. MASSELLI, *L'organizzazione della diocesi e il clero secolare*, in *San Carlo e il suo tempo*, cit., pp. 413-425, dove l'autore critica efficacemente le immagini semplicistiche di un Borromeo rigorista e legalista, o di un cardinale renacentista attento ai suoi interessi e quelli della sua famiglia, ecc., mostrando invece la profondità e ampiezza del suo interessamento pastorale per i problemi dei suoi fedeli e del suo clero.

²² La convocazione e lo sviluppo del primo concilio diocesano milanese e del primo provinciale evidenziano palesemente questo aspetto dell'opera del Borromeo: cfr. W. GORALSKI, *I primi sinodi di San Carlo Borromeo. La riforma tridentina nella provincia ecclesiasti-*

mente, sulle indicazioni pastorali di questo Concilio e concretamente sulle indicazioni riguardanti la dottrina e la pastorale della conversione.

c) *La riconciliazione sacramentale nell'insieme della pastorale promossa dal Concilio di Trento*

È ben noto che lo scopo principale del concilio di Trento era dettato dalle condizioni della Chiesa, dai suoi bisogni interni e dalle innovazioni introdotte dai Riformatori. Si potrebbe dire che le sue fatiche si concentravano, da una parte, intorno alla risoluzione di alcune importanti questioni dottrinali (diciamo alcune per indicare la particolare importanza della dottrina sulla giustificazione *ex sola fide* sostenuta da Lutero e di altri punti immediatamente collegati ad essa, benché in certo modo veniva coinvolto l'intero corpo dottrinale cristiano); e da un'altra, intorno alla riforma ecclesiastica *in capite et in membris*, intorno alla correzione di alcuni elementi della prassi ecclesiastica che si dimostravano di grande importanza, viste le ripercussioni che avevano nella vita e nei costumi dei fedeli ²³.

ca milanese, cit., *passim*. S. Carlo si colloca, del resto, non come una eccezione o un agente isolato, ma in sintonia con molti altri vescovi zelanti e operosi, che lavorarono intensamente per promuovere la vita cristiana nel popolo. Abbiamo citato il Giberti in Italia, a cui si potrebbero aggiungere ancora altri (Alessandro Sauli, Piero Caraffa, Pietro Lippomano, Gaspare Contarini, Federico Fregoso, Marcello Cervini, ecc.), Bartolomeo dei Martiri nel Portogallo, Francesco di Sales nella Savoia, Toribio di Mogroviéjo nel Perù, Giovanni di Ribera in Spagna (a Valencia), ecc. Cfr. R. MOLS, *S. Carlo Borromeo, iniziatore della pastorale moderna*, in «Ambrosius» 37 (1961) 3-88.

²³ La bibliografia sulla portata e contenuto del Concilio Tridentino è amplissima; per una breve visione d'insieme, cfr. L. WILLAERT, *La restaurazione cattolica dopo il Concilio di Trento*, in A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa*, cit., t. XVIII/1, 1979, pp. 13-41. Come notato da Lortz, «quando finalmente si giunse al Tridentino, la bolla di apertura inneggiava all'enorme utilità di un concilio generale e ammetteva, stando alla lettera, che la cristianità era minacciata da estremo pericolo. (...) Un concilio, in quella situazione doveva diventare una rappresentazione della vita della Chiesa, doveva conferire nuove energie al popolo cattolico, rinvigorire la debole coscienza di sé e rafforzare la volontà di riforma in senso globale. Sotto questo profilo l'intero concilio di Trento svolse la sua azione sia come manifestazione di volontà che come spinta di vita. (...) Ancora nel 1599 Canisio poteva definire il concilio come "l'unico e costante mezzo per scongiurare la completa rovina"». Del resto, come precisato dallo stesso autore, «è necessario ricordare un altro aspetto di estrema importanza per la storia della Chiesa: anche se le definizioni dottrinali e le condanne del concilio erano dirette contro Lutero e poi contro Calvino, sia il Papa che i Padri conciliari si rifiutarono esplicitamente di condannare i singoli riformatori. Ciò ha una portata enorme e

Per quanto riguarda la dottrina, il Tridentino si adegua alla Tradizione della Chiesa antica e si muove nell'orizzonte ermeneutico ereditato dalla Scolastica, opportunamente arricchito da un significativo contributo biblico-agostiniano, merito dei Padri conciliari e dei teologi presenti al Concilio²⁴. Per quanto concerne la riforma di alcuni importanti aspetti della prassi ecclesiastica, il Concilio, dopo non pochi indugi ed incertezze, nel terzo periodo (1562-63) avviò un'energica azione di risanamento generale ed emanò importanti decreti che hanno configurato fino ai nostri giorni la prassi e la legislazione della Chiesa²⁵.

Dal punto di vista pastorale, il Concilio Tridentino confermava fundamentalmente l'indirizzo e il contenuto della pastorale maturata nel quarto Concilio lateranense e confermata nel periodo successi-

lascia posto per una lacuna nelle definizioni del concilio: i padri non pretesero di dare una interpretazione autentica di Lutero o di Calvino; e pertanto è anche possibile che le condanne del concilio non sempre colpiscano la dottrina dei riformatori; rimane aperto piuttosto l'interrogativo se la dottrina dei riformatori, nei dettagli, non sia forse più cattolica dell'opinione ripudiata dal concilio». Così ad es., «senza che venisse definito formalmente, nel concilio fu presentato da un gruppo di padri e da numerosi teologi un complesso di idee relative alla fede, al peccato e alla giustificazione desunte da san Paolo (specialmente dalla Lettera ai Romani c. 7), dal Vangelo di san Giovanni e dalla prima Lettera di Giovanni, che contengono una *theologia crucis* cattolica e un *simul iustus et peccator* cattolico» (J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, cit., II, pp. 205, 212 e 214). Per un confronto tra pensiero luterano e dottrina cattolica sulla teologia della croce, si può vedere B. GHERARDINI, *Theologia crucis: l'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Edizioni Paoline, Roma 1978; sul rapporto tra fede e opere, vid. A. BLANCO, *Fede e giustificazione: il loro riflesso sull'attività sociale e politica del cristiano secondo il pensiero luterano e cattolico*, in J. GALVAN, *La giustificazione in Cristo*, L.E. Vaticana 1997, pp. 233-242.

²⁴ Cfr. J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1987 (4 ed. it.), II, pp. 211-214; L. CRISTIANI, *La Chiesa all'epoca del Concilio di Trento*, cit., pp. 638-641. Per un approfondimento del dibattito tra cattolici e riformatori sulla dottrina della giustificazione, vid. P. O'CALLAGHAN, «*Fides Christi*». *The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, sp. pp. 70-94, che offrono inoltre una ampia bibliografia sull'argomento.

²⁵ Questi decreti sono più di duecento e riguardano moltissimi aspetti della vita del clero e dei religiosi, anche dei fedeli laici. I Decreti di riforma prendono in considerazione la distribuzione dei benefici, le nomine dei vescovi e dei parroci, l'obbligo di residenza, la formazione del clero, l'abito clericale, i sinodi diocesani e provinciali, le visite del vescovo alla sua diocesi, disposizioni in materia liturgica, ecc. Si possono vedere ad es. in *Canones et Decreta Concilii Tridentini ex editione romana anno 1834*, a cura di H. DE ANDREA, edito da J. Pelella, Napoli 1859. Per una valutazione dell'opera del Concilio dal punto di vista giuridico, cfr. R. NAZ, *Trente*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, t. VII, Paris 1963, pp. 1327-1342.

vo, della quale faceva propria la dottrina teologica e le indicazioni pratiche, pur tuttavia sottolineando quegli aspetti ritenuti più urgenti alle necessità dei fedeli. Infatti, dal punto di vista dei contenuti, la pastorale nata dal Tridentino riecheggia sostanzialmente quella immediatamente precedente: è incentrata sulla prassi sacramentale e particolarmente sulla penitenza e sulla Santa Messa; e scommette ancora una volta sulla predicazione e l'evangelizzazione, poggiando fortemente su di esse tutta l'azione di rinnovamento e riforma. La novità introdotta dal Concilio riguardava soprattutto gli agenti della pastorale, i vescovi e il clero, raggiunti in modo particolare da vari e importanti decreti di riforma.

Non è necessario soffermarsi ad evidenziare l'importanza concessa dal concilio ai sacramenti: è sufficiente ricordare quanto notevole sia la presenza di essi nell'insieme dei documenti conciliari e come tale dottrina — che di rimessa urgeva la sua attuazione pratica — voleva essere la risposta adeguata non solo alle concrete proposte dei Riformatori ma, più a monte, alle richieste di autenticità e profondità di una vita cristiana veramente evangelica. Invece è forse meno nota l'importanza della pastorale della predicazione voluta dal Concilio e le caratteristiche che le riconosceva. Il Tridentino, cercando la santificazione del popolo, desiderava una predicazione regolare e più pura della dottrina, da attuarsi nelle domeniche e nelle altre feste. Si decise che il Vangelo della domenica venisse letto nella lingua vernacola in ogni messa parrocchiale. Si auspicava che nelle omelie e nei sermoni si evitassero i contenuti e i toni polemici, insistendo invece sulla parea morale: bellezza delle virtù, malizia del vizio, e via dicendo, senza lasciarsi andare ad immagini troppo fantasiose o in ogni caso infondate, ad es., in materia di escatologia (purgatorio, inferno, ecc.)²⁶.

Come già accennato, è dal punto di vista della struttura e degli elementi della dinamica pastorale che il Tridentino diventa importante. Infatti, con le decisioni per la riforma dei vescovi e del clero mise basi importantissime per un'azione pastorale efficace e attenta²⁷. L'obbligo di residenza nella propria diocesi per i vescovi fu

²⁶ Per uno studio approfondito della pastorale della Parola proposta dal Tridentino, vid. A. BYRNE, *El ministerio de la palabra en el Concilio de Trento*, EUNSA, Pamplona 1975.

²⁷ Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, Morcelliana, Brescia, III, 1982 (2 ed. it.), pp. 169-197; IV/2, 1979, pp. 43-74.

molto osteggiato, ma alla fine venne imposto e riuscì il vero cardine di tutta la riforma, a dire di Jedin²⁸. Furono decisive anche le misure adottate per assicurare una adeguata formazione al clero²⁹. Queste due risoluzioni si dimostrarono elementi basilari dell'azione pastorale nata dal Concilio, che poggia tutta la sua incisività ed efficacia sull'azione dei vescovi — specie con le sue visite alle parrocchie — e sull'azione dei parroci³⁰.

Se veniamo adesso specificamente alla pastorale della riconciliazione sacramentale, dobbiamo dire che il Tridentino non introduce novità pratiche di rilievo, piuttosto sancisce quelle indicazioni e risoluzioni già prese in passato, specificatamente l'obbligo della confessione annuale, che difende e fa proprio. «Così — dice —, visto il grande, unanime e costante consenso dei padri più santi e più antichi per la confessione sacramentale segreta, che la santa Chiesa ha usato fin dall'inizio e usa tutt'ora, risulta evidentemente infondata la calunnia di coloro che non si vergognano di insegnare che essa è estranea al comando divino, è una invenzione umana e ha avuto inizio dai padri riuniti nel concilio Lateranense. La Chiesa, infatti, nel

²⁸ Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., II, 1974 (2 ed. it.), pp. 367-426.

²⁹ A questo scopo fu pubblicato il celebre decreto sui seminari, dal quale era prevista la fondazione di scuole speciali per i giovani avviati al sacerdozio (nel significato originario tali istituti non costituivano una contrapposizione all'università). Così fu eliminata la mancanza di istituti per l'istruzione religiosa e a tutti i chierici fu resa possibile una sufficiente istruzione teologica e ascetica. Immediatamente, il Decreto tridentino s'ispira a uno precedente sullo stesso argomento, promulgato dal cardinale R. Pole, a Londra, nel 1556 (Decreto XI della *Reformatio Angliae*: MSI 33, 1029-1031); in modo mediato, il Concilio s'ispira alle scuole per la formazione specifica dei chierici, già in vita da diversi anni in alcuni luoghi: ad es., il Collegio Germanico (1552), Valencia in Spagna (1550), Tortosa (1544) e altri. Cfr. J.A. DONOHOE, *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources, its Formulation*, Louvain 1957; H. JEDIN, *L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa*, in «*Seminarium*» 15 (1963) 396-412. Tra le opere classiche su questo argomento, vid. G. LETOURNEAU, *La mission de J.J. Olier et la fondation des grandes séminaires en France*, Paris 1906; A. DEGERT, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, 2 vol., Paris 1912; C. SÁNCHEZ ALSEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre los Seminarios desde Trento hasta nuestros días*, Granada 1942.

³⁰ Allo scopo di facilitarla ulteriormente, sarà redatto più avanti il *Catechismo ex decreto Concilii tridentini ad parochos*. Sull'importanza di questo Catechismo, cfr. G. BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation*, Paderborn 1970; e soprattutto P. RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, *El Catechismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción*, EUNSA, Pamplona 1982; *El manuscrito original del Catechismo Romano*, EUNSA, Pamplona 1985, sp. pp. 17-31.

concilio Lateranense non ha imposto che i cristiani si confessassero, perché sapeva bene che ciò era stato stabilito come necessario dal diritto divino, ma ha formulato il precetto della confessione almeno una volta all'anno per tutti quelli giunti all'uso di ragione. Per questo in tutta la Chiesa si è già affermato con grandissimo frutto per le anime, l'uso salutare di confessarsi durante il tempo sacro e sommamente proprio della Quaresima: uso che il santo sinodo approva e accetta come pio e degno di essere conservato»³¹.

Si potrebbe dire che in questo brano, che chiude il quinto capitolo del documento dottrinale sul sacramento della penitenza, si riassume in qualche modo e si concentra tutto il contenuto della pastorale penitenziale emersa dal Tridentino. Infatti, la linea di forza del documento è che «per la confessione vale ciò che vale per il sacramento della penitenza, di cui essa concreta esteriormente la partecipazione soggettiva»³².

Ancora una volta, in questo sacramento, la prassi segue da vicino la dottrina. In questo caso, davanti alla negazione del valore sacramentale dell'accusa dei peccati, che da alcuni non è più considerata segno e strumento della riconciliazione del peccatore con Dio e con la Chiesa, i Padri conciliari procedono — nella linea generale seguita con gli altri sacramenti — ad un approfondimento della dottrina già sancita teoricamente e praticamente nei secoli precedenti, dottrina che vedeva nella confessione orale dei peccati fatta al sacerdote il perno attorno al quale ruotano — e dal quale ricevono conferma e autenticità — gli altri elementi del processo della conversione a Dio del cristiano quando avviene nella Chiesa e per mezzo della Chiesa. Anche se questa dottrina è già nota al lettore, la rivedremo con certa attenzione, poiché tenerla presente sarà utile allo scopo di comprendere meglio le misure concrete sul luogo e sulla sede per le confessioni che vedremo in questo periodo³³. Prima, però, sembra

³¹ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Doctrina de sacramento poenitentiae*, cap. 5: DS 1683.

³² D. MANZELLI, *La confessione dei peccati nella dottrina penitenziale del Concilio di Trento*, Bergamo 1966, p. 7.

³³ Sull'argomento, si può vedere J.A. DO COUTO, *De integritate confessionis apud Patres Concilii Tridentini*, *Analecta Dehoniana*, Roma 1963; A. DUVAL, *Le Concile de Trente et la confession*, in «La Maison-Dieu» 118 (1974) 131-180; *Le «droit divin» de l'intégrité de la confession selon le canon 7 «de Poenitentia»*, in RSPT 63 (1979) 549-560; J. RAMOS-

necessario ricordare brevemente il pensiero dei Riformatori sulla penitenza sacramentale.

d) *Il pensiero dei Riformatori sulla penitenza e la sua sacramentalità*

Lutero ha parlato molto della penitenza: per lui, «l'intera vita del cristiano deve essere penitenza». Della confessione come sacramento ha parlato pure a diverse riprese ma — a giudicare dai testi — con una certa oscillazione di pensiero. Nel *De captivitate babilonica* (1520), all'inizio dell'opera sembra ammettere che la penitenza sia un sacramento, infatti la nomina accanto al battesimo e alla cena³⁴; eppure alla fine della stessa opera s'inclina nettamente in favore del contrario: il rito della penitenza non è stato istituito da Dio ma dalla Chiesa. Concede, tuttavia, carattere sacro al rito ecclesiastico e ammette che può essere utile a ritrovare e riattualizzare i sentimenti di fede che portarono al battesimo e che devono essere sempre presenti nel cristiano³⁵. Accettava questo rito se lo si vedeva come una riattivazione della fede che giustifica, come una specie di *recordatio baptismi*, un rinnovamento della fede già attuata nel battesimo, rinnovamento che avviene per l'assoluzione che altro non è che una concreta e particolare espressione del potere di annunciare il Vangelo del perdono e della misericordia divina (in questo caso, an-

REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., pp. 209-235, le cui tesi però non sono d'accordo con quelle sostenute dagli altri autori adesso citati e che certamente sono difficili da condividere; P. ADNES, «La penitence», in *Trente*, ed. de l'Orante, Paris 1981, t. 2, pp. 74-102; A. AMATO, *I pronunziamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, LAS, Roma 1974; ID., *Il Concilio di Trento, punto di arrivo e di partenza per il sacramento della penitenza*, PAS Verlag, Zürich 1987.

³⁴ Cfr. LUTERO, *De captivitate babilonica*, in *Corpus Reformatorum*, a cura di G. Baum, R. Cunitz e E. Reuss, t. VI, p. 484; oppure in *Werkers*, ed. Weimar, t. 6, p. 501.

³⁵ Cfr. LUTERO, *De captivitate babilonica*, cit., pp. 546-548. «Lutero rimane imprigionato nelle aporie tipiche della prassi penitenziale del tardo medioevo, dato che non ricollega la penitenza alla mediazione sociale svolta dalla Chiesa e trasferisce invece sul singolo peccatore i problemi riguardanti la penitenza, il pentimento, l'assoluzione del sacerdote. Nel modo di pensare e di parlare di Lutero, quindi, la penitenza e la remissione dei peccati giocano un ruolo decisivo, ma vengono quasi esclusivamente legate alla Parola e alla fede. Ne risulta deprezzato il rito sacramentale dell'assoluzione del sacerdote. Quel che sorprende è che, nonostante tutto, non si può dire che Lutero abbia voluto abolire la confessione privata. Al contrario, più andava avanti negli anni e più sottolineava l'importanza e necessità di una confessione privata delle colpe al cospetto del parroco, pur evitando sempre di riconoscere a questo gesto la qualifica di "sacramento"» (TH. SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio*, Queriniana, Brescia 1985, 2 ed., p. 214).

nuncio al peccatore che i suoi malfatti sono stati perdonati in virtù della sua fede, inseparabile dalla sua giustificazione) ³⁶.

Per quanto riguarda la confessione dei propri peccati al presbitero, il Riformatore ritiene che non è obbligatoria; anche su questo punto, però, pare ci sia stata un'evoluzione nel pensiero del Riformatore, che all'inizio sembrava convinto della necessità di confessare i peccati mortali prima della comunione ³⁷. In ogni caso, lui riteneva ovvio che la confessione non doveva essere imposta dall'autorità, dall'esterno; ed è da questo punto di vista che lui ha combattuto, persino aspramente, l'ingiunzione dell'obbligo annuale della confessione. Lutero non ha rifiutato la confessione in modo assoluto, benché rifiutasse radicalmente un certo modo di attuarla e soprattutto la pretesa di fondare il perdono dei peccati negli atti del penitente che, «per lui, è un vero caso di pelagianesimo. Egli aggiunge che i cosiddetti atti del penitente sono impossibili, sono una menzogna ed un'ipocrisia. Infatti la contrizione perfetta è qualcosa di veramente impossibile all'uomo peccatore, mentre la contrizione imperfetta o attrizione, basata su sentimenti egoistici, è un'ipocrisia e quindi un nuovo peccato. Da parte sua la confessione dei peccati non può mai pretendere di essere integra, come vogliono i cattolici, perché l'uomo non è mai pienamente cosciente di tutta la sua malizia di peccatore; essa rappresenta inoltre un'intrusione colpevole del ministro nelle coscienze dei penitenti» ³⁸.

La prassi sacramentale in uso dal Lateranense IV, con l'obbligo dell'esame della propria coscienza, legato all'obbligo dell'inte-

³⁶ Possiamo dire che questa concezione della penitenza — anche se lui non la ritiene sacramento — è coerente con la sua visione generale dei sacramenti: «per lui, il sacramento era bensì un segno istituito da Dio, collegato ad una promessa di grazia, ma l'efficacia di esso derivava soltanto dalla fede nella parola della promessa e l'effetto consisteva nella remissione dei peccati e nella riconciliazione con Dio. Tutta la loro efficacia, così egli allora disse dei sacramenti, è posta nella fede, non nel compimento dell'azione; essi entrano in essere non mediante l'esecuzione dell'atto, ma soltanto mediante la fede in essi. Logica conseguenza sarebbe che non rimanga altro "sacramento" che la parola di Dio accettata nella fede. Ma Lutero, in ossequio alla parola della sacra Scrittura, conserva la necessità del battesimo e della comunione (in un primo tempo anche della penitenza), nega però sin da principio il carattere di sacramento alla cresima, all'estrema unzione, all'ordinazione sacerdotale e al matrimonio» (H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., II, p. 429).

³⁷ Vedi ancora nella *Confessio Augustana*, art. 25, in *Corpus Reformatorum*, cit.; oppure nella trad. francese di P. Jundt, Paris-Genève 1979, p. 89.

³⁸ J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., p. 203.

grità formale dell'accusa, gli sembravano una carneficina delle coscienze; quindi sosteneva che si doveva semplificare il rito, ovviando questi passi dolorosi, sostituiti invece da modi più evangelici, appunto dalla correzione fraterna — ispirata a *Mt* 18,15-18 —, prassi che conobbe notevole successo nella successiva teologia riformata³⁹.

Del resto, secondo lui, la manifestazione del perdono nel rito della confessione non richiede alcuna soddisfazione, poiché Dio perdona gratuitamente: la sola idea di esigere una espiazione da compiere da parte dell'uomo, sarebbe una ingiuria alla Redenzione fatta dal Cristo. Nel pensiero del Riformatore, la confessione deve essere senza soddisfazione, a meno che non si voglia chiamare soddisfazione il proposito di condurre una vita migliore, più cristiana, al proposito di non peccare più⁴⁰.

Calvino si muove in una lunghezza di onda simile: la confessione dei propri peccati al fratello o al pastore può essere utile e persino conveniente in qualche caso, allo scopo di alimentare la fede e lo spirito di conversione, mai però può ritenersi obbligatoria per chiunque, né la si può considerare un sacramento poiché è un'invenzione ecclesiastica, precisamente del IV concilio lateranense⁴¹.

e) *La dottrina del Concilio di Trento sul sacramento della Penitenza: senso teologico e importanza pratica della centralità della confessione dei propri peccati fatta al sacerdote*

In questo contesto dialogico si colloca la dottrina del Concilio di Trento sul sacramento della penitenza. I punti messi in discussione dai Riformatori riguardavano sia il dogma, soprattutto il carattere sacramentale della penitenza ecclesiastica e l'istituzione divina del sacramento della riconciliazione; sia la prassi, specificatamente l'obbligo annuale di confessare integralmente i peccati al sacerdote. Nella sua esposizione dottrinale, il Concilio non si limitò a questi punti, ma li tenne come oggetto privilegiato della trattazione e considerò la

³⁹ Cfr. LUTERO, *Sermo de poenitentia e Confitendi ratio*: in *Corpus Reformatorum*, cit., rispettivamente, I, pp. 317s e VI, pp. 154s.

⁴⁰ LUTERO, *De captivitate babylonica*, cit., pp. 548-549.

⁴¹ CALVINO, *Institutio christianaa religionis*, Ginevra, ed. J. Stoer, 1637, lib. 3, cap. 4, nn. 7 e 16-17; lib. 4, c. 19, n. 17.

confessione dei propri peccati fatta al sacerdote l'elemento centrale del sacramento⁴².

Il Concilio fece dell'istituzione divina del sacramento — una volta che essa fu riconosciuta in base alla Scrittura e alle tradizioni non scritte — l'argomento fondamentale per risolvere qualsiasi dubbio riguardante la natura o la prassi del sacramento. La linea espositiva e argomentativa dei Padri conciliari si richiama alla volontà di Cristo così come ci è nota dalla Scrittura e dalla Tradizione; dunque, la dottrina su questo sacramento prende le mosse — qui, come negli altri sacramenti — dal fatto di essere stato istituito dal Signore. Rimandando alla volontà di Cristo i singoli elementi e questioni riguardanti il sacramento, s'intende chiarita radicalmente la loro validità e necessità⁴³.

Il punto più importante dell'analisi conciliare fu senza dubbio la questione della confessione *orale* dei peccati fatta *in segreto* e *di persona* al sacerdote⁴⁴. Anche questo punto fu risolto di modo defi-

⁴² Si possono riassumere così gli elementi della dottrina tridentina sulla penitenza, desumendoli soprattutto dai canoni, che certamente hanno un carattere di risposta alle innovazioni e sono di conseguenza più concreti e precisi: bisogna distinguere la penitenza dal battesimo (can. 2), la penitenza è veramente e propriamente un sacramento istituito da Cristo (can. 1), la Chiesa ha il potere di rimettere e di ritenere i peccati (can. 3), l'assoluzione sacramentale impartita dal sacerdote è un atto efficace e giudiziale (can. 9), essa è valida anche se il sacerdote è in stato di peccato mortale (can. 10), al penitente si richiedono tre atti (contrizione, confessione e soddisfazione: can. 4), la confessione sacramentale non è una invenzione umana ma è conforme al comando di Cristo (can. 6), per diritto divino è necessario confessare tutti i singoli peccati mortali (can. 7), la soddisfazione se correttamente eseguita non pregiudica la dottrina della grazia di Dio né oscura il beneficio della morte di Cristo (can. 14): cfr. CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Canones de sacramento poenitentiae*: DS 1701 - 1715.

⁴³ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Doctrina de sacramento poenitentiae*, cap. 3; DS 1673: «Insegna inoltre il santo sinodo che la forma del sacramento della penitenza, nella quale risiede principalmente la sua efficacia, consiste in quelle parole del ministro: Io ti assolvo. (...) Invece sono quasi-materia di questo sacramento gli atti dello stesso penitente e cioè la contrizione, la confessione, la soddisfazione. E poiché questi atti sono richiesti nel penitente dall'istituzione divina per l'integrità del sacramento e per la piena e perfetta remissione dei peccati, per questo sono definiti parti della penitenza».

⁴⁴ Cfr. H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, III, cit., pp. 448-458 e 462-473. A. DUVAL, *Le concile de Trente et la confession*, cit., si pone esplicitamente la questione di quale fosse il punto principale da chiarire e riaffermare nei confronti della dottrina dei Riformatori. A suo parere, il Concilio di Trento non trascurò, anzi, di presentare la Riconciliazione sacramentale come espressione e atto di conversione intima e profonda, secondo che Erasmo e altri volevano fosse sottolineato; tuttavia, non fu su questo punto che il Concilio si soffermò

nitivo dichiarando che appartiene all'istituzione fatta da Cristo: «In conseguenza dell'istituzione del sacramento della penitenza, precedentemente spiegata, tutta la Chiesa ha sempre creduto che sia stata istituita dal Signore anche la confessione completa dei peccati (cfr. *Gc* 5,16; *1 Gv* 1,9; *Lc* 5,14; 17,14), e che essa sia necessaria di diritto divino per tutti quelli che hanno peccato dopo il battesimo; infatti, nostro Signore Gesù Cristo, al momento di salire dalla terra al cielo, lasciò suoi vicari i sacerdoti (cfr. *Mt* 16,19; 18,18; *Gv* 20,23), come capi e giudici, ai quali deferire tutti i peccati mortali, in cui i fedeli cristiani incorressero, perché in virtù del potere delle chiavi, pronunzino la sentenza con cui sciogliere o legare i peccati»⁴⁵.

È da notare nel brano testé riportato che i Padri conciliari affermano che l'accusa dei peccati è di diritto divino. Alcuni avrebbero voluto affermare che essa stessa era stata istituita da Cristo, ma i passi della Scrittura addotti in proposito non sembrarono proprio definitivi; dunque, allo scopo di non lasciare l'accusa come elemento introdotto dall'ingegno umano, ricorsero alla formula che abbiamo visto, che vede l'accusa come appartenente *de iure* al sacramento, appunto perché esso fu istituito come giudizio e tribunale di perdono e misericordia. Proprio da questo concetto giudiziale del sacramento, che caratterizza dal di dentro la dottrina dell'intero documento tridentino, derivano i Padri conciliari l'obbligo dell'accusa in-

specialmente, ma sulla necessità dell'accusa sincera e integra dei peccati gravi, perché questo elemento è essenziale alla riconciliazione-conversione ed era esplicitamente rifiutato dai Riformatori. Secondo Duval, mantenere o meno tale necessità significava accettare o meno il potere della Chiesa di legare e perdonare. *Au-delà de la formule «acte judiciaire», ce qui est en question c'est la consistance du pouvoir des clés, la manière dont le Christ agit dans le régime de la Loi nouvelle. Nous voici ramenés, une fois de plus, à ce qui est le coeur de la foi tridentine: la médiation réelle de l'Eglise, par l'exercice irremplaçable du sacerdoce ministeriel, dans l'économie du salut. Dans la conjoncture du 16^e siècle, il est apparu aux Pères de Trente que cette donnée fondamentale de la foi catholique se trouvait gravement compromise si l'aveu integral et circonstancié des péchés en confession cessait d'être considéré comme essentiel au sacrement de pénitence* (p. 180). A. Amato osserva che l'insegnamento del Tridentino tuttavia distingue tra necessità della confessione intesa come accusa concreta dei peccati commessi, che è una necessità assoluta per la costituzione del sacramento, e necessità dell'integrità della confessione, che è condizionata dalle reali possibilità del penitente (il quale può non ricordare alcuni peccati anche dopo aver esaminato attentamente la sua coscienza, ecc.): A. AMATO, *I pronunziamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, cit., pp. 325-332.

⁴⁵ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 5: DS 1679.

tegra dei peccati gravi commessi e non perdonati nel foro sacramentale, di cui si abbia memoria dopo un esame diligente.

«È chiaro infatti che i sacerdoti non potrebbero esercitare questo giudizio senza conoscere l'oggetto, né osservare l'equità imponendo le penitenze se i penitenti dichiarassero i loro peccati solo genericamente, e non, invece, nella loro specie e uno per uno. Da tutto questo risulta la necessità che i penitenti enumerino nella confessione tutti i peccati mortali, di cui hanno consapevolezza dopo un diligente esame di coscienza, anche se si tratta dei peccati più nascosti e commessi soltanto contro i due ultimi comandamenti del Decalogo (cfr. *Es* 20,17; *Dt* 5,21; *Mt* 5,28), perché spesso feriscono più gravemente l'anima e si rivelano più pericolosi di quelli chiaramente ammessi. (...) Ma poiché tutti i peccati mortali, anche solo di pensiero, rendono gli uomini "figli dell'ira" (*Ef* 2,3) e nemici di Dio, così è necessario chiedere perdono di tutti a Dio con un'aperta e umile confessione. Perciò mentre i cristiani si sforzano di confessare tutti quelli che vengono loro in mente, senza dubbio mettono tutti i loro peccati davanti alla divina misericordia perché li perdoni. Quelli, invece, che fanno diversamente e tacciono consapevolmente qualche peccato, è come se non sottoponessero nulla alla divina bontà perché sia perdonato per mezzo del sacerdote. "Se infatti l'ammalato si vergognasse di mostrare al medico la ferita, il medico non può curare quello che non conosce" ⁴⁶. Si deduce, inoltre, che nella confessione devono essere precisate le circostanze che mutano la specie del peccato, perché senza quelle né i penitenti esporrebbero integralmente i peccati, né i giudici li conoscerebbero a sufficienza per percepirne esattamente la gravità e imporre ai penitenti una pena proporzionata. Non è quindi ragionevole insegnare che queste circostanze sono state inventate da uomini oziosi o che basta confessarne una sola, cioè che si è peccato contro il fratello» ⁴⁷.

⁴⁶ GIROLAMO DI STRIDONE, *Commentarii in Ecclesiasten* (su 10,11): PL 23, 1152A.

⁴⁷ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 5: DS 1679-1681. A questa esposizione positiva della dottrina corrispondono i canoni 6 e 7, che ribadiscono la necessità di confessare tutti e i singoli peccati mortali, perché tale confessione è di *iure divino*. Riproponiamo i canoni per la comodità del lettore: *Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino; aut dixerit, modum secretae confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, a.*

Il concetto di *iure divino* gioca un ruolo chiave nell'esposizione della dottrina del Concilio; va però notato, come osserva Th. Schneider, che «è di scarso aiuto una chiarificazione concettuale del termine così come oggi lo intendiamo. Ciò che è decisivo non è quello che noi ma quel che i padri conciliari intendevano esprimere con tale concetto. L'uso che se ne fa a Trento sta ad indicarci che il termine si presenta variamente stratificato e non è concepito tanto nel suo carattere di normatività rigorosa, assoluta, quanto nella sua funzione di preservare dall'arbitrio umano. Certo, anche per Trento nel suo nucleo questo concetto esprime una realtà normativa e permanente, lasciando però anche un qualche margine alla concretizzazione. Lo *ius divinum* di cui si parla nei canoni 6 e 7, potrebbe senz'altro essere tradotto con "volontà istituyente di Cristo". E nel caso di colpe gravi, che cosa esige questa volontà di Cristo? Innanzitutto che le si confessi. Per Trento non sta affatto nell'arbitrio del peccatore confessare o no le colpe gravi, ricorrere al sacramento della penitenza od alleviare per altra via la propria coscienza. In secondo luogo *l'esistenza stessa del sacramento della penitenza* esige che questa confessione sia una *confessione concreta*: non basta dichiararsi genericamente peccatori, ma è necessario che si recitino in modo estremamente concreto le trasgressioni commesse. Trento voleva dunque dire che nel caso dei peccati gravi la penitenza sacramentale esige per sua stesa natura una confessione concreta»⁴⁸. Invece è importante sottolineare che la comprensione della Riconciliazione sacramentale come un atto di giudizio misericordioso poggia su un fondo teologico di natura precisamente cristologica ed ecclesiologica, che è dato solo da intravedere negli insegnamenti tridentini perché non pienamente esplicitato.

Infatti, nell'esigere una confessione concreta dei peccati, senza accontentarsi di una manifestazione generica della propria condizio-

s. (can. 6: DS 1706); *Si quis dixerit, in sacramento paenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum paenitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam; aut dixerit, eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum; aut demum non licere confiteri peccata venialia, a. s. (can. 7: DS 1707).*

⁴⁸ TH. SCHNEIDER, *Segni della vicinanza di Dio*, cit., p. 217.

ne di peccatore (come ad es. avviene all'inizio del Sacrificio eucaristico nel rito penitenziale), il Concilio tridentino si muove nella logica dell'Incarnazione, che esprime una economia di comunicazione all'uomo dell'assoluto e dell'universale proprio attraverso il concreto, dispensazione che raggiunge il singolo soggetto proprio attraverso la sua fede nell'universale concreto, Cristo, come unico e necessario Mediatore, come unica Via di salvezza donata agli uomini. Alla logica dell'autodonazione divina corrisponde una stessa logica da parte dell'uomo che accoglie e riceve la parola e la grazia di Dio: anche lui deve muoversi nell'ordine del concreto — gesti e parole precise — quando accoglie l'assoluto e l'universale⁴⁹. Inoltre, nel ritenere obbligatoria la confessione dei peccati alla Chiesa e a Cristo — entrambe attraverso il sacerdote, che rappresenta innanzitutto Cristo, nel cui nome assolve dai peccati, e poi la Chiesa, della quale attua il potere di legare o di sciogliere —, il Concilio manifesta di ritenere che senza *confessio Ecclesiae* non esiste per il cristiano una vera *confessio Deo*. E andando ancora più in fondo, che è proprio nella *confessio* — a Dio e alla Chiesa — che matura pienamente il processo di conversione della persona, come del resto insegnato dalla Scrittura, particolarmente nei Salmi (in modo paradigmatico, nel Salmo 50, espressamente citato dal documento tridentino).

Con altre parole, la teologia sottostante al documento intende la sacramentalità come dimensione necessaria della conversione del cristiano, e questo perché ne esprime il doppio carattere cristico ed ecclesiale, senza il quale non si può parlare di autentico pentimento del fedele dopo il suo peccato. In ultima analisi, era questo il nucleo della teologia sacramentaria sviluppata dalla grande Scolastica, al di là delle differenze che separano i maestri tra loro. Può servire da esempio in proposito il seguente testo del beato Isacco da Stella:

«Così come appartiene al Figlio tutto ciò che è del Padre, poiché sono per natura una sola cosa, così lo Sposo ha dato tutte le cose

⁴⁹ Questo aspetto della logica incarnazionale è presente nell'insegnamento dei Padri e non manca nella teologia scolastica; riproposto nella teologia dell'Ottocento per merito soprattutto di Scheeben, è stato fortemente sottolineato da diversi autori nel nostro secolo. Cfr. ad es., R. GUARDINI, *Pensieri sul rapporto tra cristianesimo e cultura*, in *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 118-156; H.U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1990; G. MOIOLI, *Per l'introduzione del tema della singolarità di Gesù nella trattazione cristologica*, in «La Scuola Cattolica» 103 (1975) 725-777.

sue alla Sposa e lo Sposo ha comunicato tutto alla Sposa, che ha fatto pure una cosa sola con Se stesso e con il Padre. Infatti, il Figlio aveva detto al Padre: "Voglio che, così come Tu ed Io siamo una cosa sola, così anche essi siano una sola cosa con Noi". Dunque lo Sposo, una sola cosa con il Padre, uno con la Sposa, ciò che ha trovato estraneo alla sua Persona, lo ha tolto via inchiodandolo alla Croce, dove sul legno ha portato i suoi peccati (della Sposa) e li ha cancellati per mezzo del legno. Quanto trovò (nella Sposa) di naturale e proprio, lo assunse e lo accettò; ciò che era esclusivo di Se stesso e divino, lo conferì (ad essa). Portò via ciò che era diabolico, prese con sé ciò che era umano, concesse ciò che era divino; affinché tutto quanto appartiene alla Sposa, appartenga pure allo Sposo. Pertanto dica Colui che non ha fatto peccato, Colui nella cui bocca non fu trovato inganno: "Abbi pietà di me, Signore, perché sono debole", in modo che Colui che possiede la debolezza (di essa), ne possieda anche il pianto, e sia della Sposa quanto è dello Sposo, l'onore di proclamare e il potere di rimettere, così che si debba dire: "Va' e mostrati al sacerdote". Non appartengono meno a Cristo se sono della Chiesa; invece non sono del Cristo totale, se non appartengono alla Chiesa. (...) Così come colui che non onora il Figlio non onora il Padre che lo ha inviato, così colui che disprezza la Sposa, disprezza lo Sposo che l'ha accolta; e colui che disprezza lo Sposo, cioè il Figlio, disprezza pure il Padre e offende lo Spirito, senza il quale né il Padre né il Figlio né la Chiesa perdona. La misericordia onnipotente osserva alcune regole proprie, secondo le quali dona e perdona. (...) La Chiesa, dunque, non può perdonare niente senza Cristo, e Cristo non vuole perdonare niente senza la Chiesa. La Chiesa non può perdonare niente se non a colui che si pente, cioè a colui che è prima toccato da Cristo; Cristo non vuole perdonare niente a colui che disprezza la Chiesa. Cristo onnipotente può fare tutto da sé: battezzare, consacrare l'Eucaristia, ordinare, rimettere i peccati, e simili; ma lo Sposo umile e fedele non vuole fare niente senza la Sposa. "Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi"; "Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!". Non volere, quindi, sottrarre il capo al corpo, così che Cristo non sia mai intero, poiché né Cristo è mai completo senza la Chiesa, né mai la Chiesa è tutta senza Cristo. Il Cristo completo e integro è capo e corpo; è per questo che dice: "Nessuno è salito in

cielo, se non il Figlio dell'uomo che è nel cielo". Questi è l'unico uomo che perdona i peccati, che prima tocca internamente, affinché avvenga il pentimento del cuore, dopo invia il sacerdote esternamente per la confessione orale, e (invia) il sacerdote a Dio affinché offra il dono della soddisfazione. Queste tre cose rendono perfetta la purificazione: la conversione del cuore, la confessione della bocca, la soddisfazione con le opere, così che prima (delle tre) a nessuno si può dire che è purificato»⁵⁰.

A Trento è maturato quanto di meglio racchiudeva la teologia sacramentaria dei secoli precedenti. Per quanto riguarda il quarto

⁵⁰ *Sicut Patris omnia Filii sunt, et quae Filii Patris, cum sint naturaliter unum, sic omnia sua dedit sponsus sponsae, et omnia sponsae communicavit sibi sponsus, quam cum semetipso et Patre fecit etiam unum. Volo, inquit Filius Patri, pro sponsa interpellans, ut, sicut ego et tu unum sumus, ita et isti unum sint nobiscum. Sponsus itaque cum Patre unum, cum sponsa unus; quod in Sponsa reperit alienum, abstulit, affigens cruci, ubi peccata sua pertulit super lignum, et abstulit per lignum; quod naturale et proprium assumpsit et induit, quod ipsius sui proprium et divinum, contulit. Abstulit enim diabolicum, assumpsit humanum, contulit divinum, ut omnia Sponsae sint Sponsi. Propter quod dicat qui peccatum non fecit, nec in ore eius inventus est dolus: Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum; sana animam meam quia peccavi tibi. Ut qui eius habet infirmitatem, habeat et planctum, sintque omnia Sponsi Sponsae unum, et honor confessionis et potestas remissionis, propter quod dici debeat: Vade, ostende te sacerdoti. Neque enim minus sunt solius Christi, si Ecclesiae; sed non sunt totius Christi, si non Ecclesiae. (...) Sicut qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum, sic qui contemnit Sponsam, inhonorat Sponsum qui suscepit illam; et qui Sponsum, id est Filium contemnit, utique et Patrem contemnit, et Spiritum sanctum offendit, sine quo nec Pater, nec Filius, nec Ecclesia peccata dimittit. Habet suas sibi regulas omnipotens misericordia, secundum quas donat et condonat. (...) Nihil ergo potest Ecclesia sine Christo dimittere, nihil vult Christus sine Ecclesia dimittere. Nihil potest Ecclesia, nisi paenitentem, id est quem prius Christus tetigit, dimittere; nihil vult Christus Ecclesiam contemnenti dimissum servare. Omnia per se potest omnipotens Christus, id est baptizare, Eucharistiam consecrare, ordinare, peccata dimittere, et similia; sed nihil vult sine Sponsa humilis et fidelis Sponsus. Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Ego dico, sacramentum hoc magnum in Christo et in Ecclesia. (...) Noli ergo caput corpori subtrahere, ut nusquam sit totus Christus: neque enim totus Christus sine Ecclesia usquam, sicut tota Ecclesia sine Christo nusquam. Totus enim et integer Christus caput et corpus: propter quod dicit: Nemo ascendit in caelum, nisi Filius hominis, qui est in caelo. Iste est solus homo, qui peccata dimittit, qui prius tangit intus, ut operetur paenitentiam cordis, postea mittit sacerdoti foris, ad confessionem oris; sacerdos vero ad Deum ut munus offerat satisfactionis. Tria enim haec perfectam faciunt munditiam: contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis, ut ante non liceat cuiquam dicere mundatum se: B. ISACCO DA STELLA, *Sermo* 11: SC 130, 242-248; PL 194, 1728-1729. Questo autore, inglese di nascita e abate cistercense al monastero della Stella, a Poitiers, è vissuto nel XII sec., e sicuramente morto verso il 1168-1169. Sulla sua teologia, vid. F. BLIEMETZRIEDER, *Isaac de Stella. Sa spéculation théologique*, in RTAM 4 (1932) 48-61.*

sacramento, il Concilio, pressato dalle affermazioni di Lutero e Calvino, si trova a dover affermare in contemporanea due aspetti in apparenza opposti o addirittura incompatibili: da una parte, l'impegno personale del penitente, che deve essere reale e sincero perché fa parte del sacramento, altrimenti questo verrebbe vanificato; dall'altra, l'efficacia dell'assoluzione concessa dal sacerdote, anch'essa elemento costitutivo del segno sacramentale, non semplice dichiarazione del Vangelo e della fede in Cristo. Vedere il sacramento della penitenza come un giudizio — di misericordia e di salvezza, ma sempre vero giudizio — permetteva di trattare di questi due aspetti in modo comprensibile, poiché la salvezza concessa tramite l'assoluzione raggiunge il peccatore solo se costui è disposto ad essa, se collabora con la sua contrizione — sia pure imperfetta —, con la confessione dei suoi peccati e con la espiazione che le sarà imposta.

Così facendo, il Tridentino non solo era pienamente d'accordo con il fondamento cristologico-ecclesiale di cui parliamo, ma anzi lo manifestava massimamente⁵¹. Inoltre, riusciva a spiegare come l'accusa dei propri peccati fatta al sacerdote oralmente e in segreto fosse elemento chiave della conversione e della giustificazione del peccatore nel sacramento: essa, infatti, permette che si attui il giudizio di perdono e di grazia, garantisce ed esprime la contrizione del peccatore, e costituisce già un atto penitenziale ed espiatorio affatto trascurabile⁵². Mantenendo la contrizione come fondamento e radice della Riconciliazione, Trento ha però messo in rilievo la centralità della confessione orale dei peccati: l'accusa dei peccati a Cristo e alla Chiesa nella persona del sacerdote significa esternamente la conversione interiore che è frutto del Sangue di Cristo che ri-dona lo Spirito all'uomo peccatore, Spirito che edifica la Chiesa e la santifica. *La sacramentalità della conversione, in quanto espressione di cristocentrismo ed ecclesialità del pentimento, trova nella confessione il suo momento formale proprio*⁵³.

⁵¹ Cfr. P. ADNES, *Pénitence*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/1, Beauchesne, Paris 1984, pp. 982-984.

⁵² Cfr. A. AMATO, *I pronunziamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)*, cit., pp. 229-319.

⁵³ Come noto, il termine *sacramento* proviene dal latino *sacramentum*, che traduce una delle due accezioni del greco *mysterion* (l'altra è resa dal latino *mysterium*), quella cioè che indica azione o rito sacro e salvifico, divino, misterioso. Riconoscere che l'accusa dei

Il fondamento cristologico-ecclesiale del sacramento della penitenza non urta con la visione di esso come giudizio, poiché si collocano a diverso livello nella spiegazione offerta. D'altra parte la sottolineatura del sacramento come giudizio non sconfessa la dottrina precedente che vedeva nella contrizione la sostanza del processo della conversione. Il carattere cristico ed ecclesiale della conversione trova nella confessione la sua espressione privilegiata appunto perché è per mezzo di essa che il peccatore per prima manifesta alla Chiesa il suo dolore e proposito di cambiare condotta; e perché con essa per prima sottomette se stesso e la sua colpa al potere delle Chiavi concesso da Cristo alla Chiesa.

Le idee di fondo del documento tridentino rielaborano quelle ereditate dai secoli precedenti, mostrando come la confessione dei peccati sia l'elemento intorno al quale ruotano gli altri, il nodo che collega tra loro contrizione e soddisfazione, perché partecipa ad entrambi. Esso è l'unico dei tre atti del soggetto ad essere presente negli altri due, dando così origine ad una *circulatio* che attua il segno sacramentale in modo unitario e armonico, senza discontinuità né salti artificiosi.

Riallacciandosi alla teologia maturata nei secoli XII/XIII, i Padri tridentini in ultima analisi ritengono che la presenza della *confessio oris* è segno dell'autenticità della *conversio cordis* e inoltre anticipa e attua già la *satisfactio operis*, come implicitamente ammettono pure Lutero e Calvino poiché riconoscono il carattere doloroso e penale della confessione dei peccati integra e pienamente sincera. La dottrina del Tridentino invece riesce in qualche modo nuova in

peccati fatta al sacerdote — e la conseguente espiazione da compiere — è un atto salvifico, un atto che unisce l'uomo a Dio e lo salva dalla sua miseria e finitezza, richiede la fede, concretamente la fede in Dio che salva in Cristo e la fede nella Chiesa come segno e strumento di cui Cristo si serve nella sua opera di salvezza. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gesù Cristo Sacramento originario della Redenzione*, in H. LUTHE, *Incontrare Cristo nei sacramenti*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, pp. 21-25 e 44-46. La confessione — e qualsiasi altra azione sacramentale — rimane non capita dall'uomo nella sua natura, nel suo senso e nella sua utilità ed efficacia, se costui la guarda senza la fede soprannaturale, senza essere interiormente illuminato dalla grazia divina; allora cercherà spiegazioni alla confessione che stiano a portata di quanto lui può capire e comprendere; ne verranno fuori teorie estranee a ciò che la confessione sacramentale veramente è: così riescono ad es., le spiegazioni che presentano la confessione come un mezzo di controllo sociale da parte della Chiesa, in vario modo proposte già nel Cinquecento e riprese da alcuni autori nei nostri giorni: vedi in proposito, ad es., A. PROSPERI, *Tribunali delle coscienze: inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

quanto sottolinea che l'accusa dei peccati svolge questo ruolo solo se essa è al contempo confessione interna (*Deo*) ed esterna (*Ecclesiae*), il che implica — come un costitutivo essenziale, quindi di per sé obbligatorio — che tale accusa sia piena e sincera, vale a dire, sia una *confessio integra* secondo le possibilità che *hic et nunc* l'uomo può raggiungere. Solo in questo modo e con queste caratteristiche la confessione dei peccati al sacerdote esprime veramente una conversione profonda e autentica e si qualifica come espiazione che umilia la superbia presente alla radice di ogni peccato.

Dunque, ancora una volta ritorna la convinzione formulata nei secoli precedenti: *la confessione orale — se pienamente sincera — è segno dell'autenticità cristiana della conversione del cuore*. Nel Tridentino, la sottolineatura di questo aspetto è esplicitamente decisa a non valicare le frontiere del buon senso; a questo scopo il documento conciliare si sofferma a insegnare: «è addirittura empio affermare che una tale confessione è impossibile o chiamarla tortura delle coscienze; tutti sanno, infatti, che la Chiesa nient'altro esige dai penitenti che di confessare, dopo un diligente esame che esplori tutti gli angoli più riposti della loro coscienza, quei peccati con cui ricordano di avere offeso mortalmente il loro Signore e Dio; gli altri peccati, che non ricordano, malgrado il diligente esame, si ritengono inclusi genericamente nella stessa confessione. Per questo noi diciamo con fede insieme al profeta: "Assolvimi dalle colpe che non vedo, o Signore" (*Sal* 19,13). Quanto poi alla difficoltà di questa confessione e alla vergogna di dover manifestare i peccati, potrebbe sembrare certamente grave se non fosse resa lieve dai vantaggi e dalle consolazioni che con l'assoluzione vengono certissimamente elargiti in grande quantità a tutti quelli che si accostano degnamente a questo sacramento»⁵⁴.

Per concludere questa breve sintesi dell'insegnamento del Tridentino sulla penitenza sacramentale e del suo valore pastorale, sembra d'obbligo osservare che esso probabilmente sarebbe rimasto carta bagnata senza la spinta silenziosa e operativa di molti vescovi e sacerdoti, religiosi e religiose, e anche fedeli laici, i quali avvertirono l'urgenza di un rinnovamento profondo della Chiesa a partire dal rinnovamento sincero delle persone. Come segnalato da tutti gli storici, non si può trascurare — quando si parla di Trento e del suo influsso

⁵⁴ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 5: DS 1682.

— l'azione di quella variatissima e operosissima schiera di uomini e donne sante che costella il secolo XVI, almeno dal 1550 in poi. Quando, scrive il Lortz, «la Chiesa minacciava di naufragare, l'istinto cattolico reagì. Al concilio di Trento si può toccare con mano questa interazione. Questo istinto vitale, nel suo significato più profondo, non è se non l'indefettibile forza della santità interiore che la Chiesa porta in sè; essa costituisce la vera e propria matrice dell'intero rinnovamento, la premessa assoluta per il suo sorgere e la sua riuscita. Come in tutte le svolte decisive della vita della Chiesa, essa si esprime anche qui attraverso un rifiorire dell'*ascesi*; alla secolarizzazione si reagì con le esigenze di una più alta perfezione spirituale. (...) Sin dall'inizio però, in pieno Rinascimento e di fronte alla critica spesso irreligiosa di molti umanisti, si fissò un programma: non criticare gli altri, ma migliorare se stessi; non cambiare le istituzioni della Chiesa, ma riformare i loro rappresentanti. Il male consisteva soprattutto nella mondanità del clero; la riforma del clero divenne perciò la grande parola d'ordine»⁵⁵. La parola d'ordine fu veramente efficace se si tiene conto non solo degli sforzi per attuare i decreti tridentini in buona misura di carattere pratico e incentrati sulla riforma del clero⁵⁶, ma anche del lavoro svolto da diverse ed operose congregazioni nate all'epoca con lo scopo preponderante di aiutare i sacerdoti⁵⁷.

2. *La generalizzazione dell'obbligo del confessionale e la diffusione della confessione auricolare e segreta, personale e frequente*

Nella mente del Borromeo, il confessionale serviva a facilitare la pastorale penitenziale e la disciplina del clero, due obbiettivi che

⁵⁵ J. LORTZ, *Storia della Chiesa*, cit., II, pp. 172-173.

⁵⁶ Possiamo ricordare alcuni tra i principali: riguardano l'ammissione agli ordini, la preparazione intellettuale, le condizioni materiali; la nomina dei parroci, la limitazione del diritto di patronato, il procedimento per l'assegnazione dei benefici, la proibizione della cumulazione dei benefici; la residenza obbligatoria e l'obbligo di una certa organizzazione parrocchiale (i vari registri di battesimo, matrimonio, defunti, ecc.); l'obbligo d'indossare l'abito talare, la purezza dei costumi, ecc. Per una breve visione d'insieme, vid. G.G. MEERSEMAN, *Il tipo ideale di parroco secondo la Riforma tridentina nelle sue fonti*, in *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Roma 1965, pp. 27-41.

⁵⁷ È il caso di citare in proposito le varie aggregazioni di chierici regolari e assimilati, come i teatini, i somaschi, gli oratoriani, i gesuiti, gli oblato di S. Ambrogio, i bartolomiti, gli euditi, i lazzaristi, i sulpiziani. Per una visione d'insieme, cfr. l'opera classica di P. PISANI, *Les compagnies de prêtres du XVI au XVIII siècle*, Paris 1927.

appaiono centrali nella riforma indetta dal Tridentino. Inoltre, l'uso del confessionale rispecchiava l'approfondita dottrina sul sacramento proposta dal Concilio, incentrata appunto sull'accusa dei propri peccati fatta al sacerdote.

Il senso dogmatico e la doppia motivazione morale e pastorale che stanno alla base dell'ingiunzione dell'obbligo del confessionale spiegano che esso sia stato proposto anche da molti altri vescovi impegnati pure nell'attuazione della riforma tridentina, anzi dà ragione del diffondersi di questo obbligo prima in molte diocesi, poi in tutta la Chiesa di rito latino.

Non è facile stabilire l'iter di questa diffusione né l'intreccio delle sue cause storiche; è però possibile dire che essa è dovuta innanzitutto ai concili diocesani e provinciali svoltosi in grande numero nei decenni che seguirono la fine del Concilio, e poi al lavoro delle Congregazioni della Curia Romana. Inoltre, essa deve molto al prestigio del grande cardinale milanese, la cui opera pastorale e riformatrice ebbe grande risonanza in molte altre diocesi, soprattutto italiane e francesi⁵⁸; in particolare, fu specialmente preso in considerazione il primo concilio da lui indetto, grazie anche alla pubblicazione e diffusione degli Atti⁵⁹.

a) *Le decisioni dei concili diocesani e provinciali*

Il Concilio Tridentino aveva rilanciato la prassi delle assemblee diocesane e provinciali, raccomandata dal Lateranense IV ma tra-

⁵⁸ L'opera del Borromeo fu conosciuta e apprezzata in molti paesi, che ne recepirono e attuarono parecchie indicazioni; in proposito vid. ad es., R. DE ALMEIDA ROLO, *L'applicazione de la réforme du Concile de Trente à Braga*, in *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*, cit., pp. 555-576; F. GALLA, *L'influsso di San Carlo Borromeo in Ungheria*, in «Echi di S. Carlo Borromeo» 15/1937, f.7, pp. 224-229; A. IODICE, *Influenze del primo concilio provinciale di Milano (1565) nei primi due concili provinciali di Capua (1566-1577)*, in *San Carlo Borromeo in Italia. Studi offerti a Carlo Marcora*, Brindisi 1986, pp. 143-179; F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Influencia (de S.Carlos Borromeo) en la península ibérica*, in *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV Centenario della morte (Milano 21-26 maggio 1984)*, cit., pp. 461-491; B. PLONGERON, *Charles Borromée, exemple et modèle: son influence en France (XVI-XIX siècle)*, in *ib.*, pp. 493-525; H.D. WOJTYSKA, *L'influsso (di San Carlo) in Polonia e Lituania*, in *ib.*, pp. 527-549.

⁵⁹ Vid. E. CATTANEO, *La singolare fortuna degli «Acta Ecclesiae Mediolanensis»*, in «La Scuola Cattolica» 91 (1963) 191-217; IDEM, *Gli ostacoli posti dal senato milanese alla pubblicazione del 1° Concilio provinciale (a. 1565)*, Città del Vaticano 1964.

scurata da tempo. Questi concili saranno un formidabile veicolo di attuazione delle riforme prescritte a Trento ⁶⁰.

Si comprende che l'obbligo del confessionale, che si presentava in funzione del rinnovamento morale e pastorale voluto dal Concilio e secondo la sua dottrina sul sacramento, fosse accolto rapidamente in altre diocesi. Ad es., il Concilio provinciale tenutosi a Capua nel 1569 stabiliva: *Parochi, ceterique, quibus confessiones audiendi, ius est, in subsellis in ecclesia ad eum usum extractis cum opportuna assiduitate benigne ac patienter confessiones audiant, nullam prorsus in eo mercedem aucupantes* ⁶¹.

Nel 1573, il Concilio provinciale fiorentino prescriveva: *In confessionibus audiendis, temporis et loci ratio habeatur, ita ut post occasum, et ante ortum solis mulieres ad confessionem non admittantur, praeterquam in casibus necessariis; atque ille tantum locus ad confessiones eligatur, qui magis in ecclesia patens, apertus sit, ubi sedes adesse debet, cum tabula interposita, qua poenitentes a confessoribus separati, omnis irreverentia, et peccati periculum evitetur; extra quas sedes, qui confessiones, praesertim mulierum audiverint, incidant in poenas, quas episcopi dignas existimaverint* ⁶².

In modo simile si esprime nel 1579 il Concilio provinciale napoletano: *Sacerdotes absque causa necessaria ab ordinario approbanda in privatis cuiusvis aedibus, nec maris, nec feminae confessionem audiant; nec mulieres ante solis ortum, nec post occasum in ecclesiis maneant, faciendae confessionis ergo, ne qua occasio detur adversario maledicti, excepta causa necessaria, et dum secus ordinario iusta de causa visum fuerit. Sint confessionalia ad hoc munus satis accommodata, atque in patenti et aperto loco sita, et quo ad eius fieri potest, non alibi quam in illis fiant exomologeses. Poenitens dum confitetur genuflectat; sacerdos sedeat* ⁶³.

Il Concilio di Aix dell'anno 1585 — parlando dei confessionali nelle chiese parrocchiali — prescrive la presenza di una lamina *qua confessarius a femina recte dividatur*, con piccoli buchi e una tenue tela *ut nequaquam confitentis faciem aspicere confessarius possit*; e in-

⁶⁰ Cfr. L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, cit., pp. 90-91.

⁶¹ CONC. CAPUANO, *Acta*, paragr. *De Sacramento poenitentiae*: MSI 35, 712.

⁶² CONC. FIORENTINO, *Decretum*, Rubr. 32, cap. 3: MSI 35, 762.

⁶³ CONC. NAPOLITANO, a. 1576, *Constitutiones*, cap. 16: *De sacra poenitentia*: MSI 35, 821.

dica che i confessionali *in aperto e non in obscuro ecclesiae loco collocetur, ut tam confitentes quam confessarius sacerdos ab omnibus facile conspiciantur*⁶⁴.

L'uso del confessionale con la grata fissa si diffuse per molte diocesi e finì per raggiungere tutta la Chiesa di rito latino. Un segno di questa diffusione a macchia d'olio lo troviamo nel fatto che un Rituale dei sacramenti in uso nella diocesi di Maiorca scriveva già nel 1601: *Confessarius hoc sacramentum administraturus superpelliceo, et stola, si commode haberi potest, induatur sedeatque in loco confessionibus audiendis destinato; in quo ipse, et poenitens facile conspici possint. Caveat autem ne mulierum confessiones audiat extra confessionalem ex ore ad os, sed eas confiteri faciat in fenestra illa foraminibus aperta nisi forte vel surditas, vel aliud impedimentum obstaret*⁶⁵.

Il confessionale è conosciuto e adoperato anche nei luoghi di missione, a iniziare dall'America; infatti, un'indicazione simile a quelle citate appare nel Sinodo di Lima del 1613 che ordina di ascoltare sempre le confessioni in un luogo pubblico e nelle chiese, non nelle case particolari, a meno che si tratti di grande necessità o in case che hanno questo privilegio; e ordina pure che là dove si adoperino confessionali chiusi, siano le porte aperte mentre dura la confessione, così che il confessore e il penitente siano alla vista di tutti⁶⁶.

Tuttavia, ci sembra che la diffusione del confessionale in questi paesi non sembra doversi addebitare tanto all'influsso borromaico quanto molto probabilmente al fatto che esso già nel Cinquecento era adoperato nella Spagna, e continuò ad essere utilizzato nelle Indias dai missionari spagnoli che ci andarono. Lavorano a favore di

⁶⁴ CONC. AQUENSE, *Decreta*, par. *de poenitentia*: MSI 34B, 954.

⁶⁵ R. ALBERTINUM, *Manuale Sacramentorum iussu illustrissimi D. Ioannis Vich et Manrique Episcopi Maiori conventu*, Maiorca 1601, p. 136. Citato da P. LOPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, cit., p. 882. Lo stesso Rituale prevede che il penitente rimanga inginocchiato vicino al sacerdote e guardando verso di lui, gli uomini con il capo scoperto, le donne con la testa velata (*flexis genibus, versa facie ad latus confessoris, si vir aperto, si mulier velato capite*).

⁶⁶ Cfr. B. LOBO GUERRERO - F. ARIAS DE UGARTI, *Sínodos de Lima de 1613 y 1616*, Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Historia de la Teología Española de la Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid-Salamanca 1987, p. 200.

questa interpretazione alcuni riferimenti all'uso dei confessionali in America, alcuni di essi databili sicuramente nel Cinquecento ⁶⁷.

Ad es., il cronista Pérez de Rivas parla così del padre gesuita Hernando Suárez, arrivato in America nel 1572: *parecía no tener otra ocupación que la del confesonario. Nunca dejó de confesar con igual semblante a hombre o mujer, niño o viejo, blanco o negro que a él llegase. (...) Viéndole tan fatigado, algunas veces el portero le rogaba que se fuese a descansar a su aposento, y que si hubiese gente que confesar le avisaría; respondiéndole el padre que el buen mercader nunca había de faltar a su tienda, si quería que su caudal aumentase...* ⁶⁸. Il preposito generale Acquaviva, in una lettera del 4-I-1584, risponde così al p. Francisco Majano che gli aveva scritto manifestandogli le difficoltà che — per causa del suo carattere aspro e impaziente — trovava nel confessare le persone: *Al principio del confesar, cuando, para atender a eso, se sentare en el confesonario, suplique a Dios, por particular favor, para remediar esta falta, y proponga de hacerlo; que Dios le ayudará como a hombre que se ocupa en obra a la divina Majestad tan acepta, come es el oír confesiones* ⁶⁹. Da segnalare che i gesuiti, nella loro pastorale in America, si caratterizzarono, tra l'altro, per l'impegno nel diffondere tra i fedeli la frequenza nella recezione dell'Eucaristia e della Penitenza. Così, il primo provinciale messicano dei gesuiti, il P. Pedro Sánchez, scrive: *Sea también la confesión a menudo, porque la frecuencia de la confesión es señal de predestinados (...) y de gente que tiene cuidado de su salvación y enemistad con los pecados* ⁷⁰.

⁶⁷ Si può ritenere paradigmatica, al riguardo, l'attuazione e lo svolgimento della prassi della riconciliazione nelle zone evangelizzate per prime; in questo senso, vid. L. MARTÍNEZ FERRER, *La confesión sacramental en México*, Tesi ad Lauream, Univ. Complutense de Madrid, 1997.

⁶⁸ A. PÉREZ DE RIVAS, *Crónica e historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México*, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, México 1896, vol. I, lib. V, cap. XXII, p. 365, citato da L. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio para confesores y penitentes. La pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 51.

⁶⁹ Lettera del P. Acquaviva al P. Francisco Majano del 4 gennaio del 1584, in *Monumenta Mexicana (Monumenta Historica Societatis Iesu)*, II, doc. 162, p. 465; citato da L. MARTÍNEZ FERRER, op. cit., p. 52.

⁷⁰ P. SÁNCHEZ, *Libro del Reyno de Dios, y del camino por donde se alcanza*, edit. da Luis Sánchez, Madrid 1599, lib. IV, cap. VII, f. 142s, citato da L. MARTÍNEZ FERRER, op. cit., p. 56. Quest'ultimo autore offre ancora un testo di una Relazione anonima attribuibile — secondo E. Burrus — al gesuita Gaspar de Villerías, dove racconta la situazione della

Le ragioni per l'uso del confessionale munito di grata non sono abitualmente esplicitate. Tuttavia, come già detto prima, questi concili mettono in rapporto il confessionale *specialmente* con la riconciliazione delle donne, ma proprio perché lo ritengono specialmente opportuno, considerano che non sia esso l'unico motivo. Tra i molti Concili regionali che fanno propria questa decisione e le sue motivazioni, alcuni mettono in rilievo, all'ora di giustificarla, la dignità e santità del sacramento; ad es., il Concilio di Narbona nel 1609 si esprime così: *Ob tanti sacramenti reverentiam, in qualibet ecclesia tot constituentur confessionalia in loco patenti, quot probandi erunt sacerdotes necessarii ad audiendas confessiones: et, ita disponantur, ut confessarius a paenitente recte dividatur per asseres, in quibus sit craticula, ex qua paenitentis delicta confessarius, et confessarii monita paenitens clare et distincte percipiat*⁷¹.

b) Gli interventi della Curia Romana

L'obbligo del confessionale munito di grata si diffuse a tutta la Chiesa anche per l'opera svolta in questo senso dalla Curia Romana. Offriamo in seguito alcune delle indicazioni a proposito.

Nel 1596, una risposta della Congregazione di Vescovi e Regolari alla domanda sul luogo in cui devono mettersi i confessionali nel monastero della Maddalena a Bologna, dà per scontato l'esistenza e l'uso di questi; e precisa dove devono essere: «in un luogo aperto e patente, e non segreto ovvero oscuro né dove sogliono i confessori habitare o ritirarsi per comodità».

Ruolo rilevante in questa diffusione va riconosciuto al Rituale Romano promulgato da Paolo V nel 1614⁷², che stabilisce: (*Sacerdos*) *in Ecclesia, non autem in privatis aedibus, Confessiones audiat, nisi ex causa rationabili, quae cum inciderit, studeat tamen id decenti ac patenti loco praebere*⁷³; e in seguito aggiunge: *Habeat in Ecclesia*

prassi della riconciliazione nelle città messicane dove arrivarono i gesuiti: *Comenzando, pues, por el confesonario, estaba en esta tierra poco usado y mal recibido, pareciendo doctrina nueva y peligrosa el confesar y comulgar a menudo...*: *ibid.*, p. 57.

⁷¹ CONC. NARBONENSE, *Statuta et Decreta*, cap. XVI: MSI 34, 1494.

⁷² Sembra sia questo il primo documento ufficiale della Chiesa universale prescrivendo l'uso del confessionale collocato in luogo visibile e munito di grata perforata: cfr. H.C. LEA, *A History of Confession and Indulgences*, cit. pp. 395-396; A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, Queriniana, Brescia 1987, vol. 3, p. 134.

⁷³ RITUALE ROMANUM, *Ordo administrandi sacramenta*, tit. III, cap. I, *de sacramento poenitentiae*, n. 7.

*sedem confessionalem, in qua sacras Confessiones excipiat: quae sedes patenti, conspicuo, et apto Ecclesiae loco posita, crate perforata inter paenitentem et Sacerdotem sit instructa*⁷⁴.

Nel 1617, la Congregazione del Concilio insiste, in risposta a un quesito, che i confessionali per le suore non devono mettersi nella sacristia o nell'abitazione del sacerdote, ma nella chiesa⁷⁵.

Nel 1645 la Congregazione di Vescovi e Regolari ripete ancora dove ricevere le confessioni e come debbono essere i confessionali: «che li Confessori così Secolari, come Regolari, volendo amministrare questo Sacramento a persone secolari di qualsivoglia sesso, o età essi siano, debbano farlo in chiesa con la stola al collo alla fenestrella del Confessionario quale abbia i forami così angusti che non possa passarvi il dito auricolare, eccettuati però i casi d'infermità, o d'altra precisa necessità o congruenza morale, ne' quali possino confessare nella Sacrestia, o altro luogo decente col solo abito regolare»⁷⁶.

Un contributo particolarmente significativo alla diffusione del confessionale è dovuto alla Congregazione per la Propagazione della Fede che lo prescrisse a diversi vescovi di tutto il mondo. Nella raccolta di decreti, istruzioni e rescritti di questa Congregazione, pubblicata nel 1893, si propongono otto raccomandazioni e precisazioni riguardanti il luogo e la sede delle confessioni. Ad es., nel 1660 al vescovo di Sofia: *iniungatur ut in ecclesiis amplioribus omnino faciat construere confessionalia stabilia et non amovibilia pro confessionibus excipiendis: ubi vero ecclesiae sunt angustiores, sive in ipsis, sive extra, cum frequentior est populus, excipiantur, prohibeat omnino sub gravioribus poenis ne fiat absque aliqua tabula amovibili, saltem intermedia, cum parva crate inter confessarium et poenitentem, praesertim pro mulieribus*⁷⁷.

⁷⁴ *Ibidem*, n. 8.

⁷⁵ La consulta chiedeva: *An confessionalia monialium possint esse in sacristiis, vel in domibus, quas inhabitant confessarii*; la risposta chiariva: *non posse sed extare debere in ecclesiis monasteriorum*. Lo stesso nella risposta della Congregazione del Concilio al Vescovo di Soluzzo del 20-I-1642: in *Collectio Omnium Conclusionum et Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii Tridentini*, a cura di S. PALLOTTINI, Typis Congr. de Prop. Fide, Roma 1892, t. XVI-XVII, n. 196, p. 192.

⁷⁶ S.C. EPISC. ET REG., 22-IX-1645: nel Regist. 1645, p. 309b: in *Collectanea S.C. Episc. et Reg.*, Typ. Rev. Cam. Apost., Roma 1863, pp. 28-29.

⁷⁷ *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, Typ. Polygl., Roma 1893, n. 958, p. 337.

La stessa Congregazione, nel 1764 rispose *affirmative, iuxta ordines pluries datos a S.C.* alla seguente domanda: *An merito statuerit R.D. Episcopus Visitator (Tunkini) confessiones mulierum non esse excipiendas nisi craticula interposita, excepto casu infirmitatis?*⁷⁸.

Pochi anni dopo, la Congregazione volle rivolgere a tutti queste indicazioni, conferendo così ad esse una certa universalità; lo fece per mezzo di un decreto in data 26-VIII-1780, confermato da Pio VI. In esso, dopo aver ricordato l'importanza di attuare nel rapporto tra sacerdoti e donne le misure di prudenza molte volte insegnate dai Concili e dai Papi — il testo fa riferimento a Pio V, Gregorio XIII e Benedetto XIV —, si dice tra l'altro: *nemini regulari cuiuscumque omnino liceat, ullam foeminam intra privata eorumdem hospitiorum, seu stationum cubicula, mansiones, recessus, sub quovis titulo, specie, ac praeterea introducere, multoque minus sanctissimum Poenitentiae Sacramentum ibidem ipsis administrare*; e di conseguenza si ordina *ut mulierum Confessiones palam in ecclesiis, cappellis, aut publicis oratoriis, ubi adsunt: ubi vero desiderantur, in alio loco patenti, ac pervio, et ianuae hospitii quantum fieri potest viciniori, a respectivis Ordinariis, et his deficientibus, a localibus Missionum Superioribus designando, interposita crate ferrea, vel alio repagulo inter os confessorii, ac mulieris poenitentis, audiantur. Qui secus fecerint, ac saluberrimis hisce ordinationibus contraiverint, poenas contra clausurae violatores, ac sacrorum canonum, et Apostolicarum Constitutionum praefatarum contemptores incurrant*⁷⁹.

Da notare che, di fronte alle inevitabili eccezioni da fare, l'autorità ecclesiastica risponde sempre cercando di ridurre al massimo tali eccezioni: ad es., imponendo di non attuarle per conto proprio, ma d'accordo e con il permesso del vescovo del luogo; e consigliando in tali casi di mettere in pratica alcune norme prudenziali, soprattutto nella confessione delle donne: amministrare il sacramento in luoghi visibili, in luoghi dove ci siano altre persone che possano vedere ma non sentire, ecc. Così, nel 1785, alla domanda *Se il decreto della grata per le donne s'intenda solo doversi osservare negli orato-*

⁷⁸ *Ibidem*, n. 959, pp. 337-338. A queste indicazioni possono aggiungersi quelle di altre Congregazioni della Curia Romana, come ad es., del Santo Ufficio, del 28-XI-1725, edita in *Collectanea S.C. de Prop. Fide*, cit., n. 986, p. 348.

⁷⁹ *Collectanea S.C. de Prop. Fide*, cit., n. 545.

ri stabili della cristianità; e se quando il missionario è obbligato a confessar donne nelle case particolari, per mancanza di oratorio stabile, basti che queste con un velo si coprano tutto il volto, la Congregazione rispose *Affirmative ad primam et secundam partem, si aliter fieri nequeat*⁸⁰. In questo senso si esprime sempre la stessa Congregazione nei suoi interventi in proposito. Riportiamo ancora una risposta del 12-II-1821 alla domanda proveniente dall'Irlanda, se fosse opportuno dare «alcun provvedimento intorno alle confessioni delle donne (nelle case private) senz'alcun framezzo»; il testo della risposta recita così: *Arbitrio Episcopi, qui perpensis iustis causis, et concessa facultate ad audiendas foeminarum confessiones in domibus privatis, iniungant confessariis nusquam confessiones foeminarum recipere sine cratibus, vel alio quovis opportuno repagulo, exceptis infirmis in lecto recumbentibus, quo in casu porta cubiculi patens sit ita ut confessor et poenitens sint e longinquo visibiles*⁸¹.

È da rilevare che l'ingiunzione dell'obbligo del confessionale con la grata viene fatta in modo forte, sotto pena di sospensione dell'ufficio di confessore; così ad es., il primo Concilio provinciale milanese prescriveva: *Qui vero confessores in iis deliquerint, statim e officio priventur*⁸². Alle volte, l'obbligo fu ingiunto in modo ancor più severo, come si avverte in questa prescrizione: *denique mandamus omnibus Ministris huius Vicariatus, ut quoties Confessiones mulierum audiunt, habeant cratem ex cannis indicis bene contiguis compactam: si autem illas sine crate audierint, mulier poenitens absoluta non manet, et confessarius sacrilegium committit, quia in tali casu tali confessario facultatem absolvendi non damus. Excipitur tamen casus in quo mulier infirma sit*. Tanta gravità nella prescrizione di questo Vescovo, non fu però accettata dalla Curia Romana che, con Decreto del santo Ufficio del 28-XI-1725 indicò di riformarlo, mantenendo l'obbligo del confessionale con la grata *ubi commode fieri potest*, ma togliendo di ritenere sacrilegio la non osservanza di questa indicazione e in particolare di ritenere per tale causa invalide le confessioni⁸³. Già qualche anno prima (1719), la S.C. di Vescovi e Regola-

⁸⁰ *Collectanea S.C. de Prop. Fide*, cit., n. 961, p. 338.

⁸¹ *Ibidem*, n. 963, p. 338.

⁸² CONC. MEDIOLANENSE I, cit.: MSI 34A, 94. Cfr. CONC. AQUENSE, cit.: MSI 34B, 954.

⁸³ *Collectanea S.C. de Propaganda Fide*, cit., n. 986, p. 348.

ri aveva ordinato al vescovo di Cagli di abolire «la pena di sospensione *a divinis ipso facto incurrenda* imposta contro quei confessori, che udissero le confessioni fuori della chiesa, eccetto il caso d'infermità, e contro quelli che, in chiesa, l'udissero dalle donne fuori della sede confessionale, e dagli altri senza cotta, stola e berretta, essendo sufficiente la pena della sospensione di udire confessioni»⁸⁴.

In queste indicazioni, il confessionale è sempre inteso come sede *ordinaria e abituale*, non come unica e assoluta sede. I motivi che obbligano o consigliano di non osservare questa prassi, vengono indicati di solito in riferimento alle varie malattie e impedimenti fisici, senza tuttavia limitarli a questo tipo di impossibilità o sconvenienza, poiché possono esserci motivi dovuti ad altre variabili; infatti, una indicazione della S. Congregazione del Concilio, del maggio 1596, ammette così: *Cum stola tamen sunt audiendae confessiones a Poenitentiario in Sede poenitentiali, nisi aliqui ex Poenitentibus in alio congruo Ecclesiae loco voluerit confiteri, tunc est ab Episcopo permittendum, ut Poenitentium voluntati et verecundiae Poenitentarius satisfaciat*⁸⁵.

Da queste indicazioni emerge che sebbene all'inizio la motivazione del confessionale non fosse circoscritta al motivo di prudenza morale nel rapporto sacerdoti-donne, col passare del tempo questo motivo tende ad imporsi come unica vera e necessaria ragione per l'uso del confessionale munito di grata. Così si può desumere dalla formulazione dell'obbligo del confessionale fatta dal Codice di Diritto Canonico promulgato da Benedetto XV nel 1917.

Il Codice nel canone 908 stabiliva: *Sacramentalis confessionis proprius locus est ecclesia vel oratorium publicum aut semipublicum*⁸⁶. Il canone 909 prescriveva nel primo paragrafo: *Sedes confessionalis ad*

⁸⁴ S.C. EPISC. ET REG., *Lettera al Vescovo di Cagli*, 20-I-1719, p. IX, in *Collectanea in usum Secretariae S.C. Episc. et Reg.*, a cura di A. BIZZARRI, Typ. Cam. Apost., Roma 1863, p. 341.

⁸⁵ S.C. CONCILII, *Tropien.*, maggio 1596: lib. 4 *Decretorum*, p. 179, in *Collectio Omnium Conclusionum et Resolutionum Sacr. Congr. Concilii Tridentini*, a cura di S. PALLOTTINI, cit., t. XVI-XVII, p. 168, n. 24.

⁸⁶ Il Codice in questo punto usa le seguenti fonti: BENEDICTUS XIV, ep. encycl. *Magno cum*, 2-VI-1751, § 20; GREGORIO XVI, ep. encycl. *Inter gravissimas*, 3-II-1832; S.C. EP. ET REG. *Pisaur.*, 22-IX-1645; S.C. CONC., *Nullius seu Nonantulana*, 13 e 27-VI-1744, 3-IV, e 8-V-1745 ad 6; S.C. DE PROP. FIDE, Decr. 13-IV-1807, n. XIII; RITUALE ROM., tit. III, c. I *de sacramento poenitentiae*, n. 7.

audiendas mulierum confessiones semper collocetur in loco patenti et conspicuo, et generatim in ecclesia vel oratorio publico aut semipublico mulieribus destinato ⁸⁷; e nel secondo: *Sedes confessionalis crate fixa ac tenuiter perforata inter poenitentem et confessarium sit instructa* ⁸⁸. Il canone 910, nel suo primo paragrafo indicava: *Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur, nisi ex causa infirmitatis aliave verae necessitatis et adhibitis cautelis quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit* ⁸⁹; e nel secondo paragrafo precisava: *Confessiones virorum etiam in aedibus privatis excipere licet* ⁹⁰.

La circoscrizione della motivazione del confessionale alla sola ragione di prudenza nel rapporto dei confessori con le donne è presente anche nei commentatori del Codice e nei moralisti che si rimettono ad esso.

Così Merkelbach, trattando del rito della confessione, e occupandosi del luogo di essa, scrive: *Grave censetur, seclusa necessitate, excipere mulierum confessiones sine cautionibus supra indicatis, scil. extra sedem confessionalem, seu sine crate interposita, vel et in loco non patenti et conspicuo. Ratio est, quia Ecclesia ista praecepit ad consulendum modestiae, et ad praecavenda gravia, quae occasione ministratae Poenitentiae oriri possent, pericula, suspiciones atque scandala. Si autem semel vel iterum fieret, in adiunctis in quibus non sit timendum periculum, suspicio, aut scandalum, videri posset tantum veniale; non ita si iteratis vicibus* ⁹¹

Anche F.M. Cappello riteneva che *ratio discriminis* (nell'uso del confessionale con gli uomini e con le donne) est *periculum averten-*

⁸⁷ Il Codice in questo punto tiene presenti le seguenti fonti: S.C. EP. ET REG., *Vicentina*, 22-IX-1592; *Bononien.*, 5-XI-1596; S.C. CONC., 2-IX-1617, ad 4; *Salutiarum*, 20-IX-1642; S.C. DE PROP. FIDE, decr. 26-VIII-1780; RITUALE ROM., tit. III, c. I *de sacramento poenitentiae*, n.8.

⁸⁸ Il Codice in questo punto usa le seguenti fonti: S.C. S. OFF., 28-XI-1725, ad 8; S.C. EP. ET REG., *Pisaren.*, 22-IX-1645; S.C. DE PROP. FIDE (CG), 22-II-1660; (C.P. pro Sin. - Tunkin), 12-VI-1764; decr. 26-VIII-1780; (C.P. pro Sin. - Chan-si), 17-III-1785; *Rituale Rom.* tit. III, c. I *de sacramento poenitentiae*, n. 8.

⁸⁹ In questo punto, le fonti utilizzate sono: S.C. S. OFF. 25-XI-1874; S.C. DE PROP. FIDE, Decr. 26-VIII-1780; (C.P. pro Sin. -Chan-si), 17-III-1785; Decr. 13-IV-1807, n. XIII; (C.G. Hilberniae), 12-II-1821; (C.G.), 21-IX-1840, ad 8.

⁹⁰ Il Codice poggia sulle seguenti fonti: S.C. DE PROP. FIDE, decr. 13-IV-1807, n. XIII; RITUALE ROM., tit.III, c. I *de sacramento poenitentiae*, n.7.

⁹¹ B.H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, Desclée de Brouwer, Bruges 1932, t. III, n. 670.

*dum, scandalum vitandum, quaevis suspicio eliminanda; e considerava che grave per se est, ubi nulla excuset causa, mulierum confessiones habitualiter aut frequenter excipere extra confessionalem i. e. sine tabula cum crate; e chiariva: excusat, ut palam est, infirmitas et vera necessitas, quae multiplex esse potest ac diversa ratione aestimanda; e completava: Sed quolibet in casu adamussim servandae sunt cautelae ab Ordinario loci praescriptae, ideoque attendendae sunt dioecessanae ordinationes*⁹².

Altri invece pensavano che fosse grave la confessione delle donne fuori dal confessionale, senza causa ragionevole, anche quando non avveniva in modo abituale o di frequente. P. Chrétien, oltre l'impossibilità per motivo di malattia, considerava che il pericolo di compromettere la propria reputazione poteva scusare una donna di avvicinarsi al confessionale e giustificava che chiedesse di essere confessata in un altro luogo⁹³.

L'uso del confessionale — scrivono Palazzini e Ortiz de Urbina — è un obbligo più o meno grave a seconda che si tratti di uomini, donne o religiose: «per gli uomini non è strettamente prescritto, potendo essi confessarsi anche nelle case private (can. 910 §2); però, se si confessano nella chiesa e negli oratori, non lo devono fare fuori del confessionale, senza una ragione (AAS 12 (1920) 576). Per le donne invece è gravemente prescritto, salvo i casi d'infermità o di vera necessità. E anche allora vanno osservate alcune norme prudenziali o disposte dall'Ordinario o prese ad iniziativa del confessore, quando mancano disposizioni diocesane (can. 910 § 2). Per es.: la Congregazione di Propaganda Fide, autorizzando i missionari a confessare le donne, in caso di necessità, fuori del confessionale, prescriveva che esse si presentassero velate (*Collect. de Prop. Fide*, n. 1424). Per le donne inoltre il confessionale deve trovarsi in luogo ben in vista, di facile accesso, generalmente in chiesa o in un oratorio pubblico o semipubblico, destinato a donne (can. 909 § 1). Infine, il confessionale deve avere una grata a piccoli fori, in modo da separare il confessore dal penitente, senza impedire di intendersi. La violazione abituale di queste prescrizioni è grave, non così l'eccezione, fatta anche senza ragione, purché però non si dia lo scandalo. Il luogo comunque non intacca la validità della confessione, tranne

⁹² F.M. CAPPELLO, *De poenitentia*, Roma 1944 (4 ed.), nn. 632-633.

⁹³ P. CHRÉTIEN, *De poenitentia*, Metz 1935, n. 101.

che per le religiose, per le quali la confessione non è valida, se fatta (o abitualmente o *ad actum*) fuori del luogo legittimamente approvato per le confessioni delle donne (AAS 20 (1927) 61)»⁹⁴.

Sembra dunque fuori dubbio che nella prima metà del nostro secolo la dottrina canonica e morale motivava l'obbligo del confessionale solo in base a ragioni di prudenza nel rapporto del sacerdote con le donne; vedremo in seguito come si arrivò storicamente a questa riduzione dei motivi.

c) *Il confessionale negli scritti dei teologi di questo periodo*

I teologi e gli autori spirituali del periodo comprendente i quattro secoli che vanno dalla fine del Tridentino all'inizio del Vaticano II (1563-1962), non si soffermano specialmente a raccomandare l'uso del confessionale né a spiegare le ragioni per usarlo, se non in modo piuttosto accidentale e come di sfuggita, soprattutto quando trattano del sigillo sacramentale o della *sollicitatio ad turpia*.

Questo silenzio può essere dovuto senz'altro al fatto che l'uso del confessionale era già ben noto, pacifico e obbligatorio; ma può essere dovuto anche al fatto che i loro scritti, quando si occupano della prassi sacramentale della riconciliazione, presentano delle caratteristiche nettamente diverse da quelle che contraddistinguono le opere degli autori dei quattro secoli anteriori (dalla metà del XII secolo alla metà del XVI).

Come abbiamo visto precedentemente, i medievali sono molto attenti agli aspetti pastorali della prassi della riconciliazione: accoglienza ed istruzione del penitente, modo di rivolgersi a lui e di porgli le domande, incoraggiamenti e cautele di vario tipo per assicurare una confessione pienamente sincera e quindi valida, orientamento della predicazione alla pastorale della conversione. Le varie Somme indirizzate ai confessori presentano insieme gli aspetti teorici e pratici: iniziano da alcune considerazioni dogmatiche, passano poi ai principi morali da tener presenti e come applicarli ai casi concreti, infine propongono considerazioni concretamente pastorali. È vero che la trattazione dogmatica del sacramento era vigorosa, fino al punto di registrare in quell'epoca un notevolissimo passo avanti, co-

⁹⁴ P. PALAZZINI - I. ORTÍZ DE URBINA, *Confessionale*, in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1953, II, 226.

me già detto; tuttavia, tale riflessione non riusciva fine a se stessa ma si autoponeva al servizio della pastorale, cercando di facilitare — senza facili sconti — la conversione a Dio nella Chiesa e per mezzo della Chiesa.

Dal Cinquecento in poi si registra un cambio che si accentua e radicalizza man mano che si va avanti nei secoli, un cambio più di fatto che intenzionale, ma rilevabile e in qualche modo costante: le riflessioni morali prendono il sopravvento e diventano il centro della formazione dei sacerdoti, che si cerca di ammaestrare nel difficile ufficio di discernere ciò che è peccato mortale — e quindi deve essere confessato — da ciò che non lo è e può essere taciuto; al contempo e di conseguenza, le considerazioni dogmatiche si staccano da quelle morali, mentre le proposte specificamente pastorali sono relegate nei manuali pratici-pratici destinati ai preti. D'accordo con questo indirizzo, i manuali per confessori sono in uso durante tutto questo periodo, ma ogni volta di meno; invece, cresce e si sviluppa sempre di più la Teologia Morale.

All'inizio di questo periodo, sono nel loro apogeo i vari confessionali (inteso adesso il termine come indicante i manuali specificamente indirizzati ai confessori perché trattano di come svolgere questo aspetto del loro ministero), fino al punto che un autore dell'epoca scrisse: *En la ciencia más dificultosa, que es la del regimiento de las almas, cuya gobernación consiste principalmente en el sacramento de la penitencia, hay escrito tanto en lengua vulgar, que hay casi tantos confesonarios, que llaman, como confesores*⁹⁵. Sono ancora usate le più famose opere per confessori diffuse nei secoli precedenti e alcune di edizione più recente: ad es., la *Summa Astisana*, la *Summa Pisanella* (del 1436), la *Battistiana* (1480) di Battista de Salis, la *Summa Angelica* di Angelo da Chivasso, la *Summa Sylvestrina* (1516) di Silvestre de Pricas, la *Summa Gaetana* (1525) del cardinale Gaetano, la *Armilla Aurea* (1550) di Bartolomeo Fumi, l'*Enchiridium confessoriorum* (1549) di M. di Azpilicueta. Se ne redigono pure alcune nuove, come la *Breve Instruccion de cómo se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia*, del domenicano Bartolomé de Medina, confessore di Santa Teresa e iniziatore, a quanto pare, del probabili-

⁹⁵ SARABIA DE LA CALLE, citato da L. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio para confesores y penitentes*, cit., p. 79.

smo, uomo molto attento al ministero della riconciliazione perché, come scriveva nel prologo a questa sua opera, *es de tanta importancia, que por no saber los ministros ejercitar, está el mundo tan perdido*.

Per quanto riguarda il contenuto, i primi di questi nuovi manuali sono in linea con le Somme medievali per i confessori; infatti includono spiegazioni introduttorie di carattere dogmatico e morale, come ad es., il *Methodus confessionis* del domenicano Pietro di Soto (1550), che inizia con un riassunto dell'economia della salvezza (dal *de Deo et mundi creatione*, alla *symboli apostolorum expositio*) per arrivare all'analisi della condotta umana, alla luce del Decalogo e dei comandamenti della Chiesa, e soffermarsi sulla penitenza e la sua prassi. Ma presto vengono altri manuali che omettono le spiegazioni teoriche sia dogmatiche che morali, lasciandole alle rispettive discipline della Teologia. I manuali di questo secondo tipo sono soprattutto prontuari di accorgimenti pratici; così ad es. il *Directorium confessorum* (1556), del gesuita Polanco, che concentra la sua attenzione soprattutto sul confessore: primo, sulle sue qualità (bontà, prudenza, discrezione, ecc.); poi sull'arte di confessare: preparare il penitente, fargli le domande opportune seguendo i comandamenti del Decalogo, aiutarlo a esprimere la contrizione, imporgli la soddisfazione conveniente tenuto conto della sua personale situazione, ecc.⁹⁶

Nello sviluppo storico dei manuali, sarà questa seconda linea a prevalere, poiché, essendo molto concreti e specifici, s'integrano bene con l'insieme dell'insegnamento dogmatico e morale che il clero riceve in preparazione al suo ministero. Tuttavia, siccome questi accorgimenti — proposti senza un esplicito collegamento ai fondamenti dogmatici e morali — non riescono sufficientemente a mostrare la loro validità e ragion d'essere, né sempre evidenziano piena aderenza alla realtà mutevole in cui si muovono confessori e penitenti, succederà che con l'andare del tempo diventeranno sempre meno interessanti e utili⁹⁷. In ogni caso, l'uso di queste opere si

⁹⁶ Cfr. L. MARTÍNEZ FERRER, *ibid.*, pp. 77-81; L. VERECKE, *La Théologie Morale de S. Thomas d'Aquin a S. Alphonse de Liguori*, in NRT 77 (1955) 673-692.

⁹⁷ Seicento inoltrato, questi manuali sono già in aperta decadenza; alcuni vescovi provano a rilanciare l'uso di questo genere di opere, ad es., in Francia dove viene ripresa e tradotta al francese l'opera di S. Carlo per i confessori, che a sua volta ispira alcuni nuovi manuali composti nel Settecento e nell'Ottocento, come quelli di R. Daon, direttore del seminario di Bayeux, *Conduite des confesseurs dans le tribunal de la pénitence selon les Instruc-*

affievolisce lentamente ma inesorabilmente, forse per la loro struttura troppo pratica, forse perché radicalmente avversati dal diffondersi di una cultura ogni volta più erudita e più critica, forse anche — in modo alquanto paradossale — a causa di quel fiorire e complicarsi della Teologia Morale che caratterizza proprio il periodo che stiamo analizzando, che a sua volta è in rapporto con l'accresciuta coscienza della propria libertà e con la maturazione della sensibilità morale ⁹⁸.

Al contrario dei manuali pratici-pratici per i confessori, i trattati e i manuali di teologia morale diventano sempre più ricchi e completi, sostituendosi ad essi nella formazione del clero al ministero della riconciliazione, anche perché si prefiggono questa finalità come primordiale, come già detto. Proprio per meglio raggiungere tale scopo, le opere di teologia morale vengono affiancate — integrandole — da altre di contenuto molto pratico, che cercano di rimediare una certa e inevitabile mancanza di concretezza presente nella trattazione teologico-morale: sono i libri che studiano i *casus conscientiae*, dove all'esposizione di una situazione reale, segue la soluzione ragionata che indica come procedere secondo le regole

tions de saint Charles Borromée et la doctrine de saint François de Sales, 1738; del gruppo di Bésançon, *Méthode pour la direction des âmes*, Neufchâteau 1772, Bésançon 1783; di J. Gaume, *Manuel de confesseurs*, Paris 1837: cfr. M. BERNOS, *Saint Charles Borromée et ses «Instructions au confesseurs»*. Une lecture rigoriste par le clergé français (XVI - XIX siècle), cit., pp. 185-200. Nel Settecento, Sant'Alfonso scriverà anche lui due opere per aiutare i sacerdoti nel suo ministero ed specialmente nella pastorale della conversione: l'*Homo apostolicus* e la *Praxis confessarii*. Nel nostro secolo ci sarà ancora qualche tentativo, aggiornato con la presa in considerazione delle nuove scoperte in campo psicologico: vedi ad es., A. CHANSON, *Pour mieux confesser*, Brunet Arras 1958 (7 ed.), così strutturata: 1) Introduzione all'arte di confessare; 2) Il confessore; 3) Il penitente: le 7 cose che deve assicurare, gli errori che devono essere evitati; distinzione dei penitenti secondo le loro disposizioni: non-occasionari, occasionari, recidivi; distinzione dei penitenti secondo le condizioni fisiche e culturali; malati psichici; scrupolosi; casi riservati; 4) I peccati: gli atti umani, i peccati contro le virtù teologali e la religione, contro la giustizia e la veracità, i peccati capitali; 5) Il matrimonio e la famiglia.

⁹⁸ In questo senso, si potrebbe pure dire che diventa insufficiente e forse anche problematico il riproporre oggi questo tipo di opere come soluzione (una specie di toccasana) al problema della preparazione dei sacerdoti al ministero della riconciliazione; a nostro avviso, certamente possono essere tuttora utili, se, però, aggiornate e, soprattutto, se integrate in un più ampio quadro formativo in proposito. Torneremo su questo nell'ultima parte del nostro studio. Cfr. J. DE LA VEGA-HAZAS, *Prologo* a S. ALFONSO MARIA DI LIGORIO, *La pratica del confessor*, Rialp Madrid 1990, pp. 29-32.

della teologia morale. Benché nate già nel Quattrocento, queste opere conosceranno un grande sviluppo nel periodo che stiamo considerando ⁹⁹

Il confronto tra questo periodo e quello medievale presenta dunque una coincidenza basica e una differenza fondamentale. Entrambi palesano una grande preoccupazione per la formazione del clero al ministero della riconciliazione; ma nel secondo periodo — di fatto, non come realtà intenzionalmente voluta — l'impostazione teologico-morale (in qualche modo, si dovrebbe dire anche lo stile accademico) prevale su quella specificamente pastorale, che invece aveva caratterizzato il periodo precedente ¹⁰⁰.

È così che nel periodo postridentino, si potrà trovare una parte del clero — forse non la maggioranza — ben preparata dal punto di vista intellettuale per quanto riguarda la conoscenza della teologia morale, mentre il resto del clero parteciperà solo in misura ridotta allo stesso tipo di preparazione. In ogni caso, sarà sempre un clero alquanto scoperto dal punto di vista della scienza pastorale e della preparazione specifica e immediata al ministero della parola e della conversione ¹⁰¹.

⁹⁹ Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, cit.

¹⁰⁰ È possibile, però, trovare ancora in questo periodo alcune opere di teologia morale che concedono notevole rilievo agli aspetti più specificamente pastorali, anche in materia di ministero della confessione, e che conosceranno una grande diffusione. Vid., ad es., P. SCAVINI, *Theologia Moralis Universalis*, ed. E. Oliva, Milano 1869¹, lib. IV, pp. 600-605; 644-649 e altre.

¹⁰¹ La preparazione dei candidati al sacerdozio conosceva due livelli, uno più alto riservato ai più capaci o fortunati, uno più elementare destinato al resto (*i simplices sacerdotes*). A questo secondo gruppo si provvedeva con un corso generalmente biennale che offriva le cognizioni strettamente necessarie per la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti. «Perciò la *Ratio studiorum* della Compagnia di Gesù predispose nel 1599 — parallelamente al corso completo di teologia, detto il *Grande dogma* — un *Piccolo dogma*, ossia una semplificazione dell'alta speculazione. Bisognava raggiungere nello spazio di due anni lo scopo prefisso. Le varie denominazioni con cui il corso veniva designato ne indicano chiaramente lo scopo: *Corpus pastoralis* a Douai, *Lectiones pro pastoribus*, a Ingolstadt, *Lectio casuum conscientiae* altrove» (L. WILLAERT, *La restaurazione dopo il Concilio di Trento*, cit., p. 326). La denominazione «pastorale» di questa formazione non è dovuta, dunque, al contenuto, che rimane sempre di carattere dogmatico-morale, ma ai destinatari, che sono *i simplices pastores* del popolo.

d) *Scienza morale e scienza pastorale nella formazione del clero in questo periodo: conseguenze sulla pastorale della riconciliazione*

Su questo andazzo fondamentale — mai completamente radicalizzato per evidenti ragioni, tra le quali vanno notate innanzitutto lo zelo pastorale del clero e poi la difficoltà di molti a seguire da vicino i sottili distinguo dei moralisti —, influirà, come ben noto, quella deriva della scienza morale che si dibatte nelle maglie dei vari sistemi (rigorismo, tuziorismo, probabiliorismo, probabilismo, equiprobabilismo, lassismo) apparsi in risposta al problema del discernimento del peccato e del giudizio della coscienza¹⁰².

«I nuovi trattati di morale tendono ad adottare come introduzione uno studio sulla coscienza e si svolgono in funzione delle domande: questo penitente ha commesso peccato oppure no? Come consigliarlo? Tale impostazione condurrà — attraverso il ricorso al metodo casuistico — al chiarimento di molte questioni concrete e importanti; ma a volte racchiuderà il pericolo di costruire una *morale minimalista*; pericolo rafforzato dal fatto che l'esposizione non s'inquadra intorno all'esame della virtù, ma a quello dei precetti e degli obblighi che ne derivano. Resta alquanto relegata nell'ombra la considerazione della crescita nella vita virtuosa e della forza ispiratrice della fede sulla condotta»¹⁰³.

Tale sbocco non è estraneo all'impostazione datasi dalla stessa Morale in questo periodo, che si autoconcepisce fondamentalmente come scienza che offre i criteri e le regole che il confessore deve tener presente quando giudica sulla peccaminosità o meno delle azioni umane, e abbandona — forse senza esserne pienamente consapevole — l'impostazione di ampio respiro che caratterizzava la trattazione morale realizzata dai grandi scolastici. «Questa teologia, che si sviluppa soprattutto nelle Università è caratterizzata da un uso crescente dei procedimenti razionali della Scolastica: si moltiplicano le questioni, le divisioni, gli argomenti, e si diffonde un vocabolario tecnico specialistico, insieme a una crescente astrazione e complessità dei problemi e delle soluzioni. Una simile produzione teologica, forte-

¹⁰² Cfr. TH. DEMAN, *Probabilisme*, in DTC XIII (1936) 417-619; D.M. PRUMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, t. I, Herder, Friburgo-Barcelona 1955¹², nn. 337-352.

¹⁰³ R. GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana. Corso di Teologia Morale Fondamentale*, Ares, Milano 1995, p. 50.

mente speculativa e “da scuola”, si separa a poco a poco da quella che si chiamerà teologia mistica e delle grandi correnti di spiritualità dell'epoca. (...) Nella maggior parte degli autori dell'epoca, sotto l'influsso del nominalismo e la crescente diffusione del modello di Ockham, la morale tende a occuparsi “essenzialmente dei precetti che fissano gli obblighi nei diversi settori dell'azione umana e impegnano tutti senza distinzione. I consigli, invece, toccheranno un ambito supplementare, quello degli atti supererogatori, lasciati alla libera iniziativa di ciascuno e, di fatto, riservati a una *élite* che cerca la perfezione: sarà questo il terreno dell'ascetica e della mistica”¹⁰⁴. Al tempo stesso, la morale — riservata a coloro che accedono all'Università — si separerà dalla pastorale, alla portata di tutti i sacerdoti: il teologo e il pastore di anime andranno così per cammini diversi¹⁰⁵. In questo ambiente ebbe luogo la nascita della teologia morale come disciplina autonoma. Fra gli avvenimenti che ne hanno condizionato la comparsa si può prendere in considerazione la nuova organizzazione degli studi della Compagnia di Gesù: essa stabiliva che i principi morali — teologia morale speculativa — fossero esposti secondo il piano della *Summa theologiae*; allo stesso tempo, disponeva la creazione di una nuova disciplina — la teologia morale pratica —, spiegata da professori diversi e destinata alla soluzione di casi di coscienza, con la quale si soddisfaceva la necessità di formare i confessori»¹⁰⁶.

Infatti, benché la teologia morale posttridentina non rinneghi il suo collegamento con la teologia dogmatica, tuttavia non lo esplicita; anzi, nella misura in cui si presenta come una trattazione *a se*, tende a svilupparsi al margine del fondamento dogmatico, all'inizio implicitamente presupposto, poi progressivamente trascurato e persino dimenticato. Pinckaers identifica questo periodo della teologia proprio

¹⁰⁴ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, cit., p. 304.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 304-306.

¹⁰⁶ R. GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana*, cit. pp. 49-50. E aggiunge: «Evidentemente, per la formazione dei confessori è indispensabile sottolineare dove comincia il peccato, perché senza allontanarsi dal male non si può fare il bene; d'altra parte, i confessori ricevevano con altre discipline gli ulteriori aspetti della formazione teologica (dogmatico, ascetico, pastorale, ecc.). Tuttavia, poco per volta — di fatto — il pensiero morale si andava sganciando dalla spiritualità, perdendo la sua dimensione più propria e positiva: essere di guida per l'unione con Dio, stimolando alla crescita nelle virtù. I nuovi trattati di morale omettevano così di considerare parte degli elementi necessari per formare e guidare le coscienze; e la nuova morale pratica ne riduceva le mire e le aspirazioni» (*ib.*).

per la sua tendenza alla frantumazione tematica e metodologica: «A grandi linee, questo periodo può essere caratterizzato da molte fratture e separazioni che vanno gradatamente designandosi e allargandosi nella teologia, rompendo l'unità che aveva conservato fino al secolo XIII. La teologia propriamente detta va separandosi e distinguendosi sempre più sia dalla mistica sia dalla pastorale. Queste divisioni, che interesseranno la teologia nel suo insieme, si faranno sentire in modo particolare nella teologia morale, anzi saranno in parte determinate appunto dal concetto nuovo che di questa ci si fa»¹⁰⁷.

Questa separazione, paradossalmente, è dovuta proprio all'intento di procurare una formazione più adeguata ai sacerdoti, anche dal punto di vista dell'esercizio del loro ministero. Garcia de Haro lo spiega così: «La divisione della teologia in dogmatica e morale è una distinzione fundamentalmente didattica, che non può prescindere — senza deformarsi — dalla sua radicale unità. In particolare, la ripartizione programmatica dello studio delle verità di fede e dei principi e norme del vivere cristiano si dà soprattutto a partire dal XVII secolo, per motivi pastorali: l'opportunità di provvedere alla formazione dei confessori mediante un accurato e necessario studio di casi ed esempi. Non si possono accusare i manuali demandati a tale scopo di non aver svolto efficacemente il proprio compito, così che la loro utilità permane anche oggi e si conserverà per sempre. Tuttavia, col tempo, la divisione si è trasformata a volte in separazione esasperata. Ne nacquero diversi inconvenienti, soprattutto l'impoverimento dei fondamenti e della dinamica propria della morale cristiana»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ S. PINCKAERS, *Le fonti della teologia morale*, Ares, Milano 1992, p. 301.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 19; e aggiunge: «Per questa ragione il Concilio Vaticano II ha insistito sul tema: "Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutti nella carità per la vita del mondo" (Decr. *Optatam totius*, n. 16). Conservando i vantaggi dei precedenti manuali, se ne devono rafforzare le fondamenta nella necessaria unità con la dogmatica; inoltre, in quanto guida alla santità, la morale è inseparabile dall'ascetica e dalla mistica» (ib.). Sull'argomento, cfr. anche IDEM, *Dogmática y moral en la obra teológica de Santo Tomás*, in «Escritos del Vedat» 12 (1982) 87-143.

È nota la reazione di alcuni teologi e professori dell'università di Innsbruck negli anni trenta e quaranta del nostro secolo: volevano una presentazione e trattazione più atrattiva della teologia, meno preoccupata delle argomentazioni e dimostrazioni razionali, più attenta invece alle implicazioni ascetiche e pastorali. Desideravano una sistemazione più cristocentrica dei contenuti e più riferita ai valori personali; in somma una teologia considerata come

Lo studio dei casi di coscienza contribuì significativamente all'evolversi delle cose, fino al punto di diventare come un paradigma della Morale di quell'epoca. Il metodo dei casi si dimostrava di grande utilità pedagogica e didattica, nascondeva però il rischio che la scienza morale, a furia di voler essere razionale e quasi aritmetica, sprofondasse in cavilli e sottigliezze che facilmente potevano condurre prima al divampare degli scrupoli, poi allo scetticismo davanti alle mediazioni umane ed ecclesiali, invece di contribuire a considerare e far considerare sempre di più la fiducia nell'amore paterno e misericordioso di Dio e a facilitare così il ritorno e la conversione ¹⁰⁹.

scienza della salvezza. Cfr. ad es., J.A. JUNGSMANN, *Le problème du message à transmettre ou le problème kerygmaticque*, in «Lumen vitae» 5 (1950) 276s; F. DANDER, *Christus Alles in Allen*, Innsbruck - Leipzig 1939. Le loro aspirazioni sono state accolte dai teologi, una volta stirpate le esagerazioni; soprattutto il Concilio Vaticano II, nell'indicare come riordinare gli studi ecclesiastici (Decr. *Optatam totius*, nn. 13-21), ha tenuto presenti queste richieste, proponendo una teologia più viva e pastorale, più cristocentrica e personale, più utile alla predicazione e alla vita spirituale, senza però accogliere la distinzione — proposta da alcuni autori — di due teologie, una scientifica e una kerygmatica. Cfr. A. BLANCO, *Qué es la teología*, Palabra, Madrid 1990, pp. 73-74.

¹⁰⁹ Dal 1564 al 1663, almeno seicento autori cattolici scrissero trattati di casistica: la cifra è di R. TAVENEAU, *Histoire des religions*, Pléiade, Paris 1972, II, p. 1083. Storicamente, il desiderio di aiutare e chiarire il giudizio dei peccati da compiere nella confessione da parte del sacerdote, portò necessariamente — vista la complessità e inesauribile varietà delle situazioni umane e delle decisioni morali — all'apparizione dei vari sistemi morali: il tuziorismo, davanti al dubbio, ritiene che è da seguirsi sempre la via più sicura; il probabilismo invece considera che — mancando la certezza — basta seguire la più probabile. Davanti al pericolo del diffondersi degli scrupoli, il domenicano Bartolomé de Medina e il gesuita Francesco Suárez sostengono che, in caso di dubbio, basta seguire una soluzione che probabilmente può essere buona, anche quando esiste una soluzione che ha più probabilità di essere la buona. Medina infatti non nasconde la sua intenzione di far uscire le coscienze dall'inquietudine riguardo all'opinione più probabile, la cui identificazione non è sempre facile. Suárez è mosso dallo stesso proposito di evitare alle anime un giogo che le opprime. Cfr. TH. DEMAN, *Probabilisme*, DTC XIII, 468, 474s, e 491s. Anche il gesuita F. DE CASTRO PALAO (*Opus morale*, Venezia 1702, I, tract. 1, disp. 2, punto 2, p.5) è dello stesso avviso: se i fedeli sono obbligati a seguire l'opinione probabile degli altri, eccoli consegnati a mille scrupoli, obbligare a cambiare ad ogni istante la loro condotta, perché di fronte a un'opinione ecco subito la contraria, che appare più probabile. Cfr. J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992, pp. 121-126.

A. JONSEN - S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Univ. of Calif., Berkeley 1988, tracciano con chiarezza i limiti tra i difetti del metodo casuistico e il suo uso corretto per delimitare il valore dell'esperienza, in base alla prudenza e alla luce della tradizione, come ad es., sant'Alfonso riuscì a fare. Gli autori non sostengono il semplice ritorno a detto metodo, ma sollecitano la sua correzione, in modo di rilevare ciò che tale modo di ragionare possiede di valore permanente.

Purtroppo, l'iter storico nei secoli XVII-XIX — si potrebbe dire persino fino alla metà del secolo nostro — non sfuggì a questo pericolo, anzi lo evidenziò in modo drammatico. Senz'altro influì non poco la doppia presenza del giansenismo da una parte e del quietismo suo opposto dall'altra. Tuttavia, non è possibile nascondere le responsabilità dei teologi impigliati in un dibattito costellato di dure polemiche, poco fruttuoso, che i Papi (Alessandro VII, Innocenzo XI e Alessandro VIII) si videro costretti a dirimere ¹¹⁰. La reazione del Liguori appare, in questo senso, come lo sforzo più grande compiuto per venir fuori dal caos delle sfumature e delle discussioni eccessivamente accademiche sugli argomenti morali, nonché dalla doppia minaccia del lassismo e del rigorismo, impostando invece una dottrina che univa la sensibilità pastorale alla solidità teologica ¹¹¹.

¹¹⁰ J. DELUMEAU, in *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, cit., pp. 135-157, ritiene che la vera difficoltà dei cattolici di fronte alla riconciliazione si trova nell'obbligo della confessione annuale e nell'obbligo dell'integrità dell'accusa dei peccati al sacerdote, obblighi che non sono conosciuti dalle tradizioni cristiane riformate e ortodosse; e propone di ricorrere abitualmente all'assoluzione collettiva dei peccati. Gli editori, nelle pp. 155-156, «pur nel rispetto dell'opinione dell'autore», ricordano «la posizione ufficiale della Chiesa cattolica che prevede sempre nella celebrazione corrente del sacramento della riconciliazione sacramentale la confessione individuale al sacerdote» e riportano la precisazione della Congregazione della Dottrina della fede riguardante alcuni casi di assoluzione collettiva, in una lettera indirizzata al card. Bernardin, presidente della Conferenza Episcopale Statunitense: «La celebrazione del sacramento della penitenza con assoluzione collettiva, considerata come punto centrale di una pastorale di evangelizzazione e di riconciliazione, non concorda con le Norme pastorali». Noi ritorneremo su questo punto nell'ultima parte del nostro studio.

¹¹¹ È molto nota la posizione morale del Liguori e abbondante la bibliografia in proposito. Ci limitiamo a un breve riferimento: L. VEREECKE, *Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVI siècle au XVIII siècle*; R. THEBERGE, *Une morale pour une pastorale de la miséricorde: l'Homo Apostolicus*; J. DELUMEAU, *Morale et pastorale de saint Alphonse: bienveillance et juste milieu*; PH. LECRIVAIN, *Saint Alphonse aux risques du rigorisme et du liguorisme*, in AA.VV., *Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur*, Beauchesne, Paris 1987, rispettivamente in pp. 95-125, 127-138, 139-159 e 231-272.

Secondo B.V. JOHNSTONE, *The significance of the moral theology of St. Alphonsus: the redemptorist focus today*, in «Meeting of Redemptorist moralist», Aylmer, Québec, 26-30 June 1989, Ed. Accademiae Alphonsianae, Roma 1990, forse la componente più tipica della sua opera, rispetto a molti manuali dell'epoca, è proprio che sant'Alfonso «dimostra che l'esperienza è importante e necessaria ai fini di una teologia morale genuinamente cattolica. Inoltre, egli fornisce un metodo per elaborare quell'esperienza e per inserirne i risultati nella Tradizione. (...) Fornisce un metodo per lavorare entro la Tradizione, così da essere in grado di incorporare le nuove prospettive in continuità con essa» (*ibid.*, pp. 79 e 81).

Concretamente, il mancato collegamento tra formazione teologica morale e formazione pastorale — che avrebbe invece dovuto arginare tale rischio — procurò che il ministero della riconciliazione diventasse arduo. Senza il calore e l'intuito di una preparazione pastorale al ministero, semplice ma profonda e ben radicata nei presupposti dogmatici e morali; con invece un'evidente difficoltà per giudicare con serena e pacifica convinzione (si tenga ancora presente che la teologia morale era divisa all'epoca in mille sistemi di valutazione degli atti morali), il clero soffriva di certa diffusa riluttanza davanti al ministero della confessione, riluttanza che di solito si manifestava nella tendenza ad affidarlo a persone ritenute più esperte in materia (ad es., ai missionari delle Congregazioni nate in quel periodo, come i passionisti e i redentoristi, e ad altri religiosi di ordini più antichi, come i gesuiti, i francescani e i domenicani), e nello svolgerlo molte volte in modo piuttosto sbrigativo e forse anche di routine ¹¹².

Si è preparata così una crisi che, spinta anche da altri importanti fattori, esploderà nel nostro secolo. Le prime avvisaglie della crisi nell'apprezzamento e nel ricorso al sacramento della riconciliazione si sono avute nell'ultimo periodo dell'Ottocento. La diffusione della Comunione ai bambini e della comunione frequente, impulsate da S. Pio X, hanno frenato questa crisi ma non l'hanno impedita: esploderà inarrestabile nel secondo dopoguerra del nostro secolo, come vedremo più avanti. Studiosi e pastori si interrogheranno sulle cause di tale crisi e ne indicheranno diverse. Senza niente togliere alla validità di tali diagnosi, l'analisi storica che stiamo portando a termine permette di evidenziare, come dato già acquisito, un motivo profondo di questa crisi: l'insufficienza della formazione pastorale al ministero della riconciliazione sacramentale, insufficienza che trova le sue radici nella mancanza di connessione tra questa formazione e la formazione morale, nella mancanza di unità e collegamento tra teologia morale e teologia dogmatica, e nella mancanza di sviluppo e prolungamento della teologia morale nella teologia spirituale. Il Concilio Vaticano II auspicherà una revisione della formazione dei candidati al sacerdozio che tenda veramente «allo scopo di formare veri pastori d'anime. (...) Gli alunni perciò vengano preparati al mi-

¹¹² Cfr. B. DOMPNIER, *Missions et confessions au XVII^e siècle*, in GROUPE DE LA BUS-SIERE, *Pratiques de la confession*, cit., pp. 201-222.

nistero della parola (...) al ministero del culto e della santificazione (...) al servizio di pastore. (...) Pertanto tutti gli aspetti della formazione spirituale, intellettuale, disciplinare, siano con azione intimamente unica indirizzati a questo fine pastorale»¹¹³.

Sembra opportuno evidenziare come il mero aumento della frequenza nel ricorso alla riconciliazione — così come è avvenuto in buona misura in questi secoli — non sia stato sufficiente a evitare la crisi posteriore del sacramento; e la ragione di questo sembra radicare nel fatto che la prassi alle volte non è riuscita a sfuggire a un certo meccanicismo dovuto *in radice* alla mancanza di collegamento tra fede (dogma) e opere (morale e spiritualità), tra dottrina e vita¹¹⁴.

¹¹³ CONC. VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 4. Nell'ultima parte del nostro studio metteremo a fuoco questo dato cercando una proposta che possa aiutare a venir fuori della crisi rilevata e denunciata da tutti. Per una visione d'insieme di questa problematica, si può vedere J. RATZINGER - PH. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne* (con la collaborazione di H.U. von Balthasar e di H. Schürmann), Lethielleux, Paris 1975; S. PINCKAERS, *Le renouveau de la Morale*, Tequi, Paris 1979 (2 ed.); AA.VV., *Etica y Teologia Moral ante la crisis contemporanea*, EUNSA, Pamplona 1980; R. GARCÍA DE HARO - I. DE DELAYA, *La sabiduría moral cristiana (La renovación de la moral a veinte años del Concilio)*, EUNSA, Pamplona 1986 (2 ed.); AA.VV., *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congresso Internazionale di teologia Morale (Roma 1986), Città Nuova, Roma 1988; D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà (Temi e prospettive di morale cristiana)*, Piemme, Casale Monferrato 1993; L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993.

Va detto pure, benché noi non ci soffermeremo a sviluppare questo aspetto, che alle radici di questo iter si trova anche una certa trascuratezza della metafisica e senz'altro un oblio pratico di quanto di meglio in metafisica erano riusciti a dire i dottori cristiani, specialmente San Tommaso. Su questo concreto aspetto rimandiamo il lettore a M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, sp. p. 49-72; A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, sp. pp. 3-81; J. SEIFERT, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Vita e Pensiero, Milano 1989; K. WOITYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Lib. Ed. Vaticana 1989², sp. pp. 103-125; G. COTTIER, *Racines philosophiques de la crise contemporaine*, in «Seminarium» 28 (1988) 331-343. In questo senso si esprimerà il Concilio Vaticano II, desiderando che, «nel riordinamento degli studi ecclesiastici si abbia cura in primo luogo di disporre meglio le varie discipline filosofiche e teologiche e di farle convergere concordemente alla progressiva apertura delle menti degli alunni verso il mistero di Cristo» (Decr. *Optatam totius*, n. 14); «Le discipline filosofiche si insegnino in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio, basandosi sul patrimonio filosofico perennemente valido, tenuto conto anche delle correnti filosofiche moderne» (*ibid.*, n. 15).

¹¹⁴ Ritorniamo su questi concetti nell'ultima parte del nostro studio, cercando di analizzare questi dati alla luce dell'insegnamento dell'ultimo Concilio: *Discidium illum inter fidem quam profitentur et vitam quotidianam multorum, inter graviore nostris temporis errore recensendum est* (Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 43).

Ritornando al nostro argomento specifico, dopo quanto visto nelle pagine precedenti possiamo dire che non sorprende che i riferimenti al confessionale in questo periodo siano stati piuttosto scarsi; sembra che è stato così non solo perché non era più necessario giustificare o spiegare il suo uso — ormai diffuso e pacificamente assimilato, anche perché prescritto dall'autorità ecclesiastica—, ma anche e forse soprattutto perché l'aspetto immediatamente pastorale della prassi del sacramento della penitenza non era al centro dell'attenzione degli studiosi né degli autori spirituali.

e) Predicazione e pastorale della conversione in questo periodo

È osservabile in questo periodo che, di norma, la predicazione — di fatto, non come frutto di processi intenzionali — non si sofferma particolarmente a incoraggiare la conversione dei fedeli e a insegnar loro come e perché devono confessare tutti i peccati gravi di cui abbiano memoria. Fanno eccezioni le prediche delle missioni popolari o parrocchiali.

Malgrado le raccomandazioni del Tridentino e le facilitazioni offerte attraverso il Catechismo per i parroci, continua in questi secoli lo stato di cose descritto dal Borromeo in una lettera al cardinale Paleotti, un'altro esponente della rinnovata linea episcopale: «Non mi piace questo istituto, quale è quasi comune di tutti i predicatori, di predicare un anno in un luogo et un altro anno in un altro, et non fermarsi a predicare in un luogo per lungo spatio di tempo; et che noi condescendiamo in questo a compiacere alle persone, che si delectano della varietà de' predicatori, perché col dimorarsi i predicatori in un luogo così poco, non possono informarsi bene dei bisogni del popolo, al quale predicano, et a questi accomodar le predicationi loro, onde procede che predicano con poco frutto, et fanno sempre quelle prediche in stampa, che hanno fatte gli altri anni, senza haver mira ai bisogni particolari di quel popolo. (...) A me parrebbe che fosse molto meglio, che i vescovi havessero una persona, che oltre all'essere dotta, et pia, et atta a saper muovere il popolo a pietà e religione, si fermasse lungo tempo, et s'invecchiasse in un luogo, et instruendosi bene dei peccati et abusi del popolo, andasse predicando conforme a questi bisogni, et al "fiate" che n'havesse di mano in mano al vescovo: questi predicatori serìa meglio che fossero del clero secolare, che del regolare perché non sarebbero constretti

dalla obbedienza de lor superiori a mutar luogo, come suole avvenire bene spesso nei regolari»¹¹⁵.

In questo periodo, il clero trascura di fatto la predicazione, spesso affidandola a degli «specialisti», di solito quasi esclusivamente religiosi. I predicatori sovente fanno sfoggio di cultura e di arte retorica, certamente assicurando il contenuto religioso ma non mettendo in primo piano la necessità pastorale¹¹⁶. Nel Seicento e per gran parte del Settecento, la predicazione è «più fenomeno letterario che religioso, attirando l'attenzione dei ceti colti e divenendo quindi il segno della conquistata egemonia della Chiesa nell'ambito intellettuale»¹¹⁷.

È vero che nella predicazione non mancano riferimenti al pericolo della condanna eterna e quindi alla necessità di confessare i propri peccati; tuttavia i grandi argomenti sono soprattutto apologetici, alle volte storici di taglio panegirico. La predicazione «*a concetti*, che caratterizza la grande oratoria sacra del Seicento non è, quindi, solo un semplice frutto del gusto letterario, ma lo sbocco di, un processo che vede crescere a dismisura la dimensione dottrinale nell'illustrazione della fede cristiana. L'annuncio della parola evangelica retrocede sullo sfondo e scompare, soppiantato dal crescere di un cristianesimo fatto di pratiche e di adempimenti»¹¹⁸. Di norma mancano le omelie e i sermoni miranti a offrire ai fedeli la necessaria spinta per sviluppare costantemente una vita cristiana profonda e coerente, che implica frequenti conversioni.

Dicevamo che sono eccezione a questo andazzo generale le missioni popolari. In molti luoghi, i missionari predicheranno la

¹¹⁵ Riportato da L. MEZZADRI, in *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, cit., p. 128.

¹¹⁶ Non sono mancate derivazioni che facevano della predicazione un fenomeno mondano, una specie di «teatro»: i predicatori ricorrevano a ciò che si conosceva come «diceria sacra», vale a dire «un discorso pieno di metafore di varia natura, ricavate dai settori più vari delle scienze o della mitologia. Tipiche le prediche del cappuccino Emanuele Orchi († 1649), del gesuita Luigi Giuglaris (1607-1653) o di Emanuele Tesauro (1591-1675)»: cfr. L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, cit., p. 129, il quale offre queste indicazioni bibliografiche: E. ORCHI, *Prediche quaresimali*, Venezia 1650; L. GIUGLARIS, *Teatro dell'eloquenza*, Milano 1672; E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico o sia Idea dell'arguta et ingeniosa elocutione, che serve a tutta l'arte oratoria...*, Torino 1654.

¹¹⁷ L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, cit., p. 129.

¹¹⁸ R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, cit., p. 1004.

conversione e confesseranno migliaia e migliaia di persone in Francia, Spagna, Italia, i Paesi Bassi, Baviera, Renania, ecc. Le missioni popolari sono una forma di predicazione straordinaria, intesa a convertire, istruire e infervorare comunità già evangelizzate. Alle volte, sottolineavano di più la dimensione catechetica, alle volte quella penitenziale; di solito però entrambe le dimensioni andavano insieme secondo un programma progressivo e sistematico. «Per quanto concerne lo svolgimento della predicazione missionaria essa era basata su due grossi pilastri. Il primo era il catechismo, suddiviso in *grande* e *piccolo*, a seconda che si riferisse agli adulti o ai bambini, in cui i predicatori cercavano di svolgere un piano di istruzione che privilegiasse i principali misteri della fede. (...) Il secondo momento, quello più importante, da cui dipendeva in gran parte il successo della missione, era la *predica di massima*. Un accorto piano preparava gradualmente la popolazione ad accogliere i temi della misericordia, della riconciliazione, delle restituzioni che costituivano la nervatura di tutta la missione. Taluni predicatori si aiutavano con le risorse oratorie, altri con elementi teatrali, come il mostrare un teschio o assistere all'incendere solenne di una processione del Cristo morto o dell'Addolorata. Certe comunità religiose permettevano anche che i peccatori si flagellassero davanti a tutta l'assemblea»¹¹⁹.

Le missioni furono veramente efficaci e costituirono per diversi secoli e per ampie fasce della società cristiana un autentico stimolo alla vita cristiana che non si fermava alla prima conversione ma provvedeva — specie dal Settecento in poi — ad assicurare la perseveranza nella pratica religiosa. Esse però non mutarono il quadro pastorale generale che trovarono — né era loro proposito cambiarlo —, piuttosto agirono all'interno di esso cercando efficacemente e operosamente di rimediarne lacune e difetti. Le missioni sono la continuazione evoluta ma naturale della predicazione medievale, alla quale aggiungono il carattere sistematico e le implicazioni organizzative, nonché gli argomenti e i metodi psicologici. La missione popolare è figlia del Cinquecento: deve la nascita e la diffusione ai riformati di quel secolo (Fratelli Minori e Cappuccini) e ai nuovi ordini nati in quel secolo (teatini, barnabiti, somaschi, gesuiti, oratoriani); ma trovò la sua più grande espansione nei due secoli successivi grazie

¹¹⁹ L. MEZZADRI, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale*, cit., p. 131.

anche alla presenza di nuove Congregazioni (passionisti, lazzaristi, redentoristi, eudisti). Da allora si sono susseguiti i protagonisti di questa efficace azione pastorale che veniva incontro al bisogno di ampie sacche del popolo cristiano in pratica abbandonate in materia di formazione dottrinale e di assistenza sacramentale ¹²⁰.

In pieno Settecento, Sant'Alfonso Maria scriveva così: «Se le missioni sono utilissime anche per le città, bisogna poi persuadersi che nelle terre piccole non solo sono utili, ma necessarie, per ragione che in questi luoghi piccoli, dove assistono pochi preti e paesani, facilmente in molte anime si trovano i sacrilegi di male confessioni per la ripugnanza di confessarsi a quelli che la conoscono e vi praticano continuamente. Onde avviene che se queste anime così cadute non hanno il comodo della missione per poter manifestarsi a' sacerdoti forestieri, è moralmente certo che seguitano a non lasciare i peccati, e certamente si dannano. (...) Io parlo per esperienza. (...) Credasi che il frutto maggior delle missioni non consiste nel sentir le prediche, ma nel confessarsi tutti del paese a' missionari. Se ciascuno nella missione non agiusta i conti della vita passata e non mette sistema alla vita futura colla confessione, poco gli gioveranno le prediche intese» ¹²¹.

Riportando questo brano nella sua biografia del Liguori, Rey-Mermet commenta: «Alfonso regolava la sua congregazione sulla povera gente e i piccoli paesi abbandonati. Se voleva le sue case "fuori dai centri abitati", dove pullulano i confessori e le devote, era perché tutto il tempo dei suoi padri venisse dato agli abbandonati e perché i poveri contadini dovessero fare solo qualche chilometro per confessarsi ad orecchie diverse di quelle dello "zi" prete» ¹²².

¹²⁰ Sulle missioni in generale, cfr. B. PEYROUS, *Missions paroissiales*, in *Catholicisme*, IX, Paris 1980, 401-431; M. VAN DELFT, *La Mission paroissiale, pratique et théorie*, Paris 1964; J. DELUMEAU, *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris 1981. Più specifici: G. ORLANDI, *La mission redemptoriste au XVIII siècle*, in AA.Vv., *Alphonse de Liguori. Pasteur et Docteur*, Beauchesne, Paris 1987, pp. 65-94; CH. BERTHELOT DU CHESNAY, *La mission de saint Jean Eudes. Contribution a l'histoire des missions en France au XVII siècle*, Paris 1967; L. MEZZADRI, *Le missioni popolari dei lazzaristi nell'Umbria (1657-1797)*, in AA.Vv., *Vincent de Paul* (Actes du Colloque International d'études vincentiennes), Roma 1983, pp. 310-361.

¹²¹ S. ALFONSO MARIA DE LIGUORI, *Riflessioni utili ai vescovi*, dell'anno 1745, in *Opere*, Marietti, Torino 1845-1880, III, pp. 874-875.

¹²² TH. REY-MERMET, *Il santo dei secoli dei lumi*, Città Nuova, Roma 1983, p. 429.

L'osservazione è più che mai pertinente non solo perché in piena conformità con la mente del santo vescovo napoletano, ma anche perché rimanda a quel motivo per l'uso del confessionale che abbiamo già visto all'opera nei secoli medievali, e cioè la difficoltà del penitente a manifestare i propri peccati, la vergogna nell'aprire la propria coscienza, specie a persone a loro note.

Dicevamo che si tratta di una osservazione conforme alla mente del grande Dottore napoletano; infatti, la possiamo ritrovare anche nella sua *Pratica del confessore*, quando dice che «è necessaria molta cautela al confessore in sentir le confessioni delle donne. Per primo, si noti che, secondo il decreto della S.C. dei Vescovi del 1620, a 21 gennaio, sta detto: "I confessori senza necessità non devono udire le confessioni delle donne dopo il crepuscolo della sera e prima dell'aurora"¹²³. Parlando poi della prudenza del confessore, egli nel confessionario regolarmente colle giovani sia più austero che avvenente, non permetta che esse vengano a parlargli davanti, e tanto meno a baciargli la mano. Quando si confessano non dimostri di conoscerle, poiché alle volte, in sapere che 'l confessore le conosce, lasciano di accusarsi intieramente. Non è prudenza guardare le penitenti ed accompagnarle cogli occhi quando si partono dal confessionario. Fuori poi del confessionario non si fermi con esse a parlare in chiesa, sfuga ogni familiarità, si astenga dal prender da esse regali, e maggiormente di andare nelle loro case, fuorché quando fosse chiamato per occasione di grave infermità; ed allora usi tutta la cautela nel confessarle: tenga la porta aperta, stia a vista della gente di fuori, e procuri di tener la faccia rivolta altrove. E ciò specialmente se sono persone spirituali, con cui v'è pericolo di maggior attacco. Dicea il v. p. Sertorio Caputo¹²⁴, che 'l demonio, per attaccare insieme le persone spirituali, a principio si serve del pretesto della virtù, affinché fatto l'attacco, passi poi l'affetto dalla virtù nelle persone. Avver-

¹²³ S. Alfonso riporta in latino queste parole; le abbiamo tradotte per mantenere l'uniformità linguistica del brano. La versione originale è quella italiana, che noi prendiamo dall'edizione critica a cura di G. Pistoni, edita nel 1948 e riproposta dalla Casa Mariana, Frigento (Av), nel 1987. Tuttavia anche la versione latina si rifà al grande Dottore, che la controllò personalmente. Abbiamo dunque due testi dallo stesso autore che offrono sufficienti garanzie sull'autenticità del suo pensiero in questo punto.

¹²⁴ Il testo rimanda a A. BARONE, *Della vita del P. Sertorio Caputo della Compagnia di Gesù*, De Bonis, Napoli 1691, 1, 3, 8, pp. 331-332.

te perciò S. Agostino: "Con queste donne deve tenersi un colloquio breve e rigido; né, perché sono più sante, sono meno da evitare; perché quanto più sono sante tanto più attirano"¹²⁵. E l'Angelico Dottore aggiunge: "Benché l'affetto carnale sia pericoloso per tutti, ad essi è maggiormente pericoloso, quando parlano con persona che sembra spirituale; quantunque il principio sembri puro, la familiarità è un pericolo domestico e quanto maggiormente cresce, il motivo principale s'indebolisce e la purezza si offusca...". E soggiunge che tali persone di ciò non se ne accorgono subito, perché il demone al principio non manda saette apertamente avvelenate, ma solo quelle che alquanto feriscano ed accrescano l'affetto; ma in breve tali persone giungono a segno che non più trattano insieme come angeli, come han cominciato, ma come vestiti di carne: vicendevolmente si guardano e si feriscono le menti con parole blande, che sembrano ancor procedere dalla prima divozione; quindi l'uno comincia ad appetire la presenza dell'altro, ... "e così (conclude) la divozione spirituale si trasforma in carnale"¹²⁶. Ed infatti oh quanti

¹²⁵ Anche questa frase nell'originale alfonsiano è citata in latino. Il testo dell'edizione italiana da noi usata rimanda a S. AGOSTINO, *Enarr. in Psalm.*, 50: PL 36, 586. Il riferimento alla Patrologia di Migne si dimostra inesatto; la frase non appartiene a quest'opera di S. Agostino — al meno nel commento a questo salmo: l'edizione dell'opera nel *Corpus Christianorum* non lo riporta neanche —, eppure l'idea di fondo si può ritenere conforme alla mente del Dottore d'Ipbona; infatti nel commento a questo salmo esorta alla prudenza, specie nella custodia della vista, avuto conto dell'umana debolezza, senza fidare della propria innocenza e virtù: *Alii vero audientes salubriter, in casu fortis metiuntur infirmitatem suam; et quod damnat Deus devitare cupientes, ab adpectu securo abstinent oculos; non eos defigunt in pulchritudine carnis alienae, nec seipsos faciunt de perversa simplicitate securos; non dicunt: Bono animo adtendi, benigne adtendi, de caritate diu adspexi. Proponunt enim casum David, et ad hoc illum magnum vident cecidisse, ut parvi nolint videre unde possint cadere. Reprimunt enim oculos a petulantia, non se facile adiungunt, non miscent se mulieribus alienis, non levant oculos faciles ad alienae maeniana, ad aliena solaria. De longe enim vidit David illum, in qua captus est. Mulier longe, libido prope. Alibi erat quod videret, in illo unde caderet. Adtendenda est ergo infirmitas carnis, recordanda sunt verba Apostoli: «Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore». Inest peccatum, cum delectaris; regnat, si consenseris. Carnalis delectatio, praesertim usque ad illicita et aliena progrediens, frenanda est, non relaxanda; imperio domanda, non in imperio collocanda. Adtende securus, si non babes unde movearis. Sed respondes: Fortiter teneo. Numquid tu fortior quam David?* (nell'edizione di Citta Nuova, Roma 1967, p. 1298)

¹²⁶ Anche questa frase è in latino nel testo italiano. Il testo dell'edizione italiana rimanda a S. TOMMASO D'AQUINO, *De modo confitendi et puritate conscientiae*, par. *de periculo familiaritatis dominarum vel mulierum*, in *Opera omnia*, Parmae, Fiacadori 1852-1872, XVII, p. 317. L'opuscolo, ritenuto da S. Alfonso autentico di S. Tommaso, si è dimostrato

sacerdoti, che prima erano buoni, per simili attacchi cominciati collo spirito han perduto poi lo spirito e Dio»¹²⁷.

poi essere apocrifo. Tuttavia, la nozione di familiarità tra sacerdote e penitente, è propria e autentica dell'Aquinate: vid. *In IV Sent.*, d. 42, q.1, a.2 ad 8 (ripreso letteralmente in *S.Th.*, suppl., q. 56, a.2 ad 8) dove spiega: *per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter mulierem et sacerdotem confitentem spirituali cognationi simile: ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens ac si esset sua spiritualis filia. Et hoc ideo quia maxima familiaritas inter sacerdotem et confitentem: et ob hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.* San Tommaso attinge a questo concetto attraverso Graziano, che nelle sue *Decretales* raccoglie la tradizione che riconosce un parentato spirituale — familiaritas — nato non solo dal battesimo o dalla cresima ma anche dalla confessione sacramentale: vid. E. DE LEON, *La «cognatio spiritualis» según Graziano*, Giuffré, Milano 1996, sp. pp. 150-153.

¹²⁷ Nella versione latina della sua *Pratica del confessore* (tradotta come *Praxis confessarii*), ai nn. 119-120 (che corrispondono ai brani riportati in italiano), S. Alfonso scrive così: *Summe cautus debet esse confessarius in excipiendis confessionibus mulierum. Et primo notandum quod in decreto S.C. Episcoporum 21 Jan. 1620 dicitur: «Confessarii sine necessitate audire non debent mulierum confessiones post crepusculum vespertinum et ante auroram». Loquendo autem de prudentia confessarii, ipse regulariter in confessionario cum iunioribus sit potius austerus quam concinnus; nec permittat illas antes confessionarium accedere, ut sibi loquantur, et multo minus, ut manus deosculentur. In actu confessionis non ostendat eas agnoscere. Aliquae enim, quae religiosae haberi volunt, aliquando advertentes se nosci a confessario, non faciunt integram confessionem. Imprudentia quoque est, conjicere oculos in poenitentes, cum a confessionario recedunt, easque per aliquod tempus intueri. Extra confessionarium nec etiam immoretur ad colloquendum cum ipsis in ecclesia, omnemque familiaritatem devitet. Et praecipue ad illarum domos nunquam accedat; uno excepto casu gravis infirmitatis, et tunc non nisi vocatus accedat; et tunc magnam adhibeat diligentiam in audiendis illarum confessionibus; unde ianuam apertam relinquat, sedeat in loco, ubi videri possit ab aliis, oculosque in faciem poenitentis nunquam defigat. Et hoc praesertim currit, si sint personae spirituales, quibuscum est periculum maioris adhaesionis. Dicebat enim Venerabilis Pater Sertorius Caputo, diabolus ad conjungendas inter se personas spirituales ab initio uti praetextu virtutis, ut deinde affectus a virtute transeat ad personam. Unde ait S. Augustinus apud S. Thomam: «Sermo brevis et rigidus cum his mulieribus habendus est: nec tamen, quia sanctiores sunt, ideo minus cavendae; quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt». Et idem Angelicus Doctor addit: «Licet carnalis affectio sit omnibus periculosa et damnosa, eis tamen pernicioza est magis, maxime quando conversantur cum persona quae spiritualis videtur; nam quamvis eorum principium videtur esse purum, frequens tamen familiaritas domesticum est periculum...; quae quidem familiaritas, quanto plus crescit, tanto plus infirmatur principale motivum et utriusque puritas maculatur». Et subiungit quod tales personae hoc non statim advertant; quoniam diabolus ab initio non emittit sagittas venenatas, sed illas tantummodo, quae aliquantulum ferunt et augent affectum. Sed brevi huiusmodi personae eo deveniunt ut non amplius agant se cum tamquam angeli, quemadmodum coeperant, sed tamquam carne vestiti. Vicissim se intuentur mentesque sibi ferunt blandis allocutionibus, quae adhuc a prima devotione videntur procedere; hinc alter alterius praesentiam incipit appetere; «sicque (concludit) spiritualis devotio convertitur in carnalem». — Et quidem ab quot sacerdotes, qui antea erant innocentes, ob similes adhaesiones, quae spiritu coeperunt, Deum simul et spiritum perdiderunt! : in *Opera Moralia*, Typ. Pol. Vatic., t. IV, Roma 1812, p. 594.*

Anche il Liguori, dunque, come molti altri vescovi ed autori spirituali già sentiti nel corso del nostro studio, ritiene che esistano motivi che richiedono speciale accortezza da parte del confessore, obbligato di conseguenza a omettere certe azioni o attuarne altre. Questi motivi sono di prudenza personale per custodire la castità, da tener presenti nella confessione delle donne (per ovvie ragioni biofisiche)¹²⁸; poi, di rispetto al sacramento cercando — per quanto è nelle sue possibilità — di assicurare l'integrità della confessione, e questi sono sempre da tener presenti, anche se rivestono importanza specialmente anche nella confessione delle donne (in questo caso l'avverbio *specialmente* va attribuito alle femmine non in base a caratteristiche biofisiche ma psicologiche)¹²⁹.

f) La confessione frequente (di devozione) e l'uso del confessionale

Nella ricerca delle ragioni per l'uso del confessionale, il nostro discorso ci ha portati lontano, ci ha condotto a parlare della scienza morale e della formazione del clero, a occuparci delle caratteristiche e tematiche della predicazione al popolo. Non sono però argomenti estranei al nostro scopo; infatti, come già avvertito all'inizio del nostro studio, spiegare il senso e le ragioni del confessionale significa occuparsi della prassi sacramentale della riconciliazione, della quale dipende intimamente; e trattare di questa prassi richiede necessariamente di inquadrarla nella pastorale generale della Chiesa, della quale è un elemento indispensabile, anzi nucleare, co-

¹²⁸ S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Di alcuni avvertimenti più notabili a' confessori e paroci, colla pratica in fine dell'orazione mentale per insegnarla a chi non la sa fare*, in *Pratica del confessore*, cit., appendice I, n. XXI, p. 246 (nell'edizione latina della *Praxis confessarii* già citata, a p. 623), dove ritorna sugli stessi concetti: «Nel confessare e trattar colle donne usi la maggiore austerità che conviene secondo la prudenza; e perciò ricusi i regali, sfugga la familiarità ed ogni altra cosa che può essere causa d'attacco. Per essere in ciò trascurati, quanti confessori han ruinate l'anime proprie e delle penitenti!». Queste cautele e raccomandazioni corrispondono veramente alla *mens* del santo Dottore e così sono state recepite e proposte: vid. ad es., *Institutiones Morales Alphonsianae*, a cura di CL. MARC e X. GESTERMANN, Ed. E. Vitte, Lyon - Paris 1934¹⁹, II, pp. 207-209.

¹²⁹ Lui stesso scriveva in questa stessa opera: *Poenitentibus, de quibus justa potest esse suspicio, quod propter erubescitiam aliqua peccata tacuerint (ut sunt rudes, mulieres et pueri) interroget, utrum anteaetiae vitae scrupulum aliquem habeant, eos animando ad dicendum omnia. Per has interrogationes solent liberari plures animae a sacrilegiis* (S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Praxis confessarii*, cit., n. 178, in *Opera Moralia*, cit., IV, p. 620).

me avremo modo di vedere più accuratamente nell'ultima parte del nostro studio.

Dobbiamo adesso riferirci, sia pur brevemente alla confessione frequente di devozione, vale a dire alla confessione dei peccati veniali praticata e diffusasi in questo periodo a livello soprattutto di pastorale d'*élite*. A questo scopo è necessario un riferimento all'impostazione pastorale abituale in questo periodo. Note importanti di essa erano, da una parte, la distinzione tra la pastorale delle città e la pastorale della campagna, entrambe con problematiche proprie e con persone caratterizzate molto diversamente sia dal punto di vista psicologico che culturale; dall'altra, la distinzione all'interno del popolo cristiano di due gruppi, uno composto da eletti ad una vita perfetta e santa, altri — la stragrande maggioranza — chiamati solo a salvare l'anima alla meno peggio. Quindi, la pastorale — oltre alla distinzione per motivi sociografici — conosceva due marcie, secondo le persone a cui era rivolta. R. Steenberghen ha mostrato come in questo periodo si sia fatta più netta la distinzione — in qualche modo esistente già prima — tra una pastorale di massa e una pastorale di *élite* o di aristocrazia spirituale¹³⁰.

La seconda di queste distinzioni non passava senza profonde conseguenze in materia di formazione dottrinale e di pratica sacramentale. «La pastorale di massa dà luogo ad una morale del peccato. I missionari popolari cominciano a dirigersi alle grandi masse di

¹³⁰ Le origini di questa distinzione si possono far risalire all'inizio del secondo millennio, quando la rinascita della vita monacale sarà accompagnata da una predicazione che, esaltando la vita del claustrò come anteprema del paradiso, mortificherà — *a priori* — eccessivamente le possibilità di sviluppo cristiano della vita *in saeculo*, dove il cristiano vive esposto a mille tentazioni e angosce che gli impediscono di arrivare alla *contemplatio*, riservata a coloro che fuggono dal mondo per consacrarsi a Dio e alla vita spirituale.

Sarà necessario arrivare al secolo nostro perché la distinzione tra due classi di cristiani venga positivamente esclusa; succederà nel Concilio Vaticano II, quando ricorderà a tutti i cristiani la chiamata universale alla santità: «È chiaro dunque a tutti — dirà — che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 40; cfr. anche i nn. 41-42). Con frasi incisive e grafiche, aveva predicato questa dottrina alcuni decenni prima — non senza sperimentare incomprensione e antipatie da parte di alcune persone — il Fondatore dell'Opus Dei che, ad es., scriveva così: «Tienes obligación de santificarte. — Tú también. — Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos sin excepción, dijo el Señor: "Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto"» (B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Camino*, Cuenca 1939, n. 291).

cristiani, scuotendole dal loro torpore e spronandole alla conversione e alla confessione. Essi si adattano alla situazione del popolo: la loro morale è centrata sui peccati più comuni, le loro prediche mirano a suscitare almeno l'attrizione, l'unica cosa di cui si crede capace quella gente rude e ignorante. Parte della casistica dei trattati di morale sembra elaborata in ordine alla preparazione dei missionari del popolo. I gesuiti curano in particolare le classi dirigenti. Anche parte della casistica dei trattati sembra essere sorta per risolvere dei problemi che risultavano complicati per il fatto di volersi assicurare la confessione almeno annuale di una classe borghese che in realtà non era molto coerente con il cristianesimo. I gesuiti si preoccupano soprattutto dell'educazione della gioventù da cui sarebbero usciti i futuri dirigenti. Nella loro pedagogia ha una parte importante la formazione della coscienza, l'esame di coscienza e la confessione, generalmente mensile. Perciò insistono sulla malvagità del peccato e sulla lotta da combattere per mantenersi liberi e per superarlo. Insistono molto sulla purezza, dandole un'importanza capitale anche nella vita intellettuale»¹³¹.

Dunque, la doppia pastorale si rifletteva tanto sulla pratica religiosa e sacramentale, sui pii esercizi, che sulla formazione procurata alle persone, sui contenuti della predicazione. È ipotizzabile che tale distinzione pastorale sia alla base di una certa concentrazione tematica intorno al sesto comandamento — almeno nella predicazione rivolta alla maggior parte dei fedeli, ma in buona misura pure in quella rivolta alle persone più praticanti e fervorose, del resto osservabile anche in altre aree cristiane non cattoliche della stessa epoca —, con scarsa valorizzazione di altri aspetti della vita morale e senz'altro di quella spirituale (la preghiera, la ricerca della santità, la pratica della virtù e della carità nella vita quotidiana, ecc.).

La confessione frequente voleva essere, nel proposito e nell'insegnamento degli autori dell'epoca, allo stesso tempo tappa e mezzo per la crescita e il progresso spirituale. Questa pratica — d'obbligo

¹³¹ J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., p. 239 (l'autore rimanda a R. STEENBERGHEN, *Le sacrament de Pénitence: réflexions sur l'évolution de sa pratique*, in «Paroisse et Liturgie» 50 (1968) 492-505). Il giudizio di Ramos-Regidor sui gesuiti non fa loro giustizia; è infatti noto che, aldilà delle strategie specifiche, al meno in America la pastorale dei gesuiti si diresse a tutti gli ambiti della società: cfr. L. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio para confesores y penitentes*, cit., pp. 46-75.

tra i religiosi, raccomandata ai sacerdoti diocesani, suggerita ai fedeli laici che dimostravano maggior fervore — era giustificata dalla valorizzazione della grazia concessa dal sacramento, sia quella santificante, sia quella sacramentale, che era vista soprattutto come un aiuto speciale nel cammino spirituale, nella lotta contro il peccato e contro i propri difetti. Inoltre si giustificava dall'aiuto che concedeva alla propria conoscenza e alla formazione della propria coscienza, alla maturazione morale personale. A questa motivazione, tramandata pacificamente in questi secoli, farà riferimento Pio XII difendendo l'uso frequente della riconciliazione anche per i peccati veniali, ben sapendo che essi possono essere lavati ed espiati in molti altri modi: «vogliamo con grande cura raccomandare il pio uso della confessione frequente, introdotto nella Chiesa non senza ispirazione dello Spirito Santo: con esso si aumenta la dovuta conoscenza di se stessi, cresce l'umiltà cristiana, è purificata la coscienza, si irrobustisce la volontà, si porta a termine la salutare opera della direzione delle coscienze e aumenta la grazia in virtù del Sacramento»¹³².

È doveroso riconoscere che tale pratica ha procurato molti frutti spirituali alle singole persone e all'insieme delle comunità cristiane, con riflessi anche sulla società civile. Tuttavia è d'obbligo registrare che essa pure era esposta a delle derivazioni di routine, sia per mancanza d'impegno spirituale dei fedeli, sia per trascuratezza dei confessori. Ne faceva accenno S. Alfonso in alcuni avvertimenti a' confessori e parroci proposti in appendice alla sua *Pratica del confessore*: «Que' penitenti che portano solamente peccati veniali, ma abituati, non li assolve, se non vede che ne abbiano vero pentimento e proposito almeno di alcuno d'essi, o pure se non mettono per materia qualche peccato più grave della vita passata. Quante confessio-

¹³² PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943; AAS 35 (1943) 235; Enc. *Mediator Dei*, 20-XI-1947; AAS 39 (1947) 585. Negli anni 30-40 ci fu una controversia sull'opportunità e validità della confessione frequente di devozione. Alcuni autori ritenevano essa in ultima analisi superflua, poiché — a loro avviso — è nell'Eucaristia, Sacramento dell'Amore, che sono ordinariamente rimessi i peccati veniali. Altri autori invece sostenevano la specifica utilità e ragion di essere di questa pratica. In questo contesto si collocano i due interventi di Pio XII. Sul dibattito, vid. ad es., K. RAHNER, *Personale und sacramentale Frömmigkeit*, in *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1961⁵, pp. 115-141; A.-M. ROGUET, *Le sacerdoce du Christ, la rémission des péchés et la confession fréquente*, in «La Maison-Dieu», 56 (1958) 50-70; E. RUFFINI, *La prassi della confessione frequente di devozione*, in «La Scuola Cattolica» 104 (1976) 307-338.

ni invalide (le quali in sé son veri sacrilegi) si commettono in ciò per negligenza de' confessori!»¹³³.

Come dicevamo già prima in un altro contesto, la semplice frequenza della confessione non è sufficiente a garantire lo sviluppo della vita cristiana; essa agisce efficacemente in quel senso solo se posta all'interno di un progetto d'impegno personale e di lotta cristiana per servire meglio Dio e gli altri. Altrimenti, questa pratica può dar adito a situazioni di falsa devozione e apparente zelo pastorale, come denunciava ancora una volta S. Alfonso: «Quale miseria è il vedere tanti confessori spendere tutta la mattina a sentire bizzoche e divotelle, se poi si accostano poveri uomini o maritate, che sono pieni di travagli e che a stento han lasciato le case e i loro impieghi, li licenziano con dire: "Ho che fare, andate ad altri!". E questi, poi, per non trovar chi li confessi, vivono i mesi e gli anni senza sacramenti e senza Dio. Ma ciò non è confessare per Dio, ma per genio: onde non so quanto merito abbiano a sperarne tali confessori, esercitando il loro ministero in tal modo. Io non dico, come dicono alcuni, esser tempo perduto, anzi dico esser opera molto grata al Signore il guidare l'anime alla perfezione; e perciò ne parlerò a lungo nell'ultimo capitolo. Ma i buoni confessori che confessano solamente per Dio, come faceva un s. Filippo Neri, un s. Giovanni della Croce, un s. Pietro d'Alcantara, quando viene qualche anima bisognosa, la preferiscono alle devote, per cui non mancherà poi tempo di sentirle ed aiutarle quando si vuole»¹³⁴.

In modo simile, la pratica devozionale della confessione si dimostra grandemente efficace se inserita in un processo di maturazione cristiana che coinvolge l'intera persona, non solo alcune sfere di essa; vale a dire se è inquadrata in un impegno di coerenza intima tra dottrina e vita, tra fede e opere; altrimenti, come avvertito da alcuni autori, essa apre la strada a una religiosità superficiale e in qualche misura falsa, appunto perché isola la persona dagli altri,

¹³³ S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Di alcuni avvertimenti più notabili a' confessori e parroci, colla pratica in fine dell'orazione mentale per insegnarla a chi non la sa fare*, in *Pratica del confessore*, cit., appendice I, n. XVI, p. 245 (nell'edizione latina della *Praxis confessarii* già citata, a p. 622).

¹³⁴ S. ALFONSO M. DE LIGUORI, *Pratica del confessore*, cit., p. 175; nell'edizione latina, n. 120, p. 595. Nell'appendice già citato, al n. XXII, consiglierà: «Queste anime poi il confessore non le senta in giorno di festa, ma nelle feste dia luogo alle più bisognose, specialmente de' poveri faticatori» (p. 247; nell'edizione latina già citata, p. 623).

contro quanto insegnato dall'apostolo Giacomo (1,19). «Sia la pastorale di massa sia la pastorale d'*élite*, scrive ancora Ramos-Regidor, hanno come caratteristica comune quella di un marcato individualismo. Nella loro morale non è sufficientemente presente l'interesse per la dimensione sociale ed ecclesiale del peccato e della conversione; questo minor interesse è conseguenza anche della cultura dell'epoca. Su tutto questo ha ulteriormente influito la lotta contro il giansenismo, il cui influsso è durato per molto tempo. (...) Nella prima metà del secolo XX, la pratica della confessione è stata fortemente influenzata dal decreto sulla comunione frequente del 1905, che introduce la prassi di confessarsi più frequentemente, mensilmente e anche settimanalmente. Tutto questo è servito per formare le coscienze e anche per mantenere un alto livello morale in buona parte delle popolazioni cristiane. Però questa frequenza ha portato con sé anche il marchio di un certo individualismo e schematicismo che può rendere la confessione un qualcosa di formalistico e di meccanico»¹³⁵.

Queste poche indicazioni bastano a illustrare la non automaticità dell'efficacia della confessione frequente, che da una parte chiede di essere inserita in un processo vero e autentico di ricerca della santità personale — con la conseguente e inseparabile dedizione agli altri —, e dall'altra pone un problema pastorale notevole, non soltanto per motivi apparentemente spiccioli, poi in realtà consistenti — come ad es., il tempo che richiede, l'importunità di persone fissate con i propri problemi, o di fannulloni, ecc. —, ma soprattutto perché esige da parte del confessore stesso una preparazione molto accurata e disposizioni personali non indifferenti per quanto riguarda l'impegno spirituale.

Dovremmo tornare su questi concetti nell'ultima parte del nostro studio. Riprendendo adesso il nostro argomento specifico, dobbiamo dire che, nell'attuazione concreta di questa pratica, i criteri di prudenza — così come li abbiamo visti nei testi di S. Alfonso — consigliavano l'uso del confessionale specialmente nella confessione delle donne devote, sia per ragione della loro bontà spirituale, sia anche per via della maggior frequenza del loro rapporto con il confessore: la confluenza di questi due motivi suggeriva speciale cautela

¹³⁵ J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, cit., p. 240.

da parte di costui e dunque di sentire sempre le loro confessioni nel confessionale, evitando le conversazioni spirituali in altri luoghi o ambienti.

Abbiamo rilevato prima come la dottrina canonica e morale nella prima metà del nostro secolo motiva l'uso del confessionale in definitiva solo per ragioni di prudenza nel rapporto confessore-donne; e ci eravamo proposti di accertare come mai si era arrivati a questa esclusività nella motivazione del confessionale, certamente riduttiva se confrontata con le motivazioni che lo avevano visto nascere. Senza pretendere di esaurire l'argomento, pensiamo che quanto visto fino adesso consente di precisare che tale riduzione è estranea alla migliore tradizione della teologia morale cattolica, così come si può trovare negli scritti di S. Alfonso M. de Liguori¹³⁶; e che, invece, non è estranea a quella deriva che — nella predicazione e nella valutazione della condotta umana — concede una notevole centralità al sesto comandamento. Volendolo, si potrebbe ipotizzare ancora una spiegazione della riduzione di cui parliamo: nel legiferare per tutti, si è concesso alla parte il ruolo del tutto, si è assegnato come unico motivo per usare il confessionale quello che lo rende prudentemente necessario nel caso della confessione frequente delle donne più religiose e devote.

3. Il confessionale nell'odierna pastorale della riconciliazione sacramentale: obbligo e flessibilità

La crisi annunciata o in ogni caso prevedibile, dopo le prime manifestazioni ottocentesche, esplose inarrestabile verso la metà del XX secolo. Essa però non si configurò come un elemento isolato, ma apparve subito inquadrata in un contesto di crisi più generale e profonda, che ha obbligato la Chiesa a un radicale ripensamento dell'impostazione generale della pastorale da portare avanti, la quale matura nel Concilio Vaticano II e riceve da esso le indicazioni basiliche e fondamentali. I riferimenti al confessionale, come vedremo, tengono conto di questa situazione.

¹³⁶ Accanto al Liguori, altri hanno mantenuto una visione non riduttiva di queste motivazioni; ad es., facendo riferimento alla necessità di venir incontro alle persone che «vergognando di palesarsi al suo confessore ordinario, cercano uno sconosciuto»: P. SCAVINI, *Theologia Moralis Universalis*, cit., IV, p. 602.

a) *Problematicità della pastorale della conversione nella seconda metà del Novecento*

La seconda metà del nostro secolo, dopo le due grandi guerre in Europa, si apre all'insegna di una profonda riconsiderazione dell'impostazione della vita, dei criteri e degli atteggiamenti personali; si ritiene infatti — è convinzione diffusa — che essi debbono essere tali da non consentire mai più altre sciagure come quelle vissute nella prima metà. È profondamente e generalmente sentita la necessità di un radicale cambiamento culturale che renda definitivamente impossibile l'assolutismo ideologico, ritenuto sicuramente alla base delle catastrofi belliche. Questa tendenza di natura irenica guida in queste decadi la cultura occidentale, per quanto riguarda il mondo delle idee, al relativismo prima e ad un certo scetticismo dopo, mentre, per quanto concerne le abitudini e la condotta, la conduce al permissivismo. Inoltre, la tendenza quasi unanime di rinnovamento e revisione dei modelli esistenziali portò — in alcuni forse insensibilmente, in altri certamente in modo consapevole — a una rottura di fatto con i criteri del passato, sia teorici che pratici. Si potrebbe dire pure che tale frattura si consumò in maniera abbastanza pacifica, anche se non sono mancati periodi con notevoli punte di tensione, come, ad esempio il cosiddetto conflitto generazionale, che vide in contrasto per anni adulti e giovani, genitori e figli, maestri e allievi, conflitto sfociato paradigmaticamente nella rivoluzione studentesca del '68, che ha segnato in modo reale i decenni del fine secolo¹³⁷.

Sono stati in molti a puntare il dito sui difetti della cultura occidentale ritenendoli profondi e importanti. Sarebbero tanti gli autori a cui riferirsi in proposito, benché non tutti abbiano denunciato gli stessi errori, né li abbiano giudicati secondo gli stessi criteri e prospettive, né abbiano proposto le stesse soluzioni. In ogni caso, è d'obbligo ricordare, ad es., la denuncia dell'oblio dell'essere, fatta

¹³⁷ È questo l'andazzo generale della cultura e dell'etica dagli anni cinquanta in poi, non è certo la linea seguita da tutte le singole persone; tuttavia, questo giudizio globale, al di là delle divergenze di dettaglio, appare condiviso dalla stragrande maggioranza degli storici. Cfr. ad es., AA.VV., *La crisi della società permissiva*, Ares, Milano 1972; B. MONDIN, *Una nuova cultura per una nuova società: analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Massimo, Milano 1982; C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid 1996.

da Heidegger, che a suo giudizio è alla base di molte di queste calamità; la denuncia di Bonhöffer, che vede nell'ignoranza di Dio — nella falsa idea che molti si son fatti di Lui — l'origine di queste disavventure; e la denuncia compiuta da pensatori come Guardini, Monnier, Marcel, Maritain, per citarne alcuni, i quali osservano che il disprezzo della persona — frutto e segno di una antropologia sbagliata sin dal punto di partenza — è causa immediata di quanto lamentiamo e che si rende necessario valorizzare gli uomini per quello che sono e non per quello che hanno; eccetera¹³⁸.

Tuttavia, non è bello parlare di crisi generale e grave di una società, specie quando essa dà prova di progredire in molti aspetti. Del resto, l'umanità si è sempre trovata in crisi, ogni epoca ha avuto le proprie, collegate necessariamente ai passi avanti che si volevano compiere. Sta di fatto che mentre alcuni parlavano di crisi morale nella società occidentale e vedevano in tale crisi la radice profonda e ultima delle catastrofi già segnalate, altri autori non condividevano questo giudizio critico e ritenevano, al contrario, che la situazione generale della società fosse migliorata proprio per il fatto che c'era più libertà nel modo di agire, meno coercizioni di tipo morale e legale, e quindi la singola persona poteva regolare la propria condotta secondo i criteri che ritenesse giusti e adatti alla propria maturazione e sviluppo¹³⁹.

Con il passare degli anni altre sciagure vennero ad aggiungersi a quelle già sperimentate nella prima metà del secolo: alla *shoah* del popolo ebreo, si accodarono i genocidi compiuti nel Vietnam, nella Cambogia e in altri luoghi del pianeta — certamente con modalità e motivazioni diverse che non consentono di equipararli totalmente,

¹³⁸ Cfr. tra l'altro, R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984; M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1978; D. BONHÖFFER, *Ethik*, C. Kaise, München 1949; *Résistance et soumission: lettres et notes de captivité*, Labor et fides, Genève 1973; G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris 1935; *Les hommes contre l'humain*, Paris 1951; *Le mystère de l'etre*, Paris 1951; J. LACROIX, *Il personalismo come anti-ideologia*, Edizioni Paoline, Roma 1969; J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963¹; E. MONNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Bari 1982²; *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984; CH. TAYLOR, *Radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; *Il disaggio della modernità*, Laterza, Roma - Bari 1994.

¹³⁹ Cfr. ad es., G. LAMY, *Peace and Revolution: the Moral Crisis of American Pacifism*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (Mi) 1988.

ma che li accomunano nella tragedia—, la guerra fredda con le sue conseguenze sulle popolazioni e le singole persone, e altri conflitti che non ci fermeremo a elencare ma che hanno messo alla prova gli intellettuali e gli uomini di cultura, chiamati davanti a queste gravissime anomalie della civiltà a dare una spiegazione e a suggerire un rimedio. Un caso particolare, ma significativo, di questa revisione è rappresentato dalla riflessione intorno a Auschwitz: come mai si è potuto arrivare a una persecuzione così ingente e massiccia, con la partecipazione di tante persone che ritenevano di far cosa giusta perché ubbidivano all'autorità? ¹⁴⁰. Ma i casi che sollecitano la riflessione sono tanti, tantissimi.

A questo punto, è stato impossibile nascondere l'esistenza e il progredire di una crisi profonda che coinvolge l'intera società occidentale, crisi che si trascinava e maturava da decenni, forse anche da secoli. Se per lungo tempo il progresso scientifico e tecnico che caratterizzano questa epoca è riuscito a oscurare l'importanza e il valore di altri aspetti in passato ritenuti fondamentali, oggi, dopo il palesamento dei limiti insiti nella scienza e nella tecnica, è presente a tutti l'urgenza di una rifondazione della civiltà occidentale che effettivamente ricuperi aspetti perduti che invece sono fondamentali per valorizzare la persona umana e per assicurare una convivenza sociale pacifica e solidale, la quale non dipenda nel suo essere da forze e istituzioni di ordine militare e poliziesco ma dalla diffusa responsabilità delle persone. In altre parole, si è resa evidente la natura morale di questa crisi ¹⁴¹.

Eppure la diagnosi della crisi non basta per venirne fuori; in questo caso l'insufficienza non è di natura generale — oltre a scoprire la malattia, sono necessarie medicine e cure — ma specifica, nel senso che proprio il ritenere la persona come regola ultima se non

¹⁴⁰ Cfr. ad es., E. LEVINAS, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, Le Livre de Poche (Albin Michel), Paris 1963; *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova 1992; H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Torino 1991.

¹⁴¹ Cfr. N. PETRUZZELLIS, *La crisi dello scientismo*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano 1983; CH. VANNARAS, *La libertà dell'ethos; alle radici della crisi morale dell'Occidente*, EDB, Bologna 1984; R. GARCÍA DE HARO - I. DE CELAYA, *La sabiduría moral cristiana*, cit., sp. pp. 21-108 e 177-223; R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, Dino, Milano 1991; A. RIZZI, *Crisi e ricostruzione della morale*, SEI, Torino 1992; L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993, sp. pp. 7-26 e 41-62; E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, sp. pp. 369-401.

addirittura unica delle proprie azioni rende difficile una revisione efficace dell'impostazione morale, revisione che certamente non può non avere il sapore del pentimento e della conversione¹⁴². La deriva della morale è giunta a una situazione critica proprio perché tende ad erigere la libertà della persona in quanto tale a criterio unico — nonché ultimo — di bontà delle proprie azioni; e ci tende perché stacca il giudizio sulle proprie azioni da norme oggettive — nel senso di indipendenti dalla volontà del soggetto — e lo affida esclusivamente alla propria coscienza, senza però riconoscere ad essa nessun legame costitutivo con la legge di Dio, dunque senza che il suo giudizio debba per natura essere un riflesso della legge divina che illumina il da farsi in una concreta situazione¹⁴³.

¹⁴² Cfr. A. RIZZI, *Infinito e persona: ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, Ianna, Roma 1984; G. CHALMETA (ed.), *Crisi di senso e pensiero metafisico*, Armando, Roma 1993.

¹⁴³ Dicevamo che la crisi attuale della civiltà occidentale forse viene da lontano. Per quanto riguarda l'aspetto morale — elemento alla radice di questa crisi — diversi autori fanno risalire le sue origini già al Trecento, specificamente al nominalismo teologico e morale proposto da Ockham. Così ad es., Garcia de Haro e Pinckaers, che ritengono di grande importanza l'influsso di Ockham nel campo della teologia morale, concepita dal teologo francescano in base all'idea di obbligazione e della libertà come indifferenza della volontà. «Ockham, seguendo le tesi nominaliste, parte dalla constatazione che tutto il reale esiste come singola individualità, per poi passare — senza valida giustificazione — all'idea che gli universali non abbiano che un valore nominale. Nel campo della morale ciò si riflette nel considerare ciascun atto singolo come una realtà *a se*, non suscettibile di valutazione mediante principi universali desunti dalle inclinazioni della natura. Ogni atto umano è come un punto indipendente, una decisione della volontà che si concepisce come libera in quanto capace di scegliere fra contrari, al di fuori di ogni causa che non sia lo stesso volere della volontà. (...) Ockham dirà che un atto è buono quando la volontà vi tende perché glielo impone la ragione (con esclusione di qualunque inclinazione interiore); una ragione, però, che non è capacità di conoscere l'essere delle cose sotto la guida dei primi principi e delle inclinazioni naturali, ma capacità di valutare l'atto in relazione ai precetti della legge o piano dell'arbitrio divino. Così intesa, la ragione è la norma prossima della morale, il cui compito è di applicare la legge generale ed esterna al caso concreto. Perché un atto sia buono dovrà essere dettato dalla retta ragione e voluto in quanto è da essa dettato. (...) Su queste basi nascerà un nuovo schema della morale: in particolare, l'agire libero cesserà di essere visto come sviluppo della persona verso la propria perfezione, a opera della virtù (o come disintegrazione a motivo del peccato); e verrà considerato come un dinamismo autonomo, limitato e retto dalle *obbligazioni esterne* che la legge gli impone, ma che per il resto agisce secondo il proprio totale arbitrio. Si perderà progressivamente il significato del fine dell'agire morale, con una atomizzazione della condotta, vista come un insieme di atti indipendenti, che sembrano non aver radici nella storia personale — con errori e, verità, virtù e vizi — del soggetto, e neppure nelle inclinazioni dell'umana natura. Ne consegue la tendenza a imper-

Secondo questa impostazione etica, l'uomo si ritiene autentico e perfetto quando agisce secondo che a lui sembra che deve agire; così, la sua coscienza non deve rispondere delle proprie azioni che davanti a se stessa. È proprio in questa mancanza di responsabilità etica a livello di coscienza personale — non a livello di ordinamento sociale, legale, amministrativo, ecc. — che la crisi attuale manifesta la sua vera natura e tutta la sua gravità, perché un tale inquadramento rende notevolmente difficile identificare qualsiasi trasgressione di un comandamento di Dio, poiché è lo stesso senso del comandamento che è stato lasciato da parte in questa impostazione morale; mancando dunque il senso del peccato, si chiude pure la strada verso il pentimento e la richiesta di perdono a Dio ¹⁴⁴. Lo dirà con parole lapidarie Pio XII: «il più grande peccato del mondo attuale può darsi stia nel fatto che gli uomini hanno perso il senso del peccato» ¹⁴⁵.

niare l'analisi della moralità sull'oggetto dell'atto — sulla condotta esterna — che sta all'origine delle etiche della terza persona, tendenzialmente giuridiciste e destinate a svincolarsi dalla spiritualità e dalla sua matrice religiosa. La legge verrà vista come limite coercitivo della libertà, con la conseguente contrapposizione fra legge e libertà, obbligazione e amore, coscienza e legge, individuo e società, natura e grazia. Le virtù perdono la loro peculiarità di guidare la condotta umana, ecc. La bontà non si fonda sull'amore del bene, ma sull'obbligazione statutaria e conosciuta: in questo modo Ockham strutturò la prima morale dell'obbligazione. Vi si può intravedere un precedente dell'imperativo categorico kantiano. Su Ockham si baserà Lutero e, in ultima analisi (come abbiamo osservato), egli coincide con l'atteggiamento basilare delle morali autonome della modernità, che proclamano la coscienza giudice supremo del bene e del male dei propri atti» (*La vita cristiana*, cit., pp. 48-49). Cfr. S. PINCKAERS, *La théologie morale au déclin du Moyen Age*, in «Nova et Vetera» (1997) 211-220; *Le fonti della teologia morale*, cit., sp. pp. 284-300, dove l'autore identifica la morale ockhamista come «la prima morale dell'obbligo»; L. VEREECKE, *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham*, in «Vie Spirituelle. Suppl.» 45 (1958) 123-143. Questo autore ha ripreso il concetto sviluppandolo ampliamente: *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori*, Coll. S; Alfonsi de Urbe, Roma 1986. Vid anche A. GARVENS, *Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, in «Franziskanische Studien» 21 (1934) 243-273 e 360-408; A. RODRIGUEZ LUÑO, *Un'etica senza Dio (Neo-utilitarismo & neo-contrattualismo)*, in «Studi Cattolici» 350 (1990) 208-213. Per una visione comparativa, cfr. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London 1990. Per una visione degli intenti tesi a superare l'impostazione nominalista dell'etica e della morale, vid. i vari contributi raccolti in *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova Editrice, Roma 1987.

¹⁴⁴ Cfr. J.M. HAAS (ed.), *Crisis of Conscience*, Crossroad, New York 1996.

¹⁴⁵ Pio XII, *Discorso*, 27-X-1947. Si era allora alle prese con tante irregolarità morali compiute durante gli anni dell'ultima guerra mondiale (infanticidi commessi per salvare la propria vita o quella del gruppo, menzogne, furti e frodi, fornicazioni o adulteri commessi a

Giovanni Paolo II, fin dall'inizio del suo pontificato, ha indicato i pericoli per il singolo uomo e per l'intera umanità derivati da una cultura scientifica e tecnica che non sia sorretta da giusti e adeguati criteri etici e morali; e ha più volte ripetuto — esprimendosi alle volte con la formula «scienza e coscienza» — la necessità di unire scienza e etica se si vuole impedire questi rischi¹⁴⁶. Inoltre, si è riferito alla difficoltà di identificare il peccato quando si è imbevuti della cultura dell'autonomia della persona nel giudizio morale, richiamando la necessità dell'azione dello Spirito Santo per scoprire il peccato¹⁴⁷. Infine, si è soffermato ad analizzare le giustificazioni teoriche dell'autonomia morale, rimettendosi in questo caso — per superare a livello teorico i difetti di questa teoria — a un concetto di libertà che la veda unita alla verità¹⁴⁸.

Le precedenti considerazioni intendono introdurre, seppur brevemente, un aspetto del contesto culturale ed etico a livello mondiale nel quale è vissuta e si è sviluppata la vita dei cristiani negli ultimi cinquanta anni, contesto che aiuta a comprendere come anche a livello religioso — nella dottrina e nella pratica — si sia sentita pure

fine di assicurare una certa qualità di vita, ecc.). In vari modi si diminuiva la responsabilità dell'uomo, compromessa dai condizionamenti psicologici, sociali, bellici, e via dicendo, fino al punto di ritenerlo di fatto non più libero, così che non c'era posto che per una morale magari con degli errori ma senza peccato. In questa linea, ad es., A. HESNARD, *L'univers morbide de la faute*, Paris 1949; *Morale sans péché*, Paris 1954. Tali teorie furono criticate da molti autori: cfr. il volume monografico *Sens du péché et sa perte dans le monde actuel*, della rivista «Lumière et Vie» nel 1952; J. REGNIER, *Le sens du péché*, Paris 1953; P. RICOEUR, *Morale sans péché ou péché sans moralisme*, in «Esprit» (1954) 294-312; A. GEMELLI, *Morale sans péché*, in «Documentation catholique», del 19-II-1956, pp. 205-217; M. ORAISON, *Réflexions sur la morale sans péché*, in RTh (1955) 197-208; L. MONDEN, *Moraal zonder zonde*, Brugge 1955; P. ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*, cit., pp. 5-22. Più tardi, l'etica della situazione cercò anche di dare una risposta a queste irregolarità in continuità/discontinuità con le dottrine morali dei secoli anteriori, fu poi sostituita da altre teorie morali come il proporzionalismo e il consequenzialismo, che conducevano ognivolta in modo più esplicito all'autonomia morale della singola persona. Per una visione del passaggio tra queste diverse teorie, cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, «*Veritatis Splendor*» un anno dopo. *Appunti per un bilancio*, in «Acta Philosophica» 4 (1995) 223-260 e 5 (1996) 47-76.

¹⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, sp. nn. 15-17; *Dives in misericordia*, 30-XI-1980, sp. nn. 10-12 e 14-15.

¹⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, sp. nn. 27-48.

¹⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, sp. nn. 31-34 e 62-64. Per un ampio studio dell'argomento, vid. D. TETTAMANZI, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 7-48, 243-366 e 417-536.

la necessità di un cambiamento. La risposta a questo bisogno è stata da alcuni configurata alle volte come rottura con la tradizione della Chiesa. L'autorità della Chiesa, invece, ha promosso un aggiornamento della dottrina e della prassi — morale e liturgica —, cercando non di cambiare il sostanziale ma di modificare solo ciò che appartiene all'espressione e all'esigenza del progresso umano. Così, ad esempio, Papa Giovanni, aprendo i lavori dell'ultimo Concilio, volle riferirsi esplicitamente a questa sfida; e lo fece nei seguenti termini, che continuano a essere validi: «Lo scopo principale di questo Concilio non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa in ripetizione diffusa dell'insegnamento dei Padri e dei Teologi. (...) È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo. Altra cosa è infatti il deposito stesso della fede, vale a dire, le verità contenute nella nostra dottrina, e altra cosa è la forma con cui quelle vengono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata»¹⁴⁹.

Per quanto riguarda specificamente la riconciliazione, dobbiamo adesso rilevare che il desiderio di cambiamento non approdò in un ampio movimento religioso di conversione e penitenza. Lasciando da parte le iniziative particolari diffuse in ambiti ridotti, bisogna ammettere che negli anni cinquanta e sessanta non ci fu un grande movimento popolare di penitenza per gli errori e gli orrori dei primi cinquanta anni, nonostante i pressanti inviti all'orazione e alla mortificazione contenuti, ad es., nei messaggi di Fatima. Il desiderio di cambiamento provocò, sì, una generalizzata metanoia spirituale, ma indirizzata su contenuti e processi umanistici e sociali, impegnata nella costruzione delle basi e delle strutture economiche e politiche ritenute atte a garantire il raggiungimento e il consolidamento della pace all'interno dei singoli popoli e nell'insieme delle nazioni.

La valutazione dei molti sforzi per la pace e il benessere socio-economico non può essere che positiva, il che ovviamente non impedisce di lamentare l'assenza di una reazione più profonda e religiosa che, promuovendo il cambiamento dei cuori, assicurasse radicalmen-

¹⁴⁹ GIOVANNI XXIII, *Allocutio* del 11-X-1962 nella Basilica Vaticana: in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, 1, pp. (43) e (45).

te la pace tra le persone e le comunità come conseguenza della pace di ogni persona con se stessa e con il Creatore. In questo senso si era espresso il Concilio Vaticano II ¹⁵⁰; eppure, sembra proprio questo aspetto a essere alle volte trascurato nella pratica, se non addirittura deriso e decisamente disprezzato perché considerato espressione di una religiosità individualistica e intimistica.

Sta di fatto, come testimoniato da molte voci autorevoli, che dopo l'ultima guerra, in campo cattolico, il ricorso alla riconciliazione sacramentale diventa ogni volta meno frequente, fino al punto che già nella seconda metà degli anni sessanta si parla pubblicamente e apertamente di crisi del sacramento della Penitenza ¹⁵¹. Si tratta di una vera e propria litanìa che si prolunga per molti anni fino ai giorni nostri. Ne parla ancora Giovanni Paolo II, nella Esortazione postsinodale *Reconciliatio et Paenitentia*: «Sin dalla sua preparazione, poi nei numerosi interventi succedutisi durante il suo svolgimento, nei lavori dei gruppi e nelle *Propositiones* finali, il Sinodo ha tenuto conto dell'affermazione pronunciata molte volte, con toni diversi e diverso contenuto: *il Sacramento della Penitenza è in crisi, e di tale crisi ha preso atto*» ¹⁵². Tuttavia, non mancano coloro che invece di vedere in questo allontanamento dal sacramento un segno di crisi, scorgono in esso espressioni varie di un atteggiamento più personale e profondo davanti a Dio, quindi di riscoperta e di vero rinnovamento interiore ¹⁵³.

¹⁵⁰ Nella Cost. Past. *Gaudium et spes*, al n. 78.

¹⁵¹ Questa crisi è stata palesata da alcune inchieste eseguite in Francia negli anni sessanta: cfr. ad es., «La Vie Spirituelle» (1966) 694-718; *La Confession en contestation. Une enquête auprès des lecteurs de «Témoignage chrétien»*, dirigée par A. VIMEUX et commentée par B. CARRA DE VAUX, ed. Témoignage Chrétien, Paris 1970, 447 pp. Tra gli studi, cfr. AA.VV., *La crisi della confessione*, Bologna 1974.

¹⁵² GIOVANNI PAOLO II, Esort. apost. postsynod. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, n. 28 (il corsivo è del Papa). Il testo continua: «(Il Sinodo) ha raccomandato una approfondita catechesi, ma anche una non meno approfondita analisi di carattere teologico, storico, psicologico, sociologico e giuridico circa la penitenza in generale e il Sacramento della Penitenza in particolare. Con tutto ciò esso ha inteso chiarire i motivi della crisi e aprire le vie per una soluzione positiva, a beneficio dell'umanità. Intanto, dal Sinodo stesso la Chiesa ha ricevuto una chiara conferma della sua fede riguardo al Sacramento, per il quale viene data ad ogni cristiano e all'intera comunità dei credenti la certezza del perdono per la potenza del sangue redentore di Cristo».

¹⁵³ Cfr. PII. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Cerf, Paris 1996, p. 101.

Alla crisi morale, che trova la sua manifestazione più grave nella perdita del senso di peccato e nella difficoltà a chiedere perdono a Dio, si aggiunge in campo cattolico la crisi della penitenza sacramentale, crisi che non è soltanto una trasposizione della crisi generale all'ambito specifico della riconciliazione cristiana con il Signore, ma che appare come una vera e propria *crisi del senso del sacramento della confessione in quanto tale*. L'abbandono del sacramento della Riconciliazione non è solo dovuto al fatto che molti fedeli si sentono meno colpevoli davanti a Dio, o trovano particolare difficoltà a pentirsi e convertirsi, a cambiare gli aspetti della loro condotta che sono in contrasto con la legge divina; è anche dovuto al fatto che molti pensano: «e perché dovrei confessarmi ad un sacerdote? posso confessarmi direttamente con Dio, pentirmi internamente davanti a Lui, e basta». Non è adesso il momento di soffermarsi a rispondere a domande come questa, le troveremo ancora nell'ultima parte del nostro studio e allora potremo tentare alcune risposte; ci accontenteremo adesso con l'osservare che alla base di atteggiamenti come quello testé descritto si trova *uno scarso senso del sacramento della riconciliazione, una scarsa consapevolezza della sacramentalità e dell'ecclesialità del pentimento cristiano autentico*.

Invece, ci occuperemo in seguito di come è stato gestito dai fedeli e dai pastori della Chiesa questo passaggio di cambio e aggiornamento che si è dimostrato particolarmente difficile e delicato, forse più di quanti non si potessero immaginare, concentrando però la nostra attenzione sull'argomento specifico che ci occupa.

b) Pastorality del Concilio Vaticano II e pastorale promossa dal Concilio

Non sembra necessario soffermarsi sul carattere sostanzialmente pastorale che l'ultimo Concilio volle dare al suo lavoro e ai suoi documenti; né analizzare le caratteristiche della pastorale indetta da esso; conviene però tener presente che l'uno e l'altra sono stati di grande portata, fino al punto di attuare una svolta storica nell'azione apostolica e pastorale della Chiesa. Infatti, la pratica del dialogo nei suoi diversi aspetti e livelli — Chiesa/mondo, fede/cultura, ecumenico, interreligioso, ecc. — e la riscoperta e conseguente rilancio del ruolo dei laici nella vita e nella missione della Chiesa, si rivelano

ogni giorno di più come elementi di notevolissima efficacia per l'evangelizzazione¹⁵⁴.

Eppure, è da registrare il fatto che l'avvio di una pastorale così grandiosa non fu accompagnato che da poche indicazioni pratiche precise e perentorie, forse perché non poteva essere altrimenti. In ogni caso il Concilio preferì limitarsi, sul piano teorico, a proporre grandi princìpi dottrinali — che alle volte riuscivano di grandi novità, come ad es., la chiamata universale alla santità, la responsabilità di tutti i fedeli nella vita e nell'apostolato della Chiesa¹⁵⁵ — e sul piano pratico, a suggerimenti da attuare successivamente, tra i quali

¹⁵⁴ La prospettiva storica mentre ci allontana temporalmente dall'ultimo Concilio, ci consente di coglierne meglio la grandezza. I protagonisti dell'evento conciliare furono già allora, in buona misura, consapevoli di essa; eppure il trascorso degli anni la mette ogni volta più in luce. È dunque necessaria una grande prudenza nell'ermeneutica del Concilio, per non cadere in una interpretazione selettiva o arbitraria, che ne riduca la ricchezza e il valore. Non ci sembra di mancare a questa cautela quando diciamo che due importantissime caratteristiche della pastorale voluta dal Concilio Vaticano II sono precisamente l'importanza concessa al dialogo (del resto sottolineata esplicitamente da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam*, del 6-VIII-1964, e insegnata solennemente nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes*) e il ruolo rilevante riconosciuto ai laici nella missione della Chiesa (come si può evincere dai costanti riferimenti ad essi presenti nei vari documenti del Concilio, e in particolare dal Decr. *Apostolicam actuositatem*; e come confermato dalle varie decisioni posteriori, come la creazione del Pontificio Consiglio per i laici, nonché dalla Esort. apost. post-sinodale di Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, del 30-XII-1988). Per una visione dei dati storici riguardanti il Concilio, è valida l'opera collettiva diretta da G. ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, 2 vol., Peeters - Il Mulino, Leuven - Bologna 1995 e 1996. Invece, per una lettura non riduttiva del Concilio, è utile l'opera curata dal CENTRO DI TEOLOGIA E CULTURA DI TRIESTE, *Ripensare il Concilio*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

¹⁵⁵ Com'è noto, si tratta di due punti di grande importanza, che nei secoli precedenti erano stati quasi completamente dimenticati nella teoria e nella pratica, benché non fossero mai stati negati dall'autorità della Chiesa. Per un commento a questo abbandono di fatto della dottrina della chiamata universale alla santità confrontato con il ruolo svolto dal B. Josemaría nel recuperare — in teoria e in pratica — questa dottrina alla vita della Chiesa, si può vedere ad es., F. OCÁRIZ, *Vocazione alla santità in Cristo e nella Chiesa*, in *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivà, Roma 12-14 ottobre 1993*, Lib. Ed. Vatic. 1994, pp. 27-42. Su altri aspetti dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, si può vedere l'opera veramente fondamentale di G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1989, dove viene acutamente analizzato l'insegnamento ecclesiologico, vero centro di tutta la dottrina conciliare come Paolo VI spiegò aprendo la seconda sessione del Concilio (cfr. *Allocutio* del 29-IX-1963 nella Basilica Vaticana: in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, 1, pp. 91 a 119. Cfr. anche, tra l'ampia bibliografia, R. LATOURELLE, *Vaticano II. Bilancio e prospettive, venticinque anni dopo. 1962/1987*, 2 vol., Cittadella, Assisi 1987.

molti riguardavano specialmente la liturgia ¹⁵⁶. Non è dunque da meravigliarsi se, a differenza di quanto accaduto negli altri due concili ecumenici di grande portata pastorale — il Lateranense IV e il Tridentino —, il Vaticano II non si è soffermato a precisare il ruolo della conversione e della riconciliazione sacramentale nell'azione pastorale da attuare adesso. Nessuna meraviglia, ma resta il compito di scoprire come si colloca questo sacramento nell'insieme di questa azione pastorale così vasta e profonda.

Tuttavia, alcune indicazioni sono state fornite dai Padri conciliari. Se è vero che il termine «confessione» così frequente nei documenti tridentini appare solo una volta nei testi dell'ultimo Concilio ¹⁵⁷, lo è pure che il Vaticano II fa esplicito riferimento a questo sacramento in diverse occasioni. Nel decreto sulla vita e ministero dei presbiteri, afferma che «i presbiteri, con il sacramento della penitenza, riconciliano i peccatori con Dio e con la Chiesa» e che essi «nello spirito di Cristo Pastore insegnano (ai fedeli) a sottomettere con cuore contrito i propri peccati alla Chiesa nel sacramento della penitenza, per potersi così convertire ogni giorno di più al Signore, ricordando le sue parole: "Fate penitenza, perché si è avvicinato il regno dei cieli" (Mt 4,17)» ¹⁵⁸. Il carattere ecclesiale della Riconciliazione è insegnato anche nella Costituzione sulla Chiesa: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui e insieme si riconciliano con la Chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera» ¹⁵⁹.

Nel Decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, quando parla della collaborazione dei parroci, il Concilio sottolinea l'efficacia di questo sacramento: «I parroci si ricordino anche che il sacramento della penitenza contribuisce al massimo a sostenere la vita cristiana: quindi si mostrino sempre pronti ad ascoltare le confessioni dei fedeli, chia-

¹⁵⁶ Questo aspetto del Concilio è stato fortemente sentito da Giovanni Paolo II che ha ritenuto uno dei doveri fondamentali del suo pontificato proprio l'attuazione nei suoi vari aspetti e direzioni del progetto pastorale indetto e promosso dal Concilio Vaticano II: cfr. Enc. *Redemptor hominis*, cit., nn. 1-6.

¹⁵⁷ Nel Decr. *Christus Dominus*, n. 30.

¹⁵⁸ CONC. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 5. Cfr. Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

¹⁵⁹ IDEM, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 11.

mando in aiuto, se occorra, anche altri sacerdoti che conoscano bene varie lingue»¹⁶⁰. Il concetto è applicato dal Concilio proprio ai presbiteri quando scrive: «Essi, che sono i ministri della grazia sacramentale, si uniscono intimamente a Cristo salvatore e pastore attraverso la fruttuosa recezione dei sacramenti, soprattutto con la confessione sacramentale frequente, giacché essa — che va preparata con un quotidiano esame di coscienza — favorisce tanto la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie»¹⁶¹.

Per quanto invece concerne il luogo o la sede delle confessioni sacramentali, i Padri conciliari, che suggerirono molte cose concrete da rivedere nella prassi liturgica, in modo da adeguarla meglio alle circostanze e caratteristiche dei tempi attuali, non presero nessuna decisione in materia, indicarono solo: «Il rito e le formule della penitenza siano rivedute in modo tale che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento»¹⁶².

c) *Indicazioni postconciliari riguardanti il confessionale: il nuovo Rituale della Riconciliazione e il nuovo Codice di Diritto Canonico*

All'interno del programma per attuare le varie indicazioni e suggerimenti del Concilio in materia liturgica, il 2 dicembre 1973 venne promulgato il nuovo *Ordo Paenitentiae*, preparato per adempiere al desiderio espresso dal Concilio che ricordavamo poco prima. Sul punto che a noi interessa, si volle espressamente non cambiare nulla, nonostante che il nuovo Rito sia un vero e proprio ripensamento della liturgia di questo sacramento¹⁶³. Infatti, nei *Praenotanda*, quando tratta specificamente del luogo della celebrazione, dice: *Sacramentum Paenitentiae administratur in loco et sede, quae iure statuuntur*¹⁶⁴. Tuttavia, più avanti, quando parla degli «Adattamenti del rito alle varie regioni e alle diverse circostanze», il nuovo *Ordo* riconosce alle Conferenze Episcopali la possibilità di «deter-

¹⁶⁰ IDEM, Decr. *Christus Dominus*, n. 30.

¹⁶¹ IDEM, Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 18.

¹⁶² IDEM, Cost. *Sacrosanctum Concilium*, 4-XII-1963, n. 72.

¹⁶³ Cfr. S.C. PER IL CULTO DIVINO, Dich. *Reconciliationem*, 2-XII-1973, sul nuovo Rito della Penitenza: AAS 66 (19774) 172-173.

¹⁶⁴ RITUALE ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*, *Ordo Paenitentiae*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, *Praenotanda*, IV, n. 12.

minare norme precise sul luogo adatto per la celebrazione ordinaria del sacramento della Penitenza»¹⁶⁵. Molte Conferenze Episcopali intesero che, per quanto riguardava il luogo e la sede per le confessioni, le cose andavano mantenute come prima. Così ad es., si esprimeva la CEI nel presentare il nuovo Rituale della penitenza: «Quanto al luogo per la celebrazione del sacramento, nulla si muti per ora nella pratica tradizionale. Il nuovo *Ordo* non solo non abolisce il confessionale, ma rimette eventuali innovazioni in proposito alle decisioni della Conferenza Episcopale»¹⁶⁶.

Il nuovo Codice di Diritto Canonico stabilisce nel canone 964, primo paragrafo: *Ad sacramentales confessiones excipiendas locus proprius est ecclesia aut oratorium*; e nel paragrafo 2: *Ad sedem confessionalem quod attinet, normae ab Episcoporum conferentia statuuntur, cauto tamen ut semper habeantur in loco patenti sedes confessionales crate fixa inter paenitentem et confessarium instructae, quibus libere uti possint, qui id desiderent*; e nel terzo paragrafo: *Confessiones extra sedem confessionalem ne excipiantur nisi iusta de causa*.

Il terzo paragrafo, che inizialmente non figurava nei progetti del Codice, fu aggiunto per soddisfare alcuni consultori che vollero specificata la necessità della grata fissa per la confessione delle donne, e degli uomini che volessero servirsene; tale richiesta veniva giustificata dal desiderio di meglio evidenziare la continuità con l'antico Codice e con la ragione che aveva dato vita al confessionale.

Il relatore aveva proposto un terzo paragrafo che recitava così: *Foeminarum confessiones extra sedem confessionalem crate instructam ne excipiantur, nisi ex causa infirmitatis aliave verae necessitatis et adhibitis cautelis quas loci Ordinarius opportunas iudicaverit*¹⁶⁷; lo aveva motivato in base a tre punti: a) la lunga prassi della Chiesa; b) il diritto dei fedeli a non essere identificati; c) la prudenza nata dall'esperienza della debolezza umana¹⁶⁸.

¹⁶⁵ *Ibidem*, n. 38b.

¹⁶⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Notificazione sul nuovo Rito della penitenza*, nell'*Osservatore Romano*, 30-III-74, p. 2; anche in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, t. IV, p. 1743.

¹⁶⁷ Cfr. *Communicationes*, 10 (1978) 69.

¹⁶⁸ Su questi aspetti, vid. J.T. MARTÍN DE AGAR, *La celebración del Sacramento de la penitencia. Aspectos canónicos*, in REDC 48 (1991) 25-29; IDEM, *El canon 964 del CIC: sobre el uso del confesionario*, in *Reconciliación y Penitencia. Actas del V Simposio Internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1984, pp. 1011-1024.

La proposta non fu accolta e la redazione del terzo paragrafo venne modificata nel corso dell'ultima revisione raggiungendo la sua formula attuale. Aldilà però di questo suo esito, le motivazioni da essa addotte — il diritto del penitente a non essere identificato, la prudenza morale nata dall'esperienza — s'intendono valide anche per il secondo paragrafo. Oltre a queste motivazioni, è ovvio che il nesso di questo Codice con l'ultimo Concilio concede valore pastorale alle prescrizioni del canone 964; si conferma così la motivazione pastorale del confessionale, già presente quando si prescrisse e si diffuse definitivamente il suo uso.

Quindi, si può dire che l'attuale Codice giustifica l'uso del confessionale senza i riduzionismi che abbiamo rilevato nel Codice del 17. Inoltre è da notare, continuando il confronto di questo Codice con il precedente, il riferimento alla libertà del penitente nell'uso della sede che desidera, riferimento che riesce nuovo a livello legislativo e che pone alcuni problemi pratici, persino materiali, di non facile soluzione ai quali le Conferenze Episcopali cercheranno di dar una risposta, come vedremo in seguito¹⁶⁹.

Prima di passare alle indicazioni dei vescovi nelle proprie diocesi, dobbiamo ancora riferirci all'Esortazione apostolica post-sinodale *Reconciliatio et Poenitentia*, dove Giovanni Paolo II fa diversi riferimenti al confessionale, senza scendere a precisazioni sull'obbligo di utilizzarlo e quando. Scrive ad es.: «Quale tesoro di grazia, di vita vera e di spirituale irradiazione non verrebbe alla Chiesa, se ciascun Sacerdote si mostrasse premuroso di non mancare mai, per negligenza o pretesti vari, all'appuntamento con i fedeli al confessionale, e fosse ancor più premuroso di non andarvi mai impreparato, o privo delle indispensabili qualità umane e delle condizioni spirituali e pastorali»; e ancora: «Il frutto più prezioso del perdono ottenuto nel Sacramento della Penitenza consiste nella riconciliazione con Dio. (...) Ma bisogna aggiungere che tale riconciliazione con Dio ha come conseguenza, per così dire, altre riconciliazioni, che rimediano ad altrettante rotture, causate dal peccato: il penitente perdonato si riconcilia con se stesso (...) con i fratelli (...); si riconcilia con la

¹⁶⁹ Cfr. W.H. STETSON, *Comentario al canone 964*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canonico*, a cura dell'Ist. Martin de Azpilicueta e della Facoltà di Diritto Canonico dell'Univ. di Navarra, EUNSA, Pamplona 1996, III, pp. 772-774.

Chiesa; si riconcilia con tutto il creato. Da questa consapevolezza nasce nel penitente, al termine della celebrazione, il senso della gratitudine a Dio per il dono della misericordia ottenuta, a cui lo invita la Chiesa. Ogni confessionale è uno spazio privilegiato e benedetto, dal quale, cancellate le divisioni, nasce nuovo e incontaminato un uomo riconciliato — un mondo riconciliato!»¹⁷⁰.

d) Le indicazioni delle Conferenze Episcopali sul luogo e sulla sede per le confessioni

Usando della potestà loro concessa in materia, la stragrande maggioranza delle Conferenze precisarono alcuni particolari riguardanti il luogo e la sede della riconciliazione sacramentale¹⁷¹.

Queste precisazioni dimostrano una convergenza sostanziale sulla validità del confessionale munito di grata fissa come sede ordinaria per ricevere le confessioni dei fedeli; infatti, delle 34 Conferenze che si sono espresse al riguardo, solo tre (Cile, Inghilterra e Portorico) in qualche modo escludono il confessionale tradizionale (vale a dire, quello prescritto dal precedente Codice), perché prescrivono un confessionale che abbia due possibilità di uso, con la grata e senza di essa¹⁷².

¹⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Reconciliatio et poenitentia*, cit., nn. 29 e 31.V rispettivamente.

¹⁷¹ Secondo la raccolta portata a termine da J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Giuffrè, Milano 1990, p. 761, solo le Conferenze Episcopali di Australia, Austria, Belgio, Germania Federale, Irlanda, Scozia, Stati Uniti d'America e Svizzera non avevano fatto a quella data precisazioni in proposito.

¹⁷² La Conf. Ep. del Cile prescrive così: *La celebración ordinaria del sacramento de la Penitencia se hará en tal forma que la acusación de los pecados se efectúe con la máxima libertad y privacidad. Con ese fin habrá en todas las iglesias confesionarios que ofrezcan la posibilidad de dos modos de confesión: aquél en que el penitente conversa totalmente en anonimato y aquél que permite un diálogo entre el penitente y el celebrante. En ambos casos se procederá con prudencia pastoral y se aplicará lo establecido para la celebración del sacramento en el «Ordo Poenitentiae»*; Norma approvata nella Plenaria del 14/18-V-1984, *recognita* il 4-IX-1984; in «Servicio» 84 (1984) 105; cfr. *ibidem*, pp. 169. La Conferenza episcopale dell'Inghilterra e il Galles si esprime così: *Adequate provision should be made for the Sacrament of Reconciliation, both by the conventional private form and in the openness of a reconciliation room. Allowance should be made for infrequent occasions such as Holy Week and times of parish mission when increased numbers of penitent might be expected. Local circumstances should be taken into account, but normally a confessional with facility for open confession should be the standard, so that the penitent has freedom of choice*; vid. *ibidem*, p. 355; mentre la Conferenza episcopale del Portorico prescrive: *en el futuro, en todas las iglesias de nueva*

Si potrebbe ipotizzare che tanta convergenza è da addebitare al testo del Codice, che nel secondo paragrafo ammonisce che siano sempre a disposizione confessionali muniti di grata fissa. Tuttavia è da rilevare che molte Conferenze indicano questo tipo di confessionale come quello da usare ordinariamente e abitualmente, lasciando solo ai casi straordinari (malattia e impedimenti fisici di vario tipo, sordità, ecc.) la possibilità di ascoltare le confessioni in altri luoghi e sedi; così le Conferenze Episcopali di Gambia-Liberia-Sierra Leone, Haiti, Nicaragua, Nigeria, Panamá, Perú, El Salvador, Scandinavia, Benin e Rwanda ¹⁷³.

Alcune Conferenze indicano il confessionale tradizionale come sede ordinaria e abituale, ma ammettendo per alcuni fedeli che espressamente lo chiedano la possibilità di essere ascoltati in altri luoghi e sedi, sempre però che siano adeguati a tale finalità; alcune consigliano di predisporre per questi casi luoghi adatti. Così le Conferenze Episcopali di Bolivia (*en casos de necesidad y de conveniencia, sea permitido oír confesiones en lugares adecuados*), Brasile, Colombia, Guatemala, Malta, Repubblica Dominicana, Spagna e Uruguay ¹⁷⁴. Le

construcción, se provea un lugar adecuado para locutorio-confesionario donde se facilite, al fiel que lo desee, la posibilidad de consultar o confesarse cara a cara o en el confesionario provisto de rejilla fija: vid. ibidem, pp. 578-579.

¹⁷³ Cfr. *ibidem*, pp. 292, 326, 473, 491, 529, 557, 607, 619, 740 e 752. Non sempre riescono pienamente chiare le indicazioni espresse; così ad es., la Conf. dell'Africa Settentrionale (Algeria, Libia, Marocco, Tunisia) scrive: *La Conférence demande que là où c'est possible ... il y ait un lieu plus spécialement affecté à la célébration du Sacrement de la Réconciliation. Les curés feront leur possible pour que les fidèles qui le désirent puissent utiliser un confessionnal muni d'une grille fixe séparant le pénitent du confesseur (Ibid., p. 47)*. Quella del Ghana scrive in proposito del canon 964: *After discussing this paragraph, the Bishops agreed that it does not apply in the Ghanaian situation (ibid., p. 747)*.

¹⁷⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 104, 120, 196, 314, 432, 591, 644 e 713. Per la sua completezza e precisione, che illuminano le sfumature di questo orientamento, riportiamo le indicazioni della Conferenza Episcopale maltese: «1. In ogni chiesa ed oratorio, se lo permettono e l'edificio e la facilità che vi si trovano, ci deve essere un posto riservato per le Confessioni sacramentali, facilmente accessibile ai fedeli, e separato dalla parte centrale della chiesa o oratorio. - 2. In ogni chiesa o oratorio ci deve essere un numero sufficiente di confessionali, per l'uso tanto degli uomini quanto delle donne. - 3.1. Il confessionale deve essere fatto in modo che tanto il sacerdote quanto il penitente possano sentirsi bene, che sia salvaguardata la segretezza della confessione, e che, per quanto sia possibile, rimanga sconosciuta l'identità del penitente. - 3.2. Il confessionale deve essere provvisto di una grata fissa tra il penitente e il confessore, però tale da non intralciare il libero dialogo tra il penitente e il confessore. - 3.3. Per quanto sia possibile, il confessionale deve essere costruito in modo che il confes-

indicazioni di questa ultima Conferenza possono ritenersi paradigmatiche di questo orientamento: *En todas las iglesias, capillas y oratorios habrá siempre, en lugar patente y público, confesonarios provistos de rejillas. En caso de que algunos penitentes pidieran ser escuchados más directamente, se atenderán en un lugar adecuado que puede ser la sacristía, el locutorio parroquial o un lugar semejante*¹⁷⁵.

Le Conferenze Episcopali di Argentina, Canada, Ecuador¹⁷⁶,

sore non può esser osservato da chi aspetta il suo turno per confessarsi o da chi è in chiesa, e in modo che quel che il penitente dice non può esser sentito da terze persone. - 3.4. Nella parte del confessionale riservata al sacerdote ci sia sempre una stola viola e il testo completo dell'Ordine per la Penitenza approvato dalla Conferenza Episcopale. - 3.5. Nella parte del confessionale riservata al penitente ci sia l'immagine del Crocifisso e il testo breve del rito per la riconciliazione dei penitenti individualmente, approvato dalla Conferenza Episcopale. - 4. Per causa giusta, a richiesta del penitente o se, nella discrezione pastorale del confessore, lo richiedono le circostanze, le confessioni si possono ricevere fuori dal confessionale in un luogo adatto. Se questo avviene nella sagrestia della chiesa o in qualche altro luogo ecclesiastico, vi deve essere normalmente un inginocchiatoio, con l'immagine del Crocifisso, e il testo breve del rito per la riconciliazione dei penitenti individualmente, approvato dalla Conferenza Episcopale. - 5.1. Per quanto sia possibile, ogni chiesa abbia a disposizione dei fedeli un luogo per la direzione spirituale ed anche per ricevere le confessioni tanto degli uomini quanto delle donne. - 5.2. Questo luogo abbia porte di vetro trasparente, una tavola e delle sedie, un crocifisso e un inginocchiatoio, stola violacea e il testo intero dell'Ordine per la Penitenza approvato dalla Conferenza Episcopale»: Da *Norme riguardanti il luogo proprio per le confessioni decise dalla Conferenza Episcopale Maltese secondo i termini del canone 964, par. 2*: in *ibidem*, p. 432.

¹⁷⁵ *Normas complementarias particulares de la CE de Uruguay al CIC*, n. 12, che furono approvate dalla CEU nel 9-VIII-1985, *recognitae* dalla Santa Sede il 17-IX-1985, promulgate con Decreto del 13-XI-1985, pubblicate in «Vida Pastoral», organo ufficioso della Conferenza Episcopale dell'Uruguay, nel 1985. Cfr. *ibid.*, p. 713.

¹⁷⁶ Le indicazioni di questa Conferenza Episcopale presentano delle sfumature che consigliano di proporle testualmente. Da una parte prescrivono: *En todas las iglesias, capillas y oratorios públicos se tendrán y usarán uno o más confesonarios, en la forma tradicionalmente usada en nuestro país, pero confirmando la utilidad y conveniencia de las capillas penitenciales que podrán instalarse con este objeto*; dall'altra distinguono tra confessioni di uomini e di donne; infatti stabiliscono: *La confesiones de las religiosas y de toda mujer deberán recibirse ordinariamente en un confesonario, teniendo en cuenta el número 4* (nel n. 4 vengono spiegate la cause per confessare le donne fuori dal confessionale: *enfermedad, sordera u otro defecto semejante, si se está en lugar distante, cuando lo pida el penitente por motivo razonable y no haya peligro moral*); mentre per gli uomini si dice: *Los hombres podrán en todo caso hacer su confesión en un confesonario o fuera de él si así lo prefieren. El confesor no contraríe en esto la voluntad del penitente*. In ogni caso, la Conferenza ha sentito il bisogno di chiarire alla fine: *Queda siempre en pie, sin embargo, la libertad de todo fiel para acudir a la dirección espiritual y eventual confesión, en la forma que juzgue más conveniente, salvo lo establecido para la confesión de mujeres*. Cfr. *ibidem*, pp. 219-220.

Filippine, Francia, Honduras, Italia, ex-Jugoslavia, Messico, Olanda, Portogallo e Venezuela, prevedono come sedi abituali sia il confessionale munito di grata, sia un altro luogo alternativo, — chiamato con diversi nomi: locutorio, cappella penitenziale, *reconciliation room*, aula o sala per la riconciliazione, ecc. —, alla stregua delle precedenti Conferenze, delle quali si distinguono perché in definitiva non considerano restrittivo l'uso della sede alternativa¹⁷⁷.

La formulazione di queste due possibilità varia molto da alcune Conferenze ad altre; è molto breve nel caso dell'Olanda¹⁷⁸, più lunga e circostanziata nel caso del Messico¹⁷⁹; basicamente può esprimersi come ha fatto la Conferenza Episcopale dell'allora Jugoslavia: *In omni ecclesia habeatur saltem una sede confessionalis grate fixa. Insuper, in ecclesia vel in alio loco liturgico instauretur secundum possibilitatem locus aptus, ubi confessio evadat possibilis in colloquio libero et ubi poenitens posset sedere aut sistere flexis genibus ad libitum suum*¹⁸⁰; o come ha fatto la CEI che, salvo quanto disposto dal can. 964, § 2 circa la garanzia di sedi confessionali con grata fissa, consente altre sedi, purché siano decorose, situate in luogo proprio (chiesa, oratorio o loro pertinenze), e consentano la retta celebrazione del sacramento¹⁸¹.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 54-55, 139, 219-220, 234, 254-255, 333, 380, 397, 463, 514, 569-570, e 724-725.

¹⁷⁸ *Every church should have a suitable confessional or confession-room*: da *Toepassing-sbesluiten bij de Codex Iuris Canonici*, che furono *recognitae* dalla Santa Sede il 28-III-1987 e promulgate il 31-I-1989: in *ibidem*, p. 514.

¹⁷⁹ *Manteniendo la disposición del c. 964, según la cual se pide tener en los templos, en lugar patente, confesonarios, o sea, lugares de encuentro entre el penitente y el confesor, a donde puedan libremente acudir los fieles, si así lo desean, la CEM considera laudable que existan, además, capillas penitenciales donde lo apruebe el Ordinario, con las siguientes características: a) Que faciliten el diálogo o el encuentro más directo entre el penitente y el confesor. b) Que eviten una excesiva incomodidad al penitente. c) Que garanticen la santidad del sacramento y su carácter de celebración sagrada. d) Que aún en esas capillas penitenciales existan confesonarios con rejilla para que puedan acercarse los penitentes que así lo deseen. e) Que se guíen las iniciativas laudables de los proyectistas y se sometan los proyectos a la aprobación del Ordinario*: da *Normas Complementarias conforme al Nuevo Código de Derecho Canónico*, Segunda Serie, che fu *recognita* dalla Santa Sede il 30-V-1987 e promulgata il 11-IV-1988: in *ibidem*, p. 463.

¹⁸⁰ *Da Normae complementares, quae ad novi Codicis Iuris Canonici praescripta exsequenda, Episcoporum Conferentia Jugoslavia (CEJ) approbavit*; che furono *recognitae* dalla Santa Sede il 17-XI-1984 e promulgate con decreto del 1-XII-1984: in *ibidem*, p. 397.

¹⁸¹ Cfr. *Notiziario CEI*, 18-IV-1985: in *ibidem*, p. 380.

Di solito, queste indicazioni sulla sede alternativa al confessionale non precisano le condizioni materiali, dicono solo che «rendano possibile l'incontro diretto tra il penitente e il confessore»¹⁸², «il dialogo più diretto tra sacerdote e penitente», che facilitino «la comunicazione interpersonale»¹⁸³. Tuttavia — giacché sono alternative al confessionale con la grata, che impedisce qualsiasi rapporto fisico, salvo l'uditivo — è dato capire che le sedi alternative si caratterizzano proprio perché in esse il rapporto fisico tra penitente e confessore non è limitato all'aspetto auditivo. Da dire ancora che, alle volte, le cosiddette «cappelle penitenziali» o «aule per la riconciliazione» sembrano da intendersi più come luoghi che come sedi, poiché si dice — come già visto — che in esse possono esserci anche dei confessionali¹⁸⁴.

Solo alcune Conferenze Episcopali indicano le ragioni per offrire questa sede alternativa: soprattutto, facilitare la riconciliazione stessa, il dialogo, la comunicazione e l'incontro interpersonale¹⁸⁵; ma anche — secondo le Conferenze Episcopali del Canada, Francia e Portogallo — valorizzare meglio i segni di accoglienza e perdono (assoluzione) e svolgere meglio il rito liturgico (accoglienza, lettura biblica, imposizione delle mani sul penitente)¹⁸⁶.

Invece, nell'indicare la convenienza oppure l'obbligo dei confessionali muniti di grata fissa, molte Conferenze segnalano le ragioni: che «sia possibile mantenere l'anonimato», *Der Beichtstuhl soll so beschaffen sein, dass die Anonymität des Pönitenten gewahrt wird*¹⁸⁷, «garantire al fedele il diritto a non essere riconosciuto»¹⁸⁸, «garantire completamente la *privacy*»¹⁸⁹, «assicurare la discrezione»¹⁹⁰. Il ri-

¹⁸² *Ibidem*, pp. 196, 463.

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 139, 255, 314, 463.

¹⁸⁴ Cfr. le Norme emanate dalle Conferenze Episcopali dell'Argentina e del Messico: *ibidem*, pp. 54 e 463.

¹⁸⁵ Alle indicazioni delle Conferenze maltese e messicana, si possono aggiungere quelle della Conf. Ep. del Venezuela: cfr. *ibidem*, p. 725.

¹⁸⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 139, 254 e 569-570.

¹⁸⁷ Così le Conferenze Episcopali di Argentina e di Scandinavia: cfr. *ibidem*, pp. 54 e 619.

¹⁸⁸ Così la Conferenza Episcopale della Colombia: cfr. *ibidem*, p. 196.

¹⁸⁹ Così la Conferenza Episcopale di Gambia, Liberia e Sierra Leone (ITCABIC): cfr. *ibidem*, p. 292.

¹⁹⁰ Così la Conferenza Episcopale di Haiti, che arriva al punto di prescrivere, «per ragioni di discrezione e di facilità per alcuni penitenti», che ci sia un confessionale con la grata al fondo della Chiesa: cfr. *ibidem*, p. 326.

ferimento alla privatezza e alla discrezione è fatto da alcune Conferenze Episcopali anche nei confronti delle sedi alternative¹⁹¹. Insiste su questo aspetto specialmente la Conferenza Episcopale inglese: «la *privacy*, tanto uditiva che visiva, è essenziale»¹⁹²; qui però la privatezza è vista solo per quanto riguarda il rapporto tra confessore-penitente e il resto del pubblico, non per quanto riguarda il rapporto mutuo tra penitente e confessore. Da notare che solo la Conferenza Episcopale dell'Ecuador indica ragioni di prudenza nel rapporto con persone dell'altro sesso come motivo per utilizzare il confessionale con la grata¹⁹³.

Presentando la sede alternativa, sia restrittivamente che come sede abituale, alcune Conferenze si riferiscono alla necessità di «rispettare la volontà del penitente»¹⁹⁴; altre parlano di «offrire la libertà di scegliere»¹⁹⁵, affinché la riconciliazione si «realizzi con la massima libertà»¹⁹⁶. Da rilevare che tutte le Conferenze Episcopali intendono garantire la libertà anche in un'altro senso, e cioè l'obbligo di rispettare il diritto del fedele a servirsi del confessionale munito di grata; e alcune lo rilevano espressamente, come quelle dell'Ecuador¹⁹⁷ e dell'Honduras: quest'ultima avverte esplicita-

¹⁹¹ Così le Conferenze Episcopali di Cile, Portogallo e Spagna: cfr. *ibidem*, pp. 169, 569 e 644.

¹⁹² Dal Direttorio *The Parish Church*, § 111: in *ibidem*, p. 356.

¹⁹³ Cfr. *ibidem*, pp. 219-220.

¹⁹⁴ È la ragione esposta esplicitamente dalla Bolivia e implicitamente dalle altre Conferenze Episcopali che ammettono restrittivamente la sede alternativa (Colombia, Filippine, Malta, Repubblica Dominicana, Spagna e Uruguay): cfr. *ibidem*, pp. 104, 196, 234, 432, 591, 644 e 713.

¹⁹⁵ Così le Conferenze Episcopali di Canada, Francia, ex-Jugoslavia, e Portogallo: cfr. *ibidem*, pp. 139, 254, 397 e 569-570. La Conferenza episcopale dell'Inghilterra con il Galles insiste a più riprese nella libertà del penitente; oltre a quello già riportato prima, offriamo i testi seguenti: *Adequate provision should be made so that penitents are free to choose the form of confession which they find most helpful. Conventional confessionals should be well ventilated and sound-proofed, and ideally equipped with a loop system for the use of the deaf, whether priest or penitent. (...) It should be possible for the grille to be opened or curtain drawn back. (...) A screen should always be arranged so that the penitent is not confronted by the priest immediately on entering*: vid. *ibidem*, p. 356.

¹⁹⁶ Così la Conferenza Episcopale del Cile: cfr. *ibidem*, p. 169.

¹⁹⁷ «Queda siempre en pie, sin embargo, la libertad de todo fiel para acudir a la dirección espiritual y eventual confesión, en la forma que juzgue más conveniente, salvo lo establecido para la confesión de mujeres»: dal volume della CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Normas complementarias del Código de Derecho Canónico*, ed. Arquid. «Justicia y Paz», Guayaquil 1986: *ibidem*, p. 220.

mente ai sacerdoti di non rifiutarsi di usare i confessionali tradizionali¹⁹⁸.

Infine, sono diverse le Conferenze che, nel parlare della sede alternativa, indicano esplicitamente la necessità di tener presenti — nel predisporle e nell'usarle — alcune condizioni che custodiscano «la santità del sacramento e il suo carattere di celebrazione sacra»¹⁹⁹.

Riassumendo, si può dire che, approssimativamente, la metà delle Conferenze che hanno voluto intervenire a proposito del canone 964 del Codice, hanno ritenuto conveniente mantenere la prassi tradizionale, cioè usare abitualmente il confessionale con la grata fissa e per i casi straordinari un luogo opportuno che garantisca prudentemente la santità del sacramento e la necessità del penitente; l'altra metà ha ritenuto conveniente di offrire abitualmente una sede alternativa al confessionale con la grata fissa, e cioè una sede che non garantisce la separazione fisica tra confessore e penitente, né impedisce il rapporto visuale.

In definitiva, ci sembra di poter dire che i vescovi ritengono che il confessionale continua ad essere utile ancor oggi e persino necessario nella prassi ordinaria della riconciliazione sacramentale; e che, allo stesso tempo, vedono il bisogno di un qualche aggiornamento nel suo uso, aggiornamento che — aldilà degli accorgimenti tendenti a facilitare la comodità, l'acustica, ecc. — si potrebbe forse formulare dicendo che sono inclini ad una maggiore flessibilità nell'uso del confessionale allo scopo di far fronte a situazioni personali adesso più frequenti di prima e sicuramente meno classificabili, anche per la loro natura di origine psicologico-religioso, che richiedono da parte dei confessori una certa discrezionalità e maggior flessibilità nell'uso del confessionale, così da venir incontro ad alcuni fedeli facilitando che si accostino al sacramento del perdono. E ci sembra pure che la varietà delle motivazioni addotte per consigliare questa flessibilità nell'uso del confessionale non nasconde la coincidenza di fondo: consigliando la flessibilità e discrezionalità pastorale

¹⁹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 333.

¹⁹⁹ Così le Conferenze Episcopali di Colombia, Honduras, Italia, Messico, Portogallo ed Spagna: cfr. *ibidem*, pp. 196, 333, 380, 463, 569 e 644.

nella scelta della sede, i vescovi desiderano facilitare ai fedeli — anche da questo punto di vista — la riconciliazione sacramentale e intendono far fronte alla grave crisi che investe specificamente questo sacramento. (*Continua*)

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

I MOVIMENTI ECCLESIALI: ASPETTI ECCLESIOLOGICI

Arturo CATTANEO

Sommario: *I. Gli impulsi ecclesiologici offerti dal Vaticano II ai movimenti ecclesiali:* 1. La rivalorizzazione del battesimo e del sacerdozio comune. 2. La rilevanza ecclesiale dei carismi. 3. La chiamata universale alla pienezza di vita cristiana e alla partecipazione attiva nella missione della Chiesa. 4. La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa. 5. La dimensione comunione propria della Chiesa - *II. Altri fattori che hanno favorito lo sviluppo della «nuova stagione aggregativa dei fedeli laici» (CfL, 29):* 1. La sfida della secolarizzazione e della nuova evangelizzazione. 2. La crisi postconciliare all'interno della Chiesa. 3. I limiti della pastorale parrocchiale; la necessità di rivitalizzare la parrocchia - *III. Le caratteristiche ecclesiologiche e spirituali che configurano i movimenti ecclesiali* - *IV. L'inserimento dei movimenti ecclesiali nella Chiesa particolare:* 1. Gli ostacoli che si frappongono all'inserimento dei movimenti nella Chiesa particolare. 2. La consapevolezza e l'attuazione del mistero della Chiesa particolare: chiave per l'inserimento dei movimenti. 3. Il ruolo del vescovo diocesano. 4. Esigenze di cui i movimenti devono tener conto.

I movimenti ecclesiali offrono diversi spunti di interesse per la riflessione ecclesiologica. Fra di essi emergono due questioni che ci sembrano di maggior rilevanza e non ancora sufficientemente risolte. Si tratta della specificazione dell'identità dei nuovi movimenti ecclesiali e del loro inserimento nella Chiesa particolare. Per far luce sul primo tema inizieremo considerando i fattori che hanno favorito lo sviluppo dei movimenti ecclesiali.

I. Gli impulsi ecclesiologici offerti dal Vaticano II ai movimenti ecclesiali

Fra gli aspetti che permettono di riconoscere come provvidenziale il Concilio Vaticano II va annoverato l'impulso che lo stesso ha

dato allo sviluppo dei movimenti ecclesiali. La fioritura di cui sono stati protagonisti negli ultimi decenni e i frutti della loro vigorosa azione apostolica sono stati propiziati, in buona parte, dal rinnovamento ecclesiologicalo, spirituale e pastorale promosso dal Vaticano II.

Giova qui osservare che, quando si parla del rinnovamento ecclesiologicalo conciliare, si deve includere l'insieme di fermenti pastorali, liturgici, apostolici, spirituali, ecumenici, ecc., che hanno preparato ed accompagnato la celebrazione vera e propria del Concilio¹. In tale contesto ci sembra di poter segnalare cinque aspetti di speciale rilevanza per la nascita e la diffusione dei nuovi movimenti ecclesiali.

1. *La rivalorizzazione del battesimo e del sacerdozio comune*

Il Concilio ha messo in luce la dimensione cristologica ed ecclesiologicala del battesimo, scoprendo in esso la radice della dignità, vocazione, missione e comunione di e fra coloro che, per Cristo e nel Suo Spirito, divengono figli di Dio Padre e appartengono al Suo Popolo².

La vocazione e la missione battesimale sono inoltre fondamentalmente sacerdotali, dato che questa è la caratteristica radicale dell'essere e dell'agire di Cristo. In tal modo il Vaticano II ha riscoperto il valore di quel sacerdozio che è comune a tutti i cristiani. Di conseguenza il fedele appare come il nuovo protagonista, mentre la funzione della gerarchia, anche se imprescindibile, viene concepita al servizio del Popolo di Dio.

2. *La rilevanza ecclesiale dei carismi*

Il Concilio ha posto le basi per una comprensione cristologico-pneumatologica della Chiesa. Come ha osservato Congar, «uno dei

¹ Il Vaticano II «ha espresso nei suoi documenti, e reso così patrimonio di tutta la Chiesa, ciò che in quei quattro decenni pieni di fermento e di speranze – dal 1920 al 1960 – era maturato quanto a conoscenza attraverso la fede» (J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987, p. 9). Sulle diverse correnti che hanno preparato il rinnovamento ecclesiologicalo conciliare riguardante la Chiesa particolare cfr. J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.

² Sul tema cfr. ad esempio K.J. BECKER, *L'insegnamento sul battesimo del Vaticano II*, in AA.VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, Assisi 1987, pp. 641-686.

più grandi rientri dello Spirito Santo nell'ecclesiologia pneumatologica del Concilio è stato quello dei carismi»³.

In diversi documenti conciliari si evidenzia la continua azione dello Spirito nella Chiesa e si osserva che i Suoi doni sono elargiti a ogni ordine di fedeli rendendoli idonei a cooperare, con diverse iniziative, all'edificazione della Chiesa. È anche interessante segnalare che il Concilio non limita la comprensione dei carismi a eventi straordinari, ma riconosce l'esistenza anche di carismi «comuni e diffusi» (LG, 12/b).

3. *La chiamata universale alla pienezza di vita cristiana e alla partecipazione attiva alla missione della Chiesa*

Una delle principali conseguenze di quanto esposto è senz'altro la chiara affermazione della vocazione universale alla santità⁴, alla quale il Concilio si riferisce anche nei termini di «chiamata alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (LG, 40/b). Si sono così superate certe tendenze secondo le quali la pienezza della vita cristiana e la perfezione della carità sarebbero possibili solo nello stato religioso o clericale. Uno dei principali precursori di questo aspetto della dottrina conciliare, il beato J. Escrivá, già nel 1930 aveva scritto: «Siamo venuti a ricordare [...] che la santità non è una cosa riservata a dei privilegiati: che il Signore ci chiama tutti, che da tutti aspetta amore: da tutti, ovunque si trovino; da tutti, qualunque sia il loro stato, la loro professione o il loro mestiere. Perché questa vita normale, ordinaria, senza spettacolarità, può essere mezzo di santità: non è necessario abbandonare il proprio stato nel mondo per cercare Dio, a meno che il Signore non dia a un'anima la vocazione religiosa, giacché tutti i cammini della terra possono essere occasione di un incontro con Cristo»⁵.

³ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Vol. 1, Brescia 1984³, p. 191.

⁴ Tema al quale il Concilio ha dedicato l'intero capitolo V della *Lumen gentium*.

⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Lettera del 24 marzo 1930*, n. 2, citata da F. OCÁRIZ, *Vocazione alla santità in Cristo e nella Chiesa*, in AA.VV., *Santità e mondo*, Città del Vaticano 1994, p. 32. Ai partecipanti ad un convegno teologico sui suoi insegnamenti Giovanni Paolo II segnalò che «la profonda consapevolezza, con cui la Chiesa attuale avverte di essere al servizio di una redenzione che concerne tutte le dimensioni dell'esistenza umana, è stata preparata, sotto la guida dello Spirito Santo, da un graduale progresso intellettuale e spirituale. Il messaggio del beato Josemaría, al quale avete dedicato le giornate del vostro Convegno, costituisce uno degli impulsi carismatici più significativi in questa direzione, partendo proprio da una singolare presa di coscienza della forza irradiatrice universale che possiede la grazia del Redentore» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, in *ibid.*, p. 10).

4. *La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa*

Avanzando sulla linea segnalata nei numeri precedenti, il Vaticano II ha prestato un'attenzione particolare ai fedeli laici e alla loro missione. Essi costituiscono infatti la stragrande maggioranza dei fedeli ed era logico che la sensibilità pastorale sviluppata nel Concilio offrisse, come uno dei frutti più maturi, questa rivalorizzazione⁶. La specificità cristiana ed ecclesiale dei fedeli laici è determinata dal loro peculiare inserimento nelle realtà temporali (cfr. LG, 31-36). Ciò presuppone un atteggiamento positivo verso il mondo, non inteso più come regno del peccato, ma come parte integrante del piano salvifico di Dio.

L'approfondimento in merito alla vocazione dei fedeli laici ha portato naturalmente anche ad un progresso nel modo di concepire la loro missione apostolica. Quest'ultima non è più vista come una concessione da parte della gerarchia, ma come sgorgante dalla stessa vocazione battesimale. L'apostolato non è più visto solo come cooperazione con la gerarchia, ma come specifica missione a portare lo Spirito di Cristo in tutte le realtà temporali, una missione che è aperta a innumerevoli iniziative sia personali che comunitarie.

5. *La dimensione comunionale propria della Chiesa*

Una delle idee centrali del Concilio, la cui rilevanza fu gradualmente riconosciuta nel periodo postconciliare, è quella della comunione⁷. Questa nozione si è rivelata molto appropriata per esprimere i diversi aspetti della vita ecclesiale: la sua origine, il suo fine e le relazioni tra i fedeli di ogni ordine. Ciò ha incrementato la consapevolezza del tipo di socialità specifico della Chiesa e ha evidenziato il suo valore quale «segno per il mondo e forza attrattiva che conduce a credere in Cristo» (*Christifideles laici* = CfL, 31/*in fine*).

Se da una parte è chiaro che questi impulsi del Vaticano II hanno favorito lo sviluppo dei movimenti, si deve d'altra parte anche riconoscere che i movimenti hanno svolto e stanno svolgendo

⁶ Oltre al capitolo IV della *Lumen gentium* e a diversi punti della *Gaudium et spes*, il Concilio ha dedicato ai laici il decreto *Apostolicam actuositatem*. Sul tema cfr. A. DEL PORTILLO, *Fedeli e laici nella Chiesa*, Milano 1969.

⁷ Cfr. soprattutto la relazione finale del Sinodo straordinario dei vescovi celebrato nel 1985.

una funzione di grande importanza nel processo di recezione e di propagazione degli insegnamenti conciliari. In questa prospettiva va apprezzato il ruolo dei diversi carismi dei movimenti che sottolineano e rendono operativo l'uno o l'altro di tali insegnamenti, come vedremo più avanti esponendo le caratteristiche che li configurano.

II. Altri fattori che hanno favorito lo sviluppo della «nuova stagione aggregativa dei fedeli laici» (CfL, 29)

Oltre agli impulsi conciliari si devono ricordare dei fattori che, pur essendo di tipo circostanziale, hanno pure contribuito allo sviluppo dei movimenti. Va anche segnalato che proprio queste circostanze evidenziano il carattere provvidenziale dei movimenti.

1. *La sfida della secolarizzazione e della nuova evangelizzazione*

La crescente secolarizzazione, che negli ultimi decenni ha investito la società occidentale con diverse sfumature ed espressioni, costituisce attualmente una delle maggiori sfide della Chiesa. È diventato arduo resistere a questa corrente scristianizzante e vivere coerentemente le esigenze del Vangelo. Per una singola persona più difficile ancora è riuscire a sviluppare un'azione che incida socialmente nel senso di trasformare l'ambiente secondo i principi cristiani. In questa prospettiva, tra le molteplici esigenze che presenta la nuova evangelizzazione, i movimenti possono offrire un prezioso contributo⁸.

Nel magistero di Giovanni Paolo II l'urgenza di una nuova evangelizzazione è sentita con intensità crescente e nessun cristiano può sentirsi esonerato. È stato infatti osservato che «evangelizzare in modo missionario oggi non significa solo partire per continenti lontani, ma anche penetrare in ambienti di vita nuovi, che continuamente sono creati dalle trasformazioni della nostra società, per mostrare come l'affezione a Cristo rende umana la vita dell'uomo e gli consente di camminare verso la sua verità»⁹.

⁸ Cfr. CfL, 29/d e le considerazioni dell'enciclica *Redemptoris Missio* (1990) sui «moderni arcopaghi» (cfr. n. 37/c).

⁹ L. GIUSSANI, *Missione della Chiesa e carisma di fondazione. È la sfida della cattolicità ai movimenti ecclesiali*, in «L'Osservatore Romano», Anno 125, N. 249 (27-X-1985), p. 5.

2. *La crisi postconciliare all'interno della Chiesa*

Nell'epoca successiva al Concilio si è diffuso un certo entusiasmo, ma anche una voglia di rinnovamento a volte animata da interpretazioni scorrette dei testi conciliari. Il risultato è stato il sorgere di una confusione dottrinale che ha avuto non poche conseguenze, anche pratiche, nella vita dei fedeli. Il fenomeno è stato analizzato da diversi autori ed è ormai ben noto¹⁰. Non ci soffermiamo perciò su questo, ma segnaliamo invece che, a nostro avviso, nei movimenti si avverte il desiderio di un rinnovamento teologico e spirituale che valorizzi adeguatamente la guida del magistero. Ciò ha contribuito a rasserenare l'ambiente e a promuovere una corretta recezione del Concilio.

3. *I limiti della pastorale parrocchiale; la necessità di rivitalizzare la parrocchia*

Numerosi studi teologici e diversi pronunciamenti magisteriali sulla parrocchia, pur riconoscendo la necessità di un suo rinnovamento, ne hanno sottolineato l'importanza tanto da riaffermarla come insostituibile¹¹. È stato però anche rilevato che spesso la parrocchia non basta ad assolvere l'immane compito della Chiesa ai nostri giorni. «Infatti, molti luoghi e forme di presenza e di azione sono necessari per recare la parola e la grazia del Vangelo nelle svariate condizioni di vita degli uomini d'oggi, e molte altre funzioni di irradiazione religiosa e d'apostolato d'ambiente, nel campo culturale, educativo, professionale, ecc., non possono avere come centro o punto di partenza la parrocchia» (CfL, 26/c).

III. Le caratteristiche ecclesologiche e spirituali che configurano i movimenti ecclesiali

La varietà che si osserva fra i diversi movimenti rende certamente non facile stabilire le caratteristiche comuni che definirebbero un movimento ecclesiale. Non sorprende quindi il fatto che non

¹⁰ Cfr. per esempio J. RATZINGER, V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, Milano 1985, p. 41.

¹¹ Fra i testi magisteriali ricordiamo le affermazioni di CfL, 26 e 27.

si sia ancora riusciti a darne una definizione precisa. Ci sembra tuttavia che stiano emergendo delle linee di forza che si riscontrano praticamente in ogni movimento, anche se con diversa accentuazione. Ne abbiamo enucleate dieci, senza comunque avanzare nessuna pretesa di essere esaustivo.

1. *L'origine carismatica.* La prima caratteristica, la più importante, ma anche la più generale, è l'origine carismatica dei movimenti, che dovrà essere comunque vagliata dalla competente autorità ecclesiastica. Di solito (un'eccezione qui è il Rinnovamento nello Spirito) l'azione del carisma inizia in una determinata persona (fondatore, fondatrice) per poi estendersi ed essere partecipato ad altri fedeli.

È tuttavia evidente che non qualsiasi carisma tende ad essere partecipato e a originare un movimento. Le seguenti nove caratteristiche ci porteranno a chiarire alcune delle caratteristiche dei carismi che danno origine ad un movimento.

2. *La riscoperta della vita cristiana come incontro personale con Cristo nella forza del Suo Spirito.* Nella spiritualità dei movimenti, pur riconoscendo le diverse peculiarità di ciascuno di essi, segnaliamo fra le linee di forza più rilevanti la scoperta (o riscoperta) della vita cristiana come incontro personale con Cristo. Un incontro al quale va unita una grazia che «mette in movimento», che spinge a seguire Cristo e a portare altri alla sua sequela.

3. *La promozione dei fedeli laici.* I movimenti si caratterizzano per essere sorti ed essersi sviluppati tra i fedeli laici e per dirigersi principalmente a loro, aiutandoli a riconoscere e ad assumere la funzione ecclesiale che corrisponde loro ¹². In tal senso si è parlato di una «Pentecoste laica».

4. *Nel mondo, ma non del mondo (anticonformismo).* Uno degli aspetti probabilmente più rilevanti della missione dei movimenti è la risposta alla sfida della secolarizzazione con cui si trova confrontata la Chiesa in questi ultimi decenni. Si comprende perciò che nei movimenti regni generalmente una spiccata sensibilità anticonformista, nel senso di non lasciarsi trascinare dallo spirito del mondo, ma di trasformarlo come lievito nella massa.

¹² Diciamo «principalmente», poiché alcuni movimenti, oltre ai presbiteri che sono necessari per il ministero sacerdotale, coinvolgono anche altri sacerdoti e membri di istituti religiosi.

5. *Una realtà di ambito universale o interdiocesano.* L'universalità propria dei movimenti non è una caratteristica solo geografica o sociologica, ma anche teologica. Essi sono una realtà della Chiesa universale chiamata ad attuarsi nelle Chiese particolari. In tal modo i movimenti le arricchiscono, allontanando il pericolo dei «particolarismi» e favorendo la comunione fra di esse¹³.

6. *L'accentuata dimensione comunionale.* Nei movimenti si osserva anche un'accentuazione dell'esperienza della Chiesa nel suo aspetto di comunione tra i fedeli; ossia di quella fraternità cristiana che il Signore ha posto come segno distintivo dei suoi discepoli («Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli se avrete amore gli uni per gli altri» Gv 13,35).

7. *L'importanza conferita alla spiritualità e alla formazione.* Si tratta di un aspetto certamente non facile da realizzare se si tiene presente che i movimenti si rivolgono essenzialmente ai fedeli laici, ossia a persone che si trovano di solito già molto impegnate in occupazioni professionali, familiari e sociali. Un merito particolare dei movimenti ci sembra essere quello di riuscire a rendere questi fedeli consapevoli dell'importanza della vita spirituale (vita sacramentale, preghiera e meditazione della S. Scrittura) e di aiutarli con una adeguata formazione dottrinale. Si comprende perciò che in molti movimenti si senta la necessità di un appropriato ministero sacerdotale.

8. *Testimonianza di fede e spirito apostolico.* Quasi una conseguenza delle caratteristiche esposte è la forte testimonianza di fede offerta dai movimenti e lo spirito apostolico che li anima. I frutti di tale testimonianza e apostolato sono ben evidenti¹⁴. Il cardinale Danneels si espresse in modo inequivocabile: «Sta di fatto che la maggior parte delle "conversioni" dei nostri giorni si registrano in

¹³ Sotto questo punto di vista si tratta di un fenomeno simile a quello originato dagli istituti di vita consacrata. Sulla questione cfr. S. RECCHI, *Gli istituti di vita consacrata: segno dell'universalità nella Chiesa particolare*, in «Quaderni di diritto ecclesiale» 9 (1996) pp. 58-65.

¹⁴ Riguardo all'apostolato associato ricordiamo l'opportuna osservazione contenuta in una nota pastorale della CEI: «Anteriormente, però, alla possibilità di operare apostolicamente in forme aggregative, ogni fedele laico è sempre chiamato e obbligato a esercitare l'apostolato personale, il quale è assolutamente necessario, insostituibile, e, in talune circostanze, l'unico adatto e possibile» (CEI - COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, Roma 1993, n. 9, in «Il Regno-documenti» 11 (1993) p. 344).

questi movimenti, mentre le nostre strutture classiche sembrano relegate al ruolo di intrattenimento e di servizio»¹⁵.

9. *Amore alla Chiesa, rapporto filiale nei confronti del Romano Pontefice, devozione mariana*. Ecco altre caratteristiche che dovrebbero appartenere ad ogni fedele cristiano, ma che purtroppo a volte brillano per la loro assenza. L'accentuazione che ricevono nei movimenti evidenzia l'azione provvidenziale dello Spirito che continua a guidare e ad animare la Chiesa.

10. *Elasticità e varietà di forme di appartenenza e di impegno*. Segnaliamo per ultimo una caratteristica strutturale che riflette lo spirito soggiacente alla realtà dei movimenti. L'elasticità e la varietà nelle forme di appartenenza ad essi risponde alla grande diversità delle situazioni in cui vivono i fedeli laici e in cui continuano a vivere anche una volta che aderiscono al movimento. Si osserva qui una caratteristica che li contraddistingue chiaramente dagli istituti di vita consacrata.

IV. L'inserimento dei movimenti ecclesiali nella Chiesa particolare

Lo sviluppo e l'estendersi dei movimenti ecclesiali viene generalmente valutato in modo alquanto positivo; non mancano tuttavia alcune osservazioni critiche. Si è detto che «questi movimenti assomigliano ad una rosa, sbocciata inaspettatamente in un contesto difficile; ma una rosa, come ricorda il detto popolare, con le sue spine, anzi con una spina che rischia di conficcarsi nella concreta vita pastorale della comunità ecclesiale»¹⁶.

L'aspetto più conflittuale e intorno al quale si concentrano praticamente tutte le riserve o valutazioni meno positive riguardo ai movimenti è la questione del loro inserimento nella Chiesa particolare. Essi – a volte si sente dire – tenderebbero a costituire una «Chiesa parallela» o una «Chiesa nella Chiesa» e a minacciare l'unità della Chiesa locale. Sebbene sia evidente che queste accuse

¹⁵ G. DANNEELS, *Evangelizzare l'Europa secolarizzata*, in «Il Regno-documenti» 30 (1985) p. 585.

¹⁶ G. AMBROSIO, *La comunità ecclesiale italiana tra istituzione e movimenti*, in «La Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) p. 87.

sono esagerate e, almeno in buona parte, ingiuste¹⁷, ci è sembrato che valesse la pena soffermarci sulla questione.

1. *Gli ostacoli che si frappongono all'inserimento dei movimenti nella Chiesa particolare*

In primo luogo va osservato che una vasta gamma di difficoltà sorge da inevitabili limitazioni e difetti umani che si possono riscontrare da entrambe le parti: pregiudizi, incomprensioni, campanilismi, imprudenza, inesperienza, ecc. Questo genere di difficoltà viene superato principalmente con il dialogo animato dalla carità, con un po' di pazienza e di buona volontà per comprendere e farsi comprendere¹⁸.

Un altro tipo di difficoltà, anch'esse comprensibili e forse inevitabili, proviene dalla novità rappresentata dal sorgere improvviso e vivace di questi movimenti¹⁹. Le novità – insegna la storia – richiedono sempre un certo tempo per venire assimilate e inserite nella struttura vigente. È stato infatti osservato un certo parallelismo fra questo fenomeno e le numerose difficoltà, in modo particolare nei confronti delle strutture diocesane, sorte con la nascita di nuovi ordini religiosi e particolarmente con gli ordini mendicanti²⁰. Se i frati

¹⁷ In questo senso si è osservato: «Il rapporto della maggior parte dei movimenti laicali con la Chiesa visibile, gerarchica, è sano e senza problemi, in paragone ad altre comunità o gruppi di teologi» (H.U. von BALTHASAR, *Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa*, in AA.Vv., «I laici nella missione della Chiesa», Milano 1987, p. 99).

¹⁸ Ricordiamo l'avvertenza di Giovanni Paolo II: «Per la solidale edificazione della casa comune è necessario che sia depresso ogni spirito di antagonismo e di contesa, e che si gareggi piuttosto nello stimarsi a vicenda (cfr. Rm 12,10), nel prevenirsi reciprocamente nell'affetto e nella volontà di collaborazione, con la pazienza, la lungimiranza, la disponibilità al sacrificio che ciò talvolta potrà comportare» (GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti al Convegno della Chiesa italiana a Loreto*, 11 aprile 1985), citazione raccolta dalla CFl, 31/e.

¹⁹ Nel documento finale del Secondo Congresso dei movimenti ecclesiali leggiamo: «Le difficoltà che possono essersi presentate per il loro inserimento in determinate strutture pastorali non sono certamente dovute alla volontà dei movimenti di rivendicare un'autonomia dai Pastori, né a quella dei Pastori di respingere queste nuove forme di vita cristiana, ma semmai all'inesperienza di tutti di fronte al dono vigoroso e giovane dello Spirito» (AA.Vv., *I movimenti nella Chiesa*. Atti del II Colloquio Internazionale, Milano 1987, n. 5, pp. 108 s).

²⁰ Cfr. ad esempio P.J. CORDES, *La «communio» nella Chiesa*, in AA.Vv., *I movimenti nella Chiesa*, o. c., pp. 51-55.

mendicanti costituivano una presenza diocesana maggiore e più attiva di quella dei precedenti ordini monastici, si deve riconoscere che la presenza dei nuovi movimenti ecclesiali nelle strutture diocesane (soprattutto nelle parrocchie) è senz'altro ancora maggiore.

Oltre ai suddetti motivi ci sembra di scorgere un'altra difficoltà di ordine più prettamente teologico. Si tratta di quell'aspetto dell'applicazione della dottrina conciliare che possiamo definire come la comprensione e attuazione del mistero della Chiesa particolare. Ci riferiamo alla mutua interiorità fra Chiesa universale e Chiesa particolare e, come riflesso di questa reciprocità, alla apertura della Chiesa particolare verso quella universale o, in altri termini, alla *cattolicità* quale caratteristica essenziale della Chiesa particolare.

Il punto difficile, e a volte non ancora sufficientemente acquisito, consiste nell'assimilazione e nell'applicazione pastorale delle conseguenze del mistero della Chiesa particolare, sia da parte delle Chiese locali (gerarchia e fedeli) sia da parte dei movimenti stessi²¹. È significativo che l'esortazione apostolica *Christifideles laici* apra il capitolo «Chiese particolari e Chiesa universale» con queste parole: «Per un'adeguata partecipazione alla vita ecclesiale è del tutto urgente che i fedeli laici abbiano una visione chiara e precisa della Chiesa particolare nel suo originale legame con la Chiesa universale» (n. 25).

2. *La consapevolezza e l'attuazione del mistero della Chiesa particolare: chiave per l'inserimento dei movimenti*

Il Vaticano II ha fra l'altro posto le basi per un notevole sviluppo della teologia della Chiesa particolare e per la comprensione del suo mistero. Grazie a questo approfondimento sta gradualmente crescendo anche la consapevolezza delle conseguenze pastorali che derivano dal mistero della Chiesa particolare. In tale mistero scopriamo aspetti di grande rilevanza per il tema in questione quali: l'unità, la cattolicità, la comunione e la missione della Chiesa particolare.

²¹ In tal senso è stato osservato: «I reiterati inviti del Concilio e dei Pontefici seguenti alle aggregazioni ecclesiali, perché intrattengano un rapporto cordiale di collaborazione con l'autorità pastorale, corrono il rischio di introdurre strategie compromissorie, che servono al più a contenere gli eccessi, ma non propiziano una effettiva 'pedagogia' di introduzione al senso della Chiesa quale realtà storica» (F.G. BRAMBILLA, *Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del magistero dal Concilio fino a oggi*, in «La Scuola Cattolica» 116 (1988) p. 509).

a) *La reciproca interconnessione fra Chiesa universale e Chiesa particolare*

Il nucleo del mistero della Chiesa particolare è individuato dal Vaticano II nella mutua interiorità fra le due dimensioni della Chiesa: universale e particolare. Il mistero della Chiesa particolare può quindi essere sintetizzato come la presenza del tutto nella parte, pur restando quest'ultima parte del tutto²².

La mutua interiorità si manifesta quale esigenza di esemplarità per la Chiesa particolare quando il Concilio afferma che le «Chiese particolari sono formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica» (LG, 23/a). Le conseguenze operative di questa realtà sono espresse affermando che nella Chiesa particolare «è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD, 11/a) e che «la Chiesa particolare è chiamata a rendere presente, nel modo più perfetto possibile, la Chiesa universale» (AG, 20/a). Questa caratteristica del mistero della Chiesa particolare è stata così illustrata: «La pluriformità della *communio* che è la Chiesa universale riappare come esigenza di fondo e, pertanto, come compito, nel mistero della Chiesa particolare [...]. I diversi carismi, le molteplici vocazioni, il ministero presbiterale e diaconale, la testimonianza della vita consacrata, l'azione apostolica delle istituzioni gerarchiche di natura transdiocesana, vale a dire le ricchezze vitali e strutturali della Chiesa universale, tutte le esigenze della sua missione nel mondo, *existunt, insunt et operantur* nella realtà concreta della Chiesa locale»²³.

Dal nucleo di questo mistero della Chiesa particolare derivano numerose conseguenze per il suo governo, la sua struttura, la sua vita. Una di queste conseguenze si riferisce proprio all'oggetto del nostro studio. I movimenti ecclesiali infatti, quali realtà della Chiesa universale²⁴ e in virtù della menzionata mutua interiorità, sono chiamati rendersi presenti e ad attuarsi nelle Chiese particolari. Le riflessioni che seguono possono in fondo essere viste come uno sviluppo

²² Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Chiese particolari e Prelature personali*, Milano 1985, p. 102.

²³ P. RODRÍGUEZ, *La «communio» nella Chiesa locale*, in «Studi Cattolici», 331 (1988) p. 556.

²⁴ Anche se sorti in una determinata diocesi i movimenti ecclesiali si caratterizzano per la loro universalità o, almeno, per la loro missione supradocesana.

delle conseguenze di tale principio ecclesiologicalo. Iniziamo considerando quella conseguenza fondamentale che denominiamo «la cattolicità» della Chiesa particolare.

b) *La cattolicità della Chiesa particolare: lo spazio per la varietà dei carismi*

Il mistero della Chiesa particolare può anche venir sintetizzato nella sua *cattolicità*, uno dei quattro attributi essenziali – mutuamente implicati – della natura e della missione della Chiesa. Attributi che sono un dono ed un compito che la Chiesa non si conferisce da se stessa; «è Cristo che, per mezzo dello Spirito Santo, concede alla sua Chiesa di essere una, santa, cattolica e apostolica, ed è ancora lui che la chiama a realizzare ciascuna di queste caratteristiche» (CEC, 811).

La cattolicità della Chiesa particolare è quindi una realtà dinamica che tende alla pienezza di vita e di comunione fra tutte le componenti della Chiesa. In questo senso Donato Valentini ha osservato: «La cattolicità di una Chiesa locale vive i ritmi della storia. È data ed è da costruire giorno per giorno. Essa è forse paragonabile ai raggi del sole, i quali prima illuminano le vette dei picchi e delle torri d'alta montagna e poi lentamente discendono lungo i fianchi dei monti fino alle valli, fino alle più recondite dimore dell'uomo»²⁵.

Un'insufficiente o erronea comprensione di tale compito porterebbe ad un impoverimento della Chiesa particolare e provocherebbe l'uniformismo pastorale, rendendo difficile, se non impossibile, l'inserimento e l'attuazione dei diversi movimenti di origine carismatica. A volte sotto belle espressioni come «coordinazione pastorale» o «pastorale d'insieme» si celano tendenze che portano ad un eccessivo sviluppo dell'apparato burocratico della struttura diocesana. Si invade allora la Chiesa con una valanga di norme, programmi e piani pastorali, esercitando un controllo che finisce per considerare legittimo unicamente quanto viene organizzato da certi organismi diocesani²⁶. «E spesso il primo prigioniero dell'organigramma è lo stesso vescovo, come è stato rilevato nell'analisi di alcune Chiese lo-

²⁵ D. VALENTINI, *La cattolicità della Chiesa locale*, in AA.VV., *L'ecclesiologia contemporanea*, a cura di D. Valentini, Padova 1994, p. 126.

²⁶ Cfr. L. VELA, *Dialéctica eclesial: Carismas y derecho canónico*, in «Estudios Eclesiásticos» 65 (1990) p. 38.

cali della provincia ecclesiastica d'Olanda. Chi non si piega alle decisioni dell'*Apparat* è considerato marginale alla vita della diocesi, e resta fuori da quelle che vengono paradossalmente chiamate "strutture di comunione"²⁷.

Comprendere la cattolicità della Chiesa particolare significa, fra l'altro, considerare lo Spirito Santo ed i suoi molteplici doni come elementi essenziali della sua vita. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* segnala fra gli aspetti che costituiscono la cattolicità della Chiesa la presenza in essa della «pienezza dei mezzi di salvezza» (CEC, 868). Fra questi ultimi il ruolo principale è svolto dallo Spirito Santo che – in termini usati dal Vaticano II – santifica, vivifica, rinnova, guida, unifica la Chiesa e «l'arricchisce con molteplici doni gerarchici e carismatici» (LG, 4). Ecco perché «l'oblio dello Spirito Santo come principio di unità e di diversità, ha portato una concezione unitaria e uniformizzante della vita ecclesiale. [...] Così il rinnovamento della pneumatologia è la chiave per poter ridare vita alle Chiese particolari»²⁸.

Si deve quindi concludere che «la riflessione teologica sulla cattolicità della Chiesa locale appare di giorno in giorno sempre più importante ai fini della configurazione dell'identità della Chiesa locale e del rapporto fra la Chiesa locale e la Chiesa universale, e per mettere in rilievo le dimensioni ecumenica, missionaria e antropologica della Chiesa»²⁹.

c) *La comunione nella Chiesa particolare: la pluriformità nell'unità*

Una delle idee centrali del Concilio, la cui rilevanza fu gradualmente riconosciuta nel periodo postconciliare, è quella della comunione³⁰. Questa nozione si è rivelata molto appropriata per esprimere i diversi aspetti della vita ecclesiale: la sua origine, il suo fine e le relazioni tra i fedeli di ogni ordine. Per il tema di cui ci stiamo occupando interessa ricordare che la comunione permette di sintonizzare diversità e unità. Il Sinodo Straordinario dei Vescovi – convocato nel 1985 per «celebrare, verificare e promuovere» il Vaticano II – ha

²⁷ P. RODRÍGUEZ, *La «communio» nella Chiesa locale, o. c.*, p. 554.

²⁸ H.-M. LEGRAND, *Implicazioni teologiche della rivalorizzazione delle Chiese locali*, in «Concilium» 8, 1 (1972) p. 80.

²⁹ D. VALENTINI, *La cattolicità della Chiesa locale, o. c.*, p. 70.

³⁰ Cfr. soprattutto la relazione finale del Sinodo straordinario dei vescovi celebrato nel 1985.

messo in evidenza questo principio ecclesiologico. Prendendo come fondamento le affermazioni conciliari sulla presenza della Chiesa universale in quella particolare (cfr. CD, 11) e sulla Chiesa universale quale immagine di quella particolare (cfr. LG, 23), la Relazione finale del Sinodo ha segnalato: «Qui abbiamo il vero principio teologico della varietà e della pluriformità nell'unità, ma bisogna distinguere la pluriformità dal puro pluralismo. Quando la pluriformità è vera ricchezza e porta con sé la pienezza, questa è vera cattolicità. Invece il pluralismo di posizioni fondamentalmente opposte porta alla dissoluzione, distruzione e perdita dell'identità»³¹.

Vengono qui alla memoria le parole dell'Apostolo che, mentre afferma la diversità di carismi, ministeri e operazioni, ricorda al contempo che uno solo è lo Spirito, uno solo è il Signore, uno solo è Dio che opera tutto in tutti (cfr. 1Cor 12,4-7). Il cardinal Martini, commentando questo passo dell'epistola paolina, ha osservato: «Sotto l'azione dello Spirito la Chiesa vive di un'unità profondissima, frutto della partecipazione alla vita eterna di Dio, senza però che l'unità significhi massificazione, esprimendosi anzi in una varietà di volti, di carismi e di servizi che ha qualcosa di analogo alla varietà esistente fra le stesse Persone divine. Lo Spirito dunque unifica il diverso e diversifica l'unito, riconcilia il distinto e distingue nella comunione dei riconciliati»³².

Nei dibattiti sviluppatasi intorno ai movimenti ecclesiali è diventato usuale riferirsi ai cosiddetti «criteri di ecclesialità». Si tratta di criteri destinati ad aiutare i Pastori, ma anche gli altri fedeli, nel discernimento dei carismi che stanno all'origine dei movimenti ecclesiali. Fra i documenti magisteriali che li menzionano il più importante è senz'altro l'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (cfr. n. 30)³³. Fra i diversi criteri emergono evidentemente anche i principi che abbiamo menzionato e che ora specificheremo, ma tali criteri contemplano anche altri aspetti che esulano dal nostro

³¹ SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI DEL 1985, *Relazione finale*, II B 2.

³² C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito. Lettera pastorale per verificarci sui doni del Consolatore*, Milano 1997, p. 30.

³³ Il tema è ripreso dalla Nota pastorale della CEI - COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, Roma 1993, nn. 15-19, in «Il Regno-documenti» 11 (1993) p. 345.

studio come, ad esempio, quelli che versano sulla spiritualità, sui contenuti del messaggio che un movimento vuole diffondere o sui frutti da lui offerti.

Ma vediamo ora, a proposito dell'inserimento dei movimenti ecclesiali, le conseguenze e le sollecitazioni che derivano dal mistero della Chiesa particolare, dapprima per il vescovo diocesano, e poi per i movimenti.

3. Il ruolo del vescovo diocesano

Non si tratta qui evidentemente di considerare il ruolo del vescovo diocesano in tutta la sua ampiezza, ma unicamente di mettere in evidenza quegli aspetti della sua missione che sono più rilevanti per l'inserimento dei movimenti ecclesiali.

a) Principio e fondamento dell'unità nella Chiesa particolare

Il Vaticano II ha affermato che i vescovi diocesani sono «principio e fondamento visibile dell'unità nelle loro Chiese particolari» (LG, 23/a). In questa frase si trova sintetizzato il compito del vescovo nella Chiesa particolare a lui affidata.

Per quanto riguarda l'inserimento dei movimenti nella Chiesa particolare spetterà al vescovo stabilire le direttrici o le priorità pastorali, assicurare il coordinamento e l'intima unità delle varie forme di apostolato³⁴ e vigilare affinché i diversi movimenti armonizzino in tal senso la loro azione apostolica. Il vescovo potrà anche chiedere ai movimenti di collaborare con determinate iniziative nell'ambito della pastorale diocesana, ma ciò non può evidentemente significare che un carisma venga piegato ad esigenze particolari fino ad alterarlo. Il Pastore locale cercherà, al contrario, pur mantenendo la prospettiva del bene di tutta la sua Chiesa, di valorizzare la specificità dei diversi movimenti, che, a loro volta, si sforzeranno di sintonizzare con le linee pastorali marcate dal vescovo e di seguirle, ma sempre secondo le caratteristiche del proprio carisma.

Per il bene della Chiesa particolare a lui affidata il vescovo cercherà quindi di valorizzare i diversi carismi, sia individuali che comunitari, prestando però attenzione a non privilegiare un movimen-

³⁴ Cfr. CD, 17/a.

to in detrimento di altri³⁵. Un simile atteggiamento avrebbe inevitabilmente conseguenze negative per quell'unità cattolica di cui il vescovo è il primo servitore e promotore.

b) Promotore della cattolicità e della comunione nella Chiesa particolare

Un aspetto e un compito in un certo senso complementare all'unità è la cattolicità della Chiesa particolare. Il ruolo del vescovo quale garante e promotore di questa caratteristica della Chiesa implica la consapevolezza che la diversità di ministeri, carismi, forme di vita e di apostolato non sono un ostacolo per l'unità della Chiesa particolare, ma l'arricchiscono. Questa pluriformità all'interno della comunione della Chiesa particolare non può perciò essere semplicemente accettata quasi «facendo buon viso a cattivo gioco», ma va apprezzata e favorita.

Si deve però subito ricordare che unità non significa uniformismo. Un importante documento del magistero afferma che ai vescovi diocesani spetta promuovere «una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di "comunione"»³⁶. Al riguardo è stato anche osservato che «la tentazione dell'uniformità, del monolitismo, del concordismo è anti-eclesiale proprio perché trasforma la comunione in un monismo»³⁷.

Per l'integrazione dei movimenti nella pastorale della Chiesa particolare un ruolo di primaria importanza è svolto dalle parroc-

³⁵ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa*, in AA.VV., *I laici nella missione della Chiesa*, Milano 1987, p. 102.

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communio in notio*. Lettera ai Vescovi su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione (1992), n. 15/a.

³⁷ J.M.R. TILLARD, *L'Église de Dieu est une communion*, in «Irenikon» 53 (1980) p. 457 (la traduzione è nostra). Riguardo al pericolo dell'uniformismo pastorale il cardinal Ratzinger ha così descritto il compito del vescovo diocesano: «Er lässt nicht zu, dass die Ortskirche sich in sich selber schliesst, sondern öffnet sie ins Ganze hinein, so dass die belebenden Kräfte der Charismen hin- und herfließen können. Wie er die Ortskirche der Gesamtkirche gegenüber auftritt, so bringt er in die Gesamtkirche die besondere Stimme seiner Diözese ein, ihre besondere Gnadengaben, ihre Vorzüge und ihre Leiden. Alles gehört allen. Jedes Organ ist wichtig, und der Beitrag eines jeden ist nötig für das Ganze. [...] Auch hier darf es keinen Uniformismus der pastoralen Planungen geben, sondern es muss Raum für die gewiss oft mühsame Vielfalt der Gaben Gottes bleiben, natürlich immer unter dem Mass der Einheit des Glaubens» (J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen*, Freiburg i. Br. 1991, p. 94 s.).

chie. È compito del vescovo provvedere affinché queste ultime siano cellule vive nell'organismo ecclesiale e che si stabilisca una sana simbiosi fra di esse e la vitalità dei movimenti. A tale scopo, va superata la tendenza a considerarsi «in concorrenza»; va invece cercato il modo affinché le parrocchie si aprano ai movimenti ³⁸, secondo quel modello di parrocchia che nella teologia pastorale è diventato corrente definire come «comunità di comunità» ³⁹.

c) Discernimento e promozione dei carismi

Appoggiandosi sull'insegnamento paolino (cfr. *1 Ts* 5,12 e 19-21) il Vaticano II ha ribadito che ai Pastori spetta il giudizio sull'autenticità dei carismi e sul loro ordinato esercizio. Il Concilio ha però anche ricordato ai Pastori la responsabilità «di non estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto per ritenere ciò che è buono» (LG, 12).

In tal senso si comprende che il Papa non si limiti ad affermare la necessità del discernimento dei carismi da parte dei vescovi, ma li esorti ad accompagnare questa funzione «con la guida e soprattutto con l'incoraggiamento per la crescita delle aggregazioni dei fedeli laici nella comunione e nella missione della Chiesa» (CfL, 31/a). Questo compito di discernimento e di accompagnamento dei carismi da parte del vescovo diocesano acquista un'importanza capitale nel sorgere dei movimenti.

Nell'esercizio di questa funzione il vescovo dovrà ricordare le numerose avvertenze ai Pastori espresse nell'ultimo Concilio affinché essi rispettino, incoraggino e promuovano la libertà, la responsabilità e le iniziative dei fedeli laici, in modo particolare nel perfezionamento cristiano delle realtà temporali ⁴⁰.

A proposito dei movimenti che hanno già ricevuto l'approvazione della Santa Sede va fatta un'osservazione sul discernimento ad

³⁸ Al riguardo il Papa ha segnalato: «È necessario perciò che la parrocchia sia una comunità aperta a tutte queste iniziative di irradiazione religiosa e di apostolato di ambiente che non hanno o non possono avere la parrocchia come punto di partenza» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Plenaria della Congregazione per il Clero*, 20 ottobre 1984, in *Insegnamenti*, VII, 2 (1984) p. 986).

³⁹ La significativa espressione sembra essere stata coniata da G. BONICELLI nel 1971. Sulla questione cfr. G. ANGELINI, *L'immagine concreta della parrocchia: rischi e opportunità di un progetto pastorale*, in AA.VV., *Chiesa e parrocchia* (a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Torino 1989, p. 112, nota 9.

⁴⁰ Cfr. LG, 37/b; CD, 16/e; PO, 9/b; AG, 21/d; AA, 24/a.

opera del vescovo locale. Nel caso in cui un simile movimento intendesse iniziare la sua attività in una diocesi, il vescovo locale – garante della cattolicità della propria Chiesa particolare – terrà conto del fatto che quel movimento possiede già l'approvazione a livello di Chiesa universale. Il ruolo del vescovo non sarà quindi quello di procedere ad un discernimento «ex novo», ma fondamentalmente di realizzare una verifica della fedeltà allo spirito o al carisma da parte di coloro che intendono renderlo operativo nell'ambito della diocesi⁴¹. Tale verifica dovrà logicamente essere compiuta in dialogo con i responsabili del movimento stesso.

Essendo ogni carisma un dono alla Chiesa particolare e ricordando il dovere di non spegnere lo Spirito, ma di ritenere ciò che è buono (cfr. LG, 12/b), si comprende che solo ragioni veramente gravi potrebbero giustificare il rifiuto da parte di un vescovo di accogliere in diocesi un movimento approvato dalla Santa Sede⁴². La responsabilità del vescovo di armonizzare l'esercizio di un carisma con la pastorale diocesana non può venir separata da quella di essere «custode paterno del bene anche di quel singolo carisma che egli deve considerare come affidato a sé, come un bene della sua Chiesa, da salvaguardare fraternamente, poiché lo Spirito glielo affida anche per la santità sua e della sua comunità»⁴³.

d) Moderare «tutto quanto appartiene all'ordine del culto e dell'apostolato» (LG, 27/a)

Il vescovo diocesano si trova pertanto nel cuore della Chiesa particolare esercitando una funzione di moderatore, di *episkopè* e la potestà sacra che lo rende ministro (servitore) dello Spirito, vigilando affinché le diverse iniziative apostoliche originate dai carismi vengano svolte nella concordia e contribuiscano all'edificazione della Chiesa nella fedeltà alla tradizione apostolica. La sua potestà non

⁴¹ In questo senso si è pronunciato l'allora arcivescovo di Madrid e presidente della Conferenza Episcopale Spagnola, Mons. A. SUQUIA, che dedicò il suo intervento durante il Sinodo dei vescovi del 1987 principalmente al tema dei movimenti. Cfr. «Vida nueva» 1606 (1987) p. 53 [2373].

⁴² Cfr. J. CASTELLANO, *Movimenti ecclesiali. Una presenza carismatica nella Chiesa di oggi*, in «Rivista di Vita Spirituale» 41 (1987) p. 513.

⁴³ A. SICARI, *Unità e pluriformità nella Chiesa*, in AA.VV., *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, p. 80.

va intesa come il centro dalla cui pienezza sgorgano tutti i ministeri e le iniziative apostoliche nella sua Chiesa, ma come il centro che unifica, coordina, incoraggia, promuove e modera, sempre consapevole della responsabilità di assecondare l'azione multiforme dello Spirito ⁴⁴.

In tale prospettiva si deve leggere l'affermazione di *Lumen gentium* secondo cui «vi huius potestatis Episcopi sacrum ius et coram Domino officium habent in suos subditos leges ferendi, iudicium faciendi, atque omnia, quae ad cultus apostolatusque ordinem pertinent, moderandi» (LG, 27/a). Quest'ultima affermazione non va evidentemente intesa nel senso che il vescovo debba governare l'apostolato svolto da ogni fedele o gruppo di fedeli della diocesi, il che sarebbe, del resto, una pretesa irrealizzabile. Il Concilio non dice infatti «governare tutto l'apostolato», ma «moderare tutto quanto si riferisce all'ordine del culto e dell'apostolato». Va qui rilevato che l'oggetto del compito di moderare non è direttamente l'apostolato, ma l'ordine dell'apostolato. Non è infatti uguale dire «moderare l'apostolato» che dire «moderare l'ordine dell'apostolato», procurare cioè che le attività apostoliche si svolgano ordinatamente. La stessa idea ricompare in altri testi conciliari che si riferiscono alla missione della gerarchia riguardo all'apostolato ⁴⁵.

È inoltre significativo che il testo conciliare abbia usato il termine «moderare». Il senso di questa missione del vescovo viene esplicitato nel decreto conciliare sulla funzione pastorale dei vescovi nei termini di una «coordinazione e intima connessione di tutte le opere apostoliche» (CD, 17/a) ⁴⁶. A tale scopo il vescovo stabilirà le grandi direttrici che serviranno ad orientare e a promuovere le diverse iniziative apostoliche e vigilerà affinché tutto (nella varietà di vocazioni e carismi) contribuisca all'edificazione della Chiesa. Ciò implica evidentemente che, se il caso lo rendesse necessario, il ve-

⁴⁴ Cfr. E. LANNE, *L'Évêque et les autres ministères*, in «Irenikon» 48 (1975) p. 196.

⁴⁵ Nel Decreto sull'apostolato dei laici troviamo le due seguenti affermazioni: «*Non minus necessaria est cooperatio inter varias apostolatus incepta, congrue ab Hierarchia ordinata*» (AA, 23/a); e quest'altra: «*Hierarchie est laicorum apostolatum fovere, principia et subsidia spiritualia praeberere, eiusdem apostolatus exercitium ad bonum commune Ecclesiae ordinare*» (AA, 24/a).

⁴⁶ «*(...) omnium operum apostolatus, sub moderamini Episcopi, coordinatio atque intima coniunctio (...)*».

scovo potrà (o dovrà) intervenire esercitando la sua potestà di governo per evitare un pluralismo dissolvente⁴⁷.

In questo compito di moderazione proprio del vescovo la sua potestà di governo interverrà nella misura in cui le diverse persone e iniziative apostoliche siano a lui vincolate anche giuridicamente. In una diocesi troviamo infatti una gran varietà di situazioni personali ed istituzionali che riflettono la pluriformità della vita ecclesiale. Evidentemente la missione del vescovo nella Chiesa particolare non deve limitarsi all'esercizio giuridicamente vincolante della potestà di giurisdizione, ma comprenderà consigli, incoraggiamenti o esortazioni che i movimenti, come tutti nella diocesi, accoglieranno con spirito filiale.

4. *Esigenze di cui i movimenti devono tener conto*

Comprendere ed attuare conseguentemente il mistero della Chiesa (unità, cattolicità, comunione e missione) è un compito che incombe anche ai movimenti. Una mancanza del genere da parte loro giustificerebbe quelle critiche, a cui si è già accennato, a proposito delle difficoltà sorte nel loro inserimento ecclesiale.

Nessuno – e anche nessun movimento – può sentirsi così sicuro di sé da rifiutare, per principio, di ascoltare i suggerimenti che gli vengono rivolti. D'altra parte non si deve dimenticare che nei movimenti ecclesiali esiste, oltre all'impulso carismatico, una dimensione umana e storica. Ciò implica limiti e difetti che richiedono un continuo lavoro di perfezionamento.

a) *L'unità con il vescovo diocesano*. La prima e principale esigenza di cui i movimenti devono tener conto in vista della loro integrazione nella Chiesa particolare è senz'altro la filiale e cordiale unione, oltre che con il Romano Pontefice, anche con il vescovo diocesano. Nella misura in cui un movimento acquista vigore ed estensione tale esigenza diviene particolarmente importante. Con lo sviluppo del movimento potrebbe infatti anche crescere la tentazione di considerarsi «indipendenti» dal vescovo. Conviene allora ricordare che, co-

⁴⁷ A proposito di «pluralismo» ricordiamo la già citata distinzione fra una legittima pluriformità ed un pluralismo che porta alla dissoluzione (cfr. SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI DEL 1985, *Relazione finale*, II B 2).

me conseguenza della mutua interiorità fra Chiesa universale e particolare, il famoso principio ecclesiologico «*ubi Petrus, ibi Ecclesia*» si può formulare anche dicendo: «*ubi episcopus, ibi Ecclesia*»⁴⁸.

Affinché la varietà di iniziative apostoliche introdotte nella diocesi dai movimenti non provochi un pluralismo dissolvente, ma sia vera ricchezza cattolica, essi dovranno perciò coltivare la comunione che nel vescovo ha il primo punto di riferimento immediato. La preghiera di Gesù per l'unità della Chiesa (Gv 17,21), formulata in quel momento così importante del suo ultimo incontro con gli apostoli, ci mostra la rilevanza di questo aspetto per il bene e l'edificazione della Chiesa.

b) Radicamento del carisma nella realtà sociale e pastorale locale. La caratteristica universalità dei movimenti non può far dimenticare che la Chiesa possiede anche una essenziale dimensione particolare. I movimenti sono perciò pienamente ecclesiali anche nella misura in cui riescono a *radicarsi* nelle diverse Chiese particolari.

La visione universale della Chiesa, che rappresenta uno dei contributi pregevoli dei movimenti alle Chiese particolari, si deformerebbe, diventando una visione platonicamente *universalistica*, se andasse a scapito della attenzione verso la realtà e i problemi della Chiesa locale. Anche questo è amore per la Chiesa.

La tendenza *universalistica* potrebbe essere favorita dal fatto che il punto di riferimento dei membri dei movimenti si trova normalmente al di fuori dall'ambito diocesano. Il forte senso di appartenenza sperimentato all'interno del movimento potrebbe offuscare il senso dell'appartenenza originaria alla Chiesa particolare e la responsabilità di ciascuno nei suoi confronti⁴⁹.

⁴⁸ Intendendo naturalmente che il vescovo si trova in comunione gerarchica con il capo e i membri del collegio episcopale (cfr. LG, 22/a). A proposito della presenza della Chiesa nel vescovo si possono ricordare le parole del Papa san Gregorio Magno: «Il mio onore è l'onore della Chiesa universale. Mio onore è il solido vigore dei miei fratelli. Allora io mi sento veramente onorato, quando ad ognuno di essi non è negato l'onore dovuto» (*Ep. ad Eulog. Alexandrin.*, VIII 29 [30] [MGH], *Ep.* 2, 31 28-30; PL 77, 933).

⁴⁹ Cfr. S. DIANICH, *Le nuove comunità e la «grande Chiesa»: un problema ecclesiologico*, in «La Scuola Cattolica» 116 (1988) p. 528. In questa prospettiva il can. 209 CIC è stato commentato da L. MARTÍNEZ SISTACH, *Los movimientos y asociaciones de fieles y la Iglesia particular*, in AA.VV., *El laicado en la Iglesia*. XXI Semana Española de Derecho Canónico, Salamanca 1989, p. 141.

Problematico sarebbe il caso in cui un movimento ecclesiale volesse «esportare» la propria esperienza, sorta e sviluppatasi, per esempio, con caratteristiche europee, in altri continenti dove la situazione sociale e culturale è molto diversa, senza adeguarsi e senza prestare attenzione al cammino pastorale svolto dalle rispettive Chiese locali⁵⁰.

I membri dei movimenti, restando fedeli al proprio carisma, dovranno quindi cercare di innestarlo creativamente nella vita della rispettiva Chiesa locale. Ciò non significa necessariamente che essi debbano essere presenti negli organismi diocesani; il campo d'azione ecclesiale proprio dei fedeli laici è infatti quello della vita familiare, sociale, professionale, politica, culturale, sportiva, ecc. Con questa presenza capillare nella vita della diocesi essi eviteranno che il carisma del movimento possa apparire in essa come un corpo estraneo e si faciliterà il suo contributo all'edificazione della Chiesa particolare. È qualcosa di analogo all'inserimento in una orchestra di un nuovo strumento musicale che, pur conservando le sue caratteristiche, si adegua alle particolarità che vi trova con il fine di produrre una vera sinfonia.

c) Stima anche per altre realtà ecclesiali. Nella misura in cui i membri di un movimento hanno chiara consapevolezza della cattolicità della Chiesa particolare, comprenderanno che il proprio movimento, per quanto sia eccellente e completo, costituisce solo uno dei diversi e complementari elementi che compongono quell'insieme sinfonico che chiamiamo «cattolicità». Ciò ha come conseguenza che i membri dei movimenti sapranno apprezzare anche altre esperienze e stili di vita cristiana.

A volte si è segnalato il pericolo che l'entusiasmo per la propria esperienza ecclesiale all'interno del movimento porti ad assolutizzarla, rendendo ciechi di fronte al valore di altri modi di vivere o di esprimere la fede e considerando il movimento autosufficiente e quindi quasi come un'alternativa alla Chiesa particolare. Questo pericolo può portare anche a voler imporre a tutti la propria spiritualità o il proprio stile di vita senza una necessaria apertura mentale verso

⁵⁰ Cfr. P. CODA, *I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologicala*, in «Lateranum» 57 (1991) p. 143.

tante e variate vocazioni esistenti nella Chiesa e potrebbe favorire «una lettura in chiave riduttiva del messaggio cristiano»⁵¹. I membri dei movimenti dovranno perciò coltivare l'umiltà di riconoscere che la propria esperienza non è l'unica possibile e che lo sviluppo anche di altri carismi è una ricchezza per la Chiesa particolare.

Grazie a questa pluralità di raggi luminosi l'insondabile mistero di Cristo potrà riflettersi sul volto della Chiesa.

d) Spirito di servizio, senza indulgere nel protagonismo. La consapevolezza della natura della Chiesa particolare e l'umiltà di cui parlavamo porterà i movimenti a svolgere le loro opere apostoliche con spirito di servizio, con sincero desiderio di sostenere le iniziative del vescovo, secondo le caratteristiche del proprio carisma. Questo spirito di servizio eviterà inoltre che i membri di un movimento, lasciandosi trasportare da un comprensibile entusiasmo, cadano in un protagonismo poco ecclesiale, che può risultare controproducente agli effetti dell'armonico inserimento nella comunione della Chiesa locale. Ciò non significa che un movimento non possa promuovere incontri di vario genere e apparire come tale. Quando però si tratta di partecipare ad avvenimenti ecclesiali insieme a tanti altri fedeli converrà prestare attenzione affinché lo «spirito di gruppo» non risulti nocivo alla comunione che deve esserci fra tutti i membri della Chiesa.

e) Spirito di collaborazione, evitando «ghettizzazioni». Conseguenza di tutto quanto osservato finora è la disponibilità dei membri dei movimenti a collaborare con altri fedeli a iniziative diocesane o civili: catechesi, opere sociali, caritatevoli o educative, ecc. Al riguardo va tuttavia ricordato che l'impegno dei membri di un movimento in tali iniziative dev'essere compatibile con le caratteristiche del proprio carisma. Si deve inoltre rilevare che l'azione apostolica dei fedeli laici non può limitarsi alla collaborazione nelle suddette iniziative diocesane o civili, ma dovrebbe svilupparsi soprattutto nei molteplici rapporti personali nell'ambito familiare, sociale, professionale, ecc.

⁵¹ CEI - COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, Roma 1993, n. 13, in «Il Regno-documenti» 11 (1993) pp. 340-352.

Tale spirito di collaborazione e di apertura verso gli altri è essenziale per evitare il sorgere di una ghettizzazione che venne così descritto: «I frequenti contatti con persone omogenee fra di loro, resi ancor più saldi dalla convergenza ideale che le unisce, può portare alla formazione di gruppi protesi ad esaltare la comunità a scapito della comunione»⁵². Si verrebbero in tal modo a formare comunità-ghetto che, considerandosi autosufficienti, giustificherebbero l'accusa di «Chiesa parallela» o «Chiesa nella Chiesa». Il cardinal Martini ha recentemente segnalato il pericolo che un tarlo sottile penetri in una associazione o in un'esperienza ecclesiale rendendola «comunità chiusa in se stessa e resistente all'accoglienza delle indicazioni pastorali generali o anche solo al dialogo e alla collaborazione con altre esperienze ecclesiali»⁵³.

Una tendenza alla ghettizzazione può darsi anche in un movimento che servisse da accogliente «rifugio» a persone che si trovano a disagio nel mondo circostante. Pur comprendendo la convenienza che un movimento sia accogliente verso ogni persona bisognosa di aiuto, non sarebbe tuttavia un vero aiuto se quell'accoglienza venisse a costituire di fatto un'evasione verso i problemi e difficoltà con cui la persona si trova confrontata.

f) *Conseguenze per la formazione.* Le menzionate esigenze avranno delle ripercussioni sulla formazione impartita nei movimenti. Fra di esse va sottolineata la necessità di evitare «particolarismi» e di educare secondo uno spirito autenticamente cattolico. È quanto rileva il recente *Direttorio generale per la catechesi* nel paragrafo intitolato: «Associazioni, movimenti e gruppi di fedeli»⁵⁴. Appoggiandosi sull'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Catechesi tradendae*, il Direttorio ricorda che «occorre rispettare la natura propria della catechesi, sviluppando tutta la ricchezza del suo concetto. [...] La catechesi, qualunque sia il "luogo" dove si compie, è prima

⁵² A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1991⁴, p. 574. L'ultimo capitolo del libro (che contiene questa citazione) venne pubblicato anche come articolo: *Significato e prospettive sul futuro dei «Movimenti Ecclesiali» contemporanei*, in «Vita consacrata» 27 (1991) p. 749.

⁵³ C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, o. c., pp. 18-19.

⁵⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi*, Città del Vaticano 1997, nn. 261-262.

di tutto una formazione organica e basilare della fede. Deve includere, pertanto, uno studio serio della dottrina cristiana e deve costituire una seria formazione religiosa aperta a tutte le componenti della vita cristiana» (n. 262, b).

Ciò non impedisce che la finalità ed il carisma proprio di ogni movimento conferisca alla formazione da esso impartita determinati accenti, ma «l'educazione attraverso la proposta della spiritualità propria di un'associazione o movimento – che è pur sempre di una grande ricchezza per la Chiesa – sarà tipica di un tempo successivo a quello della formazione basilare cristiana, che è comune a ogni cristiano. Prima bisogna educare a ciò che è comune a tutti i membri della Chiesa, piuttosto che a ciò che è peculiare o diversificante» (n. 262, b).

g) *Trasparenza nel modo di attuare e di informare.* L'integrazione nella cattolicità della Chiesa particolare sarà senz'altro favorita dalla trasparenza con cui un movimento agisce e informa sulle sue caratteristiche, obiettivi e attività. Sebbene si debba rispettare il diritto di ogni persona, e anche di ogni movimento, alla propria intimità e non si possa esigere che tutto venga esibito al pubblico, va tenuto presente che un atteggiamento di eccessiva discrezione può causare timori, diffidenze o sospetti che renderanno difficile l'inserimento nella Chiesa locale. Il dovere di informare acquista poi una particolare importanza nei confronti del vescovo diocesano.

Anche se queste riflessioni sulle esigenze di cui i movimenti ecclesiali devono tener conto potrebbero sembrare un po' negative nei loro confronti, non è affatto nostra intenzione minimizzare la loro provvidenziale nascita e sviluppo. Ci auguriamo che tali riflessioni contribuiscano a un sempre più proficuo discernimento del rispettivo carisma e cammino ecclesiale. Sarà comunque decisivo che tutti nella Chiesa sappiano seguire fedelmente gli impulsi *liberatori* dello Spirito (cfr. 2 Cor 3,17). Occorre cioè «riconoscere lo Spirito, che soffia dove vuole, dovunque egli soffi, senza rigidzze e sclerotizzazioni, senza pregiudizi e forzature, senza chiusure e indebite assottizzazioni della propria appartenenza, [...] lo Spirito c'è, opera dappertutto, c'è e opera prima di noi, meglio di noi, più di noi»⁵⁵.

⁵⁵ C.M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, o. c., p. 32.

«La situazione di secolarizzazione progressiva spinge oggi a porre attenzione particolare alla funzione insostituibile di queste "cellule" vitali, dove si mantiene e addirittura si diffonde una fede convinta»⁵⁶. Alle soglie del terzo millennio e di fronte alla sempre più urgente nuova evangelizzazione la loro importanza sembra in continua crescita. Deve però anche continuare il processo di approfondimento teologico e di saggio perfezionamento della prassi pastorale e apostolica esercitata dai movimenti. La condizionatezza storica di ogni esperienza ecclesiale implica la necessità di successive revisioni, l'impegno per superare le difficoltà e correggere eventuali difetti. L'ecclesiologia avanza anche in questo modo: dal basso verso l'alto, risolvendo man mano i problemi emergenti nella fedeltà allo Spirito che non cessa di guidare la Chiesa.

Pontificio Ateneo della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
Facoltà di Teologia di Lugano
Via Nassa, 66 - CH 6900 Lugano

⁵⁶ K. LEHMANN, *I nuovi movimenti ecclesiali: motivazioni e finalità*, in «Il Regno-documenti» 32 (1987) p. 31.

Pagina bianca

DAS PARADIES IN DER THEOLOGIE DER GEGENWART

Manfred HAUKE

Sommario: *I. Einführung* - *II. Grundmomente der Diskussion:* 1. Die evolutionistische Leugnung des Urstandes. 2. Die Ausblendung der Thematik. 3. Die Diskussion um die literarische Gattung von Gen 2-3. 4. Die existentialistische Deutung des Urstandes. 5. Die Leugnung des Urstandes als Ausdruck des protestantischen Menschenbildes. 6. Der paradiesische Urstand als nie verwirklichte Berufung: die virtualistische Interpretation. 7. Die Rede vom Urstand als Hinweis auf die Zukunft: die eschatologische Auslegung. 8. Das Paradies als Anfang der Heilsgeschichte: die realistische Deutung. 9. Die christologische Begründung des Paradieses - *III. Dogmatische Synthese.*

I. Einführung

In den letzten Jahren ist eine erstaunliche Fülle an Literatur erschienen, die sich mit dem Thema "Paradies" auseinandersetzt. Interessanterweise stammen die umfangreichsten Beiträge nicht von Theologen¹, sondern von Psychologen², Soziologen³, Religions-

¹ H.M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (ESt, NF 16), Regensburg 1983 (Lit.); P. MIQUEL, Art. "Paradis": *DSp* 12,1 (1984) 187-197 (Lit.); G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Leumann 1991, 390-393 (Lit.); AA.VV., *Paradies: Wort und Antwort* 35 (4/1994); AA.VV., Art. "Paradies": *TRE* 25 (1995) 705-726 (Lit.).- Die in diesem Beitrag verwandten bibliographischen Abkürzungen entsprechen denen in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE).

² M. JACOBY, *Sehnsucht nach dem Ursprung. Tiefenpsychologische Umkreisung eines Urbilds*, Fellbach 1980; U. BAUMGARDT/I. OLBRICHT (Hg.), *Die Suche nach dem Paradies. Illusionen - Wünsche - Realitäten*, München 1989.

³ A. HAHN, *Soziologie der Paradiesvorstellungen*, Trier 1976.

wissenschaftlern⁴, Literaturexperten⁵, Kunstgeschichtlern⁶ und anderen Vertretern der Geisteswissenschaften⁷. Das Grundthema ist dabei überall das Gleiche: die Suche des Menschen nach Glück, die mit einem heilen Ursprung verbunden wird, sich aber ebenso niederschlägt in der Hoffnung auf eine harmonische Zukunft. Die von Mircea Eliade herausgegebene "Encyclopedia of Religion" bezeichnet das Heimweh nach dem Paradies als eine der dauerhaftesten und machtvollsten Sehnsüchte des Menschen, weit über die biblische Tradition hinaus⁸. Selbst in säkularistischen "Verkürzungen reklamiert das 'Paradies' den Inbegriff dessen, was sein soll. Das Paradies bleibt erkennbar als Ort, von dem das wahre Leben ausgeht und an den man sich wünscht"⁹.

Die häufig begegnende Rede vom "Traum" bzw. "Mythos" des Paradieses¹⁰ bekundet freilich auch eine große Skepsis: Ist eine solche Sehnsucht begründet? Hat es ein "Paradies" jemals gegeben? Ist die Hoffnung auf eine heile Zukunft nicht unrealistisch? Sehnsucht und Skepsis zugleich zeigen sich in dem Wort: "Wer das

⁴ H.P. PARTIN, Art. "Paradise": M. ELIADE (Hg.), *The Encyclopedia of Religion* 11, New York-London 1987, 184-189; F. STOLZ, Art. "Paradies I. Religionsgeschichtlich": *TRE* 25 (1995) 705-708 (Lit.).

⁵ E. PETERS, *Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert*, Hildesheim-New York 1977; R.G. GRIMM, *Paradisus coelestis paradisus terrestris. Zur Auslegung des Paradieses im Abendland*, München 1977; L. OKKEN, *Das goldene Haus und die goldene Laube. Wie die Poesie ihren Herren das Paradies einrichtete*, Amsterdam 1987; V. NEUHAUS, "'Nicht zu verstoßen, zu erlösen'. Anmerkungen zur Paradieseskritik bei Günter Grass": *Wort und Antwort* 35 (1994) 177f.

⁶ J. POESCHKE, Art. "Paradies/Paradiesflüsse": *LCI* 3 (1971) 375-384; W.A. McCLUNG, *The Architecture of Paradise. Survivals of Eden and Jerusalem*, Berkeley-Los Angeles-London 1983; J. ZAHLTEN, Art. "Paradies VII. Ikonographisch": *TRE* 25 (1995) 725f (Lit.).

⁷ W.K. BIETZ, *Paradiesesvorstellungen bei Ambrosius und seinen Vorgängern*, Gießen 1973 (Diss. phil.); K.H. BÖRNER, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies: Zur Ikonographie und geographischen Ikonographie*, Frankfurt a. M. 1984; E.-M. KNAPP (Hg.), *Einssein und InneWerden. Paradiesesthematik in apokalyptischer Zeit*, Frankfurt a. M. 1988.

⁸ PARTIN (Anm. 4) 186.

⁹ J. EBACH, "Die Paradiesgeschichte. Anmerkungen zu ihrer Lektüre": *Wort und Antwort* 35 (1994) 150-158, hier 156, mit Hinweis auf H. TREMEL (Hg.), *Das Paradies im Angebot. Religiöse Motive in der Werbung*, Neukirchen-Vluyn 1986.

¹⁰ So als Beispiel für viele JACOBY (Anm. 2) 9.

Paradies sucht, ist ein Narr, wer es nicht sucht, ist ein toter Hund" ¹¹.

Die zeitgenössischen Überlegungen zu diesem Thema sind zu einem erheblichen Teil säkularisierte Umformungen der biblischen Botschaft. Die Theologie kann sich deshalb nicht heraushalten, wenn von Ursprung und Ziel des Menschen die Rede ist. Das Stichwort "Paradies" meint dabei vor allem den heilen *Ursprung*, dessen Bezeichnung auch auf das zukünftige Ziel übertragen wird. Dogmatisch formuliert, geht es hier um den "status originalis", den Urstand.

Die Konzeption vom Urstand (und noch mehr die damit eng verbundene Erbsündenlehre) ist katholischerseits in den letzten 40 Jahren besonders intensiv und kontrovers diskutiert worden ¹². Vorbereitet wurde diese Diskussion bereits von dem geistigen Umbruch in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, der sich in der evangelischen Theologie zunächst stärker bemerkbar gemacht hat als im katholischen Raum ¹³.

Um die Problematik anzugehen, sei zunächst einmal die überlieferte Lehre der Kirche skizziert, wie sie im "Katechismus der Katholischen Kirche" dargeboten wird:

"Der erste Mensch wurde als ein gutes Wesen erschaffen und in Freundschaft mit seinem Schöpfer und in Einklang mit sich selbst und mit der ihn umgebenden Schöpfung versetzt. Nur durch die Herrlichkeit der Neuschöpfung in Christus können diese Freundschaft und Harmonie noch übertroffen werden.

Die Kirche legt die Symbolik der biblischen Sprache im Licht des Neuen Testaments und der Überlieferung authentisch aus und lehrt, daß unsere Stammeltern Adam und Eva in einen ursprünglichen Stand der 'Heiligkeit und Gerechtigkeit' eingesetzt wurden (... Trient ...). Diese Gnade der ursprünglichen Heiligkeit war eine 'Teilhabe am göttlichen Leben' (Lumen gentium 2).

Durch die Ausstrahlung dieser Gnade wurde das menschliche Leben in jeder Hinsicht gestärkt. Solange der Mensch in der engen

¹¹ Peter Sloterdijk: Klappentext bei KNAPP (Anm. 7).

¹² Eine gute Übersicht bietet KÖSTER, *Katholische Theologie* (Anm. 1) 124-137; vgl. auch L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt ³1987, 131-143.

¹³ Vgl. KÖSTER, *Katholische Theologie* (Anm. 1) 42-57.

Verbindung mit Gott blieb, mußte er weder sterben noch leiden. Die innere Harmonie der menschlichen Person, die Harmonie zwischen Mann und Frau und die Harmonie zwischen dem ersten Menschenpaar und der gesamten Schöpfung bildete den Zustand der sogenannten 'Urgerechtigkeit'.

... Diese ganze Harmonie der Urgerechtigkeit ... ging durch die Sünde unserer Stammeltern verloren" ¹⁴.

Die klassische Dogmatik beschreibt die in den Aussagen des "Weltkatechismus" skizzierte Wirklichkeit mit den Begriffen der heiligmachenden Gnade sowie der außernatürlichen Gaben (*dona praeternaturalia*). Letztere sind Gnadengaben, welche die Fähigkeit der menschlichen Natur übersteigen und sie in ihrer eigenen Ordnung vervollkommen, aber noch nicht den geistigen Kern des Urstandes ausmachen, der in der Gotteskindschaft oder heiligmachenden Gnade besteht. Die beiden wichtigsten "*dona praeternaturalia*" sind die Freiheit vom leiblichen Tod und von der Konkupiszenz, der Disharmonie zwischen Sinneskräften und Geist.

Die lehramtlichen Aussagen zum Urstand und deren traditionelle Erklärung stoßen innerhalb der modernen Theologie auf heftige Kritik, die vor allem von zwei Seiten kommt: von der Evolutionstheorie und von der Exegese. Wenn der Mensch sich langsam aus tierischen Vorfahren entwickelt hat, so fragt man - ist es dann noch denkbar, einen besonders ausgezeichneten Ursprung zu postulieren? Müßte man die beschriebene Vollkommenheit nicht eher in der Zukunft suchen? Wäre es nicht besser, die Lehre vom urständlichen Paradies auf die Müllhalde der Theologiegeschichte zu werfen?

Die von der Entwicklungslehre genährte Skepsis verbindet sich mit einer genaueren Betrachtung der biblischen Aussagen von seiten der Exegese: Will die Erzählung vom Paradies überhaupt einen historischen Vorgang berichten? Worin besteht die literarische Gattung des Ausgesagten?

Die Problematik, auf die wir hier stoßen, ist äußerst vielfältig und kompliziert. Es empfiehlt sich darum, die eingengeprägte

¹⁴ KKK, Nr. 374-379 ("Der Mensch im Paradies").

Thematik der “*dona praeternaturalia*”¹⁵ im wesentlichen auszusparen und die Frage auf den eigentlichen Kern zu reduzieren:

Hat es die ursprüngliche Gotteskindschaft des Menschen jemals gegeben? Ist ein gnadenhafter Heilszustand in der Urzeit anzunehmen, oder gilt es, die Rede vom “Paradies” völlig neu zu interpretieren?

II. Grundmomente der Diskussion

1. Die evolutionistische Leugnung des Urstandes

Eine erste Möglichkeit, auf die von der Entwicklungslehre gestellten Anfragen zu antworten, ist die Ablehnung eines historisch verstandenen Urstandes. Die Evolution wird dabei nicht als biologische Arbeitshypothese verstanden, sondern als Totalerklärung der Wirklichkeit. Im Rahmen einer solchen “Theologisierung der Evolutionstheorie”¹⁶ äußert sich Teilhard de Chardin. Teilhard schließt eine “*creatio ex nihilo*” aus¹⁷ und betrachtet “Schöpfung” als Vereinigung, als zunehmende Komplexität der Materie¹⁸. “Geist” bedeutet dabei den immer schon vorhandenen Innenaspekt des Stofflichen, wird jedoch in recht physikalisch anmutenden Kategorien vorgestellt; so hat das Bewußtsein “Teilchen”, die eine bestimmte Temperatur aufweisen¹⁹. Das Übel bzw. das Böse gilt Teilhard als Vielheit, die sich noch nicht vollständig organisiert habe, als “Nebenprodukt” der Evolution²⁰. “Erbsünde” ist demnach ebenso umfassend wie die Welt und meint eine seinshafte Struktur, die dem Menschen immer schon vorgegeben ist²¹. Ein

¹⁵ Vgl. dazu J. AUER, Die Welt - Gottes Schöpfung (KKD III), Regensburg ³1983, 461-469.

¹⁶ So die Kennzeichnung von R. SPAEMANN, “Einführung”: R. SPAEMANN/R. LÖW/P. KOSLOWSKI (Hg.), Evolutionismus und Christentum, Weinheim 1986, 1-5, hier 3; vgl. auch R. SPAEMANN, “Evolution - Wissenschaft oder Weltanschauung?” *IKaZ* 17 (1988) 251-262.

¹⁷ K. SCHMITZ-MOORMANN, Die Erbsünde, Olten-Freiburg 1969, 91.

¹⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *GW X* (dt.) 232 u. a.

¹⁹ H.E. HENGSTENBERG, Evolution und Schöpfung: Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins (SSPh 3), München 1963, 94f.105f.

²⁰ A. HAAS, Teilhard de Chardin-Lexikon I/II, Freiburg i. Br. 1971, I 277f.; II 354f.

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *GW X* 52.68f.227f.

heiler Ursprung des Menschen, ein "Paradies", findet in dieser Konzeption keinen Platz²², um so weniger, als es eine individuell zu verstehende Adamsgestalt niemals gegeben hat²³.

Die philosophisch-theologischen Voraussetzungen Teilhards haben vielfache Kritik gefunden. Man weist auf den verfehlten Schöpfungsbegriff, der die Erschaffung aus dem Nichts ablehnt²⁴. Für eine unmittelbare, persönliche Seinszuwirkung von Seiten Gottes gebe es keinen Platz mehr²⁵. Personhaft-Geistiges werde physikalisiert und die Güte der Schöpfung, die immer schon böse ist, beeinträchtigt²⁶. Die innerlich notwendige Sündhaftigkeit des Menschen falle dann auf den Schöpfer zurück, der das Böse gewollt habe. Die Streichung des Paradieses begünstige damit den Manichäismus, der ein böses Prinzip in Gott hindeutet²⁷. Teilhard de Chardin bemerkt selbst, daß seine Erklärung des Bösen nach Manichäismus riecht²⁸.

2. Die Ausblendung der Thematik

Neben der formellen Leugnung des Urstandes findet sich eine Immunsierungsstrategie, welche die Deutung des Menschheitsursprungs in die alleinige Kompetenz der Naturwissenschaften entläßt und so die Theologie (scheinbar) unangreifbar macht. Hier

²² Vgl. GW X 60.

²³ GW X 58f.67. Die Auffassungen Teilhards zur Protologie skizzieren HAAS I (Anm. 20) 275-278; KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 171-180. Zur Kritik vgl. L. SCHEFFCZYK, "Zur Erbsündenauffassung Teilhard de Chardins": MThZ 21 (1970) 342-347; P. MEISENBERG, Heil und Unheil der Menschheit in konkreter Geschichte (Disputationes Theologiae 7), Frankfurt u. a. 1980, 71-73.

²⁴ Z.B. HENGSTENBERG (Anm. 19) 123f.; L. SCHEFFCZYK, "Evolution und Schöpfung": SPAEMANN-LÖW-KOSŁOWSKI (Anm. 16) 57-73, hier 60f.

²⁵ HENGSTENBERG (Anm. 19) 147.

²⁶ HENGSTENBERG (Anm. 19) 100.106f.137; MEISENBERG (Anm. 23) 71f.

²⁷ Z.B. W. KASPER, "Das theologische Problem des Bösen"; ders./K. LEHMANN (Hg.), Teufel-Dämonen-Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 41-69, hier 49f. Gegen diesen Vorwurf wendet sich (mit aufschlußreicher, fragwürdiger Begründung) SCHMITZ-MOORMANN (Anm. 17) 102f.

Zu Teilhard vgl. auch das Monitum des Hl. Offiziums vom 30. 6. 1962 - AAS 54 (1962) 526 -, und den offiziellen Kommentar dazu im "L'Osservatore Romano" vom 1.7.1962, kurz referiert bei AUER (Anm. 15) 130; der vollständige Text ist abgedruckt bei G. VIGORELLI, Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin, Milano 1963, 353-361.

²⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, Die schöpferische Einigung: Frühe Schriften, Freiburg/München 1968, 199.

gilt, was Robert Spaemann als eine der fragwürdigen philosophisch-theologischen Antworten auf die Evolutionstheorie kennzeichnet:

“Der Bereich des Genetischen wird prinzipiell dem Evolutionismus überlassen, auch die Erklärung des religiös-sittlichen Bewußtseins selbst. Es genügt in dieser Sicht eine Phänomenologie der Selbsterfahrung”, nach der sich “das faktische Resultat dieses genetischen Prozesses als Ziel eines göttlichen Willens deuten” läßt. Jeder mögliche Konflikt mit der Naturwissenschaft wird dabei vermieden²⁹.

Das Problem besteht dann freilich darin, daß Theologie leicht als luxurierendes Geschwätz etikettiert werden kann, das der harten evolutionären Wirklichkeit nicht gerecht wird. Der Evolutionist Franz M. Wuketits beispielsweise nennt den Schöpfungsglauben ein irrationales “Wunschdenken”, das mit dem Kinderglauben an den Weihnachtsmann zu vergleichen sei³⁰.

Die so gezeichnete “Immunsierungsstrategie” zeigt sich für die Urstandslehre darin, daß man dieselbe mehr oder weniger übergeht. In dem sog. “Neuen Glaubensbuch” von 1973 beispielsweise, das als ökumenisches Gemeinschaftswerk den christlichen Glauben zusammenhängend darstellen will³¹, werden die Begriffe “Urstand” und “Paradies”, von sporadischen Andeutungen abgesehen³², nicht thematisiert. Der “Sündenfall” (in Anführungszeichen) gilt dagegen als immer schon vorhandene “Urerfahrung”³³. Der Glaube gebe keine Antwort auf die Frage nach den Anfängen der Menschheit³⁴. Bezeichnenderweise setzen die Ausführungen zum Verhältnis Schöpfung und Evolution dem Atheismus Jacques Monods keine philosophischen oder fundamentaltheologischen Überlegungen entgegen, sondern ein frommes Bekenntnis und einen Aufruf zum engagierten Handeln³⁵.

²⁹ SPAEMANN (Anm. 16) 4.

³⁰ F.M. WUKETITS, *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, Darmstadt 1988, 27-31.

³¹ J. FEINER/L. VISCHER (Hg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Zürich u. a. 1973; 181987, 13.

³² A. o. O. 32.329f.499.

³³ J. GRÜNDEL (Grundmanuskript), “Der alte Mensch”: a. a. O. 321-334, hier 324.329f; ders., “Sexualität und Ehe”: 498-509, hier 499.

³⁴ A. a. O. 330.

³⁵ A. DUMAS (Grundmanuskript), “Geschichte und Kosmos”: a. a. O. 423-445, hier 437-439.

Ein weiteres Beispiel für eine Ausblendung des Paradieses ist der Beitrag zur "Schöpfungslehre" von Dorothea Sattler und Theodor Schneider (1992), in dem die systematischen Stichworte "Urstand" und "Paradies" nicht behandelt werden. Die biblische Darlegung bleibt rein deskriptiv und behauptet, in Gen 2-3 (Paradies und Sündenfall) werde die Frage nach der Herkunft des Bösen nicht einmal gestellt. Die jahwistische Urgeschichte erzähle, was niemals war und immer ist ³⁶.

3. Die Diskussion um die literarische Gattung von Gen 2-3

Mit dem letzten Beispiel haben wir schon die exegetische Frage gestreift, wie denn die biblischen Aussagen zum Paradies zu deuten seien. Den wichtigsten biblischen Grundtext für die Urstandslehre bilden Gen 2,4b-3,24, oft überschrieben mit dem Titel: "Paradies und Sündenfall" ³⁷. Die grundlegende Formung des erzählerischen Ablaufs wird zumeist dem sog. "Jahwisten" zugeschrieben und in die salomonische Zeit datiert ³⁸. Zur Entstehung und Deutung des Textes gibt es "eine unüberschaubare Fülle von stark divergierenden Arbeiten" ³⁹. Die für die Systematik entstehenden Probleme seien anhand des umfangreichsten neueren Kommentars zur biblischen Urgeschichte von Claus Westermann angedeutet, dessen Aussagen neben Zuspruch auch schwerwiegende Kritik hervorgerufen haben.

Die biblische Urgeschichte, Gen 1-11, ist laut Westermann als Ganzes zu deuten und bildet einen Vorbau zur Geschichte

³⁶ D. SATTLER/Th. SCHNEIDER, "Schöpfungslehre": Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 120-238, hier 126-130.- Leider findet sich die Ausblendung der Urstandsthematik mitunter auch bei Autoren, welche die geschichtliche Wirklichkeit des Paradieses voraussetzen; so sucht man das Thema vergebens in der umfangreichen, auch die Erbsünde behandelnden Schöpfungslehre von J.H. NICOLAS, Synthèse dogmatique. Complément, Fribourg-Paris 1993.

³⁷ So bei J. SCHARBERT, Genesis 1-11 (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983, 48. Zu anderen auf den Urstandweisenden Paradiesestexten im AT (insbesondere Ez 28,11-19) vgl. M. HAUKE, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes - Kappadozier (KKTS 58), Paderborn 1993, 61f; F. STOLZ, Art. "Paradies II. Biblisch": TRE 25 (1995) 709-711.

³⁸ C. WESTERMANN, Genesis I (BK.AT I/1), Neukirchen-Vluyn ³1983, 255-269; C. DOHMEN, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 17), Stuttgart 1988.

³⁹ DOHMEN (Anm. 38) 19.

Abrahams, durch den der ganzen Menschheit Segen verheißen wird⁴⁰. Der fließende Übergang zu Gen 12 (Abraham) impliziere eine Herauslösung der Urzeiterzählungen aus dem mythischen Bereich⁴¹. Es handle sich nicht um einen kaleidoskopartig abgewandelten Kreis, sondern um die Abfolge einer Geschichte, die bis zu Abraham reiche und analog dazu gedeutet werden müsse⁴².

Im Gegensatz zu diesen Ausführungen betont Westermann jedoch später, das Nacheinander zwischen Urstand und Fall sei bloß erzählerischer Art⁴³. Die Adamsgestalt sei nicht, wie bei Paulus, heilsgeschichtlich zu deuten, sondern meine nur den Menschen als Gattung ("Adam" = "Mensch")⁴⁴. Gen 2-3 biete Ätiologien, also narrative Beschreibungen der Gegenwart, die in einem vergangenen Ereignis begründet werden. Es gehe keineswegs um geschichtliche Vorgänge, sondern um etwas Existentielles, Übergeschichtliches: Begrenztheit und Sünde gehören zum Menschsein notwendig hinzu⁴⁵.

Gegen die Westermann'sche Deutung der Urgeschichte wendet sich u. a. der Alttestamentler Lothar Ruppert. Gewiß dürfe "der paradigmatische existentielle Charakter des in jenen Kapiteln Erzählten nicht übersehen werden"⁴⁶. Westermann vergesse jedoch, daß die erzählerischen Einzelmomente im biblischen Endtext, aber

⁴⁰ WESTERMANN (Anm. 38) 1f.89-94; vgl. O.H. STECK, Die Paradieseserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970, 127-129.

⁴¹ WESTERMANN (Anm. 38) 92.

⁴² A. a. O. 89.93.

⁴³ A. a. O. 320.

⁴⁴ A. a. O. 276.

⁴⁵ A. a. O. 376-379. Ein unklares Bild ergibt sich aus den Ausführungen des Alttestamentlers Jürgen EBACH (Anm. 9). Einerseits wird prägnant festgestellt: die Paradiesesgeschichte "bedeutet, den gegebenen Verhältnissen zu bestreiten, die immer schon gegeben zu sein, ihnen gleichsam ontologische Qualität zu verweigern. Was ist, ist vielmehr geworden, die Folge einer Geschichte, die noch nicht zu Ende erzählt ist" (151). Andererseits beschreibt der Autor das Paradies als rückwärtsgewandte "Utopie" (157). "Die Zeit des Paradieses" sei "für den biblischen Erzähler keine historische Zeit, sondern die verlorene Alternative der geschichtlichen Erfahrungen" (ders., "Paradies": Wörterbuch des Christentums, Gütersloh/Zürich 1988, 938f; vgl. ders., Ursprung und Ziel. erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit, Neukirchen-Vluyn 1986). Die geschichtliche Ereignishaftigkeit des Urstandes bleibt hier in der Schwebe.

⁴⁶ L. RUPPERT, "'Urgeschichte' oder Urgeschehen? Zur Interpretation von Gen. 1-11": MThZ 30 (1979) 19-32, hier 32. S. a. ders., Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband Gen 1,1-11,26 (FzB 70), Würzburg 1992.

ebenso schon beim Jahwisten, in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen seien. Gen 1-11 beschreibe, so schon Gerhard von Rad⁴⁷, ein lawinenartiges Anwachsen der Sünde, das mit dem Neuansatz der Heilsgeschichte bei Abraham konfrontiert werde. Hinzu komme eine "verschlüsselte Kritik an Gegebenheiten des davidisch-salomonischen Großreiches"⁴⁸. "Die heilsgeschichtliche Interpretation der 'Urgeschichte'", so Ruppert, "kann nicht durch eine rein existential-anthropologische ausgewechselt werden"⁴⁹.

Den übergreifenden Kontext von Gen 2-3 betont auch die Bonner Habilitationsschrift von Christoph Dohmen. Die ätiologische Deutung auf einen gegenwärtigen Zustand treffe zwar die Intention des Jahwisten⁵⁰, aber durch die jehowistische Bearbeitung und die Pentateuchredaktion sei "der Text zu einer Anfangserzählung geworden ..., die bei konkreten Individuen ansetzt", so daß "die gesamte Geschichte von Gen 2/3 als Geschichte des ersten Menschenpaares Adam und Eva zu lesen" sei, "wie es die Auslegungsgeschichte ja bis heute auch immer wieder getan" habe⁵¹.

Eine besondere Erwähnung verdient der von Karl Rahner eingeführte Begriff der "geschichtlichen Ätiologie", um die "literarische Gattung" von Gen 2-3 zu kennzeichnen. Im Gegensatz zur "mythologischen Ätiologie" sei hier der Bezug auf ein geschichtliches Ereignis typisch, das aufgrund der gegenwärtigen Situation postuliert werde⁵². Während unter den Exegeten z. B. Heinrich Gross diese Kennzeichnung wohlwollend aufnimmt⁵³, lehnt Norbert Lohfink den Begriff ab, obwohl er das Anliegen von

⁴⁷ G. V. RAD, *Das erste Buch Mose (ATD 2/4)*, Göttingen-Zürich¹²1987, 116.

⁴⁸ RUPPERT (1979)(Anm. 92) 26; ausführlicher dazu M. GÖRG, "Weisheit als Provokation. Religionsgeschichtliche und theologische Aspekte der jahwistischen Sündenfallzählung": *WiWei* 49 (1986) 81-98.

⁴⁹ A. a. O. 32.

⁵⁰ DOHMEN (Anm. 38) 239-247.

⁵¹ A. a. O. 275; vgl. H. BLOCHER, *Révélation des origines. Le début de la Genèse*, Lausanne 1979, 150-167 (engagiertes Plädoyer gegen die "mythologische" Deutung von Gen 2-3).

⁵² K. RAHNER, Art. "Ätiologie": *LThK*² 1 (1957) 1011f; "Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie": *MySal* II (1967) 406-420, hier 418-420.

⁵³ H. GROSS, "Theologische Exegese von Genesis 1-3": *MySal* II (1967) 421-439, hier 426.

Rahner selbst nicht abweisen will. "Ätiologie" sei eine literarische Bezeichnung, die über die geschichtliche Zuverlässigkeit des Berichteten noch nichts aussage. "Ätiologisch" sei nicht dasselbe wie "unhistorisch"; vielmehr sei der geschichtliche Ursprung der Normalfall. Um den Geschichtscharakter von Gen 2-3 zu klären, müsse man den Kontext beachten⁵⁴.

Die Bemerkungen Lohfinks haben in der Folge dazu geführt, daß man den speziell für Gen 2-3 entwickelten Terminus⁵⁵ heute normalerweise meidet⁵⁶, auch wenn das dahinterstehende Anliegen respektiert wird⁵⁷.

Gleichwohl scheint es legitim, die Ätiologie von Gen 2-3 aufgrund ihres geschichtlichen Kontextes mit dem Attribut "geschichtlich" zu versehen, selbst wenn damit keine literarische Gattungsbezeichnung gemeint ist⁵⁸. Vielleicht wäre es noch besser, auf fertige Schablonen zu verzichten. Die Erzählung von Paradies und Sündenfall ist von einer so eigen geprägten Darstellungsart, daß sie sich nicht einfach mit einem bestimmten Etikett versehen läßt⁵⁹. Sie ist historisch gemeint, aber nicht "historizistisch"⁶⁰.

⁵⁴ N. LOHFINK, "Genesis 2f. als 'geschichtliche Ätiologie'. Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff": Schol. 38 (1963) 321-334.

⁵⁵ LOHFINK a. a. O. 324.

⁵⁶ So auch C. DOHMEN, Art. "Ätiologie": LThK³ (1993) 1160-62.

⁵⁷ Dazu KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 61-75, v. a. 63-66.

⁵⁸ Von einer "historischen Ätiologie" sprechen denn auch G.L. MÜLLER, Katholische Dogmatik, Freiburg i. Br. 1995, 127f -, sowie F. COURTH, Gott - Mensch - Welt, Was sagt christlicher Schöpfungsglaube? St. Ottilien 1996, 32f.

⁵⁹ Vgl. schon 1948 den Brief der Bibelkommission an Kardinal Suhard:

"Die Frage der *literarischen Formen der elf ersten Kapitel der Genesis* ist viel undurchsichtiger und umfassender [als die übrigen kritischen Fragen zum Pentateuch]. Diese literarischen Formen entsprechen keiner unserer klassischen Kategorien und können nicht im Lichte der griechisch-lateinischen oder modernen literarischen Gattungen beurteilt werden. Man kann folglich ihre Historizität als ganze weder verneinen noch bejahen, ohne auf sie die Gesetze einer literarischen Gattung ungerechtfertigterweise anzuwenden, unter die sie nicht eingeordnet werden können. ... A priori zu erklären, ihre Erzählungen enthielten nicht Geschichte im modernen Sinne des Wortes, ließe leicht heraushören, daß sie in keinem Sinne des Wortes Geschichte enthielten, wohingegen sie in einer einfachen und bilderreichen Sprache, die dem Fassungsvermögen einer weniger entwickelten Menschheit angepaßt ist, die grundlegenden Wahrheiten berichten, die der Heilsordnung zugrundeliegen, gleichzeitig mit der volkstümlichen Beschreibung der Anfänge des Menschengeschlechtes und des auserwählten Volkes" (Denzinger-Hünermann 3864).

⁶⁰ So die Sprachregelung bei AUER (Anm. 15) 461.

4. Die existentialistische Deutung des Urstandes

Wo der biblische Bericht von Paradies und Sündenfall nur als ätiologische Beschreibung der Gegenwart gesehen wird, legt sich eine existentialistische Deutung des Urstandes nahe. Typisch für diese Strömung ist der protestantische Theologe Paul Tillich (1886-1965), der Paradies und Sündenfall als seinshafte Gegebenheiten deutet: das Paradies meint das ideale Wesen und der Sündenfall die tatsächliche Wirklichkeit, die sich immer schon als unvollkommene, als gefallene Existenz präsentiert. Jeder Mensch sei entfremdet von seinem wahren Wesen. Dies bedeute "sowohl tragische Notwendigkeit als auch persönliche Schuld" ⁶¹.

Auf der gleichen existentialistischen Linie liegt die Deutung von Gen 2-3 durch Eugen Drewermann ⁶². Es gehe keineswegs um einen zeitlichen Anfang, sondern um eine Wesensaussage über den Menschen ⁶³. Einen heilen Zustand vor der Sünde habe es nie gegeben ⁶⁴. Die Voranstellung der Rede vom Paradies bedeute nur, daß der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt sei ⁶⁵ und aus eigenen Kräften dieses Ziel nicht erlangen könne. Der Mensch ohne Gott sei krank, und die jahwistische Urgeschichte sei als Entwicklungsbeschreibung einer Neurose zu deuten, die "eine vollständige Übereinstimmung" mit der psychischen Individualentwicklung aufweise ⁶⁶. Die Schuld wird so bei Drewermann im geschaffenen Wesen des Menschen verankert. Der Mensch ist "immer schon" von Gott getrennt ⁶⁷. Dieses konstitutive "Kranksein" des Menschen ist es denn auch, das Drewermann einer "Suspension des Ethischen" das Wort reden läßt ⁶⁸ - eine besonders provokative These, die von Kritikern nicht selten als "gnostisch"

⁶¹ P. TILlich, "Existentialanalyse und philosophische Symbole": ders., Gesammelte Werke V 233, zitiert (mit weiteren Belegen) bei KÖSTER (Anm. 1) 22-26.

⁶² E. DREWERMANN, Strukturen des Bösen I-III, Paderborn ⁶1987/⁵1985/⁵1986. Diese Arbeit behandelt die "jahwistische Urgeschichte" in exegetischer (I), psychoanalytischer (II) und philosophischer (III) Sicht.

⁶³ DREWERMANN I (Anm. 62) XXII f. 15.

⁶⁴ DREWERMANN (Anm. 62) I 7.108; III 152 f.

⁶⁵ DREWERMANN (Anm. 62) III 155; zum "Paradies" vgl. insgesamt I 9-26.335-389.

⁶⁶ DREWERMANN I (Anm. 62) LXXXVII.

⁶⁷ A. a. O. 7.

⁶⁸ E. DREWERMANN, Psychoanalyse und Moraltheologie I, Mainz ⁷1988, 79-104; "Vom Unkraut im Weizen": Christ in der Gegenwart, 19. 7. 1987, 234.

oder "manichäisch" bezeichnet wird⁶⁹. Eine Eliminierung der historischen Wirklichkeit des Urstandes hat sehr konkrete Folgen im moralischen Bereich. Umgekehrt setzt die Lehre vom heilen Ursprung voraus, daß die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen zum Guten nicht zerstört werden kann.

Der Vorwurf des Manichäismus in der Erklärung des Bösen ist auch an den Alttestamentler Herbert Haag gerichtet worden⁷⁰, der den Urstand ablehnt (ebenso wie die Erbsünde) und behauptet: "*Nicht ein verlorener Urstand schreit nach Erlösung, sondern der Mensch, der in seiner moralischen Schwäche der Sünde preisgegeben ist ... In Versuchung geführt ..., sündigt er mit einer Wahrscheinlichkeit, die ans Tragische grenzt*"⁷¹.

Das dogmatische Gewicht des paradiesischen Urstandes betont gegen den Tillich'schen Existentialismus Edmund Schlink in seiner "ökumenischen Dogmatik": "Würde man", so Schlink, "die zeitliche Rückfrage nach der Entstehung der Sündenherrschaft ausschließen, so würde beides verdunkelt: die Erkenntnis der guten Schöpfung Gottes und die Erkenntnis der Sünde". Ansonsten stünde, wie bei Marcion, ein böser Schöpfergott dem guten Erlösergott gegenüber. "Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen dem Ursprung des Menschen und dem Ursprung seiner Sünde wäre mehr als nur ein Verzicht auf einen einzelnen theologischen Satz. Er würde das Ganze der christlichen Lehre in Frage stellen"⁷².

Oder, um Schlink mit einem Vergleich von Walter Kasper zu unterstützen: Wenn an der Kurve einer Autobahnbrücke *alle* Autos abstürzen, liegt offenbar ein Konstruktionsfehler vor. Die Verantwortung dafür fällt auf den Urheber zurück, auf den Schöpfer⁷³.

⁶⁹ Vgl. z.B. A. GÖRRES/W. KASPER (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg i. Br. 1988, 15 (Kasper); 63f (Dassmann); 159-161 (Görres); H.-J. LAUTER, Theologische Anmerkungen zum Werk Eugen Drewermanns (Kölner Beiträge, NF 13), Köln 1988, 27-31.

⁷⁰ So KASPER (Anm. 27) 54.58, Anm. 29.

⁷¹ H. HAAG, "Der 'Urstand' nach dem Zeugnis der Bibel": ders., Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt, hg. v. B. LANG, Düsseldorf 1980, 159-171, hier 169 (= ThQ 148, 1968, 400).

⁷² E. SCHLINK, Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, 144f.

⁷³ Vgl. LAUTER (Anm. 69) 24 (ohne Quellenangabe).

5. Die Leugnung des Urstandes als Ausdruck des protestantischen Menschenbildes

Die Stellungnahme Schlinks zugunsten des Urstandes ist für den evangelischen Bereich nicht typisch, wie Friedrich Mildenerger feststellt⁷⁴. Stattdessen gebe es zwei vorherrschende Grundpositionen:

1) Schöpfung (und damit Urstand) und Fall seien Ereignisse in jedem Menschen. Das bedeutet letztlich, daß jeder Mensch unausweichlich aufgrund der Schöpfung sündigen muß.

2) Die geschichtliche Einheit werde nicht mehr in der Herkunft, sondern in der Zukunft gesehen, in der Hinordnung auf Christus.

Signifikat erscheinen auch die Ausführungen des "Evangelischen Erwachsenenkatechismus". Dort gibt es zwar eine Passage über die "Erbsünde"⁷⁵, aber laut Register nichts über "Paradies" oder "Urstand". Die Sünde erscheint als "Verhängnis"⁷⁶, ohne daß der vorausliegende Ursprung ansichtig wird.

Hinter dieser Streichung eines geschichtlich zu deutenden Urstandes steht nicht zuletzt eine Radikalisierung reformatorischer Positionen, wie sie sich am gewichtigsten bei Karl Barth manifestiert. Laut Barth kennt die Bibel keinen Urzustand. "Das heißt offenbar, daß es in Sachen der menschlichen Übertretung und also Verderbnis *kein* 'Vorher' gibt, in welchem der Mensch noch kein Übertreter und also noch unschuldig wäre"⁷⁷. Der Mensch "übertritt, indem er von der Übertretung immer schon herkommt, die er ... schon in und mit dem, daß er da ist, begeht. Sie *geschieht*, indem er selbst *ist* ... Er war nie nicht hochmütig. Er ist es in seinem Innersten. Er war es also immer"⁷⁸. Für den Barth-Schüler Otto Weber ist das Festhalten am Urstand ein typisches Beispiel

⁷⁴ F. MILDENBERGER, Grundwissen der Dogmatik, Stuttgart³1987, 121-126, hier 121; vgl. ders., Art. "Adam": TRE 1 (1977) 435f. Kennzeichnend ist auch die Leugnung des Urstandes bei W. PANNENBERG, Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 241-254.301f; C. LINK, Art. "Urstand": Evangelisches Kirchenlexikon 4 (1996) 1077-80.

⁷⁵ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 270-277.

⁷⁶ A. a. O. 273.

⁷⁷ K. BARTH, Die kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich²1960, 551f.

⁷⁸ *Ibid.*, 552.

katholischer Werkgerechtigkeit, wonach der Mensch auch von sich aus zum Guten befähigt ist⁷⁹.

Die Alleinwirksamkeit der Gnade und die Nichtigkeit des Menschen führen in der Barth'schen Position dazu, auch den Urstand abzulehnen, der eng in Verbindung mit der geschaffenen Eigenwirklichkeit gesehen wird (obwohl es eigentlich - aus katholischer Sicht - nicht um die Schöpfung geht, sondern um deren Berufung zur übernatürlichen Gnade, die im Urstand anfanghaft verwirklicht ist). Da der Mensch im Heilsprozeß nicht mitwirken kann, wird schon sein Ursprungszustand als sündig erklärt.

Die Gleichsetzung von Sünde und menschlichem Sein, wie im letzten Zitat nahegelegt, erinnert an gnostische bzw. manichäische Positionen. Sie widerspricht auch den ursprünglich reformatorischen Aussagen, obwohl sie deren Rechtfertigungslehre konsequent weiterentwickelt. Ansätze zum Determinismus und zur Vernachlässigung der paradiesischen Wirklichkeit finden sich immerhin schon im 16. Jh.⁸⁰

Aus ökumenischer Perspektive ist die genannte Entwicklung sehr zu bedauern. Dieses deutliche Abweichen vom Grundkonsens des 16. Jahrhunderts erfährt leider selten die gebührende Aufmerksamkeit⁸¹.

Eine theologische "Brücke" zwischen den Konfessionen bauen ließe sich dagegen mit dem Hinweis auf die Prärogative der göttlichen Gnade, wie sie etwa der lutherische Systematiker Horst-Georg Pöhlmann andeutet: die Lehre vom Urstand habe u. a. "den Sinn, aufzuweisen, daß Gott schon gehandelt hat, bevor der Menschen handeln konnte, daß Gottes Tun dem menschlichen Tun ewig voraus ist ... Diese Botschaft, daß der Mensch nie aus eigener Kraft das Paradies einer gerechten Gesellschaft schaffen kann, ist heute so aktuell wie noch nie (Zusammenbruch des Kommunismus!)"⁸²

⁷⁹ O. WEBER, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1959, 611ff.

⁸⁰ Vgl. L. SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung (HDG II/2a), Freiburg i. Br. 1963, 111.

⁸¹ Einen ungebrochenen Bekenntnisstand setzen hier offenbar voraus K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I (Dialog der Kirchen 4), Freiburg i. Br.-Göttingen 1986, 35-75.

⁸² H.-G. PÖHLMANN, "Urstand": Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde 3 (1994) 2068.

Deutlich werden müßte freilich gleichzeitig, daß "Prärogative der Gnade" nicht bedeuten kann, die Gottebenbildlichkeit des Menschen (wie bei den Reformatoren und bei Barth ⁸³) auf die heile Gottesbeziehung zu reduzieren und das bleibende, geschaffene Fundament zu leugnen.

6. *Der paradiesische Urstand als nie verwirklichte Berufung: die virtualistische Interpretation*

Zoltán Alszeghy und Maurizio Flick, Verfasser mehrerer Beiträge zur Protologie und Erbsündenlehre, wollen einerseits die evolutionistische Perspektive berücksichtigen, die einen herausgehobenen Menschheitsursprung ablehnt, und andererseits die geschichtsbezogene Rede vom Paradies nicht einfach aufgeben. Der erste Mensch habe die übernatürlichen und außernatürlichen Gaben nicht aktuell besessen, sondern nur virtuell, als niemals realisiertes Angebot. Diese virtuelle Gabe dürfe nicht rein äußerlich verstanden werden, sondern sei vergleichbar mit der gnadengeleiteten Vorbereitung der Sünder auf die Rechtfertigung ⁸⁴.

Das Paradies - keine geschichtliche Wirklichkeit, sondern nur eine zukünftige Möglichkeit? Diese Hypothese kommt zwar der Entwicklungslehre entgegen, wird aber nicht der kirchlichen Lehre gerecht, die sehr deutlich von einem ursprünglichen Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit spricht ⁸⁵.

In der tridentinischen Kennzeichnung des Urstandes als "Heiligkeit und Gerechtigkeit" ist zudem offengehalten, ob die Stammeltern im Urstand schon die heiligmachende Gnade selbst erhalten haben oder nur gleichsam "auf dem Wege dorthin" waren, begleitet von den "dona praeternaturalia" ⁸⁶. Aber in jedem Fall sind "Heiligkeit und Gerechtigkeit" zuständige Gaben, welche die Gottesfreundschaft begründen, und keine bloße "Berufung". In der

⁸³ Vgl. LINK (Anm. 74).

⁸⁴ Z. ALSZEGHY/M. FLICK, "Il peccato originale in prospettiva evolucionista": Gregorianum 47 (1966) 201-225, hier 217f; vgl. auch KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 136f.183-189.

⁸⁵ Tridentinum: Denzinger-Hünemann 1511; vgl. KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 137.

⁸⁶ H.M. KÖSTER, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG II,3c), Freiburg i. Br. 1982, 55.

traditionellen Dogmatik wird "Heiligkeit und Gerechtigkeit" ganz selbstverständlich als Synonym verstanden für "heiligmachende Gnade"⁸⁷. Angesichts des biblischen Umfeldes der vom Tridentinum gewählten Formulierung aus dem Epheserbrief liegt die Deutung auf die Gotteskindschaft jedenfalls klar zutage: gemeint ist der "neue Mensch", der "Christus angezogen hat" (Eph 4,24). "Der nach Gott geschaffene neue Mensch, der der Christ seit der Taufe ist und gleichzeitig werden soll, stellt die Neu-Realisierung des paradiesischen Menschen dar, die durch Christus ermöglicht wurde"⁸⁸.

7. Die Rede vom Urstand als Hinweis auf die Zukunft: die eschatologische Auslegung

Nach einigen weniger bekannten Interpreten (z. B. C. Mesters, L. Armendariz) weist die biblische Rede vom Paradies nicht auf einen geschichtlichen Anfangszustand zurück, sondern ist nur Ausdruck einer Hoffnung, die sich auf die Zukunft richtet und sich in Christus erfüllt. Eine solche rein eschatologische Interpretation des Urstandes findet sich auch bei manchen protestantischen Theologen (z. B. Karl Barth)⁸⁹, selbst wenn dort die reformatorische Prägung bestimmend ist. Die endzeitliche Deutung kommt sachlich auch der vorgenannten virtualistischen Auslegung nahe, unterscheidet sich aber durch die rein eschatologische Ausrichtung⁹⁰. Ihr Wahrheitskern ist die Tatsache, daß die paradiesische Wirklichkeit sich durch die Heilstat Christi in der Zukunft erfüllen wird. Aber die Erfüllung setzt die Verheißung voraus und deren anfanghafte Verwirklichung.

⁸⁷ Vgl. z.B. F. DIEKAMP/K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, II*, Münster^{11/12}1959, 127-129.

⁸⁸ J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThK X/2), Freiburg i. Br. 41990, 232.

⁸⁹ Vgl. LINK (Anm. 74) 1079.

⁹⁰ C. MESTERS, *Paradiso terrestre: nostalgia o speranza?*, Leumann 1972; idem, *Dio, dove sei?* Brescia 1977, 23-32; L. ARMENDARIZ, "La gracia original: en el paraíso perdido o en el paraíso que vendrá con la fuerza de Cristo?", *Sal Terrae* 63 (1975) 738-748.

8. *Das Paradies als Anfang der Heilsgeschichte: die realistische Deutung*

Schon bei der kritischen Behandlung der vorstehenden Lösungsvorschläge sind Stimmen zu Worte gekommen, die aus exegetischen und dogmatischen Gründen auf einem realistischen Verständnis von Paradies und Sündenfall bestehen. Ohne einen ereignishaften Urstand müßte die Allgemeinheit des Sündigens aus dem gottgesetzten Ursprung des Menschen abgeleitet werden; die daraus entstehende Tragik würde wiederum zu einem manichäischen Gottesbild führen.

Natürlich setzen sich auch die Vertreter der realistischen Auffassung mit den Anfragen der Exegese und der Entwicklungslehre auseinander. Im Hintergrund steht in aller Regel die Auffassung, die auch Papst Johannes Paul II. 1985 anlässlich des römischen Symposiums "Christlicher Glaube und Evolutionslehre" betonte, daß sich "recht verstandener Schöpfungsglaube und recht verstandene Evolutionslehre nicht im Wege stehen"⁹¹.

Um eine Verbindung von Schöpfung und Evolution im Blick auf den Urstand haben sich vor allem katholische Theologen bemüht. Hinter diesen Bemühungen steht die Erkenntnis, daß die Schöpfung als fortgesetzte Zuwirkung von Sein und Sosein, als "creatio continua", auf einer anderen Erkenntnisebene zu suchen ist als der Bereich der Naturwissenschaften. Diese Ebenen dürfen nicht vermischt, aber auch nicht einfach getrennt werden: das, was Schöpfung als Werden von etwas Neuem besagt, muß sich auch im körperhaften Bereich ausdrücken. Ein besonderes Einwirken Gottes ist für die Entstehung der menschlichen Seele zu postulieren⁹², die wiederum mit einer spezifischen Leiblichkeit verbunden ist. Leib und Seele lassen sich nicht auseinanderreißen.

Umso bedeutsamer ist es hier, wie man sich die Entstehung des Menschen genauer vorstellt: Hat Gott in Anknüpfung an eine tierische Vorstufe das erste Menschenpaar geschaffen, von dem die ganze Menschheit abstammt? (Monogenismus) Oder gibt es sozusagen einen fließenden Übergang zwischen Tier und Mensch mit vielen menschlichen Stammeltern? (Polygenismus)

⁹¹ SPAEMANN-LÖW-KOSLOWSKI (Anm. 16) 146.

⁹² Pius XII, *Humani generis* (1950): Denzinger-Hünemann 3896; KKK, Nr. 366.

Karl Rahner, der im Anschluß an die Enzyklika Pius' XII. "Humani generis" noch bis in die 60er Jahre hinein den Monogenismus verteidigt, also die Abstammung aller Menschen von einem Menschenpaar⁹³, entwickelt ab 1966 eine neue Theorie, wonach der heile Ursprung des Menschen und der Sündenfall auf die sog. "humanitas originans" bezogen werden, auf die "ursprunggebende Menschheit"⁹⁴. Die "humanitas originans" könne man sich vorstellen als polygenetischen Ursprung von tierischen Stammeltern in einem zusammengehörigen Biotop. Die stellvertretende Aufgabe der Gnadenvermittlung könne dabei entweder einem Menschen bzw. einem Paar zukommen oder aber allen Mitgliedern der Ursprungsmenschheit. Im ersten Fall sei nicht die Sünde von allen Einzelnen notwendig, denn nur eine als ganze sündenlose "humanitas originans" könne die Gnade vermitteln⁹⁵. Kraft seines Geistes könne sich der Mensch auf die Transzendenz hin überschreiten und eine absolute Verpflichtung wahrnehmen, auch wenn die Anfänge einer solchen Entscheidungsfreiheit noch so bescheiden gewesen sein mögen⁹⁶. Es sei sogar denkbar, daß sich das Paradies auf einen momentanen Zustand beschränkt habe, der schon vom ersten Freiheitsakt des Menschen in der Sünde zerstört worden sei⁹⁷.

Deutlich wird in jedem Fall, daß Rahner an der historischen Realität von Urstand und Sündenfall festhalten will. Ganz ähnlich wie Rahner äußern sich Michael Schmaus und Leo Scheffczyk⁹⁸.

Die philosophische Erklärung der schöpfungsmäßigen Grundlage des Urstandes bei Rahner scheint allerdings nicht frei von Spannungen. Einerseits betont Rahner, die Entstehung des

⁹³ K. RAHNER, "Theologisches zum Monogenismus": ders., Schriften zur Theologie I (1954) 253-322; Art. "Monogenismus": LThK² 7 (1962) 561f.

⁹⁴ K. RAHNER, "Erbsünde und Monogenismus": K.-H. WEGER, Theologie der Erbsünde (QD 44), Freiburg i. Br. 1970, 176-233; dazu KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 54.180-182; vgl. K. RAHNER, Art. "Monogenismus": HTTL 5 (1973) 100-104.

⁹⁵ RAHNER, Erbsünde und Monogenismus (Anm. 94) 196-203.

⁹⁶ P. OVERHAGE/K. RAHNER, Das Problem der Hominisation (QD 12/13), Freiburg i. Br. 1965, 88f.

⁹⁷ A. a. O. 86.

⁹⁸ M. SCHMAUS, Das Paradies, München 1965; Der Glaube der Kirche I, München 1970, 382-385; Der Glaube der Kirche III, St. Ottilien 1979, 286-292.

L. SCHEFFCZYK, Einführung (Anm. 12) 131-137.145 (und frühere Arbeiten).

Menschen geschehe "in der Dynamik des absoluten Seins"⁹⁹, und die unmittelbare Erschaffung der Geistseele bedeute notwendig auch "eine umgestaltende Bestimmung der Leiblichkeit"¹⁰⁰. Andererseits will Rahner "mirakulöse Interventionen Gottes" vermeiden¹⁰¹ und das Geschöpf von Gott "ermächtigt" sein lassen, in "aktiver Selbsttranszendenz" etwas Neues hervorzubringen¹⁰². Ein unvermitteltes, nicht durch Zweitursachen erklärbares Geschehen nimmt Rahner nur für den Bereich der Gnade an¹⁰³.

Gegen Rahner ist zu betonen: Wenn Gott nur durch geschöpfliche Vermittlung wirkt, gleitet eine solche "Zweitursachentheorie" in einen subtilen Deismus ab¹⁰⁴. Die "Ermächtigung" eines Geschöpfes zur Schöpfung wird dem Schöpfungsbegriff nicht gerecht, der eine unendliche Distanz zwischen Sein und Nichtsein voraussetzt, die nur vom absoluten Sein Gottes unmittelbar überbrückt werden kann¹⁰⁵. Eine sachgemäßere Verbindung des Schöpfungsgedankens mit der Evolutionstheorie bieten dagegen Hans-Eduard Hengstenberg und Leo Scheffczyk, die von einer "gestuften Schöpfung" sprechen und den Begriff der "creatio continua" anwenden¹⁰⁶.

Im Anschluß an die Bemühungen, Schöpfung und Evolution miteinander zu verbinden, meint der "Katholische Erwachsenen-katechismus" der deutschen Bischöfe, der Sinn der kirchlichen

⁹⁹ Vgl. etwa OVERHAGE-RAHNER (Anm. 96) 82-84; K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 187.

¹⁰⁰ K. RAHNER, Art. "Hominisation": HTTL 3 (1972) 315-320, hier 316.

¹⁰¹ RAHNER, Erbsünde und Monogenismus (Anm. 94) 198; vgl. OVERHAGE-RAHNER (Anm. 96) 84.

¹⁰² Vgl. OVERHAGE-RAHNER (Anm. 96) 61.82f; RAHNER, Grundkurs (Anm. 99) 185-188.

¹⁰³ OVERHAGE-RAHNER (Anm. 96) 58.80.

¹⁰⁴ Die Aporien der "Zweitursachentheorie" zeigt R. KOCHER, Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie (Dissertationen. Theol. Reihe 57), St. Ottilien 1993, 137-148; 214-277.

¹⁰⁵ Dazu DIEKAMP/JÜSSEN (Anm. 87) 10-12; SCHEFFCZYK, "Evolution und Schöpfung": SPAEMANN-LÖW-KOSLOWSKI (Anm. 16) 57-73, hier 66-69; R. SCHULTE, "Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?": T. SCHNEIDER/L. ULLRICH (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115), Freiburg i. Br. 1988, 116-167.

¹⁰⁶ H.E. HENGSTENBERG, "Evolutionismus und Schöpfungslehre": SPAEMANN-LÖW-KOSLOWSKI (Anm. 16) 75-90; L. SCHEFFCZYK, "Evolution und Schöpfung": a. a. O. 57-73; ders., Einführung (Anm. 12) 80-88; KOCHER (Anm. 104) 149-156.

Lehre von Paradies und Sündenfall sei gewahrt, "wenn festgehalten wird, daß die Menschheit, welche eine Einheit bildet, bereits an ihrem Anfang das Heilsangebot Gottes ausgeschlagen hat und daß die daraus resultierende heillose Situation eine universale Wirklichkeit ist, aus der sich keiner aus eigener Kraft befreien kann". Die Alternative zwischen Monogenismus und Polygenismus sei keine Frage des Glaubens¹⁰⁷.

Es wäre allerdings voreilig, die polygenistische Theorie als selbstverständlich vorauszusetzen, wovor schon Karl Rahner und Paul Overhage warnen¹⁰⁸. Die Paläontologie schließt auch monogenistische Auffassungen keineswegs aus¹⁰⁹, und Papst Paul VI. hat 1966 auf dem Symposium von Nemi angesichts der von Rahner und anderen vorgetragene Neuansätze seine Skepsis betont und die Stellungnahme von Papst Pius XII. eher noch verschärft, wonach "nicht ersichtlich" sei, wie sich der Polygenismus mit der Erbsündenlehre vereinbare¹¹⁰.

Christoph Schönborn publizierte kurz vor Erscheinen des von ihm maßgeblich redigierten "Katechismus der Katholischen Kirche" einen Aufsatz zur Erbsündenthematik, der auch auf den Urstand und die Stammelternfrage eingeht. Schönborn betont die urständliche Gottesfreundschaft und die Einheit des Menschengeschlechts. "Es ist schwer einzusehen, wie die gleiche Würde allen Menschen als menschlichen Personen zukommen soll, wenn sie nicht in einer gemeinsamen, vom gleichen Ursprung empfangenen menschlichen Natur verankert ist.

¹⁰⁷ Katholischer Erwachsenenkatechismus, hg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u. a. 1985, 134; zum Urstand vgl. 128-130.

¹⁰⁸ Overhage meint angesichts eines Erkenntnisstandes, der im Entscheidenden bis heute gleichgeblieben sein dürfte: "Bei dieser Situation vermag die Biologie noch keine sichere und endgültige Entscheidung über Polygenismus und Monogenismus zu geben ... Die Frage ist ..., ob der Mensch (im philosophischen Sinn, nicht nur als säugetierartige, rein anatomische Konstruktion) überhaupt einen polygenetischen Ursprung haben kann. Eine Antwort auf diese Frage allein von der Biologie her zu erwarten, hieße ihre Leistungsfähigkeit überfordern. Sie kann nur von der Philosophie und Theologie gegeben werden": OVERHAGE-RAHNER (Anm. 96) 185; RAHNER, Monogenismus (1973) (Anm. 94) 102.

¹⁰⁹ Vgl. R. JORDANA, "El origen del hombre. Estado actual de la investigación paleoantropológica": Scripta Theologica 20 (1988) 65-99, hier 94-96; H. BRAUN, "'Eva' - die Mutter aller Menschen?" Forum Kath. Theologie 4 (1988) 298f.

¹¹⁰ Denzinger-Hünermann 3897; die Aussagen Pauls VI. - AAS 58 (1966) 654 - sind dokumentiert bei KÖSTER, Katholische Theologie (Anm. 1) 54.

Die Annahme eines real ersten Menschenpaares ist daher vom Glauben gefordert und von der Vernunft her nicht widersinnig; für die naturwissenschaftliche und historisch arbeitende Paläontologie wird diese Annahme unbeweisbar bleiben, ist aber auch positiv nicht auszuschließen”¹¹¹.

Die Betonung des Monogenismus richtet sich zwar gegen eine breite, ja dominierende Strömung der gegenwärtigen Theologie, ist aber dennoch sehr deutlich eingegangen in den Text des “Katechismus der Katholischen Kirche”. So heißt es ausdrücklich:

“Der Bericht vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis, das zu *Beginn der Geschichte des Menschen* stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewißheit, daß die ganze Menschheitsgeschichte durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben”¹¹².

Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang auch die theologische Valenz des Bundesgedankens: der Bund Gottes mit Israel verbindet mit der Stammvatergestalt Abrahams; auch der Bundesschluß mit dem Haus David hat zum Ausgangspunkt eine historische Gestalt. Der Alttestamentler Joseph Scharbert begründet immerhin vom Bundesgedanken her das auffallende Faktum, daß die altorientalischen Mythen weder ein erstes Menschenpaar kennen noch die Kulturvölker des Alten Orients den Sündenfall eines allen Menschen gemeinsamen Stammvaters annehmen¹¹³.

Der Bundesgedanke ist zu verbinden mit dem Prinzip der Stellvertretung: wie Christus in seinem Gehorsam stellvertretend eintritt für die gesamte Menschheit, so kann analog auf ein urständliches Handeln des Stammvaters zurückgeschlossen werden, das auf unheilvolle Weise der Erlösungstat Christi vorausgesetzt ist. Ebendies geschieht in der paulinischen Gegenübersetzung von Adam und Christus¹¹⁴. Erkenntnisprinzip ist hier weniger der

¹¹¹ C. SCHÖNBORN, “Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriß”: ders. u. a., Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1991, 70-102, hier 78. Vgl. auch NICOLAS (Anm. 36) 344f.

¹¹² KKK, Nr. 390. Vgl. auch die schon eingangs zitierten Texte (insbesondere Nr. 379) sowie Nr. 360; 404; 416f.

¹¹³ J. SCHARBERT, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (QD 37), Freiburg i. Br. 1968, 28f; vgl. 36-44.

¹¹⁴ Insbesondere in Röm 5,12-21; dazu HAUKE (Anm. 37) 73-79.

alttestamentliche Bericht vom Sündenfall als vielmehr die Heilserfahrung in Jesus Christus.

9. *Die christologische Begründung des Paradieses*

Mit dem Gedanken der Stellvertretung ist bereits ein zentrales Moment angeklungen: der Urstand ist zu verbinden mit dem Christuszeugnis des Neuen Testaments, durch das er eine tiefere Begründung erfährt. Bemerkenswert ist bereits, daß die Erbsündenlehre ihren gewichtigsten biblischen Ansatzpunkt nicht in Gen 3 findet, sondern in der christozentrischen "relecture" des Berichtes vom Sündenfall im Römerbrief (5,12-21)¹¹⁵. Erst das Heil in Christus macht das volle Gewicht des vorausgehenden Unheils kund, ähnlich wie die Finsternis sich erst durch die Sonne darstellt.

Was für die Folgen der Ursünde gilt, läßt sich auch übertragen auf die Bedeutung des Urstandes. Manche Autoren betonen zu recht, daß die wichtigste Quelle für die Urstandslehre nicht in Gen 2-3 (allein für sich genommen) zu suchen sei, sondern im Christuszeugnis, das mit dem Ursprung verbunden wird¹¹⁶. "... im Lichte des Antitypus Christus und im Hinblick auf seine Funktion als höherer Wiederhersteller Adams muß dem ursprünglichen Adam all das zukommen, was er durch den Fall verloren hat: die Freiheit von der Sünde, das Leben und die Gnade Gottes"¹¹⁷.

Nun ist die Existenz des Urstandes im Neuen Testament eher implizit bezeugt, so daß der Alttestamentler (!) Herbert Haag schon behaupten konnte, das Neue Testament kenne keinen verlorenen Urstand¹¹⁸. Doch diese These ist falsch. Jesus selbst weist in seinen Worten über die Ehescheidung auf den "Anfang" hin, der noch nicht durch die gegenwärtige Herzenshärte gekennzeichnet war¹¹⁹. Zugleich begründet Jesus hier "die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung"¹²⁰.

¹¹⁵ HAUKE (Anm. 37) 78f.

¹¹⁶ K. RAHNER, Art. "Protologie": LThK² 8 (1963) 835f.; (W. SEIBEL, "Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen": MySal II (1967) 818-843, hier 820-824.830f.; L. SCHEFFCZYK, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus (HDG II,3a, I. Teil), Freiburg i. Br. 1982, 35f.

¹¹⁷ SCHEFFCZYK, ibd., 35.

¹¹⁸ HAAG (Anm. 71) 168-171.

¹¹⁹ Mk 10,5-9 par.

¹²⁰ A.-M. DUBARLE, Unter die Sünde verkauft. Die Erbsünde in der Heiligen Schrift, Düsseldorf 1963, 128.

Auf dieses herausragende Beispiel der "protologischen Erinnerungen" in den Worten Jesu weist Dietrich Wiederkehr hin, um dann freilich schon im nächsten Satz zu fordern: der christliche Glaube tue gut daran, "sich von der protologischen Paradieseserinnerung zu lösen" ¹²¹. Welche Verbindlichkeit kommt hier noch den Herrenworten zu? Wird hier nicht der Offenbarungsanspruch Jesu am Maß eines ideologischen Evolutionismus gemessen?

Ein erster Anklang an die Adam-Christus-Typologie findet sich wahrscheinlich bereits in der kurzen Schilderung des Markusevangeliums, wonach Christus in der Wüste versucht wurde, inmitten der wilden Tiere sich aufhielt und den Dienst der Engel erfuhr (Mk 1,13). Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen jüdischen Adamsspekulation erscheint Christus hier als "*der neue Adam* ... , der die Versuchung Adams als der mit Gottes Geist ausgerüstete Sohn bestanden hat und das Paradies für die Menschen zurückgewinnt" ¹²².

Nach Röm 3,23 haben "alle gesündigt und sind verlustig der Herrlichkeit (*dóxa*) Gottes". Gemäß den meisten Kommentatoren ist hier nicht der Ausschluß von der künftigen Herrlichkeit gemeint, sondern die Rede von "einem definitiven Verlust der Ursprungsherrlichkeit", "wie sie Adam bei der Schöpfung besaß und verlor" ¹²³. Ähnliche Gedanken im zeitgenössischen Judentum wissen Adam vom Ursprung her mit der *dóxa* gleichsam bekleidet, die mit der "Gerechtigkeit" identisch ist (*dikaíosúne*); diese Herrlichkeit ging durch die Ursünde verloren ¹²⁴.

Eine Andeutung auf den Urstand finden wir auch in Röm 7,7-13. Das "Ich" ist hier nach der neueren Forschung keineswegs autobiographisch zu verstehen, sondern als Identifikation mit der Person Adams. Zumindest gestaltet "Paulus die Konfrontation des Menschen mit dem Gesetz durch Anspielungen auf die Paradiesesgeschichte der Übertretung Adams analog" ¹²⁵. Das Leben vor dem

¹²¹ D. WIEDERKEHR, Art. "Paradies VI. Systematisch-theologisch": TRE 25 (1995) 724.

¹²² R. PESCH, Das Markusevangelium I (HThK), Freiburg i. Br. ⁴1984, 96.

¹²³ U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn u. a. ²1987, 188.

¹²⁴ H. SCHLIER, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg i. Br. ²1979, 106f; vgl. J. JERVELL, Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (FRLANT 76), Göttingen 1960, 113-119.

¹²⁵ D. ZELLER, Der Brief an die Römer (RNT), Regensburg 1985, 138.

Kommen des Gebotes deutet auf "den Zustand des Menschen im Paradies" (V 9)¹²⁶; erst danach kam es zur Sünde und zum eschatologischen Tod des exemplarischen Ich (V 10).

Weitere biblische Ansätze¹²⁷ werden ausgefaltet in der Väterzeit. So erweist sich die Gottebenbildlichkeit vom Neuen Testament her als dynamischer Begriff, dessen Gehalt an Christus zu messen ist¹²⁸ und der später auch für die Protologie weiter ausgefaltet wird. Gleiches läßt sich etwa sagen über den heilshaften Inhalt des Begriffes "Leben", der über das physische Existieren weit hinausreicht und die Situation der Stammeltern kennzeichnet¹²⁹.

III. Dogmatische Synthese

Vom Christuszeugnis aus läßt sich der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Lösungsvorschläge zum Urstand integrieren. Das Heilswerk Jesu bezeugt den Anspruch, die verlorene Wirklichkeit des Paradieses wiederherzustellen und zur Vollendung zu führen. In Christus ist die paradiesische Wirklichkeit neu gegenwärtig; bei seiner Wiederkunft wird sie vollendet. Wenn wir als Christen den geschichtlich verankerten Erlösungsanspruch Jesu akzeptieren, muß das auch gelten für die damit vorausgesetzten Wirklichkeiten von Paradies und Sündenfall. Die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Urstandes gehört unverzichtbar zum Glaubensbekenntnis.

Eine evolutive Weltsicht, soweit sie sich nicht aufbläht zum Evolutionismus und als "gestufte Schöpfung" verstanden wird, ist dabei durchaus vereinbar mit dem Glauben an die maßgebliche Bedeutung des Menschheitsursprungs. Für die personale Freiheitsentscheidung der ersten Menschen vor Gott ist es nicht erforderlich, eine hohe Kulturstufe anzunehmen¹³⁰. Manche

¹²⁶ SCHLIER (Anm. 123) 224; vgl. S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains* (AnBibl 120), Rom 1989, 203-230 ("L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains", zuerst 1962).

¹²⁷ Zur Urstandslehre im NT insgesamt vgl. J. JEREMIAS, "parádeisos": ThWNT 5 (1954) 766-771; SCHEFFCZYK, Erbsünde (Anm. 116) 32-36.

¹²⁸ Kol 3,9f; Eph 4,22-24; vgl. auch Röm 3,23.

¹²⁹ Dazu ausgiebig HAUKE (Anm. 37) passim.

¹³⁰ Vgl. z. B. KÖSTER, *Katholische Theologie* (Anm. 1) 128f; SCHEFFCZYK, *Einführung* (Anm. 12) 136.

Theologen weisen dabei auf das Vorbild des Irenäus, der die Stammeltern als "Kinder" (oder besser: Heranwachsende) beschreibt¹³¹. Dieser Hinweis ist allerdings problematisch, weil bei Irenäus die Ursünde ein zu geringes Gewicht erhält¹³².

Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß bestimmte Erklärungen des Anfangszustandes in Aporien enden. Michael Schmaus beispielsweise weiß über den Urmenschen zu sagen, dieser habe ein "geistiges Dämmerleben" geführt¹³³, das schließlich sogar (zunächst hypothetisch) auf ein "unbewußtes" Streben zu Gott zurückgenommen wird¹³⁴. Diese Theorie soll der *tierischen* Abkunft des Menschen gerecht werden; andererseits wird die erste Sünde in einer Weise beschrieben, wie sie die theologische Tradition bislang nur dem gefallenen *Engel* zueignete¹³⁵: im gleichen Augenblick, als sich der Mensch seiner selbst bewußt geworden sei, habe er gesündigt¹³⁶. Ein solches Pendeln zwischen Extremen (Engel - Tier) scheint anthropologisch problematisch.

Wie sich die Beschreibung des Paradiesesmenschen entwickeln wird, hängt nicht zuletzt von der Art und Weise ab, wie man die Evolutionstheorie verarbeitet. Hier ist gewiß eine kritischere Sicht nötig, als sie weithin zu finden ist. Dabei ist zunächst hinzuweisen auf die inneren Aporien einer evolutionistischen Totalerklärung. Bruno Vollmert beispielsweise spricht angesichts der Wahrscheinlichkeitstheorie im Bereich der Makromolekularchemie von "Wüsten, in denen Darwins Lehre versickert"¹³⁷. Die Kritiker der

¹³¹ H. RONDET, *Le Péché Originel dans la Tradition Patristique et Théologique*, Paris 1967, 49.61f.; D.S. KIM, "Irenaeus of Lyons and Teilhard de Chardin: a comparative study of 'recapitulation' and 'omega'": *JES* 13 (1976) 69-93.

¹³² Vgl. HAUKE (Anm. 37) 226-233.

¹³³ SCHMAUS, *Paradies* (Anm. 98) 25 u. a., offenbar in Abhängigkeit von L. BOROS, "'Paradies' im Lichte der Entwicklungslehre": *Orien.* 28 (1964) 109-111.

¹³⁴ SCHMAUS 1979 (Anm. 98) 289.

¹³⁵ THOMAS VON AQUIN, *STh* I q. 63 a. 6; vgl. J.H. OSWALD, *Angelologie*, Paderborn 1889, 101-104; AUER (Anm. 15) 505f.

¹³⁶ SCHMAUS 1979 (Anm. 98) 292f mit der Qualifikation (292): "So wird man annehmen dürfen und müssen".

Vergleichbares ist aus der Philosophie des 18. und 19. Jh.s bekannt, wo man nicht selten die Ursünde als erste menschliche Freiheitstat glorifizierte - KÖSTER, *Erbsünde* (Anm. 86) 149.151.153.166f - eine Intention, die Schmaus gewiß fernliegt.

¹³⁷ B. VOLLMERT, "Die Frage nach der Entstehung der Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht": *ders. u. a., Schöpfung*, Freiburg i. Br. 1988, 5-64, hier 22f.

Evolutionstheorie sind mittlerweile so stark, daß sie in der einschlägigen neueren Literatur zumindest polemisch erwähnt werden. Bei den Evolutionisten wiederum wird die sog. "synthetische Theorie" (allmähliche Veränderung durch Mutation und Selektion), die typische "Schullehrbuchorthodoxie", zunehmend kritisiert von sog. "Punktualisten", die auf das Fehlen von Übergangsformen verweisen und plötzliche, "punktuelle" Übergänge postulieren¹³⁸. Eine einheitliche Evolutionstheorie, so Wuketits, gibt es noch nicht; "noch" nicht, wie er meint¹³⁹.

Hinzuweisen ist jedoch nicht nur auf die inneren Aporien des Evolutionismus, sondern auch auf die positive Begründung aus der Glaubenserfahrung. Die fundamentaltheologisch erhebbare Wirklichkeit des Wunders bildet dabei eine wichtige Analogie für das Werden neuer genetischer "Baupläne" (die in ihrer fein abgestimmten Komplexität und Zweckmäßigkeit nicht durch "Zufall" erklärbar sind)¹⁴⁰; diese Beobachtung gilt dann erst recht für die vom kirchlichen Lehramt geforderte unmittelbare Gottgewirktheit des Menschheitsursprungs. Der Anfang der Menschheitsgeschichte setzt eine Neuschöpfung voraus, auch wenn diese eine evolutionäre Vorbereitung haben mag. Die schwierigen philosophischen und theologischen Fragen, die sich aus der Verbindung von Schöpfung und Evolution ergeben, sind dabei noch keineswegs zufriedenstellend gelöst. Die ruhige theologische Abwägung angesichts der Entwicklungslehre, die Pius XII. in "Humani generis" eingefordert hat¹⁴¹, kann noch nicht als abgeschlossen gelten. Unabdingbare Voraussetzung einer gedeihlichen Diskussion, die nicht dem evolutionistischen Zeitgeist verfällt, ist dabei eine wirkungsvollere Präsenz der Naturphilosophie, wie sie nicht zuletzt schon seit Jahren in der Gustav-Siewerth-Akademie gepflegt wird.

Neben der Evolutionshypothese hat sich die historisch-kritische Exegese als "Herausforderung" der klassischen Urstandslehre

¹³⁸ Vgl. G. MASUCH/H. STAUDINGER (Hg.), *Geschöpfe ohne Schöpfer? Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem*, Wuppertal 1987, 49-55; F.M. WUKETITS, *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, Darmstadt 1988, 59-97; R. JUNKER/S. SCHERER, *Entstehung und Geschichte der Lebewesen*, Gießen²1988, 27-74.

¹³⁹ WUKETITS (Anm. 137) 96f.

¹⁴⁰ KOCHER (Anm. 104) 201-211; 270-277.

¹⁴¹ Denzinger-Hünemann 3896.

dargestellt. Die literarische Gattung der "Ätiologie" scheint zunächst einmal keinen Raum zu lassen für die Annahme eines real-historischen Urzeitgeschehens. Doch auf dem Boden der Exegese selbst hat sich gezeigt, daß die sog. "literarischen Gattungen" - deren Bedeutung das Konzil herausstellt¹⁴² - keine subsistierenden Eigenwirklichkeiten darstellen nach Art platonischer Ideen. Der Aussagewille eines Textes ist konkret zu erschließen und nicht abstrakt abzuleiten. Der literarische Kontext von Gen 2-3 spricht sehr deutlich für die Annahme eines historischen Geschehens, das aus der im Glauben vermittelten Gegenwartserfahrung Israels erschlossen wird: der Neuansatz der Heilsgeschichte in Abraham setzt voraus die universale Sündenverstrickung und anfängliche Gottesfreundschaft des Menschen im Paradies.

Die moderne Lektüre der Paradiesesgeschichte, welche den biblischen Text nicht als Polizeiprotokoll mißversteht, sondern in seiner Bildhaftigkeit erschließt, ist dabei so neu nicht. Schon die jüdische Exegese der Antike (z. B. Philo) und die Kirchenväter (insbesondere der alexandrinischen Schule) deuten mit der allegorischen Methode manche Momente ganz ähnlich. Zugleich erschließen sie eine Dimension, die in der modernen Exegese meist zu kurz kommt: die typologische Seite des Paradiesesgeschehens, in dem sich schon zu Beginn der Heilsgeschichte die Begegnung mit Christus andeutet, der Leben in Fülle schenkt¹⁴³.

Die existentialistische Interpretation des Paradiesesgeschehens (Tillich, Drewermann) hebt zurecht die paradigmatische Bedeutung der biblischen Schilderung hervor, welche die persönliche Gegenwart eines jeden Menschen unmittelbar angeht. Diese Beobachtung wirkt umso überzeugender, als von seiten der Exegese die ätiologische Prägung des Textes betont wird: aus der Erfahrung der Gegenwart wird zurückgeschlossen auf die Vergangenheit; die "rückwärts-gewandte Prophetie" erschließt dann wiederum die Gegenwart.

Die "existentielle" Exegese muß freilich den geschichtlichen Charakter von Heil und Unheil ernstnehmen; wo sich die Heilsgeschichte (wie bei den genannten Autoren) in eine Existenzdialektik auflöst, wird die Güte des Ursprungs in Frage gestellt und das Gottesbild manichäisch eingefärbt.

¹⁴² Dei Verbum 12.

¹⁴³ HAUKE (Anm. 37) 696f.

Das gleiche gilt für die Deutung des Paradieses bei einflußreichen modernen protestantischen Theologen (insbesondere bei Barth): im Namen der Alleinwirksamkeit Gottes bekommt die Schöpfung selbst eine sündige Struktur. Einer stärker an der altprotestantischen Orthodoxie orientierten Minderheit der protestantischen Theologen liegt dagegen ein Gedanke nahe, der auch katholischerseits akzeptiert werden kann: der paradiesische Zustand ist Ausdruck der göttlichen Gnade, die dem menschlichen Tun vorausliegt.

Die virtuelle Deutung des Paradieses als bloße "Berufung" zum Heil wird der Ereignishaftigkeit des Urstandes nicht gerecht. Sie trifft eher die postlapsarische Situation, worin der Mensch schon vor der Ankunft Christi auf das übernatürliche Heil ursprunghaft ausgerichtet ist, ohne dasselbe aus sich heraus erreichen zu können.

Das Wahrheitsmoment liegt freilich darin, daß die Paradiesesgnade nur keimhaft und auf Bewährung hin gegeben wird, wie die Theologie der Väter des öfteren hervorhebt¹⁴⁴. Die Vollendung der Gnade geschieht erst aufgrund der Inkarnation und vollzieht sich im Raum der Kirche, grundgelegt durch die "paradiesische" Wirklichkeit der Taufe.

Die endzeitliche Deutung des Paradieses ist verfehlt, wenn sie die Wirklichkeit des Urstandes leugnet, hat aber darin recht, daß das paradiesische Heil sich erst endzeitlich erfüllt.

Unverzichtbar ist schließlich das heilsgeschichtliche Ernstnehmen des Urstandes. Diese Deutung, die allein der authentischen Lehre der Kirche entspricht, kann sämtliche Wahrheitsmomente der vorgenannten Ansätze in sich integrieren. Eine solche katholische Integration ist möglich aufgrund des Glaubens an Christus, auf den hin schon die paradiesische Wirklichkeit ausgerichtet ist und in dem sie sich vollendet.

Facoltà di Teologia di Lugano
Via Cantonale, 35
CH - 6948 PORZA

¹⁴⁴ HAUKE (Anm. 37) 698

Pagina bianca

LA CROCE: NUOVO PATTO,
AUTOCOMUNICAZIONE TRINITARIA
E GESTO SUPREMO DI SALVEZZA
Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce.

Antonio DUCAY REAL

Sommario: I. *L'humus di provenienza della questione* - II. *I principali orientamenti sulla causalità salvifica della Croce:* 1. La Croce come Nuovo Patto di Dio con gli uomini. 2. La Croce come rivelazione/comunicazione salvifica del Dio Trino. 3. La Croce, gesto supremo di Dio in favore dell'uomo - III. *L'integrazione dei diversi orientamenti alla luce dell'autoconsegna di Cristo alla morte di Croce.*

I. *L'humus di provenienza della questione*

La questione teologica della causalità salvifica della Croce, del rapporto cioè tra Croce di Cristo e salvezza umana, ha subito un cambiamento notevole nei confronti dell'impostazione teologica dominante nella prima metà del secolo XX¹.

Quella impostazione era legata alla teologia anselmiana della soddisfazione vicaria e alle categorie di merito, di sacrificio e di redenzione. Le sofferenze e la morte di Cristo accettate dal Padre per la nostra redenzione erano il perno centrale di tutto l'impianto, il mezzo tramite il quale Cristo meritava la nostra salvezza e cancellava l'offesa del peccato. La riflessione storico-dogmatica di J. Rivière e di altri contribuì a integrare meglio la sofferenza di Cristo nel raggio

¹ Uno studio riassuntivo delle prospettive e dei problemi della teologia della redenzione di metà secolo in G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione* in AA.VV., *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, pp. 237-343 (in particolare 299 ss).

del suo amore per noi e a dare a quest'ultimo il primato e la centralità². Si delineava in questo modo una visione più amabile dell'opera redentrice in cui la riparazione del peccato, che sbarrava la strada alla salvezza, era attribuita alla carità e all'obbedienza di Cristo nei confronti del disegno di sofferenza a Lui affidato dal Padre. Questo spostamento di accento lasciava però sostanzialmente immutato il quadro globale di riferimento, che tendeva invece ad ampliarsi per il cospicuo numero di studi biblici e storici sull'opera redentrice di Cristo portati a termine in quegli anni. Tali lavori aiutavano a prendere coscienza dell'esistenza, nella secolare riflessione della teologia, di una pluralità di categorie e di modelli esplicativi dell'opera della redenzione e contribuivano perciò a configurare un campo soteriologico più ampio.

Nel contempo diverse istanze spingevano verso nuove presentazioni della Croce di Cristo. Esse provenivano perlopiù dalla mentalità che si andava delineando nel nuovo clima culturale e sociale degli anni Sessanta e che fondeva in un insieme esigenze del pensiero critico e del consumismo benestante. Questa mentalità incorporava elementi del razionalismo illuminista, del romanticismo e della sensibilità caratteristica della società del benessere, e poneva alla Croce le questioni corrispondenti alla sua cultura di provenienza.

a) Un primo influsso proveniva dalla critica della metafisica e della religione fatta dagli autori illuministi e romantici (da Kant a Feuerbach, per citare due posizioni specifiche). L'effetto di questa critica si notava particolarmente negli ambiti della teologia che usufruivano di un maggiore apporto metafisico (in particolare quello corrispondente al Dio dei filosofi); la sistemazione teologica di questi ambiti veniva messa in discussione inducendo i teologi a dare sempre più peso alla rivelazione storica nell'elaborazione dell'immagine di Dio e nella presentazione generale del cristianesimo³.

Nei confronti della teologia precedente, ciò significava che la teologia della Croce non doveva rispondere soltanto alla domanda soteriologica, al rapporto tra la Croce di Cristo e la salvezza umana, ma si caricava anche della domanda teologica, quella cioè sul rap-

² Cf. principalmente J. RIVIERE, *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, Chanoine Lombard, 1948.

³ Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, vol. I: *Problemi di metodo*, Herder-PUL, Roma 1982, p. 15.

porto tra la Croce di Cristo e la rivelazione del Dio Trino. Ma evidentemente queste due dimensioni confluivano perché sono gli stessi eventi (la Croce in particolare) quelli in cui Dio si rivela e ci salva. Di conseguenza la rivelazione di Dio in Cristo e la salvezza dell'uomo per mezzo di Cristo si dimostravano temi inseparabili e il discorso sulla Croce si configurava allo stesso tempo come discorso in-scindibilmente trinitario e soteriologico.

b) L'accentuazione della rivelazione storica come base del discorso cristiano aveva come conseguenza una seconda questione, anch'essa derivata dall'impostazione illuministica. Era la questione della possibilità d'intraprendere un discorso universalmente vincolante — come è quello dogmatico — che fosse fondato su degli eventi storici. Ci si chiedeva se un evento storico, e come tale contingente e relativo, fosse in grado di assurgere a fondamento ed espressione del rapporto, universale e assoluto, tra Dio e l'uomo; una domanda questa che interpellava l'intera portata rivelativa dell'evento Gesù di Nazaret, e non solo il suo mistero pasquale. Sembrava ad alcuni che la Croce, nella sua qualità di evento storico, non poteva avere la pretesa di trascendere l'ambito di ciò che è episodico e limitato nello spazio e nel tempo ed è sottoposto al libero arbitrio degli individui. La Croce sarebbe dunque incapace di istituire un rapporto universale di salvezza ⁴.

Il dialogo con questo tipo d'impostazione non poteva poggiare sul dogma cristiano dell'Incarnazione del Verbo, dato che questo dogma si ricavava appunto dall'intero evento cristologico: infatti, era la vita e il destino di Cristo a dare un certo fondamento al dogma dell'Incarnazione prima ancora che il dogma potesse a sua volta illuminare il valore teologico della vita e Pasqua di Gesù. Per questo motivo erano gli stessi eventi cristologici a dover giustificare, almeno entro certi limiti, la loro pretesa di universalità e di assolutezza, e questo era possibile soltanto se gli eventi della nostra salvezza esibivano un carattere talmente singolare da poter attribuire loro una *assoluta* singolarità. In particolare conveniva far emergere questi tratti di assolutezza nel punto nodale dell'esistenza di Gesù, la sua Croce, ovviamente in stretto rapporto con la sua vita e con l'esaltazione alla

⁴ Cf. G. ANGELINI, *Storia/Storicità* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, pp. 344-345.

gloria. Giovava perciò evidenziare, nella teologia della Croce, la corrispondenza tra la forma singolare di questo evento culminante e la rilevanza trinitaria e soteriologica che le veniva attribuita.

c) Si giustificava dunque il tentativo di elaborare nuove concezioni teologiche. Inoltre, assieme a questi motivi di fondo, anche diverse istanze della cultura spingevano verso un rinnovamento della teologia della Croce. Vi era il problema dell'immagine di Dio implicata nella teologia classica della soddisfazione vicaria: il fatto, cioè, che questa teoria non spiegava bene l'amore paterno di un Dio che progetta la redenzione attraverso la passione e morte del suo Figlio. Diderot di fronte all'idea di un Padre che invia alla morte il suo Figlio per riparare l'offesa inferta dal peccato alla divina giustizia, diceva sobriamente che: «non c'è nessun Padre degno di questo nome che vorrebbe rassomigliare al nostro Padre celeste»⁵. Ma vi erano anche altre domande di matrice culturale rivolte alla teologia della Croce: quella sul senso del dolore e della condizione umana di sofferenza (e quindi sulla permissione di essa da parte di Colui che è onnipotente e buono), e quella sui mezzi da utilizzare, sulla prassi da seguire, per ottenere una liberazione integrale dell'uomo non priva di concrete dimensioni politiche e sociali. La Croce, strada cristiana della salvezza, era chiamata ad illuminare anche quest'ultima questione⁶.

II. I principali orientamenti sulla causalità salvifica della Croce

L'influsso di questo complesso di elementi spirituali e culturali ha dato luogo a diversi indirizzi di comprensione della Croce, diverse tendenze che sono il frutto dell'incorporazione in differenti gradi e modalità di quanto detto sopra. Pensiamo che gli orientamenti principali sulla causalità salvifica della Croce possono essere riuniti in tre gruppi che non entrano necessariamente in conflitto tra di loro, potendo perciò combinarsi nelle singole esposizioni teologiche⁷.

⁵ Cito da M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo, ieri, oggi e sempre*, Elle-Di-Ci, Torino-Leumann 1986, p. 349, il quale non riporta la fonte dell'affermazione di Diderot.

⁶ Cf. *ibid.* pp. 369-378.

⁷ Per questo motivo siamo più interessati in questa nota alle concezioni e agli orientamenti di fondo che non ad associare singoli autori a ciascun orientamento. Pensiamo comunque che negli autori citati in ogni sezione *prevalga* la tendenza corrispondente.

1. *La Croce come Nuovo Patto di Dio con gli uomini*

La prima corrente rielabora la soteriologia classica tenendo conto delle istanze e degli interrogativi che provengono dalla cultura. La visione più comune era incentrata sulla nozione di soddisfazione vicaria, nucleare nel sistema anselmiano e adoperata anche da S. Tommaso all'interno della sua ampia e ricca soteriologia. È opinione abbastanza comune che nel corso dei secoli la risposta alla domanda sul perché la morte di Cristo ci salva si fosse un po' impoverita, concentrandosi sulla categoria di soddisfazione vicaria e trascurando in maggior o minor grado altre componenti del mistero⁸.

Questo primo orientamento cerca di non perdere gli elementi validi dell'idea di soddisfazione vicaria e di integrarli in una visione più ampia del rapporto tra l'uomo e Dio. Inoltre essa intende anche prevenire il rischio di una cattiva interpretazione dell'immagine di Dio come quella sopra esposta di Diderot. Vediamo brevemente le linee generali di questo primo orientamento.

In primo luogo si sottolinea che l'iniziativa dell'azione salvifica corrisponde a Dio. La decisione del Padre di estendere a tutti gli uomini la sua Paternità è all'origine del disegno d'inviare al mondo il proprio Figlio. Nel Figlio inviato il Padre stesso si dona a noi, e ci rivela il suo amore e la giustizia e sapienza del suo disegno: «La Croce è un'ulteriore rivelazione del mistero di Dio. Essa infatti ci presenta Dio come Padre. (...) Il gesto del Padre che manda il proprio Figlio sulla terra, sottoponendolo alla schiavitù della Legge e della morte, è un gesto paterno di redenzione. (...) La Croce rivela e attua sulla terra l'amore redentore che Dio aveva in sé, che esisteva nell'essere stesso di Dio, nel suo amore infinito. (...) Ma l'amore di Dio è conforme alla sua giustizia, in quanto è un amore vero, che non si compromette con la menzogna o con il peccato, è un amore che sca-

⁸ Un esempio della centralità di questa categoria nella teologia degli inizi del secolo si può trovare nell'opera di E. Hugon: «perché si abbia una redenzione propriamente detta, nel senso pieno del termine, e non semplicemente una remissione del peccato o una liberazione del colpevole, ci vuole una soddisfazione uguale all'offesa, di conseguenza ci vuole la soddisfazione dell'Uomo-Dio. (...) Nella redenzione quindi l'idea primaria è quella di una soddisfazione proporzionata all'offesa, una soddisfazione che riparando la colpa, placa Dio e lo rende propizio all'umanità» E. HUGON, *Le mystère de la Rédemption*, Tequi, Paris 1915, pp. 9-14. Prendo la citazione da B. SESBOÛE, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I. Problematica e rilettura dottrinale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 89.

turisce dalla sua stessa santità infinita»⁹. L'insistenza sull'azione paterna di Dio contribuisce ad elaborare un'immagine di Dio ben diversa di quella del Dio adirato che bisogna placare col sacrificio. Da questa prospettiva il Padre non è tanto chi riceve il frutto, l'onore del sacrificio, ma chi dona il proprio Figlio in sacrificio: Lo si presenta come raffigurato nell'atteggiamento di Abramo, pronto a sacrificare il proprio figlio con grande dolore¹⁰.

In secondo luogo si compie il passo di chiedersi il perché di questa consegna sacrificale. Essa si pone di solito in relazione con la giustizia divina, intesa non come collera divina, ma come quella volontà salvifica che, essendo concorde con la santità di Dio, esige l'annientamento del peccato e il suo allontanamento dell'uomo. La Croce di Cristo collega fundamentalmente la giustizia di Dio e il peccato dell'uomo attraverso due schemi: quello della vittoria di Cristo sul peccato e quello della riparazione del peccato. Nel primo si sottolinea l'opposizione tra la santità di Cristo e la perversità del peccato, tra l'innocenza di Cristo e la colpevolezza dei peccatori. È il noto modello di opposizione tra l'amore e l'odio, tra la vita e la morte: il «mors et vita duello conflixere mirando»¹¹; l'annientamento del peccato è vittoria sul peccato.

Lo schema della riparazione va invece solitamente unito al sacrificio di Cristo e messo in relazione col suo sangue versato per la remissione dei peccati (*Mt* 26,28). Nel sacrificio della Croce, Cristo esprime al Padre tutto l'amore filiale e compie un grande atto umano di adorazione, di glorificazione e di riparazione dei peccati. Tutti questi aspetti si considerano elementi costitutivi del supremo «sì» di Gesù al Padre, della sua cooperazione umana nelle estreme circostanze a cui è portato dalla sua missione. Questa totale collaborazione con il disegno di salvezza è lode infinita, gloria resa al Padre e riparazione oggettiva per tutte le negazioni peccaminose dell'uomo. Perciò si può dire che la consegna di Cristo alla morte cancella l'of-

⁹ R. LAVATORI, *L'unigenito dal Padre*, Dehoniane, Bologna 1983, pp. 366-368.

¹⁰ Cf. J. GALOT, *Gesù liberatore*, LEF, Firenze 1978, pp. 169-170; p. 275.

¹¹ Inno «Victimae paschali» della sequenza della Domenica di Resurrezione. Dice per esempio R. LAVATORI: «Dio ama e vuole la salvezza del peccatore, ma condanna il peccato. Sulla Croce Gesù pur non avendo fatto alcun peccato si è addossato tutti i peccati dell'umanità e ha sofferto le conseguenze del peccato (...) distruggendo la potenza del peccato in forza della sua santità divina» R. LAVATORI, o. c., p. 368.

fesa che i peccati recano a Dio e rimette le colpe, perché Cristo dà il suo assenso al Padre in ciò che il peccatore lo rifiuta, in quel che è oneroso e mortificante. La consegna alla Croce ha la forma di un atto di affermazione del Padre e perciò ripara le nostre negazioni a Dio. Si potrebbe addirittura parlare di atto penitente di Cristo per noi: «Gesù ha compiuto una penitenza riparatrice in un doppio senso: riparatrice dell'uomo colpito dal peccato, restauratrice della sua integrità, vittoriosa nel suo combattimento contro il male, esemplare per convertire la volontà peccatrice in volontà di pentimento, cosa che rappresenta la prospettiva discendente; ma riparatrice anche nei confronti di Dio cancellando l'offesa da cui l'amore di Dio per noi aveva voluto essere colpito, prendendo l'iniziativa del cammino che riconcilia l'uomo con Dio, accettando di vivere il suo passaggio a Dio, sotto la forma di un ritorno a Dio, cosa che rappresenta la prospettiva ascendente»¹².

In sostanza i due schemi, così come vengono esposti in questo primo orientamento, sono abbastanza vicini l'uno all'altro. Entrambi sottolineano l'atto di Cristo; il primo considera che l'amore prevale sul peccato come la luce sulle tenebre; il secondo percepisce l'affermazione di Dio contenuta in questo atto che supera la negazione dell'uomo. Si mette in risalto comunque l'azione umana di Cristo, Capo dell'umanità, e ciò conduce questo orientamento ad uno schema di Alleanza, di donazione paterna di Dio all'uomo e di risposta libera e perfetta del Figlio fatto uomo al dono del Padre. Entro questo schema, la Croce è la definitiva realizzazione dell'Alleanza: Cristo è la Parola e il dono paterno di Dio ma anche la risposta umana di adorazione, glorificazione e riparazione. Sulla Croce non soltanto Dio ma anche l'uomo *in Cristo* partecipa nell'acquisizione della salvezza; questo in conformità con la natura dell'Alleanza che è Patto, accordo reciproco di due, benché l'iniziativa sia sempre e in ogni momento dovuta alla benevolenza divina.

2. *La Croce come rivelazione/comunicazione salvifica del Dio Trino*

Il secondo orientamento cerca di articolare insieme rivelazione di Dio e salvezza umana, spinto dagli influssi di cui parlavamo al-

¹² B. SESBOÛE, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza, I. Problematica e rilettura dottrinale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, p. 402.

l'inizio. A questo scopo si considera la Croce nella prospettiva dell'agire trinitario di Dio, che riscatta l'uomo e lo pone nella condizione di vivere una vita nuova. L'Incarnazione del Verbo è vista qui anzitutto come rivelazione dell'azione trinitaria che comunica efficacemente all'uomo la vita divina. In genere, i temi della soddisfazione, del sacrificio, ecc., hanno nell'argomentazione un peso variabile. Essi possono venire inseriti o reinterpretrati all'interno della prospettiva generale ed acquistare allora un grande rilievo, o al contrario possono essere quasi ignorati.

Il punto di forza dell'intera prospettiva è la rivelazione/partecipazione che Dio fa di sé nella vita di Cristo e nella sua Pasqua. La Croce è il punto nodale di essa perché è l'evento manifestativo della realtà trinitaria di Dio svelata in vista di una nostra partecipazione in essa. L'autorivelazione di Dio è centrata nella consegna sacrificale di Cristo per tutti gli uomini e può essere esplicitata secondo una scansione trinitaria, come rivelazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo:

a) In primo luogo, secondo il Nuovo Testamento, il Padre ha donato il suo Figlio al mondo. *Rm* 8,32 afferma che non lo ha risparmiato ma lo ha donato (nella Croce) per tutti noi, introducendo l'idea che l'amore paterno di Dio dona quanto ha di più amato. Si tratta di un dono gratuito, puro e disinteressato, atto a rivelare la specifica qualità dell'amore di Dio che mira a uscire fuori di sé per la felicità dell'altro, per colmarlo dalla propria bontà anche a spese di quanto Egli ha di più amato¹³. L'amore di Dio è Agápe; la sua vita intima è pro-esistenza.

b) Questo Amore Paterno si rivela e si trasmette nella storia grazie all'opera del Figlio Incarnato, grazie alla sua unione fedele e obbediente con il Padre. A Cristo corrisponde *realizzare* nella propria vita e nella sua carne l'essenza dell'amore di Dio, dell'Agápe Trinitario. Perciò, stante il rifiuto umano, Gesù si offre in sacrificio per noi, compie per noi l'atto di donazione di se stesso. Questo sacrificio può essere interpretato in vari modi. Nella prospettiva di Von Balthasar, ad esempio, esso è considerato come l'adempimento

¹³ In questa direzione si possono leggere le pagine dell'opera di H. U. Von Balthasar dove si riscontra una simile visione di Dio Padre. Tra i tanti luoghi citiamo *Teodrammatica* IV, Jaca Book, Milano, pp. 297-305.

dell'espiazione, l'azione mediante la quale Gesù si carica in modo reale dei nostri peccati ed esperisce in luogo nostro la vera portata del peccato come opposizione dell'uomo a Dio¹⁴. La salvezza dell'uomo ha luogo con l'espiazione di Cristo che si dà però all'interno di un moto di amore intratrinitario, nella libera donazione amorosa caratteristica delle persone divine. Per M. Bordoni, invece, il senso dell'espiazione è diverso. Egli concepisce la condizione decaduta della carne assunta da Cristo e il mondo segnato dal peccato nel quale Egli è inviato come le fonti dell'opposizione alla realizzazione dell'amore di Dio. Di conseguenza: «l'ingresso del Agape di Dio, come generosità e pro-esistenza assoluta, nel mondo umano, genera allora il dramma di una lotta, di una resistenza»¹⁵. Questa lotta coinvolge sotto la forma di tentazione il rapporto del Figlio Incarnato con il Padre, ma il suo radicale superamento permette a Cristo di mostrare in sé la vita divina e di realizzare l'Agape di Dio nella storia.

c) Infine, la Croce non rivela soltanto l'amore del Padre e del Figlio, ma anche quello dello Spirito Santo, che è amore di fecondità in Dio. Perciò lo Spirito di Amore si esprime nella storia come tendenza espansiva e comunicativa all'intera umanità dell'Amore paterno-filiale della Croce. La consegna dello Spirito Santo ai discepoli che avviene dopo la Resurrezione di Gesù e nella Pentecoste non fa altro che effondere nella storia la Fecondità personale dell'unione tra il Padre e il Figlio, riversata in ordine ad una salvezza universale.

In questo secondo orientamento, la Croce rivela Dio come l'Amore assoluto e tripersonale nell'atto di darsi, di comunicarsi all'uomo. La vita divina però deve poter essere accolta nella sua purezza e perciò essa si comunica rinnovando la creatura che accoglie il suo invito. Questo è il senso del passaggio di Cristo al Padre attraverso la consegna sacrificale. Con parole di Bordoni: «La sofferenza della croce è allora la vicenda temporale dell'incontro tra la rivelazione dell'Amore trinitario assoluto, come rapporto del radicale essere per l'Altro (il Figlio) di Dio (il Padre), nel mondo della prima creazione, affinché questo mondo sia rinnovato, in una nuova condi-

¹⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni: Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, p. 97.

¹⁵ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, vol III: *Il Cristo annunziato dalla Chiesa*, Herder-PUL, Roma 1982-1986, p. 517.

zione di essere, *secondo l'essere trinitario di Dio*»¹⁶. Rivelazione dell'amore e salvezza umana sono allora due aspetti della stessa realtà: l'avvenimento per mezzo del quale il Dio Trino apre il mondo al dono di se stesso e lo invita a rinnovarsi secondo la purezza e grandezza del suo amore.

3. *La Croce, gesto supremo di Dio in favore dell'uomo*

I due orientamenti precedenti ci sembrano ben radicati nella tradizione biblica ed ecclesiale. Ma esiste anche una terza tendenza, caratterizzata dal fatto di vedere la Croce principalmente come gesto espressivo ed efficace di salvezza. Questo approccio è particolarmente attento a rilevare ciò che Dio vuole manifestare quando si consegna a una morte di Croce. Mentre nell'Antico Testamento Dio dettava la sua volontà principalmente attraverso svariate figure (il profeta, il sacerdote, ecc.) nel Nuovo pone direttamente in gioco i propri gesti, esprime nella vita umana di Cristo la propria volontà di salvezza, condiscende verso l'uomo per parlargli dal di dentro del mondo.

L'evento ultimo ed irrevocabile della vita di Cristo, la sua Pasqua, è la Parola e il Gesto definitivo di Dio. Nella Pasqua culmina tutta la rivelazione e indica per sempre all'uomo la volontà salvifica divina. Ma, quale è il contenuto specifico di questo *Gesto di Dio*? Cosa cerca di esprimere il Gesto della Croce? Le risposte a queste domande possono essere diverse a seconda della prospettiva ermeneutica che venga assunta. Vediamone due di esse.

1. Se si guarda l'evento nella sua concreta forma storica, cioè come evento della crocifissione di Cristo da parte dei poteri politici e religiosi, la Croce indica il giudizio di Dio sul male e sul peccato, smascherato, quest'ultimo, per mezzo della vita giusta e innocente di Cristo. Si coglie qui l'aspetto critico della Croce, quello che discerne tra la volontà di Dio testimoniata da Gesù e l'opposizione ad opera di coloro che lo crocifiggono. Orbene appunto perché Dio si lascia crocifiggere per svelare la falsità del peccato, perciò stesso egli compie il suo massimo atto di vicinanza e di solidarietà con l'uomo, e particolarmente con chi è sopraffatto dalla sofferenza e dall'ingiu-

¹⁶ *Ibid.* p. 518. La sottolineatura è nostra.

stizia. A fianco di Dio, l'uomo ha la speranza di superare l'ingiustizia del mondo e viene spinto ad attuare una prassi che sia in grado di costruire una nuova civiltà¹⁷.

La prospettiva in questione può essere ancora sviluppata nella *mostrazione* dell'amore di Dio che cerca la conversione dei suoi nemici attraverso la propria umiliazione silenziosa e il perdono loro offerto. Si tratta di far vedere come la Croce vuol essere parola di salvezza anche nei confronti di chi la rigetta o si oppone all'azione di Dio nel mondo ed ha bisogno perciò di una testimonianza che gli faccia scoprire la verità. Un esempio paradigmatico di questo atteggiamento divino si trova nel perdono di Cristo sulla Croce (Lc 23,34). Esso mostra, secondo Bordoni che «in realtà la giustizia del regno che culmina nella Croce non consiste nel distruggere l'operatore del male, ma nel liberarlo della sua volontà di distruzione»¹⁸.

2. Secondo una prospettiva ermeneutica più attenta all'uomo al destinatario del segno rivelativo, è possibile stabilire una correlazione che consideri la Croce come il gesto specificamente adatto al suo destinatario. Qui può avere un ruolo importante l'antropologia che venga utilizzata come riferimento, come succede nel caso di K. Rahner e, da un punto di vista diverso, in quello di K. Barth. Per il primo, la Croce è un segno che realizza la salvezza e ne mostra il carattere definitivo, segno dato da Dio in corrispondenza stretta alla costituzione dell'uomo come uditore della parola e alle attese umane di salvezza¹⁹. Per il secondo, si tratta piuttosto del gesto con cui Dio distrugge il peccato nella condanna di Cristo, reso solidale con i peccatori allo scopo di ottenere la loro salvezza. Anche qui l'antropologia è correlativa al gesto, essendo il peccato la dimensione che caratterizza la situazione dell'uomo in rapporto a Dio e che viene rivelata dal gesto divino²⁰.

¹⁷ Cf. p. es. J. MOLTSMANN, *Uomo. L'antropologia tra i conflitti del presente*, Queriniana, Brescia 1972, p. 41.

¹⁸ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*, o. c., p. 487.

¹⁹ Sulla soteriologia rahneriana, cf. p. es. il recente articolo di F. IANNONE, *Karl Rahner: eteroredenzione o autoreddenzione?*, in «Rassegna di Teologia», 37 (1996), 597-622.

²⁰ Sono molte e chiare le affermazioni di K. Barth nella linea dell'ortodossia luterana. Si rilegga p.e. questo passo del suo commento alla lettera ai Romani: «La fedeltà di Dio è il suo penetrare e permanere nella più profonda problematicità e tenebra dell'uomo. La vita di Gesù è la perfetta obbedienza alla volontà del Dio fedele. Egli si unisce come peccatore ai peccatori. Egli si sottopone completamente al giudizio al quale il mondo sottostà. (...) Al

Prescindendo dai contenuti specifici, una caratteristica comune di questo terzo orientamento è lo stretto rapporto che intercorre tra la Croce e la Risurrezione. Quella ha bisogno di questa come contrappunto e chiave ermeneutica. Il gesto della Croce avrebbe infatti una rilevanza salvifica ambigua se non fosse completato dalla Resurrezione di Cristo, perché è propriamente nel momento dell'esaltazione quando Dio rivela la sua presenza nel Crocefisso e realizza il suo giudizio critico sulla storia; analogamente la Resurrezione consente di parlare di una salvezza già attuata e attuale che altrimenti non sarebbe credibile o lascerebbe la Croce confinata in un passato sempre più lontano. Si comprende perciò la particolare importanza che ha il momento della gloria in questo terzo orientamento.

III. L'integrazione dei diversi orientamenti alla luce dell'autoconsegna di Cristo alla morte di Croce

Ciascuno degli orientamenti considerati ha un suo nucleo centrale e corrisponde ad una determinata prospettiva. Nel primo domina l'idea di Alleanza, vista in rapporto alla ri-creazione dell'uomo dal peccato e alla adozione filiale. La Croce è la strada per superare il peccato attraverso l'amore sofferente di Cristo, per rialzare l'uomo *a partire dalla* condizione di miseria in cui era caduto; perciò le idee di un'azione umana di glorificazione di Dio e di riparazione del peccato sono qui decisive: esse corrispondono ad un ordine oggettivo di giustizia e rettitudine che va attuato, a delle esigenze contenute nella realtà creata e ordinata da Dio a un fine²¹. Si valorizza perciò l'azione di Cristo in quanto azione umana che risponde a queste esigenze

vertice, alla meta della sua via egli è una grandezza puramente negativa: non è un genio portatore di forze fisiche manifeste od occulte, non è un eroe, un capo, un poeta o un pensatore; e appunto in questa negazione (Mio Dio, Mio Dio perché mi hai abbandonato), appunto in quanto egli sacrifica tutte le possibilità geniali, psichiche, eroiche, estetiche, filosofiche, anzi tutte le possibilità umane pensabili, appunto in questo, egli attua in sé la pienezza delle condizioni umane di sviluppo (...). Il Messia è la fine dell'uomo. Anche in questo, appunto in questo, Dio è fedele. Il nuovo giorno della giustizia di Dio sorge col giorno della negazione dell'uomo». (*L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miege, Ed. OCD, Milano 1989³, pp. 71-72).

²¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La soteriología contemporánea*, «Salmanticenses» 36 (1989), 280-281.

oggettive, ma non ci si dimentica neppure dell'iniziativa paterna di Dio, in tal modo che l'opera di salvezza si articola finalmente in due movimenti: la discesa di Dio che si dona agli uomini in Cristo, cui corrisponde l'ascesa glorificante e riparatrice di Cristo che ha il potere di ricapitolare l'uomo e il mondo²². La venuta di Cristo e la Croce in particolare danno un nuovo inizio al mondo, ripristinano l'immagine creaturale infranta dal peccato.

La prospettiva del secondo orientamento è centrata sull'agire trinitario. Qui è Dio che configura a sé l'uomo e prolunga la propria vita trinitaria nel mondo. Ciò non significa che questa prospettiva tralasci il fatto che il Verbo Incarnato agisca come uomo e accetti liberamente la consegna alla morte; il sacrificio di Cristo è visto tuttavia in essa alla luce della reale manifestazione della vita divina, possibile soltanto nell'amore di pro-esistenza di Cristo. Lo schema di fondo, quindi, privilegia la vita di Dio che si dona all'uomo e lo cambia. La corrispondenza umana è piuttosto un lasciarsi trasformare da Dio, lasciarsi ricreare secondo la forma agápica della carità ad imitazione di Cristo. Ciò significa che anche l'idea di Alleanza è in questa seconda prospettiva diversa da quella precedente. La collaborazione umana alla propria salvezza è, per dirlo così, più dispositiva che cooperativa; l'azione salvifica propriamente detta è trinitaria e Colui che la realizza nella storia, cioè Cristo, è considerato dalla parte della Persona incarnata, lo si guarda tendenzialmente dalla parte della Trinità.

Infine il terzo orientamento non si propone tanto d'inserire la Croce in rapporto all'ordine del progetto divino, né alla manifestazione della realtà propria di Dio, ma è preoccupato essenzialmente dalla rilevanza *per noi* della Croce. Per noi significa «in rapporto a noi», ai nostri problemi, alla situazione storica di miseria o alla con-

²² «Un certo numero di teologi cattolici contemporanei stanno cercando di mantenere in tensione i temi "ascendenti" e "discendenti" della soteriologia classica. (...) Essi intendono la redenzione come intervento misericordioso di Dio nella situazione umana di peccato e sofferenza. Il Verbo Incarnato diventa il punto d'incontro per la costituzione di una umanità riconciliata e risanata. Tutta la vicenda di Gesù, compresi i misteri della sua vita nascosta e pubblica, è redentrice, ma raggiunge il culmine nel mistero pasquale, per mezzo del quale Gesù, tramite la sua sottomissione piena d'amore alla volontà del Padre, suggella un nuovo rapporto di alleanza tra Dio e l'umanità» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della redenzione*, in «Civiltà Cattolica», 146 (1995), fascicolo IV, p. 581).

dizione antropologica esistenziale dell'uomo²³. La Croce entra così nell'ambito della ragione ermeneutica che chiede un senso della vita qui e oggi. Le idee di solidarietà e di liberazione, di novità di senso e di esperienza salvifica per la suprema prossimità del «Dio per noi», hanno il primato in questa prospettiva. Cristo è, nel suo versante umano, il segno di Dio, e il suo destino è il gesto scelto per mostrare definitivamente la vicinanza salvifica di Dio. Essa affranca il cammino dell'uomo e lo libera dalle sue angosce e dalle paure per quanto gli conferisce un senso di liberazione dalla sua condizione di miseria.

Le prospettive esaminate sono dunque diverse: l'opera di Cristo si considera soprattutto in rapporto al mondo e alla sua restaurazione nel primo orientamento, in rapporto alla manifestazione trinitaria nel secondo, mentre al terzo interessano gli aspetti significativi della Croce, messi in relazione con la concezione antropologica e con il contesto culturale. Ad ogni prospettiva è affine un particolare modo di vedere l'Incarnazione: il primo orientamento tenderà a considerare l'umanità di Cristo come lo strumento della nostra salvezza, la realtà nella quale si ricapitola il mondo; il secondo la vedrà come l'espressione storica del Verbo e perciò rivelazione dell'intera Trinità; al terzo, infine, essa apparirà come il mezzo per rendere comprensibile la salvezza compiuta da Dio in nostro favore. Soteriologia e cristologia vanno qui in stretta correlazione, equilibrandosi in modo vicendevole.

Ma perché il Verbo assume una umanità? È perché essa divenga il suo strumento, la sua espressione o il segno significativo della salvezza? Le tre risposte colgono in realtà aspetti veri della questione. La nostra salvezza è un'opera pluridimensionale nella quale Dio indica e realizza molte cose. Tuttavia se non si vuole cadere nel relativismo ermeneutico bisogna trovare un nucleo in questa pluralità: un centro che possa strutturare questa molteplicità. A mio parere questo centro — cioè il dato centrale che ci tramandano la Sacra Scrittura e la Chiesa — è che Cristo è il Verbo fatto carne ed è mor-

²³ Per K. Rahner il nucleo originario significativo della morte di Gesù consiste nel fatto che «noi siamo salvati perché questo uomo che è dei nostri è salvato da Dio e perché con ciò Dio ha reso presente nel mondo in maniera storicamente reale e irrevocabile la sua volontà salvifica» (*Corso Fondamentale sulla fede*, 3ª ed. Paoline Roma 1978, p. 367).

to per i nostri peccati, il che significa, in altre parole, che il Verbo (cioè non il Dio tripersonale, ma una sola delle Persone) ha assunto una natura umana concreta e si è consegnato liberamente in essa alla morte per la nostra remissione. Questo accade in conformità al disegno del Padre.

Sono perciò elementi irrinunciabili, sui quali dovrebbe concentrarsi in prima istanza ogni teologia della Croce, l'atto umano di autoconsegna di Cristo e l'opposizione stabilita tra questo atto e il peccato degli uomini. In questo senso il Verbo assume lo strumento che cancella il peccato e rifa l'uomo in sé. Ma nel considerare questi elementi non si deve perdere di vista la forma spirituale dell'autoconsegna di Cristo, dell'atto interno di Gesù, alla quale corrisponde la sua condizione di Verbo/Figlio all'interno della Trinità, e perciò dice un rapporto immediato anche verso il Padre che lo consegna. Detto in un altro modo, la donazione di Cristo alla Croce esprime la sua individualità personale, per cui l'atto interno di Cristo è l'espressione umana dell'atteggiamento del Figlio di Dio in rapporto al peccato. La sua umanità è certamente espressione del Verbo di Dio.

Il rischio tendenziale del primo orientamento è quello di non valutare a sufficienza quanto l'autoconsegna di Cristo ha di singolare e di considerare il suo atto in forma riduttiva, come modo supremo dei comuni atti religiosi: l'adorazione, il ringraziamento, la riparazione nei confronti di Dio. Potrebbe così rimanere in ombra che Gesù è l'unico che conosce il Padre e l'unico che può perciò misurare l'opposizione del peccato al disegno di adozione filiale degli uomini, e che in definitiva la sua autoconsegna è un atto espressivo della sua condizione di Figlio. Al centro della distruzione del peccato non vi è soltanto un «atto umano eccelso» del Figlio di Dio²⁴. Al centro c'è anzitutto un «atto di filiazione»; la forma interiore-spirituale di questo atto è molto importante perché in esso, e secondo la sua forma, è ricreato il mondo.

Il primo orientamento può derivare questo rischio dal fatto di avere la sua «origine» nella visione anselmiana della Redenzione. Anselmo tralascia in certo senso una parte del discorso soteriologico

²⁴ Si vedano le interessanti riflessioni sulla singolarità di Cristo e sul fatto che i suoi misteri non si lasciano ridurre a una tipologia dell'umano, fatte da G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, p. 185; 245-253.

quando formula la domanda sul motivo dell'Incarnazione con le parole «Cur Deus homo». Resta in ombra già in partenza l'affinità degli atti di Cristo con la sua persona (la dimensione espressiva di cui si è parlato) perché, come dicevamo prima, né l'Incarnato è semplicemente «Deus» (non s'incarnano le tre persone) né l'assunto è semplicemente «homo» (perché Cristo non assume la natura come un universale, ma la personalizza in un uomo concreto). La domanda del santo teologo è pertinente perché Dio si fa uomo e cancella i nostri peccati, ma non è sufficientemente precisa. La formulazione corretta sarebbe, a mio giudizio, «Cur Verbum hic homo» o più semplicemente «Cur Verbum caro». Quest'ultima domanda contiene al suo interno quella anselmiana, ma non prescinde dalla dimensione espressiva che ha l'umanità del Salvatore. La sistemazione anselmiana orienta decisamente invece verso una comprensione strumentale dell'umanità di Cristo: essa è assunta dal Verbo come strumento di redenzione, in vista di compiere un'opera che doveva compiere l'uomo, e cioè, la riparazione del peccato. In questo modo nulla si dice sulla sintonia tra il Verbo stesso e l'umanità assunta, fondamento del carattere singolare dell'umanità di Cristo, di ciò che costituisce questa umanità come espressione del Verbo di Dio e che mostra in essa anche il Padre.

Il secondo orientamento, invece, corre tendenzialmente il rischio opposto: quello di non dare il sufficiente spazio a ciò che il primo ha invece acquisito, il fatto cioè che il ruolo dell'agire umano di Cristo ha un'importanza salvifica in sé e in rapporto all'operato degli uomini²⁵, e non soltanto una funzione di rimando alla persona divina e alla vita trinitaria. La vicenda di Cristo introduce sicuramente nella storia l'Assoluto, l'Amore trinitario, e per immetterlo deve rompere l'opaca crosta di egoismo della storia; ma non è meno vero che la vita di Cristo è configurata anche nel disegno di Dio come adeguata al ripristino e al compimento di tutti gli ambiti umani, irriducibili perciò all'ambito del divino. In questo senso, per esempio, il lavoro di Cristo durante la sua vita nascosta non è soltanto

²⁵ L'argomento corrisponde ad un'intuizione soteriologica della Patristica, sviluppata a partire dall'opposizione di Atanasio all'arianesimo: per poterci salvare Gesù deve essere vero Dio e vero uomo; il Figlio di Dio salva ciò che assume. Cf. *Contro gli ariani*, II, 70 (PG 26,296).

manifestazione dell'infinita carità di Dio Padre e del Verbo Incarnato ma anche pienezza del compito di lavorare affidato da Dio all'uomo²⁶.

In realtà questi due orientamenti possono essere congiunti tra loro nella misura in cui si coglie la centralità di ciò che potremmo chiamare l'interiorità umana di Cristo, la sua singolare spiritualità. Essa corrisponde infatti da una parte all'irripetibilità personale del Verbo (che è Verbo e non Padre o Spirito) e perciò esprime ciò che è proprio del Verbo, e dall'altra, in quanto interiorità *umana*, a quel nucleo strumentale capace di un nuovo inizio dell'umano (il nuovo Adamo). La singolare interiorità-spiritualità di Cristo è allo stesso tempo nucleo che esprime in categorie umane la Persona del Verbo di Dio e nucleo strumentale che opera la ri-creazione dell'uomo, punto di unione della rivelazione dell'Unigenito e dell'opera del nuovo Adamo. Gesù può essere per noi rivelazione della Trinità perché il suo atteggiamento di fronte ad ogni realtà, il suo modo di vedere e di sentire, corrisponde alla sua Persona di Figlio unito al Padre, e perciò nei suoi gesti troviamo i gesti del Padre per noi. Ugualmente, nella misura in cui la sua interiorità si traduce in atti e si esteriorizza in opere, si realizza allora quel nuovo inizio, quel rifacimento dell'uomo e dell'umano che rende ragione di Cristo come Capo della nuova umanità. La chiave di volta della mediazione salvifica di Cristo si trova perciò nella sua singolare interiorità, nel suo particolare modo di essere, che unisce dinanzi ad ogni contesto mondano la rivelazione di Dio attuabile in quel contesto e il rifacimento dell'uomo e del contesto stesso.

²⁶ Come ben diceva il beato Josemaría Escrivá: «El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios, que, al crear al hombre, lo bendijo diciéndole: *Procread y multiplicaos y haced la tierra y sojuzgala, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que se mueve sobre la tierra* (Gen 1,28). Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora». *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973⁴, n. 47.

Se si considerano così le cose, la Croce è certamente autocomunicazione della Trinità agli uomini attraverso la consegna sacrificale di Cristo, dimostratasi come il modo più adatto per rivelare l'amore agápico trinitario. Allo stesso tempo, però, questa consegna è rinnovamento dell'uomo dall'interno della condizione umana peccatrice, è ricomposizione e ri-creazione dell'uomo secondo la nuova forma e il nuovo essere della filiazione, quella nuova forma dell'umano inaugurata da Cristo e data nella sua interiorità singolare. È qui dove si attua quell'ordine oggettivo di giustizia e rettitudine che legittimamente custodisce il primo orientamento: il peccato è cancellato proprio con l'opposto atto del Figlio di Dio, quel «atto filiale» in cui si ricrea il mondo e si rivela l'Amore Assoluto²⁷.

Infine anche il terzo orientamento presenta un suo rischio tendenziale. Considerando la Croce come gesto supremo forgiato da Dio nella vicenda di Cristo, rischia di restare imprigionato nelle maglie di un'ermeneutica pluralista e indifferenziata. Mi spiego: il significato ha sempre come riferimento un contesto significativo per colui al quale ci si rivolge. A seconda però della comprensione che si abbia di quest'ultimo (chi è l'uomo?) e della stessa salvezza (di che cosa dobbiamo essere salvati?), la Croce può mutare il suo volto e dare luogo a un segno diverso. In realtà il rischio è qui di relativizzare l'opera di Cristo in funzione della comprensione di fattori antropologici mentre, come ha molto opportunamente sottolineato l'Estetica balthasariana²⁸, il segno illumina a partire da se stesso e crea, entro certi limiti, il suo proprio contesto significativo. Ma ciò avviene appunto attraverso l'interiorità di Cristo, la sua singolarità umana, che è in fondo ciò che viene a mancare quando si orchestra

²⁷ Ciò non significa, né che le due grandezze (quella del peccato e quella dell'autoconsegna di Cristo) siano dello stesso ordine (e così la Chiesa può cantare meravigliata nel Preconio pasquale: O immensità del tuo amore per noi! Per riscattare lo schiavo, hai sacrificato il tuo Figlio!), né che la decisione dell'invio del Figlio al mondo abbia come scopo la riparazione del peccato; piuttosto, essendo il peccato profondamente inserito nel mondo, tutta la missione di Cristo in quanto «filiale» è profondamente rispondente alla lotta contro il peccato, così come è profondamente rispondente alla realizzazione del disegno di Dio sull'uomo e all'autocomunicazione trinitaria agli uomini. La Croce, momento culminante della vita di Gesù, racchiude in sé e articola queste dimensioni, che sono fondate sul mistero eterno del Dio-Amore e che hanno come centro l'atto umano di autoconsegna di Cristo.

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1977-1983. Al di là di testi particolari tutta l'opera si orienta in questa direzione.

la chiave di lettura della Croce in funzione di fattori culturali, esistenziali o antropologici. Nel contesto dell'ingiustizia e del male del mondo, dell'attesa umana di salvezza o del bisogno di sapersi salvati, l'accento ricadrà facilmente sulla comprensione esistenziale dell'evento e non tanto sulla comprensione che l'evento sprigiona in quanto tale.

Il terzo orientamento sottolinea tuttavia un aspetto certamente valido quando ricorda le molteplici dimensioni del «per noi» dell'opera di salvezza²⁹, ma ha sempre bisogno di essere sorretto da una lettura dell'evento più interiore, di fondarsi cioè sull'atto umano di autoconsegna di Cristo e sulla congruenza di esso con la ri-creazione dell'uomo e con la radicale opposizione al peccato. Solo allora questo orientamento può far comprendere meglio la ricchezza della parola rivolta da Dio all'uomo nell'evento della Croce.

Le considerazioni finora svolte hanno cercato di chiarire perché la Croce, intesa nel contesto della vita e della gloria di Cristo, sia l'avvenimento centrale della nostra salvezza; quello cioè della auto-comunicazione trinitaria al mondo e della ri-creazione dell'uomo. L'elemento principale, imprescindibile per una retta comprensione della causalità salvifica della Croce, è il singolare atto di autoconsegna di Cristo, punto di unione della donazione di Dio al mondo e della nuova creazione dei figli di Dio. A partire da questo centro, la Croce irradia anche la sua luce sull'uomo e sulla sua condizione nel mondo, per mostrare la vicinanza di Dio alla miseria umana e alla sua condizione sofferente, per dare una risposta rassicurante alle sue necessità e alle sue attese di salvezza. La Croce però tende ad indirizzare tutti questi aspetti verso ciò che è il suo centro, verso il significato dell'atto di autoconsegna di Cristo nel quale si fondono l'amore di Dio e il senso dell'umano.

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

²⁹ Cf. *Simbolo Niceno-Costantinopolitano* (DzS n. 150).

Pagina bianca

SOCIOLOGIA RELAZIONALE E DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Enrique COLOM

Sommario: I. *Rapporto fra scienze sociali ed insegnamento sociale cristiano* - II. *L'interfaccia relazionale* - III. *La dignità della persona umana* - IV. *La solidarietà come bene relazionale* - V. *Famiglia ed associazioni* - VI. *Il senso vitale della famiglia* - VII. *La democrazia* - VIII. *I fondamenti della pace* - IX. *Conclusione*

I. Rapporto fra scienze sociali ed insegnamento sociale cristiano

Il livello conoscitivo delle scienze sociali si trova in un punto intermedio, sebbene non equidistante, fra conoscenza empirica e sapere filosofico. A questo riguardo tale scienze, come ogni verità raggiunta dalla ragione, possono e devono avere un importante ruolo nello sviluppo della teologia e, conseguentemente, della dottrina sociale della Chiesa¹. Infatti, il teologo applicando la ragione al dato di fede, da una parte conosce (anche per rivelazione) la possibilità di cogliere razionalmente con certezza alcuni punti attinenti a Dio come principio e fine di tutte le cose, ordine sociale incluso; dall'altra sa (anche per rivelazione) i limiti di que-

¹ Invero la dottrina sociale della Chiesa intesa come parte del magistero si distingue dall'elaborazione teologica della morale sociale che è un lavoro proprio dei teologi, perciò i loro rapporti con le scienze sociali è diverso: per il magistero il sapere razionale (filosofia e scienze) possono costituire un aiuto, per la teologia sono indispensabili ma in ambito secondario. Tuttavia, in parecchi punti si può parlare indistintamente del rapporto scienze-fede o scienze-teologia, purché non si perda di vista tale distinzione.

sta conoscenza nel presente stato del genere umano². Come ho già avuto occasione di segnalare³, tali principi (necessità, utilità e limiti delle scienze) hanno una valenza speciale nella morale sociale, per diversi motivi intimamente connessi tra di loro:

— Sebbene la Sacra Scrittura contenga testi relativi alla vita sociale, il suo linguaggio è abitualmente concreto e attinente alle circostanze storiche del momento; perciò tali testi devono essere interpretati tenendo conto della situazione reale, alla luce del magistero ecclesiastico, per poterli applicare all'epoca attuale.

— Le scienze sociali moderne si consolidano in un momento in cui la filosofia attraversa una grave crisi del sapere metafisico-ontologico, che rivolge la ragione contro se stessa e cerca di impostare la filosofia come una sublimazione o trasformazione di impulsi sensibili⁴. Ciò significa che l'uso di queste scienze, benché necessario ed utile, deve essere accurato⁵.

— La società, per molto tempo quasi statica, evolve oggi celermente: la novità e la complessità dei suoi problemi spiega come la teologia morale del sociale (del lavoro, della liberazione, delle realtà terrene, ecc.) si trovi ancora ai suoi inizi, e non siano mancate incertezze e deviazioni, anche per un non corretto uso dell'analisi sociale⁶.

² Cfr. CONC. VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2 e 3, DS 3004-5 e 3019; CONC. VATICANO II, Cost. dogm. *Dei Verbum*, nn. 3 e 6. Cfr. anche AA.VV., *Scienza e fede* (a cura del CARD. P. POUPARD), Piemme, Casale Monferrato 1986; G. TANZELLA-NITTI, *Questions in science and religious belief*, Pachard, Tucson (AZ) 1992; ID., *Cultura scientifica e rivelazione cristiana*, in «Annales theologici» 8 (1994) 133-168.

³ Cfr. E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, cap. 5.

⁴ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 114-115.

⁵ «Poiché la morale della Chiesa implica necessariamente una *dimensione normativa*, la teologia morale non può ridursi a un sapere elaborato solo nel contesto delle cosiddette *scienze umane*. Mentre queste si occupano del fenomeno della moralità come fatto storico e sociale, la teologia morale, che pur deve servirsi delle scienze dell'uomo e della natura, non è però subordinata ai risultati dell'osservazione empirico-formale o della comprensione fenomenologica. In realtà, la pertinenza delle scienze umane in teologia morale è sempre da commisurare alla domanda originaria: *Che cosa è il bene o il male? Che cosa fare per ottenere la vita eterna?*» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, n. 111).

⁶ «La difficoltà della teologia morale a "governare" (scientificamente, s'intende) la complessità del contenzioso sociale di fatto raccomandato alla sua attenzione dipende certo anche da questa stessa complessità oggettiva; dipende però, per altro lato, dal *difetto di tradizione scientifica*. Manca di fatto una consistente tradizione di riflessione teologica intorno al tema preciso della società e dei problemi morali connessi alla mediazione sociale dei rapporti umani» (G. ANGELINI, *Il trattato teologico di etica sociale*, in «Teologia» 13 (1988) 170).

Insomma, «la dottrina sociale [, oltre che delle fonti proprie della teologia,] si serve pure dei dati che provengono dalle scienze positive e in modo particolare da quelle sociali, che costituiscono uno strumento importante, anche se non esclusivo, per la comprensione della realtà. Il ricorso a queste scienze richiede un attento discernimento, in base anche ad una opportuna mediazione filosofica, giacché si può correre il pericolo di piegarle alla pressione di determinate ideologie contrarie alla retta ragione, alla fede cristiana, e in definitiva ai dati stessi dell'esperienza storica e della ricerca scientifica»⁷.

Sin dai primi documenti sistematici sulla «questione operaia», il magistero della Chiesa ha fatto abbondante ricorso alle scienze umane: storia, analisi sociale, ecc., per meglio esporre il suo insegnamento sociale. Specialmente negli ultimi tempi si è sottolineato l'importanza di queste scienze per la dottrina e per la vita cristiana, come palesano i testi del concilio Vaticano II⁸ e numerosi interventi di Paolo VI⁹. Il Papa attuale, in totale continuità con il concilio Vaticano II, imposta il rapporto tra scienze e teologia all'interno del dialogo tra fede e mondo: la fede suppone una sicurezza della verità raggiunta per rivelazione, ma in quanto *quaerens intellectum* suppone anche l'intento di arricchirsi con il contributo delle verità conosciute razionalmente. Infatti il Sommo Pontefice, istituendo la Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, così scriveva: «le indagini delle scienze sociali possono efficacemente contribuire al miglio-

⁷ CONGR. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-XII-1988, n. 10.

⁸ Cfr. Cost. past. *Gaudium et spes*, nn. 5, 57, 62; Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 7, 32; Decr. *Christus Dominus*, n. 16; Decr. *Optatum totius*, n. 20; ecc.

⁹ Di questo Papa ci pare emblematico il seguente brano: «sollecitati dalla stessa esigenza scientifica e dal desiderio di conoscere meglio l'uomo, ma pure illuminati dalla loro fede, i cristiani dedicati alle scienze sull'uomo instaureranno un dialogo, che si preannunzia fruttuoso, fra la Chiesa e questo nuovo campo di scoperte. È evidente che ogni disciplina scientifica non potrà afferrare, nella sua specificità, che un aspetto parziale ma vero dell'uomo: la totalità e il significato le sfuggono. Ma all'interno di questi limiti, le scienze sull'uomo assicurano una funzione positiva che la Chiesa volentieri riconosce. Esse possono dilatare le prospettive della libertà umana offrendo un campo più largo di quello che i condizionamenti già calcolati lasciavano prevedere. Potranno anche aiutare la morale sociale cristiana, che vedrà restringersi certamente il suo campo allorché si tratta di proporre certi modelli sociali, mentre la sua funzione di critica e di superamento diventerà più forte mostrando il carattere relativo dei comportamenti e dei valori che tale società presentava come definitivi e inerenti alla natura stessa dell'uomo» (PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 40).

ramento dei rapporti umani, come dimostrano i progressi realizzati nei diversi settori della convivenza, soprattutto nel corso del secolo che volge ormai al suo termine. Per questo motivo la Chiesa, sempre sollecitata del vero bene dell'uomo, si è volta con crescente interesse a questo campo della ricerca scientifica, per trarne indicazioni concrete nell'adempimento dei suoi compiti magisteriali»¹⁰. Si instaura così una feconda dialettica, nel senso più genuino della parola, a servizio dell'uomo con proficui risultati per entrambe le parti. I criteri di questo dialogo scientifico-teologico si possono riassumere in cinque punti¹¹: 1) esiste un'armonia tra scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa; 2) questa armonia rileva l'utilità e la necessità del rapporto scienza-teologia; 3) tale rapporto deve avere come scopo primordiale il servizio dell'uomo; 4) le scienze godono di un'autentica autonomia nella sfera che è loro propria; 5) ma il primato nell'ambito teologico corrisponde alla fede.

Tuttavia, in questi due ultimi secoli tale dialogo si è impostato molte volte in modo conflittuale, arrivando frequentemente ad una rottura radicale, anche in quei temi che dovrebbero vedere accomunate le due sfere del sapere, come ad esempio quello della dignità della vita umana. Sovente si ritiene che il pensiero sociale cristiano (d'ora in poi PSC)¹² e le scienze sociali non abbiano punti di intesa ed anche che siano semplicemente incommensurabili, giacché — molti affermano — la fede non ha nulla a che fare con le scienze, e viceversa. Qui si affaccia una proposta del prof. Donati, che ci sembra carica di ottime possibilità: cercare uno strumento tipicamente sociologico che, salvaguardando l'autonomia dei due poli, consenta un dialogo aperto e fecondo tra di essi: «la teoria relazionale specificamente sociologica è l'interfaccia — non solo utile, ma indispensabile — per comprendere se esistano, o se possano esistere, e in che senso e modo, delle connessioni significative fra pensiero cristiano (teologia, etica, filosofia) da un lato e interventi sulla società (legislazione, politiche sociali e pubbliche) dall'altro»¹³. Senza tale strumento una sfe-

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Socialium Scientiarum*, 1-I-1994, in *Insegnamenti* XVII-1 (1994) 15.

¹¹ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 39, 159 e 2293.

¹² Per PSC si intende qui non solo l'insegnamento sociale contenuto nella rivelazione e nel magistero sociale della Chiesa, ma anche le ulteriori riflessioni che realizzano gli autori cristiani su tale insegnamento e le sue applicazioni al mondo sociale; perciò è un pensiero che include le elaborazioni teoretiche e le attività pratiche in ambito sociale di tali pensatori.

¹³ P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997, p. 20.

ra collassa sull'altra, oppure ciascuna si sviluppa per conto proprio; se la teologia volesse tradursi direttamente in agire politico e legislativo diverrebbe una teocrazia e, viceversa, se le scienze umano-sociali volessero prescindere totalmente da un supporto etico-teologico rischierebbero, come la storia si incarica di sottolineare, la anomia e la rovina della vita sociale¹⁴. Per mettere in evidenza questa idea Donati dedica il libro appena citato, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, che noi ci accingiamo a commentare, aggiungendo qualche considerazione personale.

Pierpaolo Donati, ordinario di sociologia e direttore del *Centro studi di politica sociale* presso l'università di Bologna, è specialmente noto per la sua teoria relazionale della società¹⁵, che lo ha portato ad un'appassionata (e scientificamente rigorosa) promozione del «terzo settore» o «privato sociale». Queste sue fatiche lo rendono specialmente idoneo per sviluppare l'interfaccia relazionale tra scienze sociali e dottrina cristiana: da una parte gli studi sociologici di Donati lo hanno convinto dell'importanza relazionale della società e, d'altra, il pensiero cristiano sottolinea il valore relazionale della vita trinitaria e della vita delle persone umane; perciò nessuno meglio di lui poteva tentare con successo questo lavoro. Esso non ha come obiettivo principale il riscattare la rilevanza del PSC nella vita sociale, bensì quello di esporre e di proporre il cambiamento culturale necessario per superare le crisi e le regressioni che si intravedono (e molte volte si palesano) nelle teorie e nelle pratiche sociali della mentalità odierna. È in questo senso che un collegamento relazionale fra sociologia e pensiero cristiano sembra in grado di indirizzare entrambi verso scopi ispirati ad un comune sentire, alla ricerca di una nuo-

¹⁴ In questo senso, parlando della dimensione religiosa dell'agire sociale, si devono fare due affermazioni complementari: «a) sicuramente si deve escludere ogni "dispotismo" dell'etica e della teologia, ossia ogni intento di fissare norme a partire da premesse etico-teologiche astratte e discontinue di una analisi particolareggiata della realtà: il sapere umano non procede in modo rigidamente deduttivo, come pensarono Descartes, Spinoza o anche Marx, bensì mediante successive approssimazioni alla realtà e dando origine ad una pluralità di scienze, che debbono mantenersi in costante e mutuo dialogo; b) però si deve evitare anche ogni modo di pensare per cui la dimensione etica sarebbe solo una "realtà seconda", che si limita a toccare appena le "realtà prime", lasciandole immutate nella loro sostanza» (J.L. ILLANES, *Lavoro, produttività e primato della persona*, in «La Società» 2-2 (1992) 268-269).

¹⁵ Tra i suoi libri più recenti su questo tema si possono ricordare P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Angeli, Milano 1985; ID, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991; ID, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 1993; ID, *Sociologia del terzo settore*, Nis, Roma 1996.

va laicità (non laicista), di un'autentica manifestazione dell'essere umano-sociale, di una vera liberazione ed emancipazione di tutte le persone.

Dopo un'introduzione, il primo capitolo del libro presenta il tema generale proposto, come risposta alla domanda: può il PSC essere un punto di riferimento per le società complesse in via di postmodernizzazione? La risposta è positiva a patto che esso riesca a dialogare con le scienze sociali a base empirica; ciò deve farlo senza intaccare né la specificità del pensiero cristiano né l'autonomia delle scienze sociali, ossia se utilizza un quadro concettuale che sia valido per entrambi e che consenta loro un dialogo a giusta distanza. Questo quadro, sostiene l'A., è oggi fornito dall'approccio relazionale alla società; ma non è soltanto tale possibilità che lo rende utile, bensì il suo carattere veritativo per raggiungere la realtà dell'agire sociale. In questo senso il PSC viene considerato come un'ermeneutica cristiana della realtà esistenziale e sociale umana, indirizzata ad illuminare eticamente la condotta degli uomini alla stregua di determinati valori, come sono la giustizia e la dignità personale; tale ermeneutica si sorregge su principi religiosi (pure rivelati), ma presuppone anche il bisogno di un sapere razionale fondato sulla realtà e, di conseguenza, non fideistico. La sua peculiarità, pertanto, è quella di riferirsi a una verità al contempo immanente e trascendente l'uomo: tale struttura apparentemente paradossale spiega le difficoltà che, per la sua comprensione, si trovano in una cultura chiusa, in grande misura, a qualsiasi realtà sovranaturale.

È plausibile che il PSC consenta di capire, culturalmente e scientificamente, la nostra società complessa e di offrire la prassi adeguata per sviluppare una vita sociale degna della persona umana? La risposta a questa domanda non è immediata giacché esistono argomenti a favore e argomenti contro. Questi ultimi affermano che il PSC è una teoria obsoleta, in quanto basata su un insegnamento sorto in un contesto non più esistente; inoltre i suoi presupposti metafisici e rivelati lo renderebbero un pensiero astorico, utopico e astratto, che vorrebbe imporsi per via autoritaria incompatibile con le tendenze odierne. È vero che, sia il magistero che gli studiosi di dottrina sociale della Chiesa, hanno ripetutamente mostrato che, in sede teoretica e pratica, tali critiche non rispondono alla realtà¹⁶; tuttavia il neoilluminismo in voga sembra allargare il divario fra

¹⁶ La Chiesa riafferma la *continuità* ed insieme il costante *rinnovamento* del suo insegnamento sociale. «Ciò sta a dire che più che un *factum*, un complesso monolitico precostituito, questo insegnamento è un *faciendum*, un processo crescente e continuo: un cantiere

PSC e società: la postmodernità forte (fortemente ideologica) semplicemente non accetta i contrargomenti, e il neoilluminismo debole tende ad inglobare il PSC in un polimorfismo culturale come uno fra i tanti possibili (ma non definitivi né necessari) *optionals* sociali. Nonostante ciò, anche dal punto di vista sociologico, si alzano voci in favore di un rapporto mutuamente sinergico tra PSC e scienze sociali. Tali argomenti si potrebbero così riassumere: il PSC possiede un nucleo di valori umani fondamentali la cui esclusione mette in serio pericolo la sopravvivenza del tessuto sociale; tra questi valori primeggiano l'emancipazione e la liberazione da ogni sorta di sfruttamento (libertà e sussidiarietà cristiana), e l'uguaglianza e la fraternità fra tutti gli uomini (carità e solidarietà cristiana). In breve, le critiche che solleva la postmodernità al PSC palesano uno sfondo di autoreferenzialità proprio dei sistemi sociali sorti dall'illuminismo.

II. L'interfaccia relazionale

Appunto a tale autoreferenzialità dirige il prof. Donati la sua contro critica: la mancanza di un'interfaccia relazionale rende incomprensibile il valore sociale del PSC e spiega l'ingovernabilità dei radicali mutamenti sociali odierni. Infatti, quando le scienze sociali perdono il loro *humus* metafisico, affievoliscono il senso dell'umano e si sviluppano come «sistema funzionale disumano» o come «dialogo razionale senza verità»; perciò non sono in grado di offrire giustificazioni ultimative accettabili e, come insegna la storia, conducono a disastrosi effetti perversi. Il PSC, incorporando l'interfaccia relazionale secondo lo schema AGIL, può divenire un sistema simbolico proficuo allo scopo di orientare la prassi sociale proprio là dove la sociologia empirica si rileva disorientata e mancante di fondamento. Il codice AGIL¹⁷ è una sorta di «bussola di orientamento»

sempre aperto, come e perché aperta è la storia con le sue vicende ed evenienze. Il processo storico muta i vecchi problemi e ne fa emergere di nuovi. [...] La Chiesa] è chiamata, nella continuità col passato, a dare risposte nuove ai nuovi problemi, a incarnare i principi nella mutabile realtà, come pure a ricomprenderli e arricchirli nel confronto con questa. Donde il carattere evolutivo o storico-progressivo della sua dottrina» (M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 141; vedi anche nota 38).

¹⁷ Lo schema AGIL fu ideato da Parsons ed è stato rielaborato da Donati nel suo libro *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991, cap. 4.

della società che, per svilupparsi armonicamente, deve far fronte a quattro requisiti: 1) l'adattamento strumentale dei mezzi e delle risorse dell'azione (*adaptament: A*); 2) il raggiungimento dei fini e delle mete sociali (*goal: G*); 3) l'integrazione della società tramite le norme sociali convenzionali (*integration: I*); 4) il mantenimento del modello di valori che identificano il gruppo sociale (*latency: L*). Tale schema sottolinea che ogni sistema sociale viene formato dalla «rel-azione» dei quattro sottosistemi, tutti necessari, in cui la *latency* serve da guida etica della teoresi e della prassi.

Il PSC, specialmente nei suoi più recenti sviluppi, sottolinea con forza le implicanze relazionali dell'agire sociale; ed è facile riformulare in questa prospettiva i quattro principi basilari di tale insegnamento della Chiesa: 1) la *dignità della persona umana*, in quanto essa implica (e, in un certo senso, viene costituita da) la relazione ad altro di sé: la relazione fa dell'individuo umano una persona e della socialità un'alterità vitale¹⁸; 2) la *solidarietà*, come consapevolezza dell'interdipendenza umana e sociale, e il conseguente impegno per il bene comune; 3) il *bene comune* (in intimo rapporto con la destinazione universale dei beni), che richiede una relazione di coordinamento tra i beni singoli che rafforza la loro crescita in una dinamica di mutuo arricchimento umano; 4) la *sussidiarietà*, che significa una relazione di mutuo rispetto fra le diverse persone e formazioni sociali, e un impegno per svolgere i propri ruoli senza sostituirsi agli altri. Tutti e quattro i principi si rapportano alla «bussola» quadri-funzionale indicata, secondo il paradigma LIGA. In questo modo l'interfaccia relazionale accosta il PSC all'ambito fenomenico delle scienze sociali, lasciando da canto un normativismo rigido senza perdere però il suo ruolo

¹⁸ L'essere personale non soltanto significa rapporto ad altro, ma ancor di più, rapporto di amore oblativo; perciò il vero sviluppo dell'uomo si raggiunge trattando gli altri con amore; infatti, la struttura personale dell'autopossesso e dell'autocontrollo non comporta una chiusura in se stessi, «al contrario, entrambe *implicano la speciale disposizione dell'uomo di fare il dono di sé* e di farlo disinteressatamente. Invero, soltanto l'uomo che possiede se stesso, può offrire se stesso, e farlo disinteressatamente. Ancora, soltanto se l'uomo controlla se stesso può fare di se stesso un dono disinteressato (...). L'affermazione del concilio [*Gaudium et spes*, 24] riguardo l'impossibilità per l'uomo di ritrovare pienamente se stesso se non attraverso il dono di sé ci permette di concludere che è appunto facendosi dono per gli altri che egli diventa pienamente se stesso. Nella struttura dinamica della persona è iscritta profondamente ciò che si potrebbe chiamare la "legge del dono"» (K. WOJTYLA, *The personal structure of self-determination*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, pp. 388-389).

di guida etica di orientamento dei sistemi sociali. E, d'altra parte, le scienze sociali si accostano alla loro base metafisica ed acquistano la consapevolezza che i princìpi non si possono calpestare senza gravi distorsioni sociali. Tuttavia, l'uso dell'interfaccia relazionale, come di qualsiasi collegamento limite tra due àmbiti diversi, non è un iter facile; ancor di meno quando si tratta di rapportare vicendevolmente ed armonicamente gli aspetti trascendenti con quelli empirici; tale accostamento tra PSC e scienze empiriche «non è un processo intellettuale semplice che si compie in poco tempo; è un processo di confronto tra i princìpi e la loro applicazione, e tra la messa in pratica e i princìpi. Questo andare e venire tra la riflessione e la pratica arriva a forgiare dentro di ognuno il giusto giudizio intuitivo che permette poi di agire rettamente, sebbene il cammino non sia stato già tracciato in precedenza. Si acquisisce, in questo modo, una sensibilità, uno stile di vita, un metodo per interpretare la realtà umana»¹⁹.

Dopo la caduta del socialismo reale si è diffuso nelle scienze sociali, ogni volta con più forza, che «l'individualismo metodologico» (solo gli individui esistono) sarebbe l'unico codice simbolico a fondare razionalmente la vita sociale e, più in concreto, la possibilità di una società democratica. Nonostante siano vere le critiche che questi autori muovono all'«olismo metodologico» (sociologismo, collettivismo, ecc.), non sono meno veri i loro limiti: infatti, la sociologia moderna evidenzia il decisivo ruolo della cultura nello spiegare i comportamenti umani e nel capire i fatti sociali, non riconducibili alla mera azione degli individui²⁰, poiché la persona non è soltanto individuo, bensì individuo-in-relazione. Da qui la necessità di prospettare una metodologia relazionale o comunitaria (non comunitaristica), che enfatizzi la «soggettività della società»²¹: solo un soggetto relazionalmente adeguato può essere produttore e portatore di senso

¹⁹ C. MOREDA DE LECEA, *L'orientamento pratico della dottrina sociale: alcuni aspetti della «Centésimus annus»*, in «La Società» 3-3 (1993) 498.

²⁰ Qui si possono ricordare l'importante influsso che esercitano sul comportamento personale gli effetti perversi e le strutture di peccato, ma anche quello non meno considerevole delle «strutture di virtù».

²¹ Come vedremo più avanti (n. V) la famiglia e le altre associazioni intermedie svolgono funzioni di primo ordine ed attivano specifiche reti di solidarietà: questi gruppi «maturano come reali comunità di persone e innervano il tessuto sociale, impedendo che scada nell'anonimato e in un'impersonale massificazione, purtroppo frequente nella società moderna. È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la "soggettività della società"» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centésimus annus*, 1-V-1991, n. 49).

vitale; perciò i fenomeni sociali devono essere capiti e normati secondo il prisma della relazionalità delle persone umane. Così il sociale può ancora configurarsi come umano²², in quanto articolato su nuove soggettività sociali che promanano dalla sorgiva soggettività della persona. Ciò non implica la difesa di un anticomunitarismo o di un antistatalismo, neppure l'opzione per uno Stato «minimo» (o anarchia); il paradigma proposto suppone l'esistenza di uno Stato, ma che non si consideri il vertice della società bensì un necessario sottosistema, in relazione con gli altri sottosistemi, al fine di promuovere lo sviluppo armonico della società civile.

III. La dignità della persona umana

Dopo queste premesse, i capitoli successivi del libro studiano diverse istanze del mondo sociale, allo scopo di spiegare come funziona l'interfaccia relazionale fra PSC e scienze sociali empiriche. In primo luogo si tratta di ripensare la dignità umana: non c'è dubbio che, dal punto di vista sociologico, è stata la modernità a promuovere nella teoria e nella pratica sociale la nozione di dignità umana; ed è stata anche essa a creare un insieme di istituzioni che dovevano garantirla e svilupparla. Non è meno certo inoltre che tale concezione si fonda su di una gamma di presupposti culturali, tra cui in primo luogo il pensiero cristiano: il valore inalienabile che quest'ultimo addita ad ogni uomo è stato un elemento indispensabile di trasformazione permanente della vita sociale. La modernità, purtroppo, insieme a questi aspetti positivi introduce un radicale riduzionismo, sorgente di molteplici distorsioni e contraddizioni nell'ambito sociale; tale riduzionismo è di carattere antropologico e si concretizza nell'impossibilità (all'interno dell'epistemologia moderna) di trovare il contenuto sostantivo di ciò che è umano e, conseguentemente, nell'incapacità di cogliere il *proprium* della dignità personale.

In tale prospettiva il valore della dignità umana è stato definito secondo parametri pragmatistici e funzionali, ossia da ciò che l'uomo fa e non da ciò che l'uomo è: il successo e l'aver si considerano al di sopra dell'essere. Così tale dignità non viene riconosciuta (almeno in pratica) universalmente né ineluttabilmente, bensì in modo contingente e fluttuante: solo a determinate condizioni e in tanto possa procurare vantaggi

²² In contrasto con la disumanizzazione del funzionalismo luhmanniano ed altri simili.

al progresso sociale visto in modo immanente. «Se vogliamo ricondurre in modo conciso ad un comune denominatore il problema del presente e così anche la sua sfida, direi allora che esso consiste nella doppia dissoluzione del momento morale, che in Europa sembra fino ad oggi progredire in misura inarrestabile. Da una parte tale dissoluzione sfocia nella privatizzazione della morale; dall'altra nella sua riduzione al calcolo di ciò che ha più possibilità di successo, di ciò che promette le migliori *chances* di sopravvivenza. Con ciò una società diviene nella sua realtà pubblica e comunitaria una società a-morale, o — detto altrimenti — una società nella quale ciò che propriamente conferisce dignità all'uomo e lo costituisce come uomo non conta più nulla. Il primo e più stringente imperativo mi pare dunque quello per cui il momento morale venga di nuovo riconosciuto nella sua dignità e inviolabilità»²³.

Non può perciò stupire che, come in tanti altri aspetti della sfera sociale, anche in questo della dignità umana si osservino, al contempo, crisi palesi e nuove istanze di sviluppo; tra queste ultime si può sottolineare l'accresciuta sensibilità per la violazioni dei diritti umani e per la salvaguardia dei beni comuni che non sono né individuali né pubblico-collettivi, cioè i beni privato sociali caratteristici del terzo settore. La semantica sociologica della modernità, sfortunatamente, non sembra in grado di comprendere né di affrontare tali fenomeni; e per di più ha difficoltà per cogliere e per realizzare la dignità umana al di là delle interpretazioni autoreferenziali. Perciò occorre una semantica nuova; in essa si deve sottolineare che l'identità umana non ammette equivalenti funzionali e che il bene delle persone non si può ridurre all'utilità né essere capito in una prospettiva esclusivamente contrattualistica. Tale semantica nuova richiede di capire la vita umana all'interno di tre coordinate ben precise e frequentemente dimenticate dal pensiero moderno; esse sono: 1) la trascendenza, che rende la persona superiore agli altri esseri terreni; 2) l'alterità, secondo cui l'essere umano diventa più uomo quando si fa dono e vocazione per l'altro; 3) la reciprocità nel dare e nel ricevere, vale a dire così come è ricevuta, la vita deve essere data. Tutte e tre le coordinate vengono favorite quando si adotta un approccio relazionale per interpretare l'attività umana sociale.

Il pensiero moderno, con la sua polarità individuo-Stato, concepisce i diritti umani (quelli personali e quelli civili) in un'ottica individuali-

²³ J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa?*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 140.

stica, benché alle volte includa una certa visione di partecipazione sociale; nella stessa ottica viene edificato il bene pubblico. Ma ogni volta più pressantemente le diverse comunità richiedono ed organizzano strutture per la produzione di un tipo di beni diverso, che non è esclusivamente individuale né pubblico, e la cui caratteristica si trova nella sua realizzazione comunitaria; sono appunto i beni propri del terzo settore, che include i gruppi primari (naturali) e secondari (associazionismo). Questi beni si configurano come «fatti» di reciprocità e, conseguentemente, di relazionalità: si possono realizzare soltanto assieme, non però come raggruppazione di un insieme di individui intercambiabili, ma come una comunità di persone (individui-in-relazione) con le proprie caratteristiche e rapporti. Sono pertanto beni che non possono essere valutati secondo i vantaggi che offrono alle persone considerate come puri e semplici individui, neppure devono giudicarsi alla stregua dei beni pubblici che scaturiscono dalla convergenza di interessi privati; sono beni privato sociali, che possiedono una valenza personale e contemporaneamente sono generalizzabili. La vita umana è un bene di questo genere, vale a dire un bene comune di reciprocità, sicché l'oggetto della dignità e dei diritti umani possiede una struttura essenzialmente relazionale: senza questa relazionalità la vita, la dignità e i diritti della persona perdono la loro più profonda identità e sono facile preda dell'utilitarismo²⁴.

Quanto detto porta a considerare la dignità umana come un meta-codice del complesso dei diritti umani; ciò può essere rappresentato secondo lo schema AGIL: A riguarderebbe i diritti civili legati ai beni individuali privati; G raccoglierebbe i diritti politici in rapporto ai beni individuali e collettivi di partecipazione democratica; I si riferirebbe ai diritti sociali di *welfare* e cioè ai beni individuali e collettivi di carattere pubblico; L sarebbe in rapporto ai diritti umani, vale a dire ai beni comuni rela-

²⁴ «La crisi del moderno è dovuta, prima ancora che alla sua mancata realizzazione, alla strozzatura che lo configura già sul nascere: alla centralità del soggetto come poter-essere, e dunque al carattere elitario della coesistenza che ne deriva. Correggere questa figura originaria non è possibile se non dislocando il fuoco dall'io all'altro, e ridefinendo l'io come solidarietà e pace, ridisegnando il poter-essere come disponibilità al bisogno-di-essere. Questo vuol dire che la relazione io-l'altro crea uno spazio che legittima eticamente, cioè non per pura convenzione, lo Stato stesso. Allora il discorso moderno dei diritti dell'individuo appare insieme nella sua necessità e nella sua parzialità: appare come una sezione del più profondo e generale discorso sui bisogni, dove ognuno è affidato all'altro in una reciprocità costitutiva, in una solidarietà che è insieme dovere e gratuità» (B. MARRA, *Società complessa ed etica*, in «Rassegna di teologia» 33 (1992) 573).

zionali fondati sulla dignità umana. Tale «bussola» mostra la realtà di una differenziazione nella società, che va preservata, integrata e promossa, e l'esistenza di un valore ultimo (quello della dignità umana) che deve guidare le relazioni tra le diverse sfere senza togliere loro la legittima autonomia: la dignità umana non è pertanto un retaggio culturale più o meno permanente, ma è anche il fondamento di ogni società, in quanto è il «bene dei beni comuni» della persona. In tale contesto si evidenzia che la democrazia non può essere anomica se vuole svilupparsi come società «umana»; occorre pertanto incentivare una cultura della vita umana come esigenza propria dei rapporti sociali, una cultura fondata su un quadro interpretativo di connessione (relazionalità) fra i diversi ambiti della vita sociale, la cui guida etico-culturale si trova nella *latency*, cioè nella dignità e nei diritti delle persone.

IV. La solidarietà come bene relazionale

La società odierna sembra camminare per le vie dell'autochiusura (di persone, di gruppi, di nazioni, ecc.) e dell'egoismo; appaiono nuove forme di esclusione; si erigono potenti barriere di difesa dei propri privilegi «contro» altre persone. È pensabile che la carità e la solidarietà diventino valenze culturali e direttive pratiche nel contesto delle condizioni attuali di complessità sociale? Per rispondere a questa domanda è bene ricordare in primo luogo che la carità e la solidarietà non vanno confuse con la filantropia puramente umanistica dell'illuminismo; quest'ultima si è voluto far compatibile con una società altamente concorrenziale (l'uomo lupo per l'uomo), ha rigettato ogni fondamento soprannaturale, ed è finita in un'arida (e non sempre giusta) giustizia fiscale e/o in una donazione del superfluo come beneficenza. Perciò le ideologie che parlano di solidarietà, ma perdono il loro collegamento con la *charitas*, rischiano di rimanere sterili anche in questo ambito²⁵: bisogna che la filantropia e la solidarietà istituzionalizzate dal *welfare state* siano permeate dalla carità,

²⁵ «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» (J. ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, Ares, 1988⁴, n. 172).

giacché quelle non eliminano tutti i bisogni delle persone (specialmente quelli più intimi e, pertanto, più umani) e, d'altro canto, soltanto una motivazione profonda (come quella proposta dalla carità) sarà linfa vitale in grado di sostenere nel tempo le esigenze della solidarietà.

Affinché la solidarietà diventi la base del bene comune è necessario che essa si configuri come un valore e come un mezzo simbolico su cui poggiare gli interscambi fra tutti i sottosistemi sociali; cioè la solidarietà va concepita e praticata come un valore che pervade tutta la società (è un valore universale), è riconosciuto da tutti (siano individui che sottosistemi), e si concretizza in forme diverse nei distinti ambiti sociali (è anche un valore specifico). In questo modo la solidarietà abbraccia le svariate sfere sociali, ma senza farle diventare un mondo chiuso, poiché la vera solidarietà circola fra i vari sottosistemi e li integra. Tutto ciò è congruente con il cammino che sta percorrendo l'odierna società complessa; in essa emergono fenomeni associativi che non seguono la logica del mercato né quella dello Stato: si tratta dell'ambito «privato sociale» o «terzo settore». Queste associazioni sono caratterizzate per avere una propria direzione-guida secondo la specifica finalità interna e, al contempo, si trovano aperte verso l'esterno in un dialogo solidale con tutti gli elementi del loro contesto. Caratteristica del terzo settore è anche quella di rispondere ad esigenze di beni peculiari non producibili dagli altri sistemi (Stato o mercato): si tratta di beni che non sono privati né pubblici, bensì beni relazionali o beni privato sociali.

A questo riguardo occorre elaborare un nuovo concetto di bene comune che colga gli elementi essenziali delle teorie tradizionali ed aggiunga quegli aspetti relazionali in grado di spiegare la solidarietà come un fatto propriamente sociale: si sviluppa così una linea di pensiero in cui il bene comune non si limita a quelle condizioni della società che interessano tutti e che nessuno potrebbe realizzare da solo, ma viene considerato come l'impegno solidale di quei soggetti relazionalmente interdipendenti che si accomunano per «fare società» in ambiti molto precisi di loro interesse, ma che pure sono aperti ad altri soggetti. Ci si riferisce, pertanto, a beni relazionali che si producono soltanto concordemente con altre persone, non sono escludibili per nessuno che ne faccia parte poiché non sono frazionabili, e neppure si possono concepire come una somma di beni individuali in quanto implicano un reciproco arricchimento. Esempi palesi di questa categoria di beni sono quelli che riguardano i problemi dell'emarginazione (anziani soli, handicappati, disoccupati, consumatori so-

cialmente deboli, ecc.), ma non soltanto include questi casi limite, giacché il privato sociale interessa tutti i campi della vita umana intesa come bene relazionale (qualità di vita, sviluppo familiare, ambito educativo, vita del nascituro, ecologia ed altri simili). In tutti questi casi il bene comune non è la somma dei beni individuali né la partecipazione al bene pubblico, bensì è il risultato emergente dei rapporti intersoggettivi, che possono soltanto essere espressi e tutelati dai gruppi associativi (primari e secondari). Insomma, il bene comune richiede l'impegno sinergico delle persone e non solo l'applicazione «meccanica» delle istituzioni sociali, come propugnano il funzionalismo, lo statalismo e l'utilitarismo.

La novità fattiva e teoretica di questo terzo settore implica una riorganizzazione dell'intero sistema societario. Qui la solidarietà diventa direttrice specifica (benché non esclusiva), mezzo di comunicazione, criterio simbolico ed, infine, diritto-dovere relazionale. Invero ciò non significa scordare e cancellare i vantaggi prodotti dalle altre forme di solidarietà, bensì integrare questi diversi tipi secondo lo schema AGIL: solidarietà economica legata al mondo del lavoro (A), solidarietà politica riferita ai diritti di cittadinanza e di bene comune statale (G), solidarietà sociale in rapporto ai beni del *welfare* prodotti secondo il principio di sussidiarietà (I) e solidarietà dei mondi vitali che si concretizza nei diritti delle persone in quanto tali (L). Secondo questa bussola tutti e quattro i sottosistemi della solidarietà sono necessari, e nessuno può prevalere sugli altri, anche se la solidarietà dei mondi vitali (L) acquista un ruolo di primo ordine nella costituzione del bene comune; il mancato riconoscimento di tale solidarietà genera un insieme di effetti perversi nelle altre tre forme (e nei loro mutui rapporti) che provoca le palesi crisi odierne della vita sociale.

In questo ambito il PSC è quanto mai aggiornato ed illuminante: per il cristianesimo la carità è l'anima di tutto l'agire spirituale e morale e, di conseguenza, dell'attività culturale, sociale, politica ed economica. Certo che il magistero sociale non propone soluzioni tecniche (in ambito politico, sociologico, economico), ma indica una direzione, un cammino e, soprattutto, uno spirito di carità e di amore che devono permeare tali soluzioni. Nel tema concreto adesso affrontato, il PSC sottolinea tre componenti intimamente collegate: 1) il rispetto delle differenze che permette, anzi incoraggia ogni persona ed ogni gruppo a sviluppare le proprie virtualità seguendo le peculiari inclinazioni ed idiosincrasie, senza attribuirsi presunte superiorità ed evitando le discriminazioni; 2) la fratel-

lanza universale che aggiunge al precedente l'impegno positivo per la crescita di tutto l'uomo e di ogni uomo: ogni persona deve essere considerata, in Cristo, come un altro sé stesso²⁶; 3) la solidarietà fra tutti gli uomini, anche se diversi per razza, salute, fortuna, religione, ecc., che comporta l'istituzione di strutture sociali (organismi, leggi ed altri) idonee a ravvivare l'interdipendenza relazionale fra persone e gruppi.

V. Famiglia ed associazioni

Nel paragrafo precedente si è visto come la «solidarietà relazionale» ha un momento di speciale importanza per la ristrutturazione della società; ciò è così perché tale solidarietà sottolinea il primato della persona umana come essere relazionale. A questo riguardo la nuova organizzazione sociale dovrà porre come asse centrale della sua attuazione le strutture sociali indirizzate a spiegare i diritti umani in senso relazionale. Perciò vanno favorite le istituzioni che sono la sorgente delle solidarietà primarie e secondarie, vale a dire la famiglia e le associazioni; esse sono state sempre difese e stimolate dal PSC, e la moderna sociologia ne constata la loro validità personale e sociale, anche se d'altra parte sono state le vittime tipiche del pensiero sociale della modernità²⁷. In contemporanea con la consapevolezza, più o meno riflessa, di una crisi crescente dello Stato e degli evidenti limiti del mercato nel perseguimento del bene comune, si sono sviluppate forme di auto organizzazione della società nel senso indi-

²⁶ «Il primo e decisivo connotato [della carità] è dato dalla capacità di trasformare l'azione di soccorso e aiuto in uno scambio comunicativo, in cui la relazionalità non si iscrive nella polarità soggetto-oggetto, ma nella reciprocità soggetto-soggetto. A questo scopo si richiede una rivoluzione di mentalità e una conversione continua» (S. LANZA, *Linee pastorali per la formazione di una comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità*, in AA.VV., *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società* (a cura di A. MONTAN), EDB, Bologna 1994, p. 177).

²⁷ «Il processo di modernizzazione e di individualizzazione, culminato (o finito?) nella società complessa nella quale viviamo, ha prodotto e produce indubbiamente cambiamenti vistosi e spesso preoccupanti in ogni tipo di relazione sociale (...). Per quanto riguarda la famiglia, molti di questi cambiamenti ne intaccano in profondità struttura e funzioni, fin quasi a volerne addirittura vanificare l'esistenza. Eppure, nonostante tutto, l'essenziale resiste, tiene, e alcune funzioni familiari sembrano diventare anzi più importanti che mai, man mano che si rivelano prive di qualsiasi equivalente funzionale» (S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, A.V.E., Roma 1996, p. 9).

cato: infatti, la famiglia e le associazioni ad essa legate hanno preso un sopravvento frequentemente inatteso. L'esperienza della solidità di tali gruppi li ha resi oggetto di nuovi studi, una volta impensabili; e sebbene questi studi abbiano accentuato molte volte la contrapposizione fra tali categorie e la società moderna, è più necessario e positivo — al di sopra di ogni *Kulturpessimismus* — mettere in evidenza gli intrecci e gli apporti di questi sottosistemi alla formazione di una società aggiornata, certamente più complessa di una volta, ma anche più umana. Si tratta di capire e di praticare la differenziazione e l'interdipendenza sociale fra le quattro sfere dell'agire sociale: mercato, Stato, terzo settore e reti primarie (in primo luogo la famiglia) secondo lo schema AGIL. In questo modo, la configurazione dei rapporti sociali che ne deriva è quella di una società intesa come «reti» relazionali costituite da soggetti non funzionalizzati dallo Stato/mercato.

Indubbiamente rimangono ancora molte debolezze nelle associazioni familiari derivanti dal pensiero moderno, sia quello più mercantilista (paesi anglosassoni) che quello più statalista (paesi del continente europeo). Tale pensiero rilega questo tipo di associazioni ad una funzione del mercato o ad un'istituzione dello Stato, cioè la famiglia viene considerata quasi esclusivamente come soggetto mercantile o come soggetto statale, ed è difficile ritrovare un punto di vista che concettualizzi queste associazioni come unioni di famiglie in quanto famiglie. Invece, il punto di vista del recente PSC, che va prendendo corpo anche nella sociologia più moderna, porta a considerare la famiglia non come espressione di una strutturazione organica della società, bensì come una sfera dotata di propria autonomia (vera, ma relativa) in rapporto con altre sfere sociali; e ciò allontana l'ideologia privatistica della famiglia e schiude le associazioni familiari ad una nuova visione di comunità personalizzanti. Difatti, per la soluzione dei «problemi che interessano direttamente la famiglia, le famiglie stesse sono sollecitate ad essere "protagoniste", associandosi e incidendo sulle scelte operative e legislative attraverso un'opportuna sensibilizzazione e la presentazione di proposte efficaci. La partecipazione alla vita comunitaria non può essere limitata soltanto ad alcuni momenti, come l'espressione del voto, ma deve abbracciare l'intero arco di tempo e di spazio in cui si decidono le sorti della famiglia e il suo avvenire. Sarebbe il più grave errore ridurre la famiglia a un "fatto privato". Di privato, di gelosamente proprio, la famiglia ha solo la sua sfera intima, le sue prerogative, i suoi diritti. Ma per quanto concerne la sua esistenza, il suo svi-

luppo, il suo realizzarsi nella società, essa è una comunità naturale pubblica. La prima comunità in ordine di tempo e di valori»²⁸.

Secondo il pensiero sociologico un'associazione è tale se i suoi componenti la sentono e la vivono come un bene proprio per cui vale la pena di impegnarsi personalmente, e non solo come un mezzo ad essi esterno usato per trarne alcuni vantaggi. Perciò le associazioni devono avere una specifica identità culturale, un sistema di valori ed un insieme di strutture interne al fine di raggiungere i propri scopi; in tal senso le coordinate che configurano un'associazione sono quattro: 1) autonomia dal punto di vista costitutivo, strutturale e processuale; 2) libertà di azione e la sua corrispondente responsabilità; 3) stile relazionale in grado di sviluppare interazioni vitali; 4) struttura reticolare come *mix* lungo il *continuum* «società contrattuale» - «senso comunitario», senza annullare né l'una né l'altro. A questo punto si può dire che un'associazione familiare è quella che sfocia dai problemi riguardanti i rapporti tra i coniugi, tra genitori e figli e, anche se in minor grado, tra i diversi componenti del focolare domestico inteso come specifica struttura relazionale della vita in società²⁹. Il punto di forza di tale pensiero si trova nel sottolineare che il bene comune (vedi n. IV) fa riferimento a valori universali che devono essere «incarnati» in luoghi specifici, come sono le forme sociali intermedie.

La cultura premoderna considerava la società come una totalità organica, in cui le parti come tali (corpi intermedi) si prefiggevano soltanto fini particolari, mentre lo Stato si rapportava all'universale. Il pensiero moderno rigetta, in linea di massima, le associazioni intermedie e continua ad abbinare privato/particolare e pubblico/universale; perciò ancora molti autori valutano le associazioni, incluse quelle familiari come «particolaristiche». Tuttavia, l'odierna società complessa non va più pensata come un organismo, bensì come un rapporto relazionale fra persone e sottosistemi; per cui non c'è difficoltà nel teorizzare la possibilità (che si è messa in pratica da tempo) di associazioni private che hanno scopi universali e che, conseguentemente, non vanno considerate come un fatto meramente privato, ma come un emergere del privato sociale. Infatti, questo fenomeno associativo non si configura come una struttura preva-

²⁸ A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992, pp. 148-149.

²⁹ In vero qui parliamo di famiglia nel senso di quel focolare domestico che corrisponde all'intera verità sull'uomo, cioè la famiglia fondata sul matrimonio monogamo, eterosessuale e stabile.

lentemente statica e stabilizzante dello *status quo*, ma come attore di un «universo sociale in pulsione» non stratificato, che evolve in modi «reticolari» secondo le iniziative dei soggetti che lo compongono mettendo in atto la loro relazionalità. In questa prospettiva occorre che tali associazioni godano di un'organizzazione autonoma, non contro o in sostituzione dello Stato, ma in corrispondenza con il modo di essere proprio, originario e creativo della stessa società civile, che va considerata alla stregua di una dinamica di relazioni associative³⁰. Di conseguenza lo Stato non deve accollarsi la produzione di quei beni (in senso lato) che sono in grado di realizzare tali associazioni³¹; la sua funzione è quella di garantire e di favorire l'elaborazione dei beni tramite le stesse formazioni sociali, che interagiscono in modo autonomo (differenziato) e armonico (relazionale): è quanto il PSC chiama principio di sussidiarietà³². Un principio che non va visto soltanto come fonte di risparmio economico o come strumento di partecipazione politica, ma più profondamente come principio vitale e culturale, che mette l'accento sull'originarietà dei rapporti sociali e sulle soggettività che ne derivano come realtà autonome, nei riguardi delle quali le altre sfere sociali devono porsi in termine di servizio e di aiuto³³.

Un esempio paradigmatico di quanto detto si trova nel tema della scuola. La modernità concepisce due tipi di scuola: quella pubblica se gestita dallo Stato (anche tramite decentramenti regionali o comunali) e quella privata a scopo mercantile; si accettano, ma solo in modo residuale, altri tipi di scuola. In un contesto relazionale occorre superare questo

³⁰ Detto in altro modo, la sociologia relazionale interpreta la società civile come una «comunità di comunità».

³¹ Lo Stato «dovrà astenersi sempre dal promuovere azioni che siano tipiche delle comunità che lo precedono, dovrà cioè rispettarne la tipica prassi autonoma. Queste comunità hanno degli ambiti di vita e di esperienza che sono di loro diretta pertinenza, e tali ambiti mai potranno essere assunti e gestiti dallo Stato con logica propria. L'unica azione consentita allo Stato sarà semmai quella di intervenire con i propri efficaci strumenti per aiutare queste comunità a esplicitare le loro funzioni e a svolgere i compiti che loro appartengono primariamente» (R. BUTTIGLIONE, *I Cattolici, lo Stato, la Politica*, in AA.VV., *La dottrina sociale cristiana. Una introduzione*, Scuola di Dottrina Sociale, Bologna 1988, p. 23).

³² La sussidiarietà è «un principio fondamentale sempre difeso dalla dottrina sociale cristiana, un principio secondo il quale l'attività e gli interventi da parte della società rivestono solo e sempre un carattere di sostegno e hanno unicamente lo scopo di assecondare e di completare l'attività dell'individuo, della famiglia o di una categoria professionale» (J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Roma 1979, p. 43).

³³ Il principio di sussidiarietà meriterebbe un più lungo sviluppo; rimandiamo al cap. 4 del libro commentato.

bipolarismo e puntare, anche in ambito educativo, sul privato sociale che faccia del nesso famiglia-scuola il cardine portante del sistema formativo. Per raggiungere tale obiettivo è necessario implementare regole e pratiche che stimolino la sinergia tra famiglia e scuola su basi universalistiche; in questo progetto le varie autonomie in gioco (la famiglia, la scuola, le altre sfere della vita dell'educando e le istituzioni politiche) devono integrare fra di loro in modo sussidiario senza perdere le proprie specificità e competenze. Anche perciò si deve valorizzare il ruolo della famiglia e della scuola nella società affinché esserne membri attivi e responsabili non sia un motivo di penalizzazione diretta o indiretta, bensì un titolo di onore. Inoltre bisogna sottolineare che al sistema educativo si chiede più che una trasmissione di informazione, un orientamento formativo dei propri soggetti³⁴.

Questa impostazione relazionale per gestire le associazioni, specialmente quelle familiari, oltre a produrre un risparmio economico e una migliore e più mirata partecipazione politica, sarà anche la sorgente più efficace di solidarietà sociale e di valorizzazione etico-culturale della persona umana.

VI. Il senso vitale della famiglia

L'argomento della famiglia è stato ampiamente studiato dal prof. Donati; è sufficiente ricordare i *Rapporti biennali sulla famiglia italiana* da lui curati e pubblicati a partire dal 1989. Il capitolo 5 del libro commentato riguarda più specificamente lo studio sociologico della famiglia, tra comportamenti di fatto e norme etiche. Indubbiamente l'istituto fami-

³⁴ La formazione, a differenza dell'informazione richiede un atteggiamento di donazione all'educando per *educere* da lui il meglio di se stessi, in ordine a raggiungere la propria pienezza. Siccome il servizio alla vita e all'amore è la caratteristica propria della comunità familiare, i genitori hanno un ruolo primario nell'educazione della prole; perciò, deve anche essere l'amore a ispirare e a guidare tutto il piano educativo della famiglia: «l'amore è sorgente e anima dell'educazione dei figli, anche perché essa mira a suscitare amore, cioè ad attivare la vocazione umana ad amare. (...) Se l'affetto resta offuscato, difficilmente verrà trasmesso quale valore fondamentale e il compito educativo rimarrà inadempito, in quanto carente nel suo nucleo più essenziale. Se l'amore è la sorgente, l'anima e la norma dell'opera educativa, ciò significa che essa è finalizzata al bene del figlio in se stesso. È questo bene a dettare il giusto equilibrio tra fermezza e condiscendenza» (A. MIRALLES, *Il matrimonio. Teologia e vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 379-380).

liare (soprattutto nei paesi più sviluppati) attraversa una grave crisi e sembra in processo di decomposizione; tuttavia neppure si possono dimenticare le spinte di fatto che promuovono la rivalutazione della vita domestica né la centralità che ad essa assegna il PSC; difatti il pensiero cristiano rileva fenomeni autenticamente «emergenti» del focolare, cui appartiene il senso non radicalmente contingente della storia. In tale pensiero la famiglia si configura come realtà scelta allo scopo di realizzare la crescita integrale della persona umana: il suo ruolo primario è quello di personalizzare la persona. Perciò (ed è la tesi che vuol spiegare il presente capitolo) le teorie sociologiche che si scostano dai punti fondamentali del PSC in questo ambito, poggiano su una nozione riduttiva della famiglia, non colgono i fatti sociali nella loro pienezza, e per di più li interpretano in base ad un'ermeneutica non veritativa. La riprova di ciò la troviamo nell'incapacità che manifesta la modernità per favorire e valorizzare la famiglia, anzi nella tendenza alla disgregazione familiare insita in tante sue strutture: leggi, istituzioni, costumi.

Il PSC non ignora le distorsioni e le ambiguità che, sulla famiglia, sono presenti nel mondo odierno: tendenza alla frammentazione, alla privatizzazione, all'amoralità, alla perdita di rilevanza pubblica. Al tempo però lo stesso PSC non si stanca di sottolineare un insieme di fenomeni positivi e, soprattutto, insiste nell'affermare ciò che la famiglia è e rimane. Inoltre, quando le indagini sociologiche si realizzano con la garanzia della scientificità vengono a galla diversi indicatori che collimano con il PSC: la famiglia 1) è il soggetto prioritario per eccellenza della solidarietà e, conseguentemente, della socialità; 2) è l'agente delle reti primarie della salute e del benessere sociale; 3) non si lascia chiudere nella pura funzionalità sistemica; 4) è stato in grado di sviluppare una nuova imprenditorialità, sia come famiglia singola che come associata ad altre famiglie; 5) ha sprigionato una più profonda sensibilità riguardo alle questioni etiche della vita e della procreazione umana; 6) di fronte alle crisi matrimoniali e generazionali, ha cercato modalità relazionali più umanizzanti tra i coniugi e tra le generazioni. Nel mondo odierno si osserva un *trend* delle famiglie per risolvere al proprio interno i problemi che le riguardano³⁵; tale tendenza è anche incoraggiata dalla consapevolezza che

³⁵ Si può allora parlare di una nuova soggettività della famiglia che, insieme alla soggettività delle persone, è l'unica base ferma di una società più umana: «la persona è infatti un soggetto e tale è pure la famiglia, perché formata da persone le quali, strette da un profondo vincolo di comunione, formano un unico *soggetto comunitario*. Anzi, la famiglia è

le maggiori patologie attuali scaturiscono da patologie familiari causate dalla mancata valorizzazione della famiglia in ambito economico, politico, sociale e culturale; ed è anche favorita dalla palese esperienza che lo Stato sociale ha bisogno, per evitare distorsioni e realizzare una funzione benefica, di famiglie in grado di gestire in modo autonomo ed efficiente i problemi della vita quotidiana.

Affinché il suddetto *trend* si spieghi in senso positivo occorre sottolineare che la famiglia è e resta (in ciò che la società ha di più unitivo, progettuale e fattivo) il fondamento strutturale primario, in quanto suo paradigma etico di base. Applicando qui la bussola AGIL, si potrebbe così schematizzare: la radice del sistema morale si trova nei valori umani ultimi che, nel caso della famiglia sono l'amore oblativo e il servizio alla vita (L); su di essa si innesta l'etica sociale delle convinzioni, che favorisce la formazione e il mantenimento della famiglia normale (I); si aggiunge poi l'etica politica dei diritti-doveri umani e familiari, che richiede un insieme di istituzioni politico-giuridiche per conseguire le mete convenienti e che, pertanto, dipendono dalla concreta situazione sociale (G); infine, l'etica della responsabilità (armonicamente interrelazionata con le precedenti) incanala l'attività socio-familiare in base alla ponderazione (calcolo) delle conseguenze dello stesso agire (A). In questo ambito il PSC viene a sostenere una ricerca sociologica di ampio respiro, che non si chiude nella cultura neoilluministica, ma che attinge all'autentica realtà familiare con le sue luci e le sue ombre.

Uno degli autori che più ha contribuito a questo sviluppo è stato, senza dubbio, Giovanni Paolo II, e prima ancora K. Wojtyła³⁶. L'ermeneutica del Santo Padre coniuga gli aspetti ontologici (metafisici e rivelati) e quelli fenomenologici (la realtà storica della famiglia): in tal modo la vita familiare si rende accessibile ad un'analisi relazionale (non relativistica) che tiene conto del «tutto» analizzato. Sarà, pertanto, un'analisi non chiu-

soggetto più di ogni altra istituzione sociale: lo è più della Nazione, dello Stato, più della società e delle Organizzazioni internazionali. Queste società, specialmente le Nazioni, in tanto godono di soggettività propria in quanto la ricevono dalle persone e dalle loro famiglie» GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane*, 2-II-1994, n. 15.

³⁶ Si vedano a questo proposito: l'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22-XI-1981; le sue catechesi sull'amore umano raccolte in *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova, Roma 1985; la lettera *Gratissimam sane*, 2-II-1994; e K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità* (Marietti, Torino 1976); ID., *L'amore umano nel piano divino* (Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981).

sa in ristretti punti di vista, che possono essere veri ma parziali; si potrà così cogliere la sua razionalità sostanziale, senza rimanere in quella esclusivamente procedurale. Questa ermeneutica evita sia il puro fenomenologismo che il puro deduttivismo, giacché i principi ontologici appaiono come un quadro di lettura che va confrontato con la realtà sociale.

Il capitolo sulla famiglia conclude con l'analisi di due problemi. Il primo è il pluralismo delle norme etiche che riguardano l'istituto familiare: la sociologia insegna come in ogni società l'agire umano istituisce un insieme di norme di comportamento, almeno di tipo empirico e procedurale, come modo di stabilizzare le aspettative reciproche; ciò è già un chiaro segnale del carattere nomico della persona e dei suoi rapporti sociali. Inoltre è anche la stessa sociologia a rilevare che tali norme devono fare i conti con le loro conseguenze pratiche e, d'altra parte, devono trovare un fondamento di senso. Nella misura in cui queste condizioni vengono meno si ingenerano effetti perversi che tendono allo sgretolamento del tessuto sociale. Perciò ogni società ha bisogno di un minimo di etica veritativa³⁷; questo *team* di precetti comportamentali sfocia dall'armonizzazione dei vari sottosistemi etici (vedi sopra) secondo un'interrelazione significativa (piena di significato).

Il secondo problema, intimamente legato al precedente, è quello di indicare il ruolo della comunità politica nella formulazione delle norme etiche sulla famiglia: lo Stato non è né deve essere il garante etico della società, ma neppure può rimanere neutrale di fronte ai valori che si trovano alla base dell'assetto sociale: perciò, anche in campo familiare, il pluralismo normativo (che lo Stato deve difendere) comporta, come detto, un sistema etico che produca esiti non perversi dal punto di vista istituzionale e funzionale, e che possieda un senso sociale generalizzato e generalizzabile. A questo riguardo occorre che lo Stato istituisca e promuova una politica familiare che favorisca un insieme di valori universali secondo una precisa giustificazione etica e razionale.

Nell'ambito familiare, forse come in nessun altro, il PSC si trova così vicino a una sociologia veritativa di stampo relazionale: esso non intende un impossibile né manca di razionalità; il PSC propone un progetto fattibile anche perché giustifica razionalmente la praticità (e l'efficacia umanizzante) di certe norme etiche, sebbene alcune di esse siano fre-

³⁷ Soltanto un'etica in consonanza con la verità sull'uomo è in grado di mostrare un senso razionale e di non provocare effetti pratici nocivi.

quentemente calpestate, e in tal modo producano diverse patologie sociali. Il PSC, specialmente nel tema della famiglia, cerca di rendere sempre più vero e realizzato il bene di tutto l'uomo e di tutti gli uomini in conformità con le intime aspirazioni della persona umana. Difatti, i problemi odierni della famiglia non sono fundamentalmente di origine economica, ma di origine culturale, etica e conseguentemente anche politica; quindi la soluzione deve essere una soluzione etica e culturale: di fronte alle sfide che la società moderna rivolge al focolare domestico, la famiglia (e tutta la compagine sociale) deve «rispondere a livello *culturale*, il che significa fundamentalmente che deve essere capace, in modo molto più profondo di quanto finora ha fatto, di comprendere se stessa e di trasmettere questa immagine alla società»³⁸.

VII. La democrazia

La democrazia nella dottrina della modernità corrisponde al pensiero politico che converge verso un'economia di mercato, sia esso di libera concorrenza (democrazie liberali), di mercato centralizzato (democrazie popolari) o di un *mix* intermedio (democrazie *lib-lab*). In ogni caso la modernità concepisce la democrazia come sviluppo di una società in cui si implementa un mercato «generalizzato», dove concorrono e si scambiano idee ed opinioni, beni prodotti e servizi di ogni genere. In tale società, si pensa, i partiti politici ed altri gruppi di potere sociale (sindacati, corporazioni, etnie, associazioni varie ed anche religioni) assumono la rappresentanza dei cittadini, facendosi portatori degli interessi del mercato (in senso ampio). Tuttavia, stimare la democrazia come una pura funzione del mercato (anche se generalizzato) è un pensiero semplicistico: indubbiamente il mercato può essere considerato come un prerequisito della vita democratica, però non può mai costituire il suo esclusivo paradigma simbolico. La democrazia oltrepassa la libera concorrenza di idee e di interessi, poiché ha bisogno di un progetto culturale di società e, di conseguenza, deve fondarsi su rapporti sociali che sono pre e meta-contrattuali.

Il PSC, anche in questo ambito, rileva la sua componente storica³⁹.

³⁸ J.M. BURGOS, *La famiglia di fronte ai cambiamenti*, in «La Società» 6-1 (1996) 108.

³⁹ L'insegnamento sociale cristiano, «da un lato, è *costante*, perché si mantiene identico nella sua ispirazione di fondo, nei suoi "principi di riflessione", nei suoi "criteri di giudizio" nelle sue basilari "direttrici di azione" e, soprattutto, nel suo vitale collegamento col

Si potrebbero evidenziare diverse tappe del rapporto tra il magistero sociale moderno e la democrazia: 1) nel Settecento e Ottocento si verificano le rivoluzioni politico-sociali, con un carattere anticattolico se non anticristiano (specialmente la Rivoluzione francese); perciò in quel momento la Chiesa prese un atteggiamento di difesa, di estrema prudenza e, alle volte, anche marcatamente antidemocratico⁴⁰. 2) Calmate le acque e depurata la nozione di democrazia, Leone XIII prende atto che il sistema democratico può essere uno strumento per lo sviluppo degli autentici valori umani; con il passare del tempo il magistero incorpora l'idea della democrazia sostanziale come quel regime che, nello stadio attuale, può meglio garantire la giustizia sociale, la libertà delle persone e lo sviluppo della dignità umana⁴¹. 3) Dopo il concilio Vaticano II il magistero, nel compimento della sua funzione spirituale e non temporale, stimola la difesa e la promozione della dignità e dei diritti umani attraverso un nuovo progetto di democrazia, non considerata come strumento di adattamento utilitaristico, ma come il sistema che garantisce la soggettività della persona, anche nelle sfere metaeconomiche e metapolitiche⁴².

Oltre agli insegnamenti del magistero, e in mutua interrelazione con essi, molti pensatori cristiani hanno elaborato diverse proposte di si-

Vangelo del Signore; dall'altro lato, è sempre *nuovo*, perché è soggetto ai necessari e opportuni adattamenti suggeriti dal variare delle condizioni storiche e dall'incessante fluire degli avvenimenti, in cui si muove la vita degli uomini e delle società» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 3).

⁴⁰ Non si può dimenticare che la democrazia, in senso di partecipazione alla vita pubblica, forma parte dell'insegnamento cristiano sin dalle sue origini; il magistero dell'epoca delle rivoluzioni ciò che condannava era la democrazia giacobina e la sua concezione parziale della persona. Neanche va scordato che quelle rivoluzioni «borghesi» sfociarono nella «questione sociale» con le sue sequele di ingiustizia e di sfruttamento dei più deboli.

⁴¹ È bene ricordare che, in piena accessa delle politiche totalitarie Pio XI pubblica tre encicliche per rifiutare i loro errori: *Non abbiamo bisogno*, 29-VI-1931, sul fascismo; *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937, sul nazismo; *Divini Redemptoris*, 19-III-1937, sul comunismo. Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica cita in calce questi ed altri documenti ed indica: «già fin dalla prima metà di questo secolo, nel periodo in cui si stavano sviluppando vari totalitarismi di stato, i quali — come è noto — portarono all'orribile catastrofe bellica, la Chiesa aveva chiaramente delineato la sua posizione di fronte a questi regimi, che apparentemente agivano per un bene superiore, qual è il bene dello stato, mentre la storia avrebbe invece dimostrato che quello era solo il bene di un determinato partito, identificatosi con lo stato» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 17).

⁴² Per approfondire di più nel rapporto tra pensiero cristiano ed ideale democratico, vedi V. POSSENTI, *La democrazia e il cristianesimo*, in «Annales theologici» 6 (1992) 55-73.

stemi democratici, che traevano la loro ispirazione dai principi del Vangelo. Tra esse si possono ricordare due scuole: 1) la democrazia come sistema delle autonomie sociali (Toniolo e Sturzo) che sottolinea il primato della società sullo Stato: esso deve comportarsi come la struttura che stimola il corretto sviluppo del corpo sociale tramite l'armonizzazione di una gran diversità di corpi intermedi; a questi va riconosciuta l'esistenza, l'autonomia e l'iniziativa nei propri ambiti; l'autorità va capita come esercizio responsabile del potere a servizio della comunità. 2) La democrazia come sistema che tutela e promuove il personalismo comunitario (Mounier, Maritain ed altri): se l'agire politico non salvaguarda ed accresce la dignità della persona, tende a degenerare in una struttura antiumana. In sintesi, queste proposte fondate sul pensiero cristiano vedono la democrazia come un metodo di gestione del potere attraverso la partecipazione, senza dimenticare che un'autentica partecipazione necessita di sorreggersi su un insieme di valori: dignità della persona, pluralismo delle formazioni sociali, ricerca del bene comune, distribuzione giusta dei beni, solidarietà, sussidiarietà, ecc.

L'esperienza politica dei cattolici italiani nel dopoguerra può servire di esempio emblematico di evoluzione della democrazia: l'unità politica dei cattolici (mai resa strettamente obbligatoria) insieme alle diverse «anime» della DC hanno procurato unità, stabilità e pluralismo al sistema democratico italiano. Al contempo si sono sviluppate un certo numero di disfunzioni: uso strumentale del potere politico (clientelismo), sottosviluppo della società civile e delle autonomie (famiglia, scuola, ecc.), inapplicazione di alcuni punti fermi del PSC che ha favorito una cultura edonistica e secolaristica. Tutto ciò è sboccato (non solo in Italia) in una profonda crisi del sistema democratico, che si manifesta nella perdita di governabilità, l'assenza di una vera partecipazione e rappresentanza sociale, l'invadenza dello Stato che finisce per colonizzare la società civile, l'inefficienza del *welfare state*, l'anomia generalizzata. Così, in pratica si è verificato quanto prevede il PSC: una democrazia senza valori si trova stretta fra anarchia e nuovi fondamentalismi o totalitarismi; in parole della Arendt: «il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto o il comunista convinto, ma l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più»⁴³. Si rileva in questo modo l'urgente bisogno di rinnovare il pensiero democratico moderno, af-

⁴³ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano 1967, p. 649.

finché non si appiattisca in un sistema funzionale o in una tecnologia sociale, che comporterebbero l'autodistruzione del modello democratico.

A questo riguardo il PSC può essere un potente aiuto per spiegare una cultura democratica, una cultura dei diritti umani, all'interno di quattro sottosistemi che si devono armonizzare in modo prudente e relazionale (bussola AGIL): 1) democrazia economica (dimensione tecnica), 2) democrazia politica (dimensione strategica), 3) democrazia sociale (dimensione di identificazione associativa), 4) democrazia etico-culturale (dimensione dei valori). Ciò rileva come la democrazia non possa identificarsi semplicemente con la regola della maggioranza: infatti, un'azienda che lavorasse sotto tale criterio è chiamata all'insuccesso; si tratta piuttosto di proporre una democrazia sostanziale, il cui funzionamento valorizza la dignità, la partecipazione e la responsabilità di ogni suo componente. Occorre pertanto un'antropologia veritativa di base per costruire un'autentica democrazia, ed è ciò che manca nelle democrazie di stampo neoindividualista; queste ultime si limitano ad implementare procedure nell'ambito tecnico-strumentale e strategico (AG), mentre trascurano le sfere dell'identità e dell'appartenenza (IL). Insomma, la vera democrazia, cioè il sistema politico chiamato a promuovere la partecipazione e la libertà di tutte le persone, deve essere al contempo un valore, un'identità associativa, una capacità strategica e una tecnica. È ciò che offre il PSC come ispirazione e possibilità pratica per il rinnovamento della democrazia ⁴⁴.

Questo messaggio del PSC può orientare correttamente i paesi che si trovano nella fase di costruire o ricostruire la democrazia; essa va concepita come l'arte di governo che cerca il bene comune spiegando al massimo tutte le funzioni partecipative che riguardano lo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo. Ciò è possibile se si instaurano nuovi rapporti di relazionalità in cui la reciprocità diventa l'idea-guida della cittadinanza ⁴⁵; una reciprocità che non può essere vissuta come mero scambio utilitari-

⁴⁴ «Ciò che incrina ed indebolisce maggiormente le democrazie contemporanee è, forse, il crollo degli ideali e dei valori, complice una cultura abbondantemente nichilista o retta da "pensiero debole" (...). Ora, la rivitalizzazione delle democrazie contemporanee non può che passare attraverso il recupero sia di una ragione plenaria, aperta a tutto il reale, secondo tutte le sue dimensioni, comprese quelle metafisiche, sia di un'etica "oggettiva" oltre che, ovviamente, "soggettiva"» (M. TOSO, *Realtà e utopia della politica*, Dehoniane, Roma 1989, pp. 12-13).

⁴⁵ «Cittadinanza societaria» è stata chiamata dall'autore nel suo noto libro P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 1993.

stico, ma come affidamento reciproco: perciò occorre fondarla su profonde ragioni etico-culturali. Per raggiungere tale sistema bisogna: 1) Strutturare la democrazia su solidi fondamenti di valori; infatti, le regole contrattuali necessitano di premesse metacontrattuali: pertanto non esiste in pratica una democrazia puramente procedurale; ogni sistema si sorregge su un insieme di principi antropologici; il problema è accertare se tali principi collimano con una sana antropologia che possa esprimere l'alta dignità di ogni persona. 2) Scegliere un'organizzazione statale adatta all'idiosincrasia del popolo; a questo riguardo vanno evitati due estremi oggi in voga: lo Stato minimale a cui tendono i paesi della *common law* (anglosassoni), che garantiscono molte libertà al prezzo di molte ingiustizie sociali; e lo Stato assistenziale più proprio dei paesi della *civil law* (europei continentali), che offrono (ogni volta di meno) un benessere più diffuso a scapito della libertà e delle autonomie, e che generano vieppiù disfunzioni e anomia. 3) Armonizzare l'unità necessaria nella difesa dei valori con il pluralismo dei partiti⁴⁶: la formula non è unica e dipende in buona misura dalle circostanze di luogo e di tempo. 4) Studiare se in ogni situazione concreta può essere meglio, per sviluppare la democrazia sostanziale, promulgare una legge elettorale che stimoli il raggruppamento dei partiti, fino ad arrivare ad un bipartidismo che si alterna al governo, oppure decidersi per una rappresentanza proporzionale, più o meno corretta, che favorisca il multipartitismo⁴⁷.

VIII. I fondamenti della pace

La mancanza di pace e di armonia tra e all'interno dei paesi non si è affievolita con la caduta del socialismo reale; anzi, sembra che i conflitti e le contrapposizioni siano aumentati, non soltanto in senso armato, ma anche in senso sociale, economico, culturale, etnico, ecc. Ciò non sorprende a chi ritiene (come fa il pensiero cristiano) che la pace non sia un

⁴⁶ Ciò ha una particolare importanza nel mondo cattolico, vale a dire la scelta fra partito unico di ispirazione cristiana per favorire una promozione realistica dei valori, e molteplicità di partiti di tale ispirazione che salvaguarda meglio il diritto che hanno i cattolici (come tutti gli uomini) al pluralismo politico.

⁴⁷ Tutti e due i sistemi hanno i loro pro e contro: il primo appiattisce gli ideali politici a due o tre possibilità; il secondo rende più ingovernabile il paese e tende ad accrescere il clientelismo politico.

risultato necessario di uno stato di cose o di un generico desiderio pacifista; essa necessita di qualcosa di più del benessere materiale diffuso, ed impegna anche di più delle mere manifestazioni emotive. Da una parte, la pace è risultato di uno sviluppo armonico ed integrale, in cui le persone sono in grado di realizzare il pieno significato della loro vita; e siccome i progetti vitali sono tanti quanti gli individui, occorre anche una concertazione rispettosa e mutuamente sinergica di tali progetti; ciò è possibile soltanto in una relazione di interdipendenza nell'amore reciproco. D'altra parte, la pace ha bisogno di un costante impegno e non tanto di parole o di sentimenti inefficaci: costruire una società più umana è una sfida continua per le persone che la compongono, richiede soggetti disposti a rapportarsi con altri soggetti in termini di libertà, di giustizia e di solidarietà. Tutto ciò rileva che la pace è un processo di con-vivenza, in cui le persone coinvolte amano, con le opere e la verità, il bene di ciascuno e di tutti; tale atteggiamento richiama una comune base etico-culturale. Di conseguenza, per costruire la pace è indispensabile la condivisione di un insieme di valori ispirati all'umano.

In un mondo plurale (più che pluralista) riguardo gli ambiti del pensiero, della etnia, della religione, ecc., una cultura di pace deve sorreggersi sul riconoscimento di ciò che è più umano, su ciò che fa vedere gli altri uomini alla stregua di esseri umani «come noi», che considera tutte le persone (indipendentemente dalle loro reali distinzioni) come veramente «simili». E questo si può attingere soltanto da ciò che nell'uomo si trova di spirituale e di trascendente. Si tratta pertanto di pervadere la cultura con una verità non immediatamente evidente né semplice, ma profonda, ossia che ogni persona gode della stessa dignità. Tale dignità non può scaturire da considerazioni puramente immanenti⁴⁸; essa trova una base ferma unicamente nell'interiorità della persona e, più in concreto, nella sua condizione di figlio di Dio. Per cogliere tale realtà è indispensabile una profonda spiritualità che sia in grado di riconoscere l'aspetto ontologico umano che si spiega nell'agire fenomenologico della vita quotidiana.

Diversi autori dell'illuminismo (*in primis*, Adamo Smith) sostengono che la pace si costruisce con gli scambi mercantili; indubbiamente essi

⁴⁸ Il pensiero politico della modernità proponeva la cittadinanza comune a fondamento dei diritti e delle libertà dell'uomo (del «cittadino»); tuttavia la storia ha evidenziato la fragilità di tale fondamento. Ancora più palesi sono stati le disfunzioni quando il fondamento si è cercato nella razza, nella classe sociale o nella religione (intesa come distinzione e contrapposizioni agli altri).

sono importanti e possono servire di aiuto alla pace, ma purtroppo non bastano: il paradigma del solo mercato comporta la logica concorrenziale e, come la storia si incarica di evidenziare, la «mano invisibile» non risolve, anzi accresce la lotta di tutti contro tutti, e finisce per imporre la legge del più forte. La guerra, lo sfruttamento, il terrorismo e tutti gli altri modi di violenza, scaturiscono da una cultura (personale e sociale) che aliena l'«altro» da «sé». Impegnarsi per la pace vuol dire accogliere (nell'intimo della persona e nella vita sociale) quegli atteggiamenti che rendono umani anziché inumani i rapporti fra le persone, siano essi di carattere intersoggettivo che quelli più generalizzati e socialmente rilevanti. Sarebbe una fallacia, peraltro fortemente radicata nella cultura odierna, pensare di risolvere le violenze a livello planetario o nazionale, se le persone concrete non si impegnassero nel superare le piccole violenze quotidiane: all'interno della famiglia, del posto di lavoro, dello sport, dei problemi del trasporto. Non ci sarà pace nel mondo se non si lavora per acquisire la pace in noi e attorno a noi, una pace che ha il suo cardine in un dialogo gravido di amore⁴⁹. Per attivare una civiltà della pace è assolutamente indispensabile una cultura delle virtù, che aiuti a costruire la pace «dal basso»: in ogni persona, in ogni gruppo sociale (*in primis* nella famiglia⁵⁰), in ogni nazione; infatti, «la nostra vocazione e, quindi, la nostra missione è di ricevere dal Signore il dono della Sua pace (cfr. *Gv* 14,27), per riverzarlo dentro di noi e attorno a noi, in ogni momento, affinché la pace tra le nazioni venga costruita sulla concordia vissuta nella semplice vita di ogni giorno. Questo rapporto tra pace nella vita quotidiana e pace nei cieli o nei mari o nei campi di battaglia viene assai poco sottolineato. È un rapporto nascosto, eppure strettissimo: è inutile preoccuparsi della pace nei campi di battaglia se non si ricomincia dalla pace nel quotidiano»⁵¹.

⁴⁹ «Il dialogo della salvezza è partito dalla carità, e così è per ogni dialogo umano; vuol dire accettare gli altri senza commisurare il proprio impegno sui meriti di coloro a cui ci si rivolge; vuol dire comunicare e, quindi, trovare i modi e i mezzi più adatti per farlo» (M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, SEI, Torino 1996, p. 160).

⁵⁰ Cfr. E. COLOM, *La famiglia educatrice alla pace*, in AA.VV., *La pace: sfida all'Università Cattolica*, Herder-Fiuc, Roma 1988, pp. 267-277.

⁵¹ J. MEJÍA, *Temi di Dottrina Sociale della Chiesa*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1996, p. 154.

IX. Conclusione

Il rapporto fra teologia e sociologia non è stato facile e continua a non esserlo. Una certa epistemologia riduttiva ha comportato la tendenza dall'una e dall'altra sfera a voler colonizzare la controparte, oppure a propugnare una sorta di incommensurabilità fra entrambe. Il superamento della modernità⁵² induce anche a superare tali autochiusure, e propone una relazionalità sinergica fra teologia e sociologia, che sia capace di distinguere senza separare né confondere i due ambiti. Ciò è oggi possibile usando l'interfaccia della sociologia relazionale, spiegata nel libro del prof. Donati, che è stato la guida di questo lavoro; con tale interfaccia la sfera sociale (economica, politica, ecc.) si considera «in relazione con» la religione e non semplicemente «dentro o fuori» di essa. Occorre pertanto affrancarsi da un'epistemologia monadologista ed autopoietica, per assumere un punto di vista relazionale che, senz'altro, gioverà sia allo sviluppo della teologia (dottrina sociale cristiana) che della sociologia.

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

⁵² Senza, certamente, rinnegare dei suoi molti aspetti positivi.

Pagina bianca

THOMAS HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa Contra Gentiles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1995, pp. 252.

Lo scopo primario del libro di Hibbs è quello di offrire una soluzione ai problemi riguardanti l'unità, la struttura, il genere letterario, il metodo e l'obiettivo della *Summa contra Gentiles*. Egli ha di mira non lo studio di una particolare dottrina o di un determinato aspetto di quest'opera tomista, ma l'analisi di essa nel suo complesso. Alcune interpretazioni pretendono di vedervi due trattazioni separate, la prima di natura prettamente filosofica (libri I-III) e la seconda di indole teologica (IV libro); ciò sembrerebbe corrispondere al programma tracciato da San Tommaso stesso nel Prologo, dove afferma di voler affrontare il «duplice modo della verità», quello cioè accessibile alla ragione e quello attingibile dalla sola rivelazione, dedicando ad essi, rispettivamente, i primi tre libri ed il quarto della sua *Summa*. Di fronte a queste interpretazioni che separano i due ambiti del sapere umano e che inoltre non sanno risolvere il problema sollevato dall'inserimento di alcune tematiche propriamente rivelate anche nei primi tre libri dell'opera se non con l'accusare Tommaso di incoerenza, Hibbs cerca di proporre una lettura più unitaria dei rapporti tra filosofia e teologia così come sono delineati a partire dalla *Contra Gentiles*. E lo fa affermando che anche nei primi libri non si tratta di una ragione filosofica autonoma, ma di un movimento di discesa della fede nell'ambito della ragione: infatti, da una parte, gli enti non sono considerati in sé, ma in rapporto a Dio quale loro causa (e vedere le cose in riferimento a Dio è proprio di una prospettiva «teologica»), dall'altra l'ordine e la scelta dei temi via via trattati è suggerito dalla fede (si parte non da ciò che è prima *quoad nos*, ma da ciò che è prima «in natura», cioè dallo studio di Dio, essere supremo, I libro). Da queste riflessioni l'Autore deduce l'unita-

rietà della *Summa contra Gentiles* e, ancor prima, dell'economia divina: Dio ci istruisce sia attraverso la creazione, ossia con la ragione naturale (primo modo di verità), sia attraverso la rivelazione (secondo modo); San Tommaso, in questa maniera, si preoccupa di proporre un progetto unitario di sapienza, nel quale la saggezza aristotelica è inglobata ed assunta da quella cristiana. Sottolineando questo progetto unitario dell'Aquinate, Hibbs nello stesso tempo è in grado di ribattere gli argomenti di Lafont, al cui libro *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* egli a più riprese si riferisce, il quale considera la *Summa contra Gentiles* insufficientemente teologica e cristocentrica.

Al fine di evidenziare l'unità dello scritto tomista, Hibbs non si rifà solo all'articolazione dei concetti di filosofia e teologia, ma anche a quelli di dialettica e narrativa. Ed è proprio il loro utilizzo che rappresenta l'apporto più originale offerto dallo studioso americano: infatti grazie ad essi, egli può anche proporre la sua personale ipotesi circa il metodo ed il genere letterario della *Summa contra Gentiles*. Le parti più filosofiche dei primi libri della *Summa contra Gentiles*, osserva Hibbs, sono caratterizzate dal metodo dialettico: San Tommaso, cioè, mette a confronto tra di loro visuali opposte circa un determinato problema e cerca di saggiarne la veridicità tramite una serie di argomentazioni razionali e con l'impiego della «riduzione all'assurdo». Grazie a tale metodo, l'Aquinate riesce a mostrare, da un lato, i risultati positivi e dall'altro i limiti della ricerca puramente filosofica e in particolare della filosofia antica: presocratici, Platone e lo stesso Aristotele. Infatti davanti ad argomenti di cruciale importanza l'indagine filosofica arriva ad un *impasse*, poiché tutte le ipotesi avanzate, anche antitetiche l'una con l'altra, si dimostrano inadeguate ad offrire una risposta soddisfacente. Questa insufficienza della ricerca filosofica si rivela per San Tommaso nelle discussioni circa l'eternità del mondo, lo statuto della natura umana, statuto che vede il problematico concorso di corpo e anima spirituale, e, infine, circa il fine ultimo dell'uomo. In ciascuna di queste problematiche San Tommaso arriva ad una soluzione solo grazie alla luce proveniente dalla rivelazione divina, che fa allo stesso tempo cogliere la miopia di ogni proposta filosofica. Hibbs chiama questo particolare procedimento messo in atto da Tommaso «capovolgimento (*reversal*) teologico». Grazie ad esso la «dialettica» dell'indagine umana, destinata a fallire nei problemi più fondamentali, lascia posto alla «narrativa» divina o, meglio, è inglobata da quest'ultima. Una lettura coerente dell'universo e dell'umanità è possibile solo grazie alla spiegazione che ci viene dalla fede. Anzi, in modo più profondo, l'assunzione dei dati rivelati permette a San Tommaso di proporre una nuova lettura della storia, una lettura «narrativa»: davanti all'impossibilità per la filosofia di dare risposta al problema dell'eternità del mondo, la presa in prestito del dato rivelato della creazione «ex nihilo» permette di disegnare un percorso storico, altrimenti impossibile da delineare, caratterizzato da un inizio, un centro ed una fine. Fa parte della descrizione «narrativa» della storia anche la

possibilità di includervi la considerazione del ruolo giocato dalla provvidenza divina che fa' sì che il mondo naturale sia aperto all'intervento, anche tramite miracoli, di Dio, come pure la riconduzione dei dinamismi che governano la storia al rapporto tra libertà umana e libertà divina.

La narrazione, basata sull'affidamento ai dati rivelati e alla Scrittura, consente così di avere una visione unitaria del destino del mondo e dell'uomo: la «narrazione» della creazione, descritta nei primi tre libri della *Contra Gentiles*, e il «dramma» della redenzione (IV libro) rientrano in un'unica storia salvifica orchestrata da Dio. Tale interpretazione dell'opera tomista porta Hibbs a definire il suo genere letterario come una «divina commedia», cioè come la descrizione della realizzazione di un progetto attuato nel mondo e nell'umanità da Dio in vista di un fine positivo («commedia» e non «tragedia»). Occorre però rilevare che se caratterizzare in tal modo lo scritto dell'Aquinate è legittimo e fecondo qualora ci si riferisca al suo progetto teologico, risulta però azzardato nella misura in cui si voglia con ciò connotarne anche la portata letteraria: sarebbe arduo, infatti, reperirvi sezioni che possano essere qualificate come narrative o «drammatiche».

Dopo aver considerato la proposta dell'Autore circa la definizione della natura della *Summa* tomista, ci pare interessante evidenziare alcuni spunti attinenti alla questione antropologica; e questo sulla base della convinzione che la lettura che Hibbs fa della *Summa contra Gentiles* come descrizione di una narrativa divina che abbraccia e assume la dialettica della ricerca umana consente di dedurre alcuni elementi singolarmente utili alla descrizione dello statuto della persona umana e della sua esistenza storica. Anzitutto la «divina commedia» ci consente di avere «una concezione narrativa della creazione e specialmente del destino umano» (p. 172). Più precisamente Hibbs sottolinea come la prospettiva tomista consideri la natura umana come aperta al divino. Questo fatto si riflette specialmente nella valutazione del *telos* dell'uomo. Raccogliendo un dato presente nella dottrina aristotelica, San Tommaso afferma che l'uomo ha un desiderio naturale di conoscere Dio e che questa conoscenza rappresenta il suo fine ultimo, la sua felicità. Tuttavia tale fine, contrariamente alla teoria neoplatonica e dei commentatori arabi di Aristotele, è irraggiungibile a partire dalle sole capacità umane. Pur se la visione di Dio corrisponde alle più profonde aspirazioni umane e il desiderio di essa può perciò essere considerato «naturale», tuttavia il suo ottenimento trascende le forze dell'uomo. Si fa qui evidente un aspetto «tragico» dell'esistenza umana; tuttavia esso è superato dalla «divina commedia» che ha predisposto che la contemplazione di Dio sia effettivamente accordata agli uomini a titolo di dono. Volendo precisare questo difficile punto, che vede il convergere problematico di un desiderio naturale e della sua realizzazione trascendente, Hibbs si oppone a varie interpretazioni date alla dottrina tomista sul fine ultimo dell'uomo e sulla sua gratuità: rifiuta la lettura di Caietano e di Sua-

rez, la quale tende a negare l'esistenza di un desiderio naturale di Dio e afferma che la natura umana ha solo una «potenza obbedienziale» in rapporto al suo fine ultimo. Inoltre, pur concedendo alla Nussbaum un certo carattere tragico dell'esistenza umana, tuttavia Hibbs si oppone al suo criticismo nei confronti della desiderabilità della trascendenza; infatti, per la Nussbaum, il desiderio di un fine trascendente comporta la ricerca di una vita migliore di quella che è in realtà riservata all'uomo e l'oblio delle reali condizioni dell'essere umano. Infine Hibbs nega valore a certe espressioni del tomismo trascendentale, in particolare a Rahner, associandole alla visuale neoplatonica in quanto tenderebbero ad anticipare il dono della grazia nella «soggettività trascendentale» e sposerebbero in tal modo una concezione statica di Dio, dimenticando la «drammaticità» del suo piano salvifico.

Inoltre, nell'interpretazione di Hibbs, la narrativa teologica consente a San Tommaso di superare una certa tensione cui conduceva la dialettica aristotelica volta a definire il vero bene dell'uomo: è noto, infatti, come Aristotele non riesca a risolvere il rapporto tra vita contemplativa e vita attiva nella definizione della felicità umana. Sarà solo la concezione cristiana a poter fornire i presupposti necessari per un'integrazione armonica e feconda di contemplazione ed azione.

Lo studio del volume di Hibbs ci ha, quindi, consentito di mettere a fuoco un fattore essenziale per ogni teoria antropologica o etica di ispirazione tomista, cioè il fine ultimo dell'uomo. Ma possiamo trarne ulteriori elementi importanti, quali sono la storicità e la tragicità della condizione umana. La lettura della *Summa contra Gentiles* come una «divina commedia» consente di inserire la natura umana nel contesto della storia della salvezza: tale natura non definisce un essere che si possa sviluppare autonomamente, ma che deve invece collaborare e mostrarsi disponibile alla provvidenza divina. Ancora, non può esistere una natura «pura» che è sempre esistita e sempre esisterà: la suddivisione della storia salvifica in varie tappe ha come conseguenza che in ciascuna di esse la natura umana assume una diversa consistenza: nella condizione della giustizia originale, l'uomo viveva in uno stato di grazia; questo era in un certo senso «naturale», non in quanto era causato da principi propri alla natura umana, ma in quanto avrebbe dovuto accompagnare costantemente quella stessa natura. Dopo il peccato originale, che pone fine a tale condizione di giustizia originale, Hibbs individua tre stati: prima della legge antica; sotto la legge antica; sotto la grazia della nuova legge.

La «narrativa» teologica, oltre a farci comprendere la storicità della condizione umana, come abbiamo appena visto, rende ragione anche della sua relativa tragicità. Oltre al fatto che l'uomo ha un naturale desiderio di vedere Dio che però può essere soddisfatto solo per grazia, Hibbs sottolinea l'elemento tragico introdotto nell'esistenza umana dalla promulgazione della legge antica: quest'ultima, infatti, insegna precetti morali che l'uomo non è in grado di assolvere con

le sue sole forze. Tuttavia questo elemento di tragicità è superato in quanto è considerato «solo come un momento all'interno di una più ampia narrativa comica» (p. 169): da una parte, infatti, viene evidenziato il valore pedagogico della legge che, suscitando la consapevolezza della propria debolezza, porta l'uomo ad attendere il Redentore e dall'altra il dono divino della grazia, elargito nella nuova alleanza, consente all'essere umano di attuare ciò che, abbandonato a se stesso, non potrebbe compiere. A ben considerare, permane pur sempre un elemento di tragicità anche nell'economia della grazia, poiché la realizzazione definitiva del fine ultimo dell'uomo è proiettata nel futuro ed è condizionata dalla libertà dell'uomo il quale può sempre cadere nel peccato precludendosi così l'accesso alla salvezza. Se dal punto di vista umano questa tragicità persiste, tuttavia, da una prospettiva divina, essa è inglobata in una narrativa positiva garantita dal fatto che Dio ama gli uomini, vuole la loro salvezza e assicura loro la sua benevola assistenza. È per questo che si tratta non di una umana, ma di una «divina» commedia.

Paolo Maria Gionta

JOEL S. PANZER, *The Popes and Slavery*, Alba House, New York 1996, pp. x + 124.

Historical commentary to mark the fifth centenary of the discovery of the Americas raised the question of the Church's role in the colonisation of these territories, and in particular her attitude to the subjugation of the native populations. While it is true that some ecclesiastics frequently turned a blind eye to the way the native inhabitants were deprived of their freedom and had their human rights infringed, what is less well known is that the Popes consistently condemned slavery and the slave trade in several documents between 1435 and 1890. Fr Joel Panzer's study is an interesting and enlightening inquiry into a particular aspect of this rather inglorious chapter of man's inhumanity to man. It is, as the author points out, «a sad history, filled with the greed and cruelty of colonizers and the venality and cowardice of churchmen» (p. 1). Some recent publications (Noonan, Hurbon, Hennessy, Maxwell) have suggested that it was not until 1890, or indeed 1965 (Vatican II), that the Church formally condemned the institution of slavery. However, what this book demonstrates is that slavery as we know it was unequivocally reprobated by papal magisterium from early in the fifteenth century, and consistently so over the next four hundred years.

In antiquity, in the majority of primitive societies, slavery originated as a consequence of war-prisoners became slaves. Aristotle defended slavery as a

stigma with which some were born although all didn't deserve it. Slavery was also part of the structure of the Roman empire. The arrival of Christianity constituted a revolution in the sense of proclaiming the absolute equality of all men before God. Its influence on the disappearance of slavery was decisive, although the process was gradual. In St Paul's Letter to Philemon, and in his instructions to slaves (cf. *Eph* 6:5-9), we see the attitude of primitive Christianity to slavery. It is a formation of the slave in the awareness of his human dignity, while at the same time helping him see how his Christian faith will make his situation tolerable. The master is reminded that the slave is his equal before God and that consequently he is entitled to benevolent treatment. Thus in the early Church in Rome, Christianity accepted the slave on terms of total equality with free men. For example, Pope Calixtus, contrary to Roman law and custom, authorized intermarriage between slaves and others. Gradually Christian doctrine and example influenced and changed social and public policy.

In the Middle Ages, in keeping with the morals of the time, it is not surprising that there was a certain regression in the area of slavery. However, the Church again intervened with direct authority, primarily through councils. To this period belong innovations such the right of asylum for runaway slaves, the prohibition on physically disciplining them, and insistence on setting them free. Under the influence of the Church there was a gradual transition from the condition of slavery to one of service, with clearly defined rights and freedoms for the people concerned, which were implemented by the initiative of men like Pope St Gregory the Great. It was precisely because the Church owned a lot of territory in the Middle Ages that it was able to set standards for the dignity and freedom of workers on the land.

Slavery is a complex historical and social issue, and reaching a balanced assessment of it requires that it be judged in the context of its time, as well as being seen through the prism of contemporary social doctrine. Although the institution of slavery was, as we have seen, a concern for the Church from the time of St Paul, it was not until the fifteenth century that it became a burning issue and remained so, in different places, up to the beginning of the present century. Panzer's work is an inquiry into the response of papal teaching to the enslavement of peoples in the New World during this period. His research shows, contrary to the general thrust of current commentary, that between 1435 and 1890 numerous papal bulls and encyclicals were addressed to bishops and the faithful condemning slavery and the slave trade. What is also clear from these papal documents is that the new version of slavery associated with the discovery of the New World and its colonization presented moral problems of a totally different order from those previously encountered in the history of servitude. The author shows that what was now developing was something completely distinct from the "just-title servitude" previously accepted by society.

Beginning with Pope Eugene IV (1431-1447) the author traces the reaction of the papacy to the new slavery. In 1435, sixty years before the discovery of the Americas, Eugene IV condemned the enslavement of the inhabitants of the newly colonized Canary Islands, and demanded correction of injustices within fifteen days. Those who did not restore freedom to the enslaved within the specified time would incur *ipso facto* the penalty of excommunication. The seriousness with which this injustice was regarded by the magisterium is evident from the heavy sanction imposed on the perpetrators. Today, only the crime of abortion merits such a severe penalty.

The question has to be asked then — if slavery was condemned so harshly, why did Christians persist in the reprehensible practice of depriving people of human liberty? It is not any easy one to answer. One could perhaps similarly ask why, if abortion is condemned by Vatican II as an «abominable crime» (GS, 51), and sanctioned with excommunication, it does not deter some Catholics from procuring it today.

Eugene IV's efforts were continued by other popes, notably by Paul III (1534-1549) who, in several documents, championed the cause of the Mexican and American Indians. His teaching was given considerable support in the writings of theologians such as Bartolome de las Casas and Francisco de Vitoria, whose works are considered to have defined the basic principles of international law.

While in general the Spanish colonies accepted the papal stipulations, this was not the case in the territories of Portuguese influence. Urban VIII (1623-1644) condemned the situation in Brazil, imposing the same penalty of excommunication, absolution for which was reserved to the Pope himself.

Around the middle of the sixteenth century, in Central and South America the slave population was rapidly diminishing, and the colonization of North America was in full swing. The need for cheap labor in these territories led to the European enslavement of the people of Africa. It was a type of oppression comparable to the worst perpetrated in ancient times, and much more incomprehensible, given the advance in civilization and the Christianisation of society in the interim.

During the pontificate of Innocent XI (1676-1689) the Holy See unequivocally condemned the capture and enslavement of Africans, ordering that all black people already in captivity be set free. In 1714 the Treaty of Utrecht gave Great Britain a monopoly of the slave market in the Hispanic colonies. From that date the take-off of the slave trade to the North American colonies began. In 1776, however, further importation of slaves to the Northern States was prohibited, and the institution of slavery was abolished there in 1863.

Gregory XVI continued the antislavery teaching of his predecessors which, as before, was not accepted by many bishops, priests and laity. In 1839

he clearly reprimanded clerics who defended slavery: «We prohibit and strictly forbid any Ecclesiastic or lay person from presuming to defend as permissible this trade in Blacks under no matter what pretext or excuse» (p. 46).

The North American bishops erroneously interpreted Gregory's document (*In supremo*) as a condemnation of the slave trade as such, but they did not see it as applying to the institution of domestic slavery as it existed in the United States.

In 1888 Leo XIII made a plea for the termination of this human commerce in the newly discovered African territories, where approximately 400,000 blacks were sold into slavery each year. Two years later he wrote to the bishops of the world to bring about an end to this traffic in human beings in the continent of Africa in the name of the common origin and the unity of all mankind.

Fr Panzer's study has traced the consistent anti-slavery teaching of the Popes from the fifteenth century up to recent times. His research has done a service to the Church and restored a certain equilibrium to current historical discourse on this topic. One of the particular merits of this book is that it provides the text of the relevant papal documents in the Latin original with an English translation, documents which otherwise are not easily accessible. As is pointed out in the *Foreword*, the author does not presume to provide a detailed study of the moral and theological issues involved. However, Fr Panzer's study is a very valuable contribution to the development of this wider perspective on a system which allowed an estimated twelve million Africans to be captured and deprived of their liberty, before this dark chapter of human history came to a close.

Thomas J. McGovern

JOSÉ LUIS ILLANES - JOSEP IGNASI SARANYANA, *Historia de la Teología*, 2ª ed., «Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología» 9, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1996, pp. XXV + 406.

Fino a qualche anno fa non era frequente trovare dei Manuali dedicati alla Storia della Teologia. Punto obbligato di riferimento continuava ad esserlo la *Storia della teologia cattolica* del Grabmann, che a motivo della sua data di pubblicazione non era sempre facile da reperire. Più semplice infatti era trovare degli studi sulla storia della teologia centrati su un secolo determinato, su una corrente, su un aspetto più o meno concreto. Ma, a differenza di quanto succedeva con la storia della filosofia, era sempre un problema consigliare agli studenti di teologia un'opera che affrontasse lo studio della storia della teologia in modo or-

ganico. Di fatto, non esisteva come materia di studio nei piani di studio e la sua tematica era solitamente inquadrata nella cornice più generale della Storia della Chiesa o veniva tratteggiata durante lo studio delle diverse materie teologiche, quando non relegata a poche lezioni nell'ambito dell'Introduzione alla Teologia. Questa situazione è felicemente mutata negli ultimi quindici anni.

Una manifestazione positiva di questo cambiamento di prospettive ci sembra possa essere individuata nel fatto che in questa nuova serie di Manuali di Teologia, pubblicata per facilitare lo studio di chi si trova ad affrontare gli studi istituzionali di teologia, si sia voluto includere un manuale di Storia della Teologia, manuale che in meno di due anni ha raggiunto la sua seconda edizione. Il libro di Saranyana e di Illanes, Ordinari nella Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, di Storia della Teologia il primo e di Teologia Fondamentale e Spirituale il secondo, affronta la storia della teologia dall'epoca della pre-scolastica fino ai nostri giorni. Già un altro manuale della stessa collana era stato dedicato allo studio della Patristica.

Quale componente va sottolineata di più nella storia della teologia, quella storica o quella teologica? Gli autori si collocano insieme a tanti altri specialisti dalla parte della teologia; la loro intenzione ultima è teologica in quanto considerano che non si può delineare lo sviluppo delle idee teologiche senza imbattersi nelle questioni che la Teologia affronta, e perciò senza dover fare teologia. Ciò che cercano di fare non è tanto presentare un succedersi di nomi e di titoli, quanto un mettere in evidenza come la parola di Dio abbia interpellato teologi delle diverse epoche e quale sia stata la loro risposta.

Il libro si compone di due parti. La prima, a carico del Prof. Saranyana, si occupa in sei capitoli dell'epoca che va dal rinascimento carolingio fino alla teologia post-tridentina. Ci ha gradatamente sorpreso trovare una trattazione sulla teologia americana del secolo XVI, campo in cui l'autore è specialista, e che di solito non è frequente trovare in questo tipo di manuali. La seconda parte, redatta dal prof. Illanes, si occupa della storia della teologia dal secolo XVII fino ai nostri giorni. Come è logico, in questa ultima parte si trova anche un'esposizione più abbondante delle dottrine dei filosofi più importanti di quei secoli e dell'influsso che hanno avuto sui teologi cattolici. È anche opportuno lo spazio concesso alla teologia protestante e alla teologia ortodossa, che offrono delle interessanti prospettive a chi non abbia una certa dimistichetta con questi ambiti teologici. Ci è sembrata molto utile la presentazione che si fa della teologia del secolo XX.

Come è naturale, bisogna tener presente che in un libro di queste dimensioni non c'è molto spazio per una trattazione approfondita di tutti gli argomenti. Altrimenti il manuale diventerebbe un trattato e lo studente di teologia alle sue prime armi non troverebbe l'aiuto prezioso di cui ha invece bisogno. L'opera è centrata soprattutto attorno alla teologia sistematica, particolarmente la dogmatica, sebbene non manchino opportuni riferimenti alla teologia morale e alla

teologia spirituale. Non si è voluto affrontare le problematiche dell'Esegesi biblica o della stessa Storia della Chiesa. Ci sarebbe invece piaciuto qualche accenno alla mariologia, disciplina sempre più valorizzata, con una lunga storia dottrinale. Il capitolo dedicato allo studio della teologia prima dell'Illuminismo e dell'idealismo ci sembra forse un po' appensatito dallo spazio dato allo studio della filosofia della religione nei diversi filosofi dell'epoca, molto ampio se paragonato a quello concesso alla teologia cattolica, nei cui riguardi si esprime un giudizio non certo molto benevolo, pari quasi a quello precedentemente espresso sulla teologia barocca, ma che in realtà investe soprattutto la teologia scolastica. La bibliografia che si offre è accurata e puntuale, sebbene in alcuni casi avrebbe forse potuto essere un po' più aggiornata. Sarebbe stata anche molto gradita l'inclusione alla fine dell'opera di una bibliografia di riferimento, che facilitasse l'accesso alle opere e ai sussidi più importanti in materia.

L'opera si presenta di gradevole lettura e tipograficamente molto curata: sono pochi infatti gli errori di stampa, che insidiano sempre le opere dove gli autori e la bibliografia, tanto abbondante, appartengono a diverse aree linguistiche. Mi sembra che gli obiettivi che l'opera si era prefissata siano stati effettivamente raggiunti e che potrà molto giovare a gli studenti di teologia, pensando ai quali è stata redatta.

José Antonio Riestra

J.L. ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1997, pp. 272.

Se ha publicado recientemente una nueva obra del profesor Illanes, Ordinario de Teología Moral y Espiritual y Vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, conocido por sus ya numerosas publicaciones, especialmente sobre temas relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología Espiritual.

La obra reúne una serie de artículos y conferencias publicadas entre los años 1979 y 1996. En esos textos se analiza el pensamiento del Papa Juan Pablo II, a la luz de algunos de sus escritos publicados antes de su elección como Romano Pontífice, y también posteriormente, hasta la encíclica *Evangelium Vitae* (1995). El autor los recoge tal como aparecieron en la publicación original, con algunos pequeños retoques que exigían el paso del tiempo y la unidad de la actual publicación.

El libro está dividido en cuatro partes, según un criterio a la vez cronológico y sistemático. La primera parte, *Escritos de Karol Wojtyła*, incluye el estudio de los escritos de Juan Pablo II anteriores a su elección, publicados por

el profesor Illanes en 1979; encontramos aquí un agudo análisis de las obras de Karol Wojtyła que entonces estaban disponibles en castellano: *Amor y responsabilidad*, *La fe de la Iglesia*, y *Signo de Contradicción*.

La segunda parte, titulada *Cuestiones teológico-dogmáticas*, recoge una introducción a la encíclica *Redemptor Hominis*, seguida de un análisis profundo del texto. Se incluyen también en esta parte dos artículos sobre temas tratados en discursos que pronunció Juan Pablo II en su visita a España en 1982.

La tercera parte, *Aspectos del Magisterio Social*, consta de cuatro artículos sobre las tres encíclicas de Juan Pablo II que tocan temas relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia. El autor sitúa el trabajo como clave de la cuestión social, tal como se presenta en la encíclica *Laborem Exercens*. Después pasa a considerar algunos aspectos del comportamiento social, siguiendo la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Y finalmente, presenta la verdad del hombre y el dinamismo social según la encíclica *Centesimus annus*.

La última parte del libro contiene *Un diagnóstico de nuestra coyuntura cultural*, basado principalmente en las encíclicas *Veritatis Splendor* y *Evangelium Vitae*.

La metodología adoptada por el autor es la siguiente: después de situar el escrito de Juan Pablo II en su contexto histórico-doctrinal, selecciona algunos textos y los analiza, presentando la línea de fondo de la obra en cuestión. De este modo, consigue subrayar la profundidad y las implicaciones del pensamiento de Juan Pablo II en algunos puntos fundamentales: el misterio de Dios que se revela al hombre en el tiempo y la historia, para hacerle descubrir la dignidad de su vocación en toda su radicalidad; las consecuencias para la vida, el trabajo, y la cultura del cristiano que procura vivir según esta gran revelación de la verdad.

Aunque cada escrito sea independiente, Illanes logra desarrollar en todos ellos algunos conceptos fundamentales del pensamiento de Juan Pablo II. Destaca la profundidad con la que analiza los escritos del Pontífice, a poca distancia en el tiempo de su publicación, y también que estos artículos, escritos hace varios años, sigan ofreciendo abundante luz para comprender el pensamiento de Juan Pablo II. Como es natural en una obra que contiene publicaciones escritas en diversos momentos, encontramos a veces repeticiones por la necesidad de situar los puntos principales cada vez, antes de desarrollar el tema concreto de estudio. A la vez, los tres primeros capítulos constituyen una bien lograda unidad que ofrece las claves de lectura de todos los escritos del Romano Pontífice, y en particular, de los documentos que se analizan a continuación en esta obra.

En la primera sección del libro, partiendo del hombre considerado como persona humana, se subraya que, por estar dotado de subjetividad (conciencia de sí mismo) y de objetividad (capacidad de relacionarse con lo real), el hombre puede amar; se entiende el amor aquí como la subjetividad que se abre a la

realidad de otros seres, que los conoce y respeta como son. Buscando la verdad de las cosas y del hombre en particular, el autor pone de manifiesto cómo Karol Wojtyła insiste en que la luz primera y fundamental para conocer la verdad está en la fe cristiana. De ahí que, iluminando la inteligencia, la fe permite al hombre abrirse a la comprensión del fundamento último de la realidad y descubrirse como una persona en quien se entrecruzan y se funden lo humano y lo divino.

Con estas premisas, se indican en la primera parte algunos puntos que caracterizan los escritos de Karol Wojtyła y que se desarrollan con mayor profundidad después, en los escritos de su pontificado. Destaca aquí la convicción de que el Evangelio revela al hombre como persona, ser capaz de interioridad plena; es decir, de apertura decisiva a los demás y a Dios; la idea de que con esta comprensión de su propia personalidad humana, el hombre siente la necesidad de abrirse a Dios, al conocimiento de Dios por la fe. Se subraya que el hombre que se conoce en Cristo descubre que Cristo es la Palabra que nos da a conocer el Amor de Dios Padre, que Él es signo de contradicción porque revela la realidad del corazón del hombre a sí mismo, que se descubre como necesitado de salvación; interesa ver cómo el Cardenal Wojtyła insiste en que las ansias del hombre son eco de la imagen de Dios en él y que le ayuda a descubrir su necesidad de salvación. Finalmente, Cristo revela al hombre que Él mismo es el Redentor que otorga la salvación necesitada.

Esta temática del hombre que se conoce en Cristo se desarrolla con aún mayor profundidad en la segunda parte, donde la relación Dios-hombre / hombre-Dios se profundiza mirando al hombre bajo el prisma de la Unión Hipostática. Es aquí donde, como subraya el autor siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II, el antropocentrismo y el teocentrismo se resuelven. En el misterio de la Encarnación, Cristo realiza la comunicación de Dios a la entera humanidad; por tanto, allí, con el don de la fe, se podrán explicitar todas las virtualidades humanas. En Cristo el hombre descubre que su meta, en cuanto hombre, es la comunión con Dios, que él es capaz de recibir la comunicación de la vida divina, que está llamado a realizarse en el acto de amor que le hace salir de sí mismo y unirse con Dios. A la luz de esta verdad, queda claro que el cosmos está ordenado al hombre y debe ser valorado desde el hombre, y a su vez, que el hombre está ordenado y debe ser valorado desde la apertura al amor y a la comunicación. Este amor y comunicación del hombre tiene su eje estructural definitivo en el amor a Dios y en la comunión con Él.

Como señala el autor, el camino que sigue el Romano Pontífice para dar a conocer a los hombres el sentido de su humanidad es el anuncio claro y directo de Cristo mismo, con confianza total en la capacidad de interpelación y de transformación del hombre que Cristo tiene. En Él encontramos la plenitud de la Revelación, que desvela el auténtico fondo de lo real. Por darse esta

revelación plenamente en la Iglesia, Ella misma debe ser “trasparencia de Cristo”, debe hacer presente la realidad de Cristo para invitar a todos a la identificación con Él.

El profesor Illanes indica aquí la metodología característica del Santo Padre: con una reflexión espiral, se considera al hombre y al acontecer histórico desde los hechos concretos y más generales y, con la luz de la fe, se “lee” esta experiencia humana desde Cristo, para interpretarlo según su luz, confirmando lo positivo y denunciando lo negativo para restituir la verdad y devolverle al hombre su ser auténtico. Lo que importa es que el hombre encuentre a Cristo.

Esta relación entre Cristo y el hombre alcanza también cada uno de los aspectos de la vida, especialmente la cultura. Como el hombre es central en la cultura, y la fe da la visión profunda y plena del hombre, la cultura necesita la fe para adecuarse a la realidad plena del hombre; además, la fe se vive siempre en una situación histórica concreta. Por tanto, la relación entre Cristo y el hombre, vivida en toda su radicalidad, con plenitud y fidelidad, tiene como consecuencia que la fe se “haga” cultura. El hombre que vive en unión con Cristo, según la verdad de su ser, crea una cultura que revela el destino divino y eterno del hombre. Como indica el profesor Illanes, el Romano Pontífice, partiendo de Cristo para llegar al corazón de los hombres, para que su verdad se difunda en ellos, sabe que el mensaje cristiano tiene implicaciones no sólo espirituales sino también morales, culturales y filosóficas. Cuando Cristo penetra la persona humana, viene el cambio de actitud, el descubrir y el hacer que la cultura se abra a la fe y que la fe se haga cultura.

Para realizar este reto, como indica el autor, el Santo Padre plantea la necesidad de una vivencia real de la fe, de una fe totalmente pensada. En este punto son llamados en causa los teólogos que tienen la misión de saber «hablar de Dios en el hombre y del hombre en Dios». Se nos presenta un proyecto teológico para el tercer milenio, que radica en el misterio de Dios Trino, de Cristo y del hombre.

En las últimas dos partes del libro, el autor resalta cómo, en sus documentos relacionados con la Doctrina Social de la Iglesia, el Santo Padre concreta cada vez más las consecuencias del conocer y vivir la plenitud de la verdad del hombre en Cristo para la vida en sociedad, en el trabajo, en la economía, en la vida moral. En esta segunda mitad de la obra, destaca la claridad con que el autor sitúa al lector en el desarrollo histórico de las grandes teorías económicas y de las tendencias de la Teología moral. Finalmente, resulta sugerente el análisis de la tensión entre “cultura de la muerte” y “cultura de la vida” según la *Evangelium Vitae*.

La obra se publica en un momento oportuno, al inicio de la preparación inmediata al Jubileo del año 2000, período en que la Iglesia anima a los cristianos a redescubrir el misterio de Cristo, para después llegar por el Espíritu

Santo, al Padre. El profesor Illanes ha logrado manifestar que el pensamiento de Juan Pablo II sigue esta misma línea y, por tanto, provoca en el lector el deseo de volver a profundizar en sus escritos. En este contexto, sería deseable que la obra fuese completada con un análisis de la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* que, por su finalidad, compagina magistralmente los grandes principios de fondo del cristianismo con la realidad de la fe vivida, concretamente en el tiempo y la historia. Por eso, resulta todo un programa de acción para que ante el reto del tercer milenio, los cristianos logren vivir realmente en Cristo, de modo que también su fe se haga "cultura".

La obra tiene interés propedéutico para quienes deseen conocer las líneas de fondo del pensamiento de Juan Pablo II. A la vez, ofrece muchas ideas sugerentes para una ulterior profundización e investigación. Agradecemos al autor que nos haya proporcionado este instrumento de trabajo y de reflexión.

Catherine Dean

B. SESBOÛÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi*, vol. 1: *Il Dio della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato, 1996, pp. 494.

Un tratto distintivo del modo di fare teologia proprio della nostra epoca è la coscienza dell'importanza che le caratteristiche di ciascun periodo storico hanno nella costituzione del corrispondente discorso di fede. Conoscere meglio la storia, individuare le varie dimensioni che la compongono e il loro rapporto, significa perciò essere in grado di capire meglio le domande, gli strumenti e le costruzioni che hanno forgiato il pensiero di una cultura. Questa legge generale non esclude neanche l'ambito della fede cristiana, la quale è costitutivamente chiamata ad incarnarsi nel ritmo dei tempi e ad arricchirsi essa stessa di una storia.

Partendo da questa convinzione la teologia del secolo XX ha prodotto numerose opere che attraverso un costante uso della metodologia storica hanno cercato di fornire una comprensione sempre più precisa e puntuale della teologia di ogni epoca. Senonché tutto questo materiale di elevata qualità tecnica ma anche frammentario rischia di insabbiarsi nelle dune del sapere specialistico e di divenire in ultima istanza irrilevante. Ne consegue la necessità di lavori di ampia portata che siano in grado di avvalersi di tutti questi studi incorporandoli in un quadro globale di sviluppo storico-teologico.

La storia dei dogmi diretta dal gesuita B. Sesboüé si muove in questa direzione. Essa tenta di riscrivere la storia dei dogmi, cioè, «dell'insieme delle affermazioni appartenenti alla fede» (p. 10), evidenziando la sua coerenza interna, la ragionevolezza della genesi dei dogmi, sulla base dei progressi che sono stati compiuti nel nostro secolo. Capitoli e sezioni sono perciò introdotte da una bibliografia scelta che intende raccogliere il meglio degli studi prodotti: l'essenzia-

le da leggere su ogni questione. Questo materiale intende fondare poi l'esposizione degli autori su ciascun argomento.

L'opera ha l'ambizione di trasmettere una visione unitaria del processo dogmatico. Considerati nel suo insieme i quattro volumi progettati — di cui hanno già visto la luce i tre primi nell'originale francese — puntano a raggiungere questo obiettivo. Si adotta come base l'idea che il dogma si sviluppa *ex necessitate*, al ritmo cioè delle esigenze della vita cristiana e della conservazione della fede che caratterizzano ogni singolo periodo storico. Ciascuna epoca chiarifica così aspetti o ambiti diversi della fede attraverso il progressivo guadagno di determinati dati che sono il frutto della riflessione particolare di quell'epoca. Lo sviluppo dogmatico ha luogo quando i risultati ottenuti sono anche pienamente accolti e incorporati nella Chiesa in un processo che può protrarsi per secoli. A quel punto la riflessione cristiana tende a spostarsi altrove: là appunto dove essa viene maggiormente interpellata dai nuovi contesti spirituali e culturali che impegnano aspetti nuovi e diversi della fede. Si avvia così un processo di formazione del dogma in cui ad ogni grande fase della storia corrispondono alcuni temi principali piuttosto che altri. Ogni argomento dogmatico, infatti, ha il suo centro di gravità in un periodo determinato, quello in cui esso è stato al centro delle preoccupazioni dei cristiani di allora. Queste considerazioni giustificano la scelta degli autori di articolare insieme dogma e storia nel piano dell'opera, procedendo cronologicamente dagli inizi del cristianesimo fino ai nostri tempi e inserendo le diverse tematiche del dogma nel periodo corrispondente al loro sviluppo principale.

Dopo queste osservazioni epistemologiche possiamo già passare alla presentazione del primo dei quattro volumi che compongono l'intero lavoro. Esso è frutto soprattutto dalla penna di B. Sesboüe, affiancato in questo volume da J. Wolinski che è l'autore di due degli otto capitoli. Il volume viene sottotitolato: «Il Dio della salvezza, (I-VIII secolo), Dio, Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza». Gli autori, infatti, sono dell'avviso che lo sviluppo dogmatico dei primi otto secoli corrisponda fondamentalmente al nucleo trinitario-cristologico della fede. Ma l'inizio di questo itinerario dogmatico è stato accompagnato storicamente da una riflessione germinale sul senso e sullo statuto del dogma (che è un dogma, perché esiste, chi lo garantisce...). Questa riflessione ebbe come frutto i primi simboli della fede, i quali nella loro struttura trinitaria anticipano già le principali tematiche della riflessione patristica e dei primi concili. Perciò, l'ossatura di questo volume sono le affermazioni del simbolo sulla Trinità e su Cristo e il loro progressivo dispiegamento nell'incontro polemico della fede con i diversi contesti eretici.

L'opera parte quindi dai primi discorsi cristiani che stabiliscono la regola della fede e il ruolo della tradizione nei contesti gnostico e giudeo-cristiano. Sono poi studiati in dettaglio i principali simboli della fede con speciale riferimento

al simbolo apostolico e al niceno. In seguito s'inseriscono i capitoli terzo e quarto con gli studi di J. Wolinski sui secoli II e III, dove spiccano le figure di Giustino e di Ireneo, di Tertulliano e di Origene. Il taglio di tutti questi studi è sempre cristologico-trinitario. Si arriva allora al secolo IV e ai successivi in cui sotto la guida di B. Sesboüe si ripercorrono i grandi concili ecumenici e i loro principali sviluppi nel tempo. Da segnalare come gli studi del quinto capitolo sui concili di Nicea e Costantinopoli si prolunghino nel capitolo successivo con l'elaborazione trinitaria della scolastica, tanto a livello linguistico quanto concettuale, fino alla dottrina tomista delle relazioni sussistenti e alla questione del *Filioque*. A questo punto la visuale si fa più cristologica e si presenta la riflessione dei padri e degli eretici che precedono l'influente presa di posizione calcedonese e gli sviluppi successivi nei concili II e III di Costantinopoli (capitolo VII). Dopo l'obbligata tappa della controversia iconoclasta l'ottavo capitolo procede a una breve ma sostanziosa disamina delle linee di riflessione della cristologia e della soteriologia che arriva fino ai nostri giorni.

L'esposizione amena e chiara permette di cogliere l'unità di tutto questo itinerario, il che costituisce a nostro giudizio il maggior pregio dell'opera, di cui vorremmo anche segnalare la preziosità della scelta bibliografica, specie in lingua francese, lo sforzo didattico degli autori e l'accurata presentazione tipografica: tutti aspetti che facilitano notevolmente la lettura. Non vorremmo discutere qui le scelte di contenuto fatte dagli autori, né il maggiore o minore spazio dedicato a ognuna delle questioni; ci sembra che la metodologia di cui abbiamo parlato sopra sia stata ben rispettata nella disposizione della materia. Certo, qualche perplessità sorge dell'ampio spazio dedicato ad Origene e a Tertulliano (la decima parte del totale) se si pensa che in realtà il lavoro s'inoltra anche nella dottrina trinitaria e cristologica del secondo millennio o se si paragona con autori quali Agostino o Tommaso d'Aquino. Forse qui più che di spazio si tratta di una certa diversità metodologica degli studi del Wolinski, più monografici e talvolta meno inseriti nella storia del dogma.

Qualche considerazione critica potrebbe anche muoversi sul piano della profondità espositiva e dell'uso degli studi raccolti nella bibliografia. Riguardo il primo aspetto ci sarebbe piaciuto una più dettagliata esposizione dei principali concetti che interessano le discussioni del periodo, come quello di persona e di hypostasi. Non mancano qua e là osservazioni su questi concetti, ma mi pare che una maggiore radicazione di essi nell'entroterra culturale e filosofico ellenistico avrebbe giovato alla comprensione delle polemiche e dei risultati raggiunti nei concili. La seconda osservazione si riferisce all'utilizzo degli studi bibliografici selezionati, di cui abbiamo l'impressione che non sempre si riesca a presentarne il nucleo. Così p.e. nell'esposizione teologica d'Ireneo avrebbe giovato a nostro giudizio dare un certo spazio alla problematica gnostica dell'invisibilità del Padre, uno dei nodi della teologia d'Ireneo secondo alcuni degli studi della biblio-

grafia. Ugualmente il discorso soteriologico di S. Tommaso potrebbe essere ulteriormente completato con la nozione di causalità efficiente strumentale per integrare meglio la soteriologia ascendente dell'Aquinata in una teologia del disegno (discendente) di salvezza. Ci rendiamo conto tuttavia che queste nostre osservazioni rientrano nell'ambito delle numerose scelte che gli autori si sono visti obbligati a fare, sia per quanto riguarda lo spazio a disposizione che l'importanza d'attribuire alla dottrina di ogni teologo.

Vorremmo infine complimentarci con gli autori e con la casa editrice Piemme per aver messo a disposizione di un vasto pubblico questa storia dei dogmi. Tanto più perché, come scrivono gli autori nella presentazione, i cristiani sentono oggi un forte bisogno di approfondire la propria identità e di percepire la continuità che essa ha con la fede apostolica. Perciò una storia dei dogmi come quella qui presentata, chiara, pedagogica e fondata su una aggiornata documentazione, non può che rendere un utile servizio alla Chiesa.

Antonio Ducay

G. DEIANA - A. SPREAFICO, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1992³ (3^a rist.: 1997), (trad. spagn. *Guía para el estudio del hebreo bíblico*, Sociedad Bíblica, Madrid 1995), pp. 225.

Questa grammatica elementare dell'ebraico biblico, arrivata già alla terza ristampa della sua terza edizione italiana (1992), viene adesso presentata per la prima volta al pubblico spagnolo grazie all'impegno di traduzione e adattamento del Prof. Santiago García Jalón, ordinario di lingua ebraica dell'Università di Salamanca, e all'interesse del Prof. Félix García López. Essa è stata pensata per gli studenti delle Facoltà teologiche e dei Centri superiori di studi teologici. I suoi autori sono i noti professori G. Deiana, Direttore del Dipartimento di Lingue della Pontificia Università Urbaniana, e A. Spreafico, docente di Antico Testamento della stessa Università e autori di diversi studi sui profeti. L'opera è stata ben gradita dal momento che è venuta a colmare una grossa lacuna. In ambedue i settori linguistici — italiano e spagnolo —, infatti, la mancanza di un lavoro di questo genere diventava una questione sempre più impellente. Quella che fino a un certo tempo era la più conosciuta grammatica ebraica elementare nell'ambito italiano, la *Grammatica della lingua ebraica* di A. Carrozzini (Casale Monferrato 1960³ e ristampe), avendo prestato servizio per oltre un trentennio, esigeva dunque un rinnovamento, e la più recente di H.P. Stähli - B. Chiesa (*Grammatica ebraica*, 2 vol., Brescia 1986; traduzione dall'originale tedesco della grammatica di H.P. Stähli, *Hebräische Kurzgrammatik*, Göttingen 1984) richiedeva un mi-

glioramento dal punto di vista didattico. In spagnolo, benché gli studenti potessero avere a loro disposizione opere come quella di R. Meyer (tradotta dal tedesco da A. Sáenz-Badillos, *Gramática de la lengua hebrea*, Riopiedras, Barcelona 1989) o inoltrarsi in quelle di P. Joüon (*Grammaire de l'hebreu biblique*, PIB, Roma 1965; ed. inglese aggiornata da T. Muraoka, Roma 1996), di Th.O. Lambdin (*Introduction to Biblical Hebrew*, London 1973) e altre, un'edizione a livello degli studi istituzionali, aggiornata, nella propria lingua e che servisse veramente come guida allo studio dell'ebraico biblico era profondamente sentita come un bisogno improrogabile.

La grammatica di Deiana-Spreafico ha saputo armonizzare quei diversi elementi che l'accreditano come lo strumento desiderato. La sua finalità rivolta al chiarimento e alla migliore comprensione del testo biblico, a far sì che il lettore prenda un contatto diretto e immediato con la Bibbia man mano che impara contemporaneamente le nozioni necessarie ed indispensabili della grammatica ebraica, nonché il carattere eminentemente didattico dell'opera, manifestato nella chiarezza di linguaggio, organicità, e nell'eludere l'uso di note e osservazioni non necessarie, sono alcuni dei pregi dell'opera.

Oltre la parte dedicata alla fonetica e alla morfologia, la grammatica dedica un ampio spazio alle questioni di sintassi, la cui mancanza di solito si fa sentire in altre opere del genere. Il tutto è costituito da 39 lezioni (nell'edizione italiana del 1992), dove si fa presente un aspetto importante della didattica del libro: le lezioni non superano di solito le due o tre pagine, sviluppando soltanto un concetto fondamentale, con l'aggiunta di alcuni esercizi alla fine. Accompagnando la terza ristampa del 1997 è apparso un volumetto di 76 pagine contenente la chiave degli esercizi del libro e l'analisi grammaticale della cretomazia in esso contenuta, nonché un «sussidio audio» per l'apprendimento dei fonemi della lingua ebraica. Completando il libro vi si trovano, infine, i consueti paradigmi grammaticali, il testo completo del libro di Rut (secondo la *Bibbia Hebraica Stuttgartensia*), una piccola cretomazia, un vocabolario essenziale e l'indice generale.

Sembra, quindi, un lavoro ottimo, che è anche riuscito a correggere le inesattezze delle prime edizioni. Lo stesso si può affermare riguardo all'edizione spagnola. Una piccola osservazione: forse sarebbe il caso di distinguere in qualche modo nella grammatica ciò che converrebbe imparasse lo studente che si accinge per la prima volta allo studio dell'ebraico biblico, ed il cui interesse teologico futuro richiede soltanto una conoscenza basilare della lingua, da ciò che dovrebbe essere conosciuto da uno studente di corsi superiori, più ancora se si adentra negli studi del secondo ciclo teologico. Per tutti questi, l'intera grammatica è pienamente valida; per i primi, probabilmente, la migliore soluzione sarebbe la realizzazione di una grammatica ancora più essenziale.

Miguel Ángel Tábet

M. HADAS LEBEL, *Flavio Josefo. El judío de Roma*, trad. cast. de M. Colom de Llopis, ed. Herder, Barcelona 1994, pp. 245 (tit. orig. *Flavius Josephus. Le juif de Rome*, ed. Artème Fayard, Paris 1989).

L'A., laureata in lettere e professoressa dell'Istituto di lingue e civiltà orientali a Parigi, ci offre in una ricca sintesi storico-biografica i momenti salienti della vita di uno dei personaggi più discussi della nostra era.

I primi capitoli del libro riportano la cornice culturale e familiare nella quale Giuseppe Flavio fu educato: nacque attorno all'anno 37 a.C., faceva parte di una aristocratica famiglia di Gerusalemme, della tribù sacerdotale di Levi. Sin dalla giovinezza ricevette un'accurata formazione culturale. Ben presto si guadagnò la fiducia delle autorità e gli furono affidati importanti incarichi politici. Fu nominato governatore della Galilea e in questo periodo fu vittima dell'assedio della fortezza di *Jotapata*, città principale della regione, da parte delle truppe romane dell'allora generale Vespasiano. Grazie alla sua astuzia militare e alla sua grande abilità oratoria, uscì incolume dal drammatico episodio (capitolo 4-5).

Rimase prigionero per quasi due anni a Cesarea (capitolo 6). Il suo atteggiamento di fronte alle autorità romane, che si avvicinava a Gerusalemme per stringerla in un crudele e prolungato assedio, appare per lo più ambiguo, nel tentativo di evitare una perdita inutile di vite umane del suo popolo. Nel capitolo 7 si racconta con grande ricchezza di particolari l'assedio e la distruzione della Città Santa. Il nostro protagonista appare come uno strumento della guerra psicologica nelle mani dei romani, e finisce come un fallito mediatore. Tra i suoi connazionali finì per essere considerato come un traditore.

Nel capitolo 8 lo troviamo già a Roma, dove rimase per il resto dei suoi giorni e dove si consacrò alla attività storico-letteraria. Di questo periodo sono le sue ben note opere *Guerre degli ebrei*, *Antichità degli ebrei* e la sua famosa *Autobiografia* (capitolo 9). Da questo momento in poi, e grazie al favore della casa imperiale ricevette il soprannome di Flavio.

Particolare interesse desta il capitolo 10, dedicato al destino postumo dell'opera di Giuseppe Flavio. Risulta significativo il sottotitolo: *De Flavio Josefo al quinto evangelio*. In effetti, i suoi scritti sono arrivati fino ai nostri giorni soprattutto grazie ai Padri della Chiesa.

Gli scrittori cristiani hanno fatto ricorso alle sue opere lungo la storia, innanzitutto per tre motivi: 1) egli è stato testimone diretto della distruzione della città di Gerusalemme — nell'opinione dello stesso Giuseppe Flavio fu un castigo divino per i peccati del suo popolo — (vid. capitolo 7 e p. 224); 2) la lunga dimostrazione dell'antichità del popolo ebraico e della sua religione serviva ai cristiani come argomento di grande portata per mostrare la solida base sulla quale sorgeva la Chiesa — il *verus Israel* —, erede delle promesse fatte agli ebrei (p.

224); 3) infine, il fatto che nelle sue opere si menzionano luoghi, avvenimenti e personaggi in qualche modo in rapporto con la vita di Cristo, come conferma o testimonianza eterna della storicità dei vangeli.

Diverse generazioni di cristiani leggeranno Giuseppe Flavio alla luce di tali motivi: «Dado que la venida de Cristo se consideraba que concluía la historia sagrada, Josefo, al cubrir el periodo "intertestamentario", se convertía en el continuador de la historia bíblica, el que permitía establecer la unión entre ambos Testamentos. Más aún, era el único historiador en transmitir tantos elementos que corroboran los Evangelios» (p. 225).

Nell'ultimo capitolo si parla anche di un brano conosciuto come *testimonium Flavianum* (testimonianza di Flavio) nel quale Giuseppe Flavio parla del Cristo. L'autenticità del testo è controversa, poiché sembra essere — nell'opinione di alcuni — un'interpolazione di scrittori cristiani (vid. pp. 225-229).

Possiamo dire senza dubbio che si tratta di un'opera interessante da diversi punti di vista. In primo luogo, come abbiamo già sottolineato, è un documento storico e letterario, fondato sul frequente ricorso alle fonti originali e accompagnato opportunamente da commenti critici dell'Autrice. Tali caratteristiche conferiscono all'opera uno spessore scientifico che mette in luce anche qualche contraddizione tra i fatti narrati nelle diverse opere e l'atteggiamento auto-giustificante di Giuseppe Flavio.

L'A. riesce felicemente ad inserire il lettore nel contesto storico, riportando numerosi particolari sulle abitudini degli ebrei e sulla loro cultura politica e religiosa. Si acquista anche buona conoscenza delle qualità belliche dei romani, delle peculiarità della loro cultura, e di altre circostanze che accompagnarono la vita del protagonista, come ad esempio la non facile convivenza tra ebrei e romani, e quel momento storico importantissimo dell'assedio e distruzione di Gerusalemme nell'anno 69 d.C. La ricchezza di dati storico-geografici non toglie amenità alla lettura. Al contrario suscita un rinnovato interesse.

Merita qualche parola la conoscenza del protagonista che il lettore ottiene attraverso il libro. Seguendo il percorso cronologico della sua vita, l'A. offre una visione critica sia dal punto di vista psicologico che religioso della sua personalità, così come delle debolezze e degli aspetti positivi del suo carattere e della sua attività. Il lettore si fa un proprio giudizio, un'immagine personale del nostro protagonista, come si indica alla fine del libro: «Si hace falta aún, como conclusión de esta obra, dar un retrato de Josefo, el lector lo habrá trazado ya por sí mismo a través de las páginas precedentes: un niño prodigio, un joven brillante que confía en su estrella, un intelectual elocuente al que no le gusta la sangre derramada, un ambicioso que no quiere morir a los treinta años, un espíritu más político que guerrero, un racionalista prudente que aborrece la exaltación mística, un cortesano por sentido de compromiso, y con todo eso, un judío profundamente fiel» (p. 238).

Forse queste ragioni spiegano l'eloquente titolo dell'opera che commentiamo: *Flavio Josefo, el judío de Roma*. Nella sua brevità, sono veramente significative. Per gli storici, la personalità del personaggio desta particolare interesse. A questo riguardo si riporta un fenomeno curioso: «Desde hace aproximadamente un siglo — riferisce l'A. —, los historiadores que lo utilizan con reconocimiento como fuente principal para el periodo que cubren sus escritos se sienten como obligados a proceder con Josefo como no se les ocurriría con ningún otro historiador antiguo: juzgar al hombre. La parcialidad evidente del autor de la *Guerra* les impele a ello» (p. 237). Mentre alcuni indicano il tradimento e l'autosufficienza come le componenti principali del suo carattere, altri lo descrivono come una strana miscela di patriottismo ebraico e cultura ellenistica e vanità. Non smette di essere, ancora oggi, una figura controversa nell'ambito della storia.

Senz'altro si tratta di un'opera che si consiglia di leggere, per la sua qualità scientifica e letteraria. Il filo del discorso è agile e di grande amenità, cosa non sempre riuscita nelle opere di carattere storico.

Catalina Bermúdez

P. GRELOT, *La donna nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 133 (or. fr. *La condition de la femme d'après le Nouveau Testament*, Desclée de Brouwer, Paris 1995).

Il noto biblista, già professore all'*Institut Catholique* di Parigi, autore di molte opere di esegesi fra le quali due sul ministero ecclesiale, *Église et ministères* e *Les Ministères dans le peuple de Dieu*, ha voluto affrontare in questa occasione la tematica sul posto della donna nella missione evangelizzatrice della Chiesa secondo gli scritti del Nuovo Testamento. Il lavoro unisce alla precisione esegetica una preoccupazione pastorale ed un linguaggio altamente comunicativo che fanno sì che l'opera possa essere letta anche dai non specialisti; e che questi, a loro volta, oltre ad un'esegesi qualificata, possano, nello scorrere le pagine del libro, arricchirsi con un modello espositivo che riesce ad armonizzare esegesi, teologia e pastorale in un'unità che, a nostro avviso, non tradisce la metodologia propria di ogni disciplina.

Nel momento ecclesiale in cui ci troviamo è evidente l'attualità e l'interesse che l'opera presenta, ciò di cui è consapevole Grelot (cf pp. 5-6), esegeta che, come è noto, ha saputo dialogare, nel suo lungo itinerario biblico, con i grandi temi vitali del nostro tempo, anche perché non gli sfugge che «la Chiesa ha nel Vangelo una regola di vita e di azione che i suoi membri devono sforzarsi di mettere in pratica» (p. 6). Grelot è cosciente della chiara posizione presa dalla Chiesa cattolica, ribadita ai nostri giorni più che mai, in cui, accanto al ricono-

scimento del ruolo della donna nella società e nella Chiesa, che ha in Maria il suo più eccelso modello, c'è il rifiuto dogmatico della stessa possibilità delle ordinazioni delle donne; diniego che è apparso tanto più palese quando altre confessioni cristiane, concretamente la chiesa anglicana, ha aperto e attuato suddetta possibilità.

Lo schema del libro risulta abbastanza chiaro. L'autore, in una prima parte, dopo aver esaminato il simbolismo religioso della femminilità nell'Antico Testamento e dei due sessi nel Nuovo Testamento, affronta il tema della condizione femminile secondo le lettere paoline e le altre lettere; passa poi, in una seconda parte, ad analizzare i dati di fatto riguardanti i ministeri femminili che si trovano nelle lettere paoline, negli Atti degli Apostoli e nei Vangeli, per realizzare infine una valutazione complessiva del tema proposto e trarre delle conclusioni.

Le considerazioni svolte sulla simbologia della femminilità, prima nell'AT (sfondo dove devono essere letti i dati pratici del Nuovo Testamento) e poi nel NT, vengono imposte, secondo Grelot, se si considera il quadro culturale del mondo orientale antico e, concretamente, biblico. In esso, la riflessione non si sviluppa in forma astratta, come in Grecia e nell'Occidente moderno, ma ricorre frequentemente a espressioni simboliche del pensiero, meno precise, ma più suggestive. Perciò, diventa necessario esaminare il simbolo religioso biblico «della femminilità nei suoi rapporti con la mascolinità», perché esso «si è inserito nella rivelazione biblica stessa per svelare a suo modo un aspetto essenziale di quello che si può chiamare il "mistero" femminile, connesso con la relazione uomo-donna» (p. 7). L'argomento non viene trattato da Grelot con tutta la sua ampiezza, ciò che andrebbe aldilà del tema prefisso, ma nei punti essenziali, necessari per contestualizzare il tema della condizione concreta della donna nella Chiesa primitiva così come si presenta nelle lettere paoline e negli scritti più tardivi del NT, testi che, dal momento che sono eredi della tradizione evangelica, permettono di risalire al pensiero e alla pratica di Gesù. Su questo sfondo Grelot affronta il problema più attuale dei ministeri femminili nella Chiesa del tempo apostolico, cercando di capire quale sia stata la tradizione normativa a cui la Chiesa si è dovuta attenere fedelmente lungo i secoli successivi.

Riguardo all'analisi esegetica dei testi neotestamentari, la tematica studiata introduce e dipende da una domanda centrale di grande complessità. Il quesito è sostanzialmente questo: come distinguere nei testi biblici ciò che è essenziale (universale, perenne, inamovibile, fondante della dottrina di fede e morale della Chiesa) e ciò che è relativo (frutto delle circostanze storiche, dipendente quindi dalla cultura del tempo, giudaica o ellenistica, in cui si è inserito il messaggio evangelico). Grelot segue un criterio interpretativo in cui l'analisi storico-critica ha presente la novità del messaggio biblico ed il mondo culturale giudaico e greco romano in cui è stato inculturizzato, e s'inserisce in una visione

complessiva della Tradizione biblica e apostolica. Grelot, consapevole dell'unità della Scrittura, opera dello Spirito, lo stesso Spirito che ha ispirato e ispira la vita della Chiesa, ha cercato di definire quale sia stata questa Tradizione fin dall'inizio, anche perché, dal momento che è rimasta essenzialmente sempre la stessa — nello svolgersi della rivelazione biblica e nella vita della Chiesa —, sembra doversi cogliere come insegnamento fondante dello Spirito per la Chiesa di tutti i tempi.

La linea percorsa nel libro è quindi la seguente. Il significato del simbolismo religioso della femminilità nelle prime pagine della Genesi e dei due sessi nel Nuovo Testamento fa capire che non è indifferente che, prima, nell'AT, Dio appaia come Padre e Sposo, e la comunità d'Israele come la Sposa; e che nel NT, Dio continui ad essere chiamato Padre, Cristo diventi lo Sposo, e la Chiesa la Sposa, frequentemente rappresentata con la simbolica materna. Ciò fa pensare che «la sessualità non è quindi minimamente svalutata dai racconti evangelici». Ma c'è qualcosa di più. Rimane un fatto indiscutibile che deve essere preso in considerazione dalla riflessione teologica: «nella realizzazione del disegno di Dio, i due sessi svolgono un ruolo diverso. Per manifestarsi quaggiù come "Dio con noi", Dio "manda" il suo Verbo: contemporaneamente egli assume la mascolinità dandole con questo una certa funzione rivelatrice. Non lo fa, però, senza una donna, chiamata per prima a credere in questo mistero (cf Lc 1,38): essa adempie così, a nome dell'intero genere umano, una funzione materna che è parimenti rivelatrice» (p. 22). Grelot si domanda, conseguentemente, se il legame che esiste, sul piano simbolico, tra Gesù e ogni mascolinità, Maria e ogni femminilità, non sia suscettibile di portare con sé delle conseguenze per la comprensione delle nuove strutture che danno forma alla Chiesa nell'ordine della manifestazione della salvezza, salvezza a cui gli uomini e le donne sono chiamati allo stesso titolo (cf p. 23). Domanda che implica a sua volta altri interrogativi: «è per un semplice caso, dovuto alle condizioni culturali del suo tempo, che Gesù ha scelto come inviati diretti, come "apostoli", degli uomini e non delle donne? È per la stessa ragione che certi ministeri sono stati affidati, dagli apostoli di Gesù e dai loro delegati immediati, a degli uomini e non a delle donne?» (p. 23). È certamente una questione che evidentemente non può essere risolta *a priori* senza analizzare con precisione i testi del NT, e senza perdere di vista la logica propria del simbolismo nel quale l'incarnazione del Figlio di Dio si è iscritta (cf. p. 24).

L'analisi passa quindi ai testi delle lettere paoline che parlano della condizione femminile. Grelot riscontra una continuità con l'insegnamento biblico precedente. In san Paolo, segnala, c'è l'affermazione tassativa, da una parte, dell'uguaglianza in Cristo dell'uomo e della donna nella vita della Chiesa; in una prospettiva, quindi, battesimale, in riferimento all'eredità della promessa che si è compiuta in Gesù Cristo, nel rinnovamento interiore a immagine del creatore (i

testi studiati sono *Ga* 3,26-28; *1 Cor* 12,13; *Rm* 10,12). Grelot mostra come questa uguaglianza si manifesta nei testi paolini che riguardano l'etica sessuale, le riunioni culturali e la morale domestica. Nel contesto del mondo greco-romano, Paolo introduce infatti una grande novità sull'etica sessuale (pp. 32-42), perché stabilisce un'etica in cui l'uomo non viene considerato al di sopra di determinati comportamenti anomali, ma, come la donna, chiamato ad osservare tutto ciò che va in conformità con quanto è onesto e santo (cf p. 34). Sulla partecipazione alle assemblee cristiane, dopo un accurata analisi esegetica di *1 Cor* 11 (sul velo delle donne), Grelot asserisce: «le norme date alle donne per il comportamento nelle assemblee culturali non confermano quindi la presentazione di Paolo come incline all'antifemminismo. Esse lo mostrano in cerca di una via pratica tra convenzioni giudaiche troppo legate al principio del predominio maschile e un femminismo libertario che potrebbe introdurre nella Chiesa l'atmosfera dei culti greci» (p. 50). Infine, sulla morale domestica, Grelot spiega come in Paolo i costumi cristiani instaurano un'uguaglianza di principio chiamati a trasformare dall'interno gli atteggiamenti reciproci, un'uguaglianza che rispetta integralmente la loro irriducibile differenza (cf p. 30). Se l'uguaglianza viene affermata, quando Paolo parla in seno a una riflessione sulla diversità dei doni, dei ministeri e delle attività (p. 32), però, il suo discorso è più differenziato. Il tema viene affrontato più accuratamente nella seconda parte del libro.

In questa parte, intitolata *Il problema dei ministeri femminili*, Grelot passa in esame tutti i principali testi delle lettere paoline che fanno riferimento ai ministeri della donna. Il commento presenta osservazioni di enorme interesse per comprendere la funzione primordiale che ebbero nella Chiesa diversi personaggi femminili: Prisca, la «diaconessa» Febe, le donne citate in *Rm* 16 e nelle lettere ai Filippesi e ai Colossesi, o quelli più generici che si trovano nelle lettere pastorali. Lo studio viene completato con il commento di alcuni brani degli Atti degli Apostoli e dei racconti evangelici. Dalla valutazione di tutti questi dati, Grelot conclude: «I dati utilizzabili sono estremamente scarsi, e non si deve rimediare a questa carenza fabbricando congetture immaginabili. Infatti, non si trova in alcun luogo nessuna traccia precisa di partecipazione femminile al ministero della "presidenza", secondo la terminologia di *1 Ts* e *Rm* 12, di "pastorato" secondo la terminologia di *Ef* ripresa indirettamente da *At* e *1 Pt*, di "presbiterato" secondo la terminologia delle lettere pastorali in connessione con *At* e *1 Pt*, di "sorveglianza" (episcopé: *1 Tm* 3,1) secondo la terminologia delle lettere pastorali in connessione con *At* 20» (p. 102). Sul caso concreto di Febe, a cui viene applicato il termine *diakonos* (*Rm* 16,4), Grelot osserva che se è vero che questo titolo suggerisce una sua responsabilità nella chiesa locale di Cencre, non sembra tuttavia si tratti di una funzione ecclesiale ufficiale. Il contesto non lo impone, anche perché il vocabolo «diaconessa» era impiegato al femminile già dall'epoca classica e non si può conside-

rare un'innovazione specificamente cristiana. Inoltre, aggiunge Grelot, «sarebbe anacronistico parlare di "diaconessa", nel senso che questa parola rivestirà più tardi» (p. 74). La raccomandazione ai Romani di «"assistere Febe nostra sorella in qualunque cosa abbia bisogno" non deve alludere a questioni ecclesiali: bisogna ricordare che l'aiuto reciproco era una normale manifestazione dello spirito fraterno fra i cristiani» (p. 75). La funzione di Febe — dichiara Grelot — poteva rientrare in alcuni dei compiti diversi di servizio alla comunità: dall'ospitalità offerta all'assemblea fino alla responsabilità delle riunioni culturali, passando per l'istruzione ai convertiti e l'assistenza a coloro che si trovano nel bisogno. Grelot precisa anche che la parola *diakonissa* è una creazione cristiana. È menzionata per la prima volta nel Canone 19 del Concilio di Nicea, a proposito della riconciliazione delle diaconesse provenienti dalla setta di Paolo di Samosata, e nel suo *Panarion*, pubblicato nel 376, Epifanio puntualizza che esse non esercitano ministero presbiterale, ma assistono il sacerdote nel battesimo delle donne (LXXVI, iii, 6).

Il libro termina con delle «conclusioni» che sono piuttosto una vera e propria riflessione complementare a tutto ciò che è stato detto precedentemente. Vengono presentati temi di grande importanza teologica e biblica: sulla vocazione dei due sessi nel disegno di Dio, sulla fedeltà alla tradizione apostolica, sul rapporto Scrittura e Chiesa, sull'errore commesso dalla Riforma nell'aver introdotto una nuova tradizione ecclesiastica, sulla natura del ministero pastorale, ecc. Temi tutti che vengono trattati all'altezza del prestigio del suo autore. Questione centrale in queste pagine è la riflessione sulla tradizione apostolica in quanto tradizione «fondatrice» dalla quale è derivata una tradizione «ricevitrice» che ha conservato e fatto fruttificare l'eredità ricevuta dalla precedente, il «deposito» apostolico (cf p. 125). Questo argomento, secondo Grelot, è quello che deve essere pure affrontato nel campo ecumenico se si vuole realizzare un vero dialogo. L'unione desiderata, indica Grelot, deve riflettere sì sui testi evangelici, ma per farlo «i testi dello stesso Nuovo Testamento devono essere ricollocati nel quadro vivente della tradizione apostolica» (p. 130), cioè si deve «vedere come, durante il periodo che la seguì immediatamente, questa tradizione [fondatrice] fu "accolta", perpetuata, attuata, in uno spirito di fedeltà totale. La diversità eventuale di questa accoglienza mostrava come la fedeltà può implicare adattamenti e varianti su punti secondari. Era però fondamentale che le varianti potessero esse stesse appellarsi a una tradizione "apostolica" che aveva il valore, dal punto di vista pratico, di un diritto consuetudinario» (p. 125).

Se al libro si fosse aggiunto un indice di citazioni bibliche si sarebbe raggiunto un ottimo risultato.

Miguel Ángel Tábet

K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P.W. VAN DER HORST (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995, pp. xxxvi + coll. 1774.

Nel considerare lo studio scientifico della Bibbia e il suo sviluppo soprattutto negli ultimi cent'anni, ci si convince dell'importanza di rapportare i libri sacri alla cultura e alle tradizioni religiose dei popoli orientali situati intorno alla terra di Canaan; così non è una sorpresa la quantità di pubblicazioni riguardanti i rapporti della Scrittura con le tradizioni culturali dei popoli vicini al popolo ebraico fin dalle sue origini e alle comunità di Israele e di Giuda lungo tutta la loro storia.

Osservando appunto quel rapporto si sentiva il bisogno di una sistemazione dal punto di vista religioso, in modo da determinare le diverse divinità e vedere il loro ruolo e la loro importanza nella Bibbia. In questo dizionario esse vengono raggruppate in cinque categorie, che comprendono, in primo luogo, quelle i cui nomi vengono menzionati nella Bibbia, sia nel testo masoretico che nell'edizione della Settanta, e che comprenderebbe il nocciolo tematico dell'opera; poi ci sarebbero quei nomi divini che fanno capo ad un luogo o ad un personaggio, e che costituiscono una fonte ricca di informazioni dell'ambiente religioso di Israele e del cristianesimo; in terzo luogo vengono i nomi che senza essere teofori in Israele, lo sono per altri popoli: gli editori le hanno chiamate «divinità demitificate»; più avanti si troverebbero degli dei la cui presenza dipende dalla lettura che si fa del testo, visto che alcuni testi non vengono affatto menzionati; in ultimo, ci sarebbero le figure umane che nella Bibbia vengono deificate.

La quantità di nomi e di voci è considerevole, proprio perché si fa leva non poche volte sulla quinta categoria, cioè sui personaggi biblici. Gli editori sostengono che loro sono stati «divinizzati», anche se noi preferiamo l'aggettivo «glorificati», usato spesso nel dizionario (p. xvii). In questo modo appaiono nel volume Abele, Caino, Abramo, Mosè, Giacobbe, Giuda e Giuseppe, per citarne solo alcuni. Appare, logicamente, anche Gesù; il suo nome è ricorrente, a giudicare dai riferimenti incrociati (*cross-references*) e dal vasto e accurato indice dei nomi alla fine del volume, oltre che dagli articoli che trattano direttamente la sua persona: *Christ, Kyrios, Son of God, Son of Man*, ecc. Accanto a lui compare anche Maria, a iniziare dall'analisi del concetto *Brother*. L'opera offre inoltre un buon numero di nomi biblici con la loro etimologia.

Nella costruzione delle voci quest'opera somiglia ad alcuni dizionari biblici, in quanto negli articoli ci sono quattro divisioni che aiutano a mettere a fuoco il termine da diverse angolature: partendo dal nome della divinità, dalla sua etimologia e dalla sua frequenza, si passa a vedere la sua identità originaria, ribadendo sempre la venerazione nella sua cultura di origine. Se si tratta di un nome teoforo che compare nel testo sacro, si fanno i parallelismi extra-biblici, oltre a

studiare, in terzo luogo, la sua natura e il suo ruolo nei libri biblici. Alla fine di ogni articolo si offre una scelta bibliografia. Su quella struttura quadripartita si imposta ogni articolo del dizionario.

Oltre a presentare un elenco assai completo delle divinità orientali — ed è questo uno dei pregi più grandi dell'opera, a mio avviso — il dizionario offre i principali luoghi biblici e il loro inquadramento geografico e storico-salvifico. Le ultime scoperte archeologiche e le recenti scoperte toponimiche raccolte nelle diverse voci permettono di gettare luce su non pochi luoghi che ancor oggi hanno delle difficoltà ad essere pienamente identificati sia nella loro localizzazione precisa che nella loro funzione religiosa nel percorso del popolo eletto attraverso i tempi.

La descrizione delle divinità e del loro rapporto con gli ebrei permette di riconoscere l'influsso socio-religioso dell'oriente, a partire dal bronzo antico (2200-1550 a.C.), sulla cultura e sulle tradizioni di Israele. Così è possibile scorgere il contrasto fra la menzione degli «dei» cananei, ugaritici, egiziani o mesopotamici nella Bibbia e la loro descrizione nei testi delle rispettive tradizioni culturali.

Una parte importante dell'opera, come si è detto all'inizio, è composta da essere — animati o inanimati — in rapporto con le divinità. A questo punto è doveroso riconoscere il luogo di preminenza del cosmo e degli astri nei popoli orientali (vedi *Helios, Moon, Stars*); oltre a ciò ci sono delle voci dedicate alle belve, ai serpenti, alle pietre, ai fulmini. Nello stesso modo si sviluppano dei termini collegati a delle virtù, che normalmente si addicono agli dei: sapienza, provvidenza, ecc.

Pensando poi all'ambiente socio-culturale del Nuovo Testamento si può apprezzare nel volume un elenco quasi esauriente delle divinità ellenistiche, di cui la maggior parte è di origine greca. Senza pretendere di fare concorrenza ai dizionari di mitologia o dell'antichità classica, l'opera è utile anche sotto questo punto di vista. Tante volte lo spunto per descrivere la divinità e il suo ruolo vengono indirettamente dal testo biblico — quello sarebbe il caso di due compagni di Paolo: Epafrodito o Epafra, da cui prende spunto la voce *Aphrodite*, e Artema, che serve di base, anche se non esclusiva, per la voce *Artemis*; ovvero Areopago, da cui *Ares* — ; in altre occasioni i riferimenti sono più frequenti, come nel caso di *Zeus* (2 *Mac* 6, *At* 14,12s, per citarne due passi). Ad ogni modo non si fa che constatare l'influenza culturale dell'ellenismo sul giudeo-cristianesimo e, in modo più generico, sulla chiesa nascente.

Intorno ai nomi divini è interessante rilevare le tradizioni che ci si trovano dietro, e che certamente non si limitano a quelle individuate più di cent'anni fa da J. Wellhausen. La voce *Yahweh Zebaoth* ne è un buon esempio.

È difficile, in un'opera come questa, sottrarsi all'influsso di un certo sincretismo, oppure al fatto che ci sia qualche punto di contatto col pensiero della

Religionsgeschichtliche Schule della fine del secolo scorso. Ma in compenso si dispone di un'informazione ricca e sistematica che aiuta a contemplare il pensiero religioso del popolo ebraico in contatto e in contrasto con le ricche e svariate culture dell'oriente antico.

Bernardo Estrada

J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Vol. II, Doubleday, N.Y.-London-Toronto 1994, pp. xiii + 1118.

Il secondo volume di un lavoro lungo e accurato evidenzia ancora una volta le difficoltà e le fatiche da superare per ricavare degli aspetti chiari e netti nella persona di Gesù. E mentre si attende l'uscita del terzo volume, che dovrà contenere le narrazioni della Passione e Morte, è utile volgere lo sguardo sugli aspetti di spicco della vita pubblica del Signore studiati da Meier in questo volume: il battesimo, il messaggio del regno e, in maniera particolare, i miracoli.

Come si ricorderà, l'A. aveva stabilito nel primo volume di *A Marginal Jew* le regole del gioco, indirizzate a recuperare, captare e ricostruire la figura di Gesù di Nazareth servendosi degli strumenti della «moderna ricerca storica (I, p. 1). A questo scopo Meier crea previamente un ambiente: si troverebbero, nella biblioteca dell'Università di Harvard, un cattolico, un protestante, un ebreo e un agnostico, tutti onesti ricercatori storici con l'obiettivo di tirar fuori una figura di Gesù — del suo essere e della sua missione — che trovi il consenso di tutti i partecipanti a quel «conclave non papale». Meier riconosce che i risultati possono trovare delle «formule di concordia» o un linguaggio ambiguo che evita intenzionalmente i punti sui quali non si è arrivati ad un consenso; lo studio mostra quello che la «gente ragionevole» potrebbe dire di Gesù.

Dal punto di vista storico l'opera presenta dei grandi pregi e in essa trapezano — prendendo spunto dalle parole di alcuni colleghi americani — la completezza della ricerca, la logica dell'organizzazione assieme al rigore metodologico, e il senso comune presentato in una prosa lucida.

Se si poteva precedentemente ammirare l'erudizione dell'A. nello scorgere, ad esempio, la lingua e l'educazione di Gesù (I, pp. 253-315), si può fare altrettanto in questa seconda parte del lavoro quando si fa un'analisi introduttiva duplice sui miracoli — contemplati in una visione d'insieme, sia secondo il pensiero moderno che secondo i canoni del mondo ellenistico-romano — e si conclude che non si potrebbe attribuire a Gesù il titolo di «mago» così come veniva considerato nell'antichità (pp. 551ss). A questo si aggiunge un *excursus* sui testi paralleli ai miracoli evangelici e la ricerca propriamente detta dei racconti miracolosi, siano guarigioni, esorcismi, risurrezioni o miracoli di natura. In tutto quasi 630

pagine che mettono in risalto lo sforzo del prof. Meier nell'inquadrare ognuno dei principali segni realizzati da Gesù, insieme alle circostanze che permettono di giudicare se esistono o meno le condizioni per tirar fuori la probabilità dell'evento così come viene presentato nei vangeli.

Nello studio del messaggio di Gesù, che comprende la seconda parte del volume, si contempla il regno di Dio innanzitutto nelle sue premesse, cioè nell'AT, nella letteratura intertestamentaria e in Qumrân. A nostro avviso è ben riuscita la presentazione che si fa in continuazione della tensione escatologica fra presente e futuro del regno di Dio, fra il «già» e il «non ancora» che si sviluppa in più di 200 pagine dove vengono studiati i detti più determinanti a riguardo. Tanto in questa parte come nel resto dell'opera si applicano gli stessi criteri per determinarne la storicità, senza basarsi su presupposti filosofici.

A questo punto è opportuno dire qualche parola a favore del criterio di imbarazzo, che a mio avviso Meier sa adoperare nella maggior parte dei casi in modo adatto (vedi ad esempio il battesimo di Gesù, pp. 104ss, anche se le conclusioni sulla condizione di Gesù come discepolo di Giovanni siano discutibili; o anche sul *loghion* «beato chi non si scandalizza di me» di Mt 11,6).

C'è però un punto sul quale non si potrebbe essere tanto d'accordo con l'A., ed è proprio quello che funge da premessa dell'intera opera. Si tratta dell'approccio «neutrale» alla figura storica di Gesù prescindendo dalla fede, in contrasto o meno con le impostazioni di non pochi studiosi moderni menzionati all'inizio del primo volume: Kähler, Bultmann, Schweitzer, Althaus, Jeremias. Anche se Meier è perfettamente coerente con i suoi criteri e con la sua disciplina nell'individuare i tratti del Gesù storico, e questo metodo ha avuto sempre uno spazio largo accanto agli studi teologici, è difficile che un approccio che prescinde dalla fede sia lontano da una posizione senza pregiudizi. I vangeli, — che sono in definitiva il materiale più importante di cui si dispone per scoprire la figura di Gesù di Nazareth — sono nello stesso tempo testi storici e teologici, racconti di fede e narrazione storica, fatti accaduti e kerygma. Perciò la metodologia adatta al loro studio deve contemplare le visioni teologiche e storiche che si fondono nel testo evangelico e che determinano le sue caratteristiche essenziali.

Nel primo volume il problema sorgeva intorno alla questione dei fratelli di Gesù, che Meier accetta come tali, anche se il testo biblico a riguardo non è chiaro, anzi, è ambiguo. In quel caso la storia deve manifestare la sua perplessità e la sua incapacità di determinare il fatto di preciso, aprendo allora le vie alla fede che ne ha molte cose da dire, visto che si tratta di una verità che è stata poi definita in modo da lasciare pochi dubbi.

Anche nel secondo volume l'atteggiamento neutrale genera qualche problema nella terza parte, nell'analisi dei singoli miracoli, e specialmente il

racconto del camminare sulle acque, a cui fa seguito la tempesta sedata (pp. 919-933). Nel primo si propende per una narrazione più antica in Giovanni che nella fonte marciiana, sulla scia di R. Schnackenburg, ma poi si tende a negare l'accaduto invocando principalmente due motivi: 1) I miracoli avvengono di solito a favore di persone in estremo bisogno o pericolo; 2) essi servono per proclamare la venuta del regno di Dio, non per glorificare la persona di Gesù. Pur riconoscendo il peso degli argomenti di Meier, che afferma di non trovare in questo caso nessuna delle due ragioni, si potrebbe valutare di più il criterio di discontinuità che questo miracolo ribadisce più di molti altri. Esso infatti permette di intravedere nei tratti cristologici della persona di Gesù proprio la sua divinità — l'A. stesso l'afferma a p. 921 — che gli apostoli non riusciranno a scorgere se non dopo la venuta dello Spirito Santo, la cui luce postpasquale illuminerà quegli avvenimenti. Questa è poi la causa dello sbiottamento assai evidenziato alla fine della narrazione. Qualcosa di simile si potrebbe dire della tempesta sedata, la cui possibilità storica non è del tutto accettata nello studio, anche se in questo caso si è di fronte ad un brano della triplice tradizione, il che vuol dire che si deve contare innanzitutto sulla fonte marciiana.

Un approccio diverso si scopre nel miracolo della moltiplicazione dei pani (pp. 950-967), dove l'analisi dei testi fa vedere in Giovanni una probabile dipendenza dai sinottici, e dove le fonti narrative permettono — secondo Meier — di trovare una cornice storica favorevole all'evento straordinario. L'A. invita non poche volte a non lasciarsi influenzare dall'affermazione bultmanniana riguardo all'«uomo moderno che non crede nei miracoli» e risponde a questa sfida affermando che il Gesù storico non si addice alle opinioni di molti accademici riguardo a ciò che è ragionevole, razionale o desiderabile nel campo religioso (p. 837). Questa lodevole concezione dovrebbe essere tenuta in conto in alcuni racconti dove la decisione a favore o contro un probabile inquadramento storico dipende dal modo in cui un criterio determinato viene applicato o ribadito, essendovi in non poche occasioni delle sottili differenze che fanno pendere la bilancia da una parte o dall'altra. In quei casi sembra che prevalga, nella mente dell'autore, la situazione immaginaria del «conclave accademico» e voglia accontentare tutti... Ci sono invece delle affermazioni che non trovano sempre un ampio consenso; ma quello accadeva anche ai tempi di Paolo di Tarso.

Non si può non lodare la ricerca esauriente e lo studio approfondito e serio dei detti e dei fatti della vita di Gesù di Nazareth che danno adito ad una conoscenza più accurata della sua persona. Ma questo «studio storico-critico del suo volto umano non può essere tagliato fuori dalla teologia», affermiamo con B. Witherington III (*The Jesus' Quest*, Downers Grove/Ill. 1995, 244). Bisogna anche confrontarsi con la possibilità dell'autocoscienza di Gesù

esaltata fino alla divinità» e vedere i vangeli scientificamente, vale a dire, sotto le prospettive create dalla simbiosi fra scienza storica e scienza teologica. L'Autore promette (II, pp. 1045-1047) di considerare nel Terzo volume appunto quella autocoscienza di Gesù, che potrà offrire la chiave della sua morte in croce.

Bernardo Estrada

HANS CHRISTIAN SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag St. Ottilien, 1995, pp. 710.

Der Autor versucht eine systematische Darstellung und Erörterung der Trinitätstheologie des hl. Thomas. Dazu teilte er seine Studie in drei Teile ein: Im ersten Teil behandelt er die wissenschaftstheoretischen Prämissen und strukturalen Grundlagen der thomasischen Trinitätslehre.

Im zweiten Teil zeigt er die historische Dimension im Denken des Aquinaten, nämlich die entscheidenden, historisch-ererbten Problemfelder der Trinitätstheologie, die für den hl. Thomas in der Konzeption seiner "ultimativen Antwort" von irgendeiner Bedeutung gewesen sind.

Im dritten Teil geht es dem Autor darum, die entscheidenden Grundeinsichten des hl. Thomas in der Trinitätslehre offenzulegen und im Folgenden nachzuweisen, wie alle einzelnen Teilbereiche der Trinitätslehre (Prozessionen-, Proprietäten-, Personen-, Notionenlehre, etc.) von dieser einen Grundeinsicht her verstanden werden müssen und über diese zusammenhängen.

Zunächst möchte ich das vom Autor dargestellte wissenschaftliche Skelett der Trinitätslehre in seinen Hauptzügen wiedergeben:

Wenn es immer gilt, daß Überschriften und Prologe nicht überlesen werden dürfen, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Absicht des Autors zu verfehlen, dann gilt das um so mehr inbezug auf die *Summa theologica* und deren Trinitätstraktat. Der Autor zeigt im ersten Teil, daß Thomas *nie* von *De Deo Uno* spricht, sondern von der «una essentia trium personarum» und so sein Werk strikt offenbarungstheologisch verstanden wissen will, das nicht mit der Brille des Philosophen gelesen werden darf. Thomas möchte den Gott der Offenbarung zunächst *in sich* und dann *als Ursprung und Ziel der Schöpfung* bedenken, und entwickelt so zunächst einen streng immanenten Gottestraktat. Indem er aber zugleich alle Aspekte, die den göttlichen Personen als Träger der göttlichen Wesenheit *un-unterschieden* zukommen, aus der Trinitätslehre ausgliedert und in einem eigenen Abschnitt «De essentia divina» voranstellt, gelingt es ihm, einen in sich geschlossenen, aber dennoch auf die Offenbarung

gegründeten Trinitätstraktat zu konzipieren, der durch die q. 43 («De missione divinarum personarum») organisch mit der Schöpfung und Heilsgeschichte verbunden ist. Diese Quaestio ist kein bloßes Korrolarium sondern die "Ouverture" zu den folgenden Traktaten, die dadurch als heilsökonomische Entfaltungen der Trinitätslehre verstanden werden müssen.

Da für Thomas die allgemeine Gotteslehre von Anfang an die «una essentia trium personarum» ist, können die Personen niemals als aus dem Wesen hervorgehend gedacht werden, da das göttliche Wesen ja nur *in den Personen* als seinen Trägern subsistiert. Ursprung und Träger des Hervorganges kann somit *nie das Wesen als solches*, sondern nur eine *Person* sein; konkret und uranfänglich ist also der Vater Ursprung der trinitarischen «communio personarum». In dieser Einsicht des hl. Thomas, auf die sich *sein konsequenter Personalismus* stützt, liegt auch die eigentliche Begründung dafür, warum die Dreiheit der göttlichen Personen weder aus den essentialen Attributen erschlossen, noch mit Hilfe der natürlichen Vernunft aus dem absoluten Wesen Gottes oder den Werken der Schöpfung abgeleitet werden kann.

Dieses leitende Strukturprinzip des hl. Thomas in der Gotteslehre, der Ansatz beim dreipersonlichen Gott der Offenbarung, führt unmittelbar zur zweiten leitenden Grundeinsicht: Wenn schon im Hinblick auf das Sein und Wesen Gottes nicht von seiner Dreipersonlichkeit abstrahiert werden kann, dann gilt das in gleicher Weise *auch für* das göttliche *Handeln*; denn in Gott fallen ja Sein, Wesen und Handeln notwendig zusammen. Da es keine den Personen gleichsam vorausliegende Subsistenz des göttlichen Wesens gibt (sonst hätten wir eine Quaternität), kann das göttliche Wesen als solches auch niemals Träger eines göttlichen Aktes sein. Das gilt für das innere Leben Gottes genauso wie für sein Wirken nach außen: Weder bringt das göttliche Wesen die Personen hervor, noch kann es Träger und Ursache der "opera ad extra" sein. Die von Anselm von Canterbury vertretene Interpretation des augustinischen Axioms von der "inseparabilis operatio ad extra", nämlich daß das Wesen und nicht die Personen, Ursprung und Träger des Schöpfungswerkes sei (vgl. Monologion 8), mußte Thomas korrigieren: «*Actiones sunt suppositorum*» betont Thomas; das gemeinsame Wirken aller drei Personen bei der Schöpfung hebt nicht bloß nicht die personeneigentümliche Beziehung zur Schöpfung auf, sondern erlaubt auch eine personenspezifische Kausalität im Hinblick auf die Erschaffung der Dinge. Die ganze Trinität als 'essentia trium personarum' ist Urbild der Schöpfung.

Weil Thomas bereits das göttliche Vater-Sein, Sohn-Sein und Heiliger Geist-Sein als striktes, unableitbares Offenbarungsgeheimnis ansieht, braucht er den Geheimnischarakter der Trinität nicht durch eine im einseitigen Sinne ununterschiedene Einheitlichkeit des göttlichen "Handelns nach außen" zu schützen wie es die zum Essentialismus tendierenden Trinitätstheologen taten.

Vor Thomas hatte die Trinitätslehre den richtigen methodischen Ansatzpunkt noch nicht gefunden, das stellt der Autor im zweiten Teil dar. Darin untersucht er die Trinitätslehre der griechischen Patristik, Augustinus' Ringen um die neue Hermeneutik in der Trinitätslehre, die Erkenntnisse der Schule von Chartres, Richard von St. Viktors 'Identität in der Verschiedenheit', die 'Bonum est diffusivum'-Systematik der Franziskaner, Alexander von Hales' 'Wissenschaft als Weisheit', die neuplatonische Trinitätssynthese Bonaventuras und den dreifaltigen Gott als "den ganz Anderen" des hl. Albertus Magnus.

Der bis Thomas ungelöste methodische Ansatzpunkt kam zum Austrag im andauernden, ungelösten Widerstreit zwischen essentialistischen, personalistisch-heilsgeschichtlichen und emanativen Systemen und hatte seinen Grund in einem selten expliziten aber um so folgenreicheren Dilemma, das Augustinus trotz seiner genialen und wegbereitenden Einsichten hinterlassen hatte: Augustinus hatte bei den innergöttlichen Prozessionen angesetzt. Zugleich hielt er aber am personalen Ursprung der Hervorgänge fest und postulierte einen ausschließlich relationalen Ursprung der göttlichen Personen: Die Akte der Zeugung und der Hauchung sind personale Akte; setzen also die Person notwendig voraus; andererseits aber sollen die Personen nach Augustinus erst durch jene relationalen Unterschiedenheiten gebildet werden, die mit den Hervorgängen entstehen. Dadurch entsteht das Dilemma, daß die Hervorgänge gerade das vorauszusetzen scheinen, was sie hervorbringen: die Relationen und die Personen.

Bei Augustinus bildet der Dreischritt Prozessionen-Relationen-Personen gewissermaßen ein zyklisches System, das keinen absoluten Anfang kennt: ist man einmal über den von Augustinus vorgängig betonten Primat des Vaters als Ursprung der Gottheit in sein System eingestiegen, scheint sich dieser Primat methodisch bald zu verflüchtigen, wenn man streng systematisch weiterfragt: Die Person (des Vaters) konstituiert die Hervorgänge, in diesen entstehen die Relationen, und aus den Relationen entspringen die Personen, deren Ursprung wiederum der Vater ist.

Wenn sich in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Ursprung der Subsistenz des Vaters und seiner "Motive" für die Hervorgänge stellte, kamen die Augustinus interpretierenden Theologen regelmäßig in Begründungsschwierigkeiten. Es boten sich zwei Auswege, in denen beide Male das göttliche Wesen in den Begründungszusammenhang der Trinitätslehre einbezogen wurde: ein großer Teil der Theologen versuchte das Problem einfach dadurch zu lösen, daß sie mit Berufung auf die sogenannte "psychologische Theorie" des Augustinus die Personen gleich aus dem göttlichen Wesen oder dessen Attributen hervorgehen ließen (z.B. Anselm, Richard von St. Viktor, Abaelard) und dieses Hervorgehen sogar durch "rationes necessariae" zu beweisen suchten. Die andere Gruppe sah in diesem Vorgehen die Aussagen des

depositum fidei nicht ausreichend berücksichtigt, nach dem eindeutig der Vater *als* Vater, und nicht als göttliches Wesen Ursprung des Sohnes ist.

Schmidbaur zeigt, daß erst Albertus Magnus und Thomas von Aquin als erste die wirkliche Ursache erkannten, die zu diesem Dilemma der abendländischen Trinitäts-theologie geführt hatte. Thomas übernimmt von Augustinus den methodischen Dreischritt, aber nicht, ohne dessen Argumentation an einem entscheidenden Punkt zu korrigieren, nämlich die Erörterung der notionalen Akte, deren *Träger ja die Personen* aufgrund ihrer relationalen Spezifität sind. Auch wenn Thomas die "psychologische Theorie" weiter gebraucht, so will er mit ihr *nicht* den Charakter der Personen beschreiben, sondern lediglich die Aktnatur der *inneren* Hervorgänge als solche.

Die Hauptleistung von Schmidbaur finden wir im dritten Teil, in dem er die Hauptelemente der Trinitätssystematik des hl. Thomas Schritt für Schritt nachvollzieht.

Bereits in seiner sorgfältigen Analyse der Lehre über die Hervorgänge in der Trinität gelangt er zum zunächst überraschenden Resultat, daß für Thomas der "Hervorgang aus einem Ursprung an sich" noch kein solches Wesensmerkmal darstellt, durch das "das Hervorgegangene" in seinem Wesen bestimmt wird. Denn der Hervorgangsakt als solcher beschreibt ja nur die Weise, wie eine Person aus der anderen hervorgeht, ohne angeben zu können, *wober* die Person zu einem solch spezifischen Akt befähigt ist noch *worin* sie sich von jener Person unterscheidet, die sie hervorbringt.

Thomas zieht daraus als erster der abendländischen Trinitätstheologen die radikale Konsequenz, daß es ausgeschlossen ist, daß die Personen in ihrem *Sein* durch dasjenige konstituiert und unterschieden sein können, was ihnen gemeinsam und unterschiedslos zukommt, nämlich die göttliche Wesenheit. Aus dieser Einsicht heraus lehnt Thomas jeden Versuch als verfehlt ab, die Personen aus der "Wesenheit per se" ableiten zu wollen; ja er lehnt jeden Versuch der logischen Verknüpfung von Wesensbegriff, Wesensattribut einerseits und Personenkonstitution andererseits als verfehlt ab.

Da nun weder die göttliche Wesenheit noch der Hervorgangsakt als solcher die Person in ihrem Sein konstituieren kann, kommt als personenkonstituierendes Element nur noch jene Kategorie in Frage, die die Trinitätstheologen bisher als ontologisch für zu schwach eingestuft hatten, um allein das Person-sein tragen zu können: die Relation, bzw. die Relationen der Personen untereinander.

Als Thomas sich entschloß, mit dieser Einsicht ernst zu machen, tat er etwas, was seinen Zeitgenossen als völlig unmöglich vorkommen mußte: Die Relation als die niedrigste aller Seinsweisen, sozusagen als "flüchtiges Zwischen", das ja das Nachträglichste und Wechselvollste überhaupt zu sein schien, gerade zum Konstitutivum nicht bloß der individuellen Unterschiede sondern auch des *Seins* der Person als Subjekt zu machen.

Thomas, der die gutgemeinten "Mischkonzeptionen" seiner Zeitgenossen für inkonsequent und letztlich haltlos ansah — sie sahen die Personen durch den Hervorgang aus der Wesenheit konstituiert und anschließend durch die gegenseitigen Relationen unterschieden — mußte zunächst eine radikale Neubewertung der Relation als metaphysische Kategorie vornehmen, um wirklich das *Sein und die Individualität der Person* auf die interpersonale Beziehung gründen zu können.

Seine Unterscheidung zwischen dem *Sein* der Relation als 'In-sein' (esse in) und dem *Wesen* der Relation als 'Beim-andern-Sein' (esse ad), durch die er Wesensidentität und gegenseitige Unterschiedenheit der Personen radikal zu vereinen vermochte, kann deshalb als die systematische Kernthese, als der "archimedische Punkt" seiner gesamten Trinitätstheologie angesehen werden. Durch ihr Bezogen-sein sind die Personen in ihrem Sein konstituiert und in ihrer Besonderheit bestimmt. *Nicht der Akt der Zeugung oder der Hauchung* steht bei Thomas im Mittelpunkt, sondern das die Person konstituierende Sein der Bezogenheit. Neben das alte Verständnis der Relation als prädikamentaler Beziehung (nicht an dessen Stelle) tritt die subsistente Relation, die Thomas zum Trägerbegriff der Trinitätslehre macht.

Thomas vertritt so den Primat der Person in der Trinitätstheologie, und gerade nicht — wie etwa K. Rahner bei ihm herauslesen zu können glaubte — den «Geistprimat», aus dem die Personen hervorgehen würden.

Der Person kommt logische Priorität als Prinzip und Träger der Hervorgänge zu. Diesen Primat der Person setzte Thomas in seiner Lehre auf allen Ebenen, auch auf der des göttlichen Handelns durch, wenn er nachweist, daß jeder Akt der Natur immer personalisiert vorliegt.

Auf dem Hintergrund eines vertieften Relationsverständnisses versteht Thomas nicht nur die Hervorgänge neu, sondern auch das Wesen der Personalität, sowohl inner- wie außertrinitarisch.

Diese vorgenommene sorgfältige Analyse der Relation bezüglich ihres In-seins und ihres Beim-andern-Sein hat Auswirkungen von grundsätzlicher Tragweite:

Einerseits entlastet sie Thomas vom Vorwurf, den «Wink des Trinitarischen nicht verstanden und damit den fälligen Wandel von einer Metaphysik unter dem Primat der Substanz zu einer neuen trinitarisch fundierten Metaphysik unter dem Primat der Relation verpaßt zu haben (...) und an einem "dinglichen Substanzdenken" festgehalten zu haben. (...) In Wirklichkeit — so weist Schmidbauer überzeugend nach — hat aber Thomas nie gelehrt, daß sich Person-sein nur in Beziehung, d.h. in der Interpersonalität vollzieht; im Gegenteil: er hat es sogar vehement bejaht! Seine Entscheidung, die Relation im Bereich des Geschöpflichen als akzidentell zu betrachten, entspringt nämlich keineswegs der Behauptung, daß die (interpersonale)

Relationalität für die *Entfaltung* und *Verwirklichung* gelebter Personalität nebensächlich wäre, sondern vielmehr der Einsicht, daß die Relation im Bereich des Geschöpflichen stets einer im voraus existierenden Substanz bedarf, die auf die Entfaltung einer in ihr liegenden Relationalitätspotenz wesenhaft vorbereitet, d.h. ontologisch prädisponiert ist. Thomas lehnt einen gänzlich univoken Relations- und Personenbegriff zwischen Schöpfer und Geschöpf ab. Zwar ist der Mensch als gnadenhaft Vollendeter zur Teilhabe an der innergöttlichen Kommunikation berufen, aber eben nicht als quasi-göttliche, sondern als *menschliche* Person. Denn der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird auch im Himmel nicht aufgehoben. Dies ist kein bleibender Rest von Trennung und Unerlöstheit, ganz im Gegenteil; denn die Aufhebung des Unterschieds zwischen Schöpfer und Geschöpf bedeutete ja die Vernichtung und Auflösung des geschöpflichen Seins.»

Die mit Thomas gewonnene Einsicht in die Verfehltheit der Alternative zwischen Substantialität und Relationalität erlaubt es Schmidbauer andererseits, einige Fragezeichen an einem *aktualistischen*, dialogischen Personalismus («Das Ich wird am Du») anzubringen (und damit auch am Thomasverständnis und an manchen Thesen von Moltmann, Ratzinger, Oeing-Hanhoff, Kasper, Hilberath, Rahner, Pannenberg). Denn der aktualistische Personalismus neigt dazu, ein spezifisches In-der-Welt-Sein der Person zu übersehen: nämlich das in ausgezeichneter Weise bei-sich-selbst-Sein. Die Person ist auf sich «zurückgebogen, ist primäre Ansichseinsgestalt» (J.B. Metz), die wir Subjektivität nennen. Das bedeutet: nichts an ihrer Seins- und Daseinsverfassung ist distanzlos, auch nicht ihre wesenhafte Relationalität. Die Person vermag zu allem, was sie ist, was ihr widerfährt und was ihr begegnet, in ein objektiviertes, selbstursprüngliches Verhältnis zu treten. Das gerade offenbart, daß sie ein Selbstzweck ist und kein Mittel für andere, und Achtung und Würde verdient. Das gerade meint der Satz des hl. Thomas, «die Personsubstanz bezeichnet das, was das Vollkommenste ist in der ganzen Natur».

Die bloße Tatsache, daß der Relationsbegriff in den meisten Persondefinitionen des hl. Thomas nicht direkt erwähnt wird, besagt keineswegs, daß er ein "dingliches, substanzhaft-unbezügliches" Personenverständnis habe; vorausgesetzt ist freilich, daß man den Substanzbegriff im Sinne Thomas' interpretiert und nicht im Sinne der neuzeitlichen Subjektphilosophie.

Letzterer erlag — so zeigt Schmidbauer — etwa K. Rahner (gegen seine ursprüngliche Intention), der Thomas einen Personbegriff zuschrieb (das «subsistens distinctum in natura rationali»), der so bei Thomas nirgends zu finden ist, sondern den Rahner bei K. Barth als von Thomas stammend entliehen hat. Barth begreift aber das Gottsein nicht mehr wie im Mittelalter, als Wesenheit, bzw. absolute Substanz, sondern — ganz neuzeitlich — als absolutes

Subjekt, das sich heilsökonomisch als das souveräne Subjekt seiner Selbstoffenbarung in drei Seinsweisen (als Offenbarer im Vater, als Offenbarung im Sohn und als Offenbarsein im Geist) zeigt. Diese drei Seinsweisen gehören nach Barth zur unmittelbaren Selbstkonstitution des absoluten Subjektes. Rahner übernimmt diesen typisch idealistischen Grundgedanken und legt von dort aus seine Interpretation der thomasischen Persondefinition an.

Ein letzter Aspekt soll erwähnt werden: Obwohl von Thomas als rein immanente Trinitätslehre entworfen, zeigt sie sich doch aufs innerste mit der Schöpfungslehre und der Heilsgeschichte verbunden; so sehr, daß gerade jene ewige, innere Selbstbewegung des dreieinen Gottes als der Ursprung und das Ziel von Welt, Geschichte und Erlösung begriffen werden muß. Für Thomas stellt die Konzeption einer immanenten Trinitätslehre geradezu die Möglichkeitsbedingung einer trinitarischen Interpretation von Schöpfung und Erlösungswerk dar, weil ja erst dann die Spuren des Wirkens der göttlichen Personen in der Welt sichtbar werden können, wenn man sich über Wesen und Wirklichkeit der immanenten Trinität Rechenschaft gegeben hat und von daher die Möglichkeit der Selbstkundgabe der göttlichen Personen in der Welt kennt.

Umgekehrt bedeutet das natürlich auch, daß so gut wie nichts, was Thomas über die immanente Trinität sagt, nur diese selbst betrifft, sondern stets auch Auswirkungen auf die geschaffenen Dinge, ihr Sosein, ihr Dasein und ihre Geschichte hat.

So geht von jedem Aspekt der innertrinitarischen Wirklichkeit gleichsam eine unendliche Zahl von Bezügen aus, die sich, wenn überhaupt, nur in Form von allgemeinen Zusammenhängen angeben lassen.

Eines wird deutlich: Die Trinität bildet im gesamten theologischen und philosophischen Denken des hl. Thomas den Dreh- und Angelpunkt, sei es, daß sie das innere Aktionsprinzip von Schöpfung, Erlösung und Heil ist, sei es, daß sie als *mysterium stricte dictum* jenes entscheidende Offenbarungsgeheimnis ist, das auch alle Vernunftreflexion erst zu sich selbst führt und die letzten Aporien aufhebt.

Die Trinität, so schreibt Thomas, sei «vor allem deshalb geoffenbart worden, damit wir richtig denken über das Heil des Menschengeschlechtes, das sich durch den menschengewordenen Sohn und die Gabe des Heiligen Geistes vollendet». (S. *Tb.* I q. 32, a. 1 ad 3^m)

Es scheint mir nicht übertrieben zu sagen, daß Schmidbaurs sorgfältige Darstellung der Trinitätstheologie des hl. Thomas bereits für sich genommen einen wissenschaftlichen Impuls von großer Tragweite für die theologische Grundlagenforschung spenden kann; es ist keine geringe Leistung, bis zum tiefen Kern der großartigen Synthese des Aquinaten vorzudringen und sie ohne Verkürzungen zu halten.

Daneben soll aber nicht der zweite große Vorzug dieser Studie unerwähnt

bleiben: dem Autor gelingt es immer wieder, die existentielle Bedeutung des dargestellten wissenschaftlichen Konzentrates aufzuzeigen; sei es für die Schöpfungstheologie, für die Erlösungslehre, für das Verständnis von Person, Freiheit, Liebe und Kommunion.

Wen es interessiert, sich mit diesem Fluchtpunkt der gesamten Theologie gründlich zu befassen, der wird um dieses wertvolle Buch nicht herumkommen.

Harald Bienek

MIGUEL PONCE CUÉLLAR, *María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia*, 2ª ed., Herder, Barcelona 1996, pp. 510

Il libro che presentiamo, scritto dal professore Ponce Cuéllar, membro del Comitato direttivo della Società Mariologica Spagnola, vede ad appena un anno dalla sua pubblicazione una nuova edizione per i tipi della editrice Herder di Barcelona. Segno questo della buona accoglienza che ha trovato fra chi studia Mariologia.

L'opera che recensiamo è un manuale di Mariologia scritto in modo pedagogico e allo stesso tempo con profondità e vigore teologico. Basta guardare le bibliografie con le quali iniziano i diversi capitoli e gli argomenti più importanti per rendersi conto che anche questo aspetto è stato curato in modo da offrire al lettore ampi punti di accesso a quei temi che eventualmente vorrà approfondire. Ma sta anche ad indicare che si tratta di un lavoro che è frutto di un'attenta disamina della letteratura teologica recente.

L'opera si divide in tre parti. Dopo un'ampia introduzione (pp. 15-33), nella quale si affrontano i rapporti della Mariologia con le altre discipline teologiche, alla luce di quanto in proposito si è delineato dopo il Concilio Vaticano II, la prima parte è dedicata allo studio di Maria nella Sacra Scrittura (pp. 35-183). Dopo aver studiato come Maria venga preannunciata nell'Antico Testamento, l'autore si sofferma più dettagliatamente sul Nuovo Testamento. Questa prima parte ci sembra molto riuscita in quanto dopo aver esposto le diverse pericopi nel loro contesto e struttura, si affronta la loro esegesi per finire con lo studio dei diversi significati teologici dei testi. I possibili problemi non vengono taciuti ma affrontati.

La seconda parte (pp. 187-261) riguarda lo sviluppo della dottrina mariologica nella Patristica. L'autore studia i padri più importanti dal punto di vista mariologico, offrendo allo stesso tempo una visione sintetica dei problemi e delle tematiche che si sono dovuti affrontare nelle diverse epoche.

L'ultima parte è dedicata allo studio di Maria nella fede della Chiesa (pp. 263-493). Qui si studiano la maternità divina di Maria, la verginità di Maria, la

sua Immacolata Concezione e l'Assunzione. Si tratta anche della partecipazione di Maria all'opera della Redenzione e, per ultimo, si studia il culto e la pietà mariana, tema quest'ultimo che serve per parlare sia pur brevemente della religiosità popolare e della spiritualità mariana. In tutti questi argomenti si affronta sempre la loro base scritturistica e il loro sviluppo storico-dogmatico, per finire con l'esposizione del loro significato teologico. Ci sembra che l'autore sia riuscito ad evitare di ripetere quanto era già stato detto nelle prime due parti, e ciò grazie all'approfondimento delle tematiche che in quelle parti erano emerse.

Il libro ci è sembrato molto interessante ed aggiornato. Riesce a fare una presentazione pedagogica e attraente della fede della Chiesa per quanto riguarda la Madre del Signore. D'altra parte l'autore interviene con incisività anche nelle problematiche odierne attorno a questa materia della teologia. Un po' brevi ci sono sembrate le pagine dedicate alla religiosità popolare e alla spiritualità mariana. Ma d'altra parte sono materie così ampie che una trattazione più dettagliata avrebbe forse allargato troppo l'opera, che si raccomanda da sola. Auguriamo all'autore per questa nuova edizione lo stesso successo avuto con la prima.

José Antonio Riestra

M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa* (Coll. Saggi Teologici, 18), San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 148.

Frutto della ricerca e delle lezioni impartite dall'A. è questo saggio sull'identità e sulla metodologia della dottrina sociale cristiana. Si tratta di studiare in modo analitico, completo e organico l'epistemologia di questo ambito del sapere teologico, per poterne meglio cogliere gli aspetti tematici e storici. Infatti, soltanto una profonda conoscenza della natura e del metodo di una scienza è in grado di svilupparla coerentemente. Cozzoli, dottore in teologia morale e docente di questa materia con la specializzazione in etica sociale, ci ha offerto in anni recenti diverse monografie che avvallano la sua competenza a riguardo. Publica adesso questo breve e profondo trattato che sarà di grande utilità per i cultori delle scienze sociali, con particolare riferimento all'insegnamento sociale della Chiesa.

Il libro è diviso in due parti, corrispondenti ai due temi studiati: la natura e la metodologia della dottrina sociale cristiana. Per natura si intende l'identità, l'essenza, i lineamenti che corrispondono a ciò che tale insegnamento è e vuol essere. A tale proposito studia per primo il nome (capitolo 1): la locuzione «dottrina sociale della Chiesa» è di questo secolo, si è venuta delineando a poco a poco con lo svilupparsi del recente Magistero sociale, ha subito diverse alternative di

fortuna, ed è stata proposta la sua sostituzione con «insegnamento sociale della Chiesa» per sottolinearne la sua praticità; tuttavia, se ben capita continua ad essere valida ed attuale sebbene la si possa sostituire con espressioni sinonime. Più importante è il significato di tale locuzione (capitolo 2): si tratta di un *corpus* dottrinale (che include un impegno pratico) relativo all'insegnamento cristiano sulla vita sociale; esso si è costituito attingendo dalla parola di Dio in rapporto alle mutevoli situazioni della società lungo le svariate epoche della storia. È, pertanto, un insegnamento intimamente collegato alla totalità della vita e della missione della Chiesa, che ha le sue radici nella S. Scrittura e tiene conto di tutto il patrimonio dell'insegnamento cristiano. Tuttavia, soltanto in epoca recente ha raggiunto un carattere organico e sintetico, al fine di dare una risposta cristiana ai crescenti mutamenti economico-sociali e di fronte ad un insieme di proposte di organizzazione sociale non rispondenti all'autentica verità sull'uomo. In questo senso lo stesso Magistero ecclesiale — principalmente quello pontificio — ha preceduto il lavoro teologico e lo ha stimolato a svolgere un ruolo di sistemazione e di approfondimento in questo ambito della teologia morale. Il soggetto di questa dottrina (capitolo 3), come di ogni insegnamento di salvezza, è tutta la comunità cristiana secondo i diversi compiti e carismi: il Magistero pontificio ed episcopale, i teologi laici o preti che siano, gli esperti nei diversi ambiti della vita sociale e i fedeli correnti che cercano la propria santità in mezzo ed attraverso il loro inserimento nel mondo.

Il capitolo 4 verte sull'autorevolezza dottrinale di questo insegnamento: esso richiede lo stesso consenso e ossequio dovuto al Magistero morale della Chiesa, che obbliga le coscienze a seconda della natura e dell'autorità del documento, dell'insistenza con cui si propone, del tenore delle sue affermazioni. Per cui non tutte le proposte hanno lo stesso valore: si deve distinguere tra i principi fondamentali, gli svariati criteri di giudizio più o meno contingenti e le direttive per l'azione frequentemente adatte ad una concreta situazione. L'oggetto o *principium quod* dell'insegnamento sociale cristiano (capitolo 5) è la difesa e l'accrescimento della dignità personale di ogni uomo e di tutti gli uomini nei loro rapporti sociali: economici, politici, culturali, ecc. Da qui derivano le preoccupazioni sociali della Chiesa, che non sono di indole tecnica, bensì morale, ma che non rimangono neppure in un ambito meramente astratto poiché devono raggiungere l'uomo reale e concreto. Perciò i suoi destinatari (capitolo 6) sono tutti gli uomini di buona volontà, come esplicitamente indicano i documenti sociali da Giovanni XXIII in poi; tuttavia, i primi chiamati a conoscere e a praticare tale dottrina sono tutti i cristiani secondo la loro propria vocazione, ed in particolare i fedeli laici sui quali ricade principalmente l'impegno propriamente secolare che questo insegnamento suscita.

La sua finalità (capitolo 7), in consonanza con il suo oggetto, è indubbiamente uno scopo etico-formativo: illuminare le coscienze al fine di indicare le

vie, guidare gli uomini ed orientare i comportamenti per tutelare e per promuovere la persona umana nella società e, di conseguenza, per stabilire rapporti sociali umani e umanizzanti. A tale scopo l'insegnamento cristiano denuncerà le ingiustizie e soprattutto annuncerà le vie adatte per spiegare il contenuto sociale della fede, senza dimenticare gli effetti sociali del peccato e la riserva escatologica della vita cristiana. Il capitolo 8, studiando la competenza ecclesiale e la legittimità della dottrina sociale cristiana, riprende quanto detto nel capitolo 4: esse si fondano sulla natura e sul ministero affidato alla Chiesa dal suo Fondatore. Infatti, la missione evangelizzatrice e salvifica della Chiesa abbraccia tutto l'uomo inclusi i suoi rapporti sociali; per cui il *proprium* della Chiesa, che è di indole religiosa, le conferisce un'evidente competenza nella sfera sociale per quanto riguarda gli aspetti etici. Da qui deriva anche la valenza teologica dell'insegnamento sociale: come sottolinea il prof. Cozzoli il diritto-dovere della Chiesa ad intervenire in questo campo è sorretto da ragioni di fede. Il capitolo 9 analizza, appunto, questi motivi teologici, che si possono riassumere nella struttura d'incarnazione dell'essere ecclesiale cristiano, nell'integrità della salvezza, nella missione evangelizzatrice della Chiesa, nell'intimo rapporto tra ortodossia e ortoprassi e nella promessa della speranza escatologica che sottintende le esigenze dell'oggi sociale.

La seconda parte dell'opera presentata spiega il metodo della dottrina sociale cristiana, cioè il modo logico-conoscitivo di procedere nella sua elaborazione. A tale scopo, il capitolo 10 analizza le fonti dalle quali attinge il suo contenuto, che sono le stesse di ogni aspetto della teologia, ossia la rivelazione e la natura umana; in certo qual modo si potrebbe aggiungere la prassi sociale, non tanto come una terza fonte ma come un insieme di situazioni, o segni dei tempi, che vanno interpretati alla luce della fede e della ragione. A buon diritto l'A. sottolinea che la parola di Dio costituisce il principio fontale primo e decisivo, senza dimenticare il ruolo necessario della ragione; entrambi le sorgenti sono state utilizzate dal Magistero dall'inizio sistematico dell'insegnamento sociale, sebbene nei primi decenni veniva prevalentemente accentuata la funzione della legge naturale. Il capitolo 11 verte sull'oggetto formale (*principium quo*): anche qui non si può negare che esso ha avuto dall'inizio la forma logica e metodologica della teologia, poiché si tratta di una dottrina indirizzata alla liberazione e alla promozione sociale della persona all'interno dell'economia della salvezza cristiana; tuttavia è pure certo che solo dopo il Vaticano II, e più esplicitamente con la *Sollicitudo rei socialis*, questo insegnamento ha assunto uno spessore eminentemente teologico. D'altra parte la formalità teologica non ne diminuisce affatto l'universalità in quanto ogni uomo è chiamato alla salvezza in Cristo, anche nell'ambito sociale: la dottrina sociale cristiana assume e dà senso pieno alle prescrizioni meramente umane della vita in società. Questa formalità teologica viene ancora più determinata nel capitolo 12: poiché è una dottrina orientata alla prassi, racchiu-

de un ordinamento dell'agire morale sociale, per cui appartiene alla teologia morale; a tale riguardo include un momento fondante o metaetico in rapporto all'antropologia biblico-teologica, un momento direttivo o morale che implica l'insieme delle norme regolatrici della vita sociale, e un momento deliberativo o prudenziale che applica tali norme alle concrete situazioni delle persone nella sfera sociale. Così, sotto il profilo contenutistico, l'insegnamento sociale cristiano include principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive per l'azione sociale.

Come si è detto, la formalità teologica implica l'uso della ragione umana, e più specificamente l'uso della filosofia (capitolo 13) con speciale riguardo all'antropologia filosofica: essa è necessaria per formulare, chiarire e approfondire i diversi concetti, principi e indicazioni indispensabili per sviluppare la teologia morale del sociale. Inoltre la sana filosofia svolge una funzione critica riguardo alle ideologie e alle pratiche sociali che contrastano la dignità della persona; ed è ancor più il veicolo della sua comunicabilità universale. L'uso della filosofia all'interno della metodologia teologica evita la ricaduta negli estremi del razionalismo e del fideismo. In modo simile va sottolineato il contributo delle scienze (capitolo 13), particolarmente delle scienze umane e sociali. Anche se non è sufficiente, risulta necessario e ineluttabile l'apporto di tali scienze a servizio dell'intera verità sull'uomo, allo scopo di essere più aderente alla realtà concreta; ciò è tanto più importante nella dottrina sociale della Chiesa, che si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia; non è certo sua competenza sostituirsi a queste scienze, bensì stabilire con loro un mutuo rapporto con reciproci benefici: le scienze umane ricevono il senso e i valori profondi del vissuto sociale, e l'insegnamento della Chiesa ricava l'ermeneutica e il discernimento adeguato per realizzare la sua funzione.

Siccome la dottrina sociale cristiana deve essere fedele alla verità e alla storia, il suo metodo non può essere — né mai lo è stato — puramente induttivo o puramente deduttivo (capitolo 15): sebbene con sottolineature diverse, tale insegnamento procede secondo una metodologia di deduzione dalla verità sociale della persona (sia essa razionale o rivelata), e di induzione dalla realtà storica e sociale, per cogliere meglio il disegno creatore e redentore di Dio nella concretezza di ogni momento e circostanza. Il metodo induttivo-deduttivo elimina il pericolo dei cedimenti idealistici e positivistici, per assumere tutte le determinazioni e gli incentivi della realtà sociale, interpretandole alla luce del Vangelo. La continuità e il rinnovamento di questa dottrina è il tema dell'ultimo capitolo, in intimo collegamento con quanto detto precedentemente: si tratta di un insegnamento dinamico e vitale, poiché riferito ad una realtà viva, con uno sfondo duraturo; ciò comporta unità e permanenza dottrinale in rapporto alla stabilità attinta dai valori evangelici ed antropologici, ma comporta anche un costante rinnovamento richiesto dall'incessante fluire degli eventi sociali. Per cui l'insegnamento sociale della Chiesa non è paragonabile ad un'ideologia o ad un sistema chiu-

so e astratto: insieme ad elementi immutabili come sono la verità cristiana sull'uomo, sul mondo e sulla società, contiene elementi contingenti rapportati alla novità delle situazioni storico-sociali. Così è una dottrina stabile (anche se possiede elementi mutevoli), attuale e sempre aggiornata sui significati e sui doveri dell'agire sociale cristiano.

Indubbiamente ci troviamo di fronte ad un libro di grandi pregi, che espone con chiarezza e profondità la natura e il metodo dell'insegnamento sociale cristiano.

Enrique Colom

M. TOSO, *Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa* (Coll. Scuola di religione), SEI, Torino 1996, pp. 259.

La necessità che l'insegnamento sociale della Chiesa sia annoverato come un elemento essenziale della nuova evangelizzazione è sempre più chiara; e il libro presentato costituisce un valido sussidio in questo ambito. Il prof. Toso è un autore conosciuto e prolifico: recentemente abbiamo avuto occasione di recensire diverse sue opere, che uniscono la profondità dello studioso e la chiarezza del docente; questo libro raccoglie un insieme di lavori precedenti indirizzati a far crescere nella comunità ecclesiale la consapevolezza che la dimensione sociale del Vangelo è patrimonio di tutti i cristiani: ognuno, secondo la propria vocazione, è chiamato a conoscerla, testimoniarla e diffonderla teoricamente e praticamente; alla realizzazione di questo obbligo si trova indissolubilmente legata la sorte futura della stessa Chiesa. Per favorire tale inculturazione, più che un aumento di attivismo, ricorda l'A., occorre l'investimento educativo (istruzione e vita vissuta), il superamento sia di una fede intimista che di una sua interpretazione orizzontalista, l'impegno per superare la rassegnazione e la passività, lo sforzo per risolvere con senso cristiano i gravi problemi sociali del mondo odierno (immigrazione, disoccupazione, manipolazione genetica, umanizzazione dei mass-media, ecc.); tutto ciò richiede e al contempo stimola a vivere i valori evangelici in unione al Redentore.

I primi tre capitoli vertono sul rapporto tra catechesi e dottrina sociale cristiana: se non si affronta seriamente questo problema, fino a renderlo familiare nelle comunità cristiane — non per moda, ma per necessità di vita vissuta —, si può mettere in forse la stessa vita ecclesiale. Infatti, la nuova evangelizzazione deve raggiungere e lievitare tutti gli ambiti della vita umana, anche la sua dimensione sociale, poiché il disegno divino della salvezza abbraccia l'uomo integrale: ciò deve essere chiaramente inculcato nella catechesi, sia in quella dell'inizia-

zione cristiana che in quella degli adulti; soltanto così la catechesi educerà a partecipare alla totalità del mistero di Cristo e alla pienezza esistenziale della fede. A questo riguardo l'A. evidenzia tutto ciò che nei due ambiti (catechesi ed insegnamento sociale cristiano) consente un proficuo incontro per la formazione integrale del cristiano: dopo alcuni cenni storici, si ricordano diversi contenuti della dottrina sociale e, soprattutto, si pone enfasi sull'apporto complessivo di tale dottrina allo scopo di interpretare la realtà sociale, di cercare una progettualità fattiva, di rilevarne il metodo prassiologico e di costatarne gli aspetti etici e culturali. Invero la catechesi, come annuncio della salvezza totale, non può non giungere all'incontro e al dialogo con l'insegnamento sociale cristiano. Il modo di realizzare tale incontro e dialogo, non esente di difficoltà, è quanto Toso si propone di veicolare: egli prende atto che la catechesi della Chiesa si attua in una grande diversità di situazioni pratiche: corsi di formazione religiosa, dinamiche di gruppo, itinerari catecumenali, dialoghi personali, catechesi liturgica, ecc., che si indirizzano — secondo modalità diverse — a differenti situazioni di età, di cultura, di preparazione cristiana. Perciò il suo scopo non è quello di offrire raccomandazioni concrete, già pronte nei minimi particolari, bensì quello di sottolineare alcuni argomenti dell'insegnamento sociale della Chiesa che occorre rilevare nelle attività catechistiche, affinché poi si possano approfondire e mettere in pratica, tenendo conto delle esigenze e delle situazioni dei destinatari, degli obiettivi della catechesi, delle mete pastorali delle svariate condizioni, per favorirne così un approccio fruttifero e concreto.

Il capitolo 4 studia la fecondità pastorale della dottrina sociale della Chiesa: essa non deve cercarsi, in primo luogo, nelle possibili applicazioni di questa dottrina alle diverse sfere dell'attività evangelizzatrice e dell'animazione cristiana delle realtà terrene; la fecondità primordiale e che corrisponde alla funzione apostolica ed umanizzante della Chiesa dipende, piuttosto, dalla fedeltà alla sua stessa natura, ai suoi intrinseci obiettivi, alla sua verità costitutiva. Di conseguenza l'A. si sofferma a spiegare le dimensioni teologiche, ecclesiologiche e morali del magistero sociale, senza dimenticare la valenza pastorale diretta, cioè l'apporto specifico che l'insegnamento sociale può offrire al catechista, all'operatore sociale, al cristiano impegnato nella realtà e nelle istituzioni sociali, sebbene esse siano soprattutto una finalità secondaria. Per cogliere l'identità, gli obiettivi e quindi la fecondità pastorale di questo insegnamento, bisogna riferirlo al disegno salvifico di Dio, secondo le sue radici teologiche, cristologiche ed ecclesiologiche. Ciò è consono con l'elaborazione propria dei documenti sociali, che sempre presentano la sua natura e le sue esigenze in rapporto alla volontà divina, predicata da Cristo e trasmessa dalla Chiesa. L'insegnamento sociale va considerato ed attuato come la Buona Novella della vita sociale, ossia come un strumento che rivela, annuncia, fa presente e serve la storia della salvezza nelle concrete realtà terrene. Così il profondo senso pastorale della dottrina sociale sgorga da un'«estasi

d'amore» della Chiesa verso Dio e verso l'uomo, da cui deriva connaturalmente un'«estasi d'azione» finalizzata a riflettere praticamente la presenza salvifica di Cristo nella totalità dell'esistenza umana, inclusa la sua dimensione sociale. Donde la necessità, da una parte, di attecchire alle sue sorgenti rivelate e, d'altra parte, il bisogno di una profonda conoscenza delle realtà sociali — i segni dei tempi — nella loro natura, sviluppo e finalità. Tutti i membri della Chiesa, sacerdoti, religiosi e laici, sono corresponsabili della fecondità pastorale del suo insegnamento sociale, secondo diverse modalità che dipendono dalla specifica vocazione di ognuno; questo contributo, distinto e complementare, è richiesto dalla cooperazione organica alla finalità della Chiesa che corrisponde ai suoi diversi membri, ed è espressione della sua carità integrale, del suo impegno per lo sviluppo e per la liberazione plenaria della persona, all'insegna di una prospettiva contemporaneamente terrena e trascendente. Insomma, la fecondità dell'insegnamento sociale si deve cercare più che in un ordinamento socio-terreno di crescita umana, in un compimento integrale della persona le cui condizioni sociali si trovano ordinate ed aperte a Dio come fine ultimo dell'uomo, anche nella sfera sociale: ciò significa riconoscere il primato delle realtà spirituali su quelle materiali, senza però ricadere in angelismi disincarnati bensì valorizzando i diversi beni secondo l'intera verità sull'uomo.

I capitoli da 5 a 7 trattano da alcuni aspetti concreti della formazione alla dottrina sociale cristiana. In primo luogo la formazione del presbitero: si studiano le premesse conciliari e postconciliari per il rinnovo e il rilancio della pastorale sociale. L'A. sottolinea che non esiste né può esistere una comunità ecclesiale dimentica della sua funzione diaconale; perciò la formazione dei pastori e sacerdoti sarebbe monca senza un'adeguata preparazione nell'ambito della carità sociale. Ciò comporta un insieme di tesi così riassunte dal prof. Toso: i pastori devono essere ben informati e competenti sui valori che riguardano la questione sociale; capaci di una sua lettura teologica per cercare le soluzioni in una prospettiva di fede, di speranza e di carità; coraggiosi nella denuncia e, soprattutto, operosi nell'annuncio; attivi nella formazione della coscienza sociale e nella guida dei fedeli, affinché uniscano coerentemente la fede e la vita; esemplari e generosi nel compimento dei propri doveri sociali; servizievoli e amorevoli con tutti, specialmente coi più bisognosi; consapevoli e predicatori dell'intima unione cristiana tra liturgia e diaconia sociale; e consci che soltanto quando la carità di Cristo diventerà atteggiamento permanente della propria vita, sarà possibile anche amare quei mezzi e quelle prassi che aiutano a realizzarla nel quotidiano in tutta la sua ampiezza.

Un altro aspetto concreto dell'educazione sociale si trova nella formazione alla solidarietà, vista non solo come opera di umanizzazione e di pre-evangelizzazione, ma anche come atteggiamento necessario alla stessa evangelizzazione e, in particolare, allo sviluppo di una fede matura. A questo scopo l'A. rileva l'apporto

di riflessione della dottrina sociale sul tema della solidarietà, sotto una prospettiva prima sociologica e filosofica e, poi, teologica: la solidarietà non trova il suo fondamento ultimo in un contratto sociale, o in una coscienza storica mutevole e relativistica, oppure in un consenso maggioritario; essa è un'esigenza insopprimibile dell'intera verità sull'uomo, compresa la sua dimensione teologica: più che pattuita, la solidarietà va riconosciuta ed accettata in corrispondenza alla natura della persona, sebbene la modalità di attuazione dipenderà dalle circostanze e può essere oggetto di contrattazione. L'intimo rapporto tra solidarietà e bene comune implica che la formazione alla solidarietà vada di pari passo con la formazione al primato del bene comune come bene di tutti, di ogni uomo, di tutto l'uomo e di tutte le comunità; con il riconoscimento della politica come servizio al bene comune; con il superamento delle democrazie puramente formali, dei particolarismi e nazionalismi, e dei neocorporativismi. La solidarietà, inoltre, è indissolubilmente connessa alla sussidiarietà: non esiste vera solidarietà se non sono rispettate la libertà e l'autonomia delle persone e dei gruppi; se essi non sono aiutati a dare il massimo del loro apporto al bene comune, mediante l'autopromozione e l'autorganizzazione; se non si rinforza il ruolo delle società primarie, quali la religione, la famiglia e i diversi corpi intermedi. La solidarietà autentica è pure abbinata alla vera efficienza umanisticamente considerata; da qui la necessità di educare ad un'autentica efficienza sociale: economica, imprenditoriale, lavorativa, politica, culturale, ecc., che tenga conto della scala dei valori umani. Infine, una profonda solidarietà necessita di una forte spiritualità, in cui vengano coltivati atteggiamenti di gratuità, di condivisione, di collaborazione, di dialogo, di impegno responsabile, di dono fino a perdersi per gli altri nella carità di Dio e di Cristo.

La necessità, ed anche l'urgenza di tener conto della dottrina sociale cristiana allo scopo di rinnovare la spiritualità laicale è uno dei temi messi in rilievo dal libro: la sintesi tra fede e vita nei fedeli cristiani si pone come bisogno indispensabile per evangelizzare la cultura contemporanea. Occorre superare una visione riduttiva della spiritualità, sia di segno angelistico dimentico dei doveri sociali, sia di segno orizzontalistico che si nutra soltanto della lotta per la giustizia, dell'opzione preferenziale per i poveri, dell'impegno sociale. La spiritualità laicale deve attingere la sua ispirazione, creatività e profeticità dall'esperienza della comunione con Dio, con Gesù Cristo e con lo Spirito Santo; si alimenta della parola di Dio, dei sacramenti, della formazione cristiana ed è sorgente di una fede vissuta nel sociale. Da qui il duplice indirizzo proprio di tale spiritualità: da una parte vivere intensamente i propri doveri religiosi, dall'altra — in unità di vita con la prima — animare cristianamente, dal di dentro, la società in modo di organizzarla al servizio integrale della persona; due impegni, diversi per finalità, ma inseparabili, anzi con un vicendevole influsso di circolarità. Gli elementi di tale spiritualità sgorgano dal triplice *munus* di Cristo, Sacerdote, Profeta e Re, che i fedeli fanno propri mediante il battesimo; vanno vissuti in modo organico a

seconda della propria vocazione; educano al servizio di Dio e del prossimo; comportano la collaborazione e il dialogo intraecclesiale; esigono una permanente conversione e riconciliazione con Dio, con i fratelli e con tutto il creato; sollecitano alla condivisione, all'amore della Croce, alla vita eucaristica, alla presenza dell'orizzonte escatologico. In questo senso l'insegnamento sociale della Chiesa può senz'altro essere fonte, importante e feconda, per l'elaborazione di una spiritualità laicale, non ridotta a puro spiritualismo né estranea alle realtà temporali e alla storia, bensì coinvolgente di tutta l'esistenza umana, fin nei suoi elementi corporali e sociali.

Gli ultimi tre capitoli dell'opera recensita sono dedicati a tre aspetti concreti dell'odierna vita della società, che vengono esposti sotto il profilo dell'insegnamento sociale cristiano: l'attuazione di uno Stato sociale e democratico (cap. 8), la formazione all'impegno sociale e politico (cap. 9) e l'inculturazione (cap. 10). Ritorna qui il tema del *Welfare State* (ampiamente studiato dall'A. in un altro libro, già presentato nella nostra rivista): Toso rileva sinteticamente lo sviluppo storico del *Welfare State* e gli interventi del magistero, da Leone XIII a Giovanni Paolo II, in cui si vede come la dottrina della Chiesa fondata sulla dignità di ogni persona, precede molte volte le soluzioni proposte dalle diverse scuole di politica economica. Il progresso economico e sociale dipende dall'integrazione e dall'armonizzazione di più soggetti, che non devono contrapporsi o sovrapporsi fra loro; l'economia dovrebbe attuarsi secondo direttive etiche e culturali ben precise derivate da una concezione completa della persona; l'intervento statale in questo ambito non deve sostituire, bensì potenziare, organizzare e distribuire giustamente gli interventi delle persone e delle comunità minori. Riguardo alla formazione sociale e politica l'A. evidenzia i frutti della *Gaudium et spes* nella Chiesa italiana nel contesto delle Scuole di formazione politica, in rapporto con diversi documenti della CEI, specialmente con l'«Evangelizzazione e testimonianza della carità» e con l'«Evangelizzare il sociale». Infine si offre un esempio di inculturazione della dottrina sociale cristiana nel documento di Copenaghen (marzo 1995): indubbiamente esso ha un'effettiva parentela ideale con alcuni insegnamenti del magistero sociale, particolarmente con la *Laborem exercens*; inoltre può fornire alcuni stimoli per l'aggiornamento della stessa dottrina sociale cristiana, e viceversa: l'attuazione del documento di Copenaghen troverà una ricca linfa di impulso nell'antropologia cristiana, ispirata ad un personalismo comunitario aperto alla trascendenza.

Alla fine il libro raccoglie un'ampia bibliografia per chi volesse approfondire i temi trattati. Dobbiamo congratularci di questo nuovo travaglio del prof. Toso, di grande utilità per quanti interessati, teoreticamente e praticamente, alla dottrina sociale della Chiesa.

F. FERNÁNDEZ (dir.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Unión Editorial, Madrid 1996, pp. 874.

La *Asociación para el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia* (AEDOS), oltre a numerosi saggi e monografie, aveva già pubblicato tre corposi volumi contenenti studi sulle tre encicliche sociali di Giovanni Paolo II. Adesso ci offre questo volume, in cui trentadue studiosi analizzano diverse questioni in rapporto con la dottrina sociale della Chiesa, prendendo come testo di riferimento il Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC), da differenti punti di vista: teologia, storia, antropologia, filosofia, etica, psicologia, politica, economia, ecc. La metodologia usata non è quella di commentare o glossare gli insegnamenti del CCC, bensì quella di impostare un dialogo ermeneutico tra il Catechismo e le scienze umane e sociali, allo scopo di presentare i criteri di ispirazione e i contenuti che meglio aiutino a capire e a vivere la profondità e la ricchezza del documento magisteriale, nell'ambito della vita sociale cristiana. Nell'impossibilità di offrire un riassunto completo dei contributi, accenneremo agli argomenti delle cinque parti in cui si divide l'opera recensita.

La prima parte raggruppa sei collaborazioni riguardanti gli aspetti globali del CCC; esse permettono di raggiungere la prospettiva di insieme e le novità del Catechismo all'interno della tradizione ecclesiale. In primo luogo si contestualizza il fenomeno catechistico e le sue manifestazioni storiche, tenendo presente anche il suo valore teologico. Viene evidenziata la sua importanza epistemologica nello studio della storia del cristianesimo e della Chiesa. Alla luce del Catechismo si analizzano i rapporti tra cristianesimo e filosofia e la nozione di filosofia cristiana, il desiderio di Dio e la possibilità di una sua ricerca razionale, la contingenza del mondo e l'esistenza del male, il senso dell'amore e della libertà. In modo simile si paragona la dottrina del Catechismo e il pensiero scientifico, per sottolinearne la congruenza. Inoltre vengono rilevati gli influssi e la valenza culturale del Catechismo. Da ultimo si constata come il linguaggio impiegato dal CCC evidenzia la sollecitudine pastorale della Chiesa, che vuol mostrare la verità cristiana in modo adatto alla mentalità odierna, specialmente per quanto riguarda certe preoccupazioni attuali come la pena di morte, l'aborto, il pluralismo e così via.

I cinque contributi della seconda parte vertono sull'antropologia. In primo luogo si descrivono gli aspetti basilari della condizione umana sotto il profilo della donazione-recezione e della identità-differenza; da qui la valenza della comunicazione, anche per l'interpretazione religiosa dell'essere umano. Poi si spiega la *communio personarum* secondo il pensiero contemporaneo e secondo il Catechismo, tenendo conto della dualità maschio-femmina: in tal modo si evidenzia l'importanza della femminilità nella dottrina cristiana. L'articolo successivo completa queste idee rilevando la dignità della persona umana e, concretamente, della donna; l'uguaglianza e la complementarità tra i due sessi; e il ruolo della donna nella storia della salvezza. Dopo di che viene studiato un tema ampiamente

dibattuto nella sfera morale: l'autonomia e l'eteronomia della coscienza umana: oltre ad offrire un breve percorso storico del problema, si sottolineano le implicanze etiche del concetto di autonomia. Da ultimo si considera la realtà del lavoro umano, visto come una delle manifestazioni chiave della dignità della persona e, conseguentemente, come punto di forza della spiritualità umana.

Il valore della famiglia e della vita, secondo l'insegnamento del CCC, costituisce l'oggetto della terza parte del libro. I tre primi studi focalizzano l'ambito familiare e matrimoniale: il significato del matrimonio, della sessualità, della fecondità e dei rapporti familiari; la considerazione della famiglia come Chiesa domestica, la sua importanza nella trasmissione della fede, il ruolo della preghiera, la funzione educativa e socializzante della vita familiare; l'importanza della giustizia e del diritto nell'istituto del matrimonio; e la constatazione della famiglia e del matrimonio come vocazione soprannaturale e come cammino di santità. In seguito si offrono tre articoli sul tema della vita: si chiarisce il concetto di biomedicina e le sue fondazioni antropologiche, epistemologiche ed etiche, per cogliere meglio la verità sull'uomo come essere corporeo-spirituale. Viene realizzato un paragone tra i principi e le conclusioni della moderna psicologia ed educazione della salute con quelli indicati dal Catechismo, al fine di capire in profondità il significato di alcuni comportamenti umani: omicidio, eutanasia, aborto, diagnostico prenatale, tossicodipendenza, ecc. Infine si prospettano la realtà e le ideologie del problema demografico, per evidenziare la soluzione impostata dal CCC, alla luce della dignità umana, del carattere sacro della vita e della nozione di paternità responsabile.

La quarta parte dell'opera si sofferma sullo studio della sfera politica e sociale in una prospettiva teologica. In primo luogo viene sottolineata la valenza etica della vita sociale: questa è considerata come una realtà e un impegno morale; gli argomenti addotti si basano sulla libertà e sull'uguaglianza di tutti gli uomini, e sul concetto di giustizia e di bene comune; da qui si evince il dovere etico dell'attività politica ed economica. Una seconda ricerca approfondisce la nozione di bene comune e le sue relazioni con gli individui; il suo ambito non soltanto materiale, ma anche culturale e spirituale; le sue finalità, come la pace e la sicurezza delle persone. Due dissertazioni evidenziano l'importanza sociale della solidarietà come categoria essenziale della convivenza umana: la solidarietà non dipende tanto da una decisione contrattuale quanto dalla stessa verità dell'essere umano, come progetto e responsabilità verso se stesso e verso gli altri, fonda la giustizia sociale, richiede strutture di mutuo servizio, esige l'impegno per soddisfare le necessità altrui specialmente dei più bisognosi; e tutto ciò in ordine a facilitare l'adempimento della vocazione trascendente di ogni persona. Poi si rileva la validità teorica e il carattere pratico della teologia politica, intesa come regalità di Cristo su tutta la creazione e, in particolare, sulle società umane: ciò comporta di esplicitare le verità cristiane riguardo la libertà personale, il bene comune, il carattere pubblico della religione, l'autorità, la giustizia e la carità sociali, ecc. L'ultimo studio di questa parte verte sul tema dell'informazione e della comuni-

cazione, in rapporto con la verità nelle sue diverse accezioni, con la libertà di espressione, con la giustizia informativa, e con altri temi analoghi.

L'ambito economico ed imprenditoriale costituisce l'ultima parte del libro, che si estende per quasi trecento pagine. Inizia con uno studio sull'economia di mercato compatibile con la dignità della persona, che richiede un insieme di atteggiamenti etico-culturali allo scopo di istituire un mercato «umano» e «umanizzante»; per ciò occorre che il mercato venga impostato come un'economia aperta, finalizzata al servizio dell'uomo, ed organizzata con efficienza tecnica. Una lunga e profonda analisi rileva il modo di concretizzare l'amore preferenziale per i poveri nell'odierna dinamica economica; a questo scopo conviene elaborare una lucida antropologia, che metta in rilievo il posto della produzione e della distribuzione dei beni; tale elaborazione risulterà contrastante, in diversi aspetti, con le diffuse opinioni proprie della scuola neoclassica e neoliberale. A questo riguardo, l'articolo successivo tenta di trovare una mediazione tra liberalismo e dottrina sociale cristiana: frequentemente c'è stata una mutua diffidenza, l'A. però pensa che essa possa essere superata tramite l'approfondimento di entrambi i pensieri. Poi si analizzano i pregi e la crisi dello Stato del benessere, rilevando che la finalità propria dello Stato è il bene comune, per cui si deve promuovere la dignità di ogni persona, i diritti inalienabili dell'uomo, la responsabilità e la partecipazione di tutti i cittadini allo sviluppo sociale. In seguito viene sottolineato come la dottrina e la vita cristiana, in modo particolare i valori morali, non solo non si oppongono alle attività terrene, e concretamente a quelle economiche, ma anzi contribuiscono in misura notevole alla loro crescita ordinata in favore di una società pienamente umana. In questo senso, ricorda l'immediata collaborazione, il profitto non è il principale scopo di un'azienda; da ciò ne consegue uno stimolo per analizzare in profondità il significato del lavoro, della proprietà e della loro mutua integrazione. Da qui anche l'importanza di rivedere la dottrina sul possesso dei beni di produzione che, al di là di un individualismo o di un comunitarismo estremi, espanda la proprietà privata in favore di tutti gli uomini. Le due ultime ricerche focalizzano i problemi morali suscitati da due aspetti concreti dell'odierna economia: il primo riguarda il tema del salario minimo e del libero licenziamento; sono questioni che presentano vantaggi e svantaggi economici, ma che soprattutto devono essere risolte in chiave morale. L'altro assunto concerne la speculazione nelle sue svariate forme: oltre alle sue conseguenze economiche, il giudizio sulla speculazione dipende principalmente dai suoi effetti sul bene comune e sull'umanizzazione delle persone.

Alla fine di questa succinta presentazione restano da fare solo i complimenti allo sforzo di AEDOS per questo nuovo contributo che, senza dubbio, sarà un valido sussidio per meglio approfondire l'insegnamento sociale della Chiesa presente nel Catechismo.

Enrique Colom

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Vida y Escritos de San Pedro de Alcántara, Místicos Franciscanos Españoles*, vol. I, B.A.C., Madrid 1996, pp. LXV + 549.
- AA.VV., *I misteri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli (a cura di Enrico Cattaneo)*, Paoline, Milano 1997, pp. 828.
- AA.VV., *The word on the box (Editor David Porter)*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1997, pp. VII + 109.
- SANT'AMBROGIO, *I misteri del rosario. Antologia di testi e spunti di meditazione*, Ares, Milano 1997, pp. 128.
- UGO BORGHELLO, *Liberare l'Amore. La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana (Presentazione di Bruno Forte)*, Ares, Milano 1997, pp. 464.
- GRAZIANO BORGONOVO (a cura di), *La Coscienza. Conferenza internazionale patrocinata dallo «Wethersfiel Institute» di New York*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 212.
- TEODORETO DI CIRO, *Il Mendicante (introduzione, traduzione e note a cura di Giovanni Desantis)*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 338.
- CARD. GIOVANNI COLOMBO, *I discorsi di Sant'Ambrogio. Un momento della Chiesa di Milano*, Glossa, Milano 1997, pp. 185.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El Sacramento del Orden y la Mujer. De la Inter insigniores a la Ordenatio sacerdotalis (Introducción y comentarios del Card. Joseph Ratzinger)*, Palabra, Madrid 1997, pp. 253.

- GIAMPAOLO COTTINI-ANGELA ZANI, *Fidanzamento, Matrimonio e Dopo. L'avventura della famiglia*, Ares, Milano 1997, pp. 219.
- MAURO COZZOLI, *Chiesa, Vangelo e Società, Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsano (Milano) 1996, pp. 148.
- PIERPAOLO DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, A.V.E., Roma 1997, pp. 378.
- CORNELIO FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, pp. 336.
- NORBERT FISCHER, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda dei filosofi*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 392.
- JUAN PABLO II, *Alocución sobre la confesión*; Consejo Pontificio para la Familia, *Vademécum para los confesores sobre moral conyugal*, Palabra, Madrid 1997, pp. 111.
- WILLIAM K. KAY & PAUL C., *Weaver, Pastoral Care and Counselling. A manual*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1997, pp. XIV + 200.
- GRAHAM KEITH, *Hated without a cause? A survey of anti-semitism*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1997, pp. XII + 301.
- GILBERT MEILAENDER, *Bioethics. A primer for christians*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1996, pp. XII + 120.
- LUISA E DANIELA LEONI (a cura di), *Ticonio, Sette Regole per la Scrittura*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, pp. 108.
- PAOLO MIRABELLA, *L'esistenza cristiana: vita nello spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, Glossa, Milano 1997, pp. XV + 348.
- BERNARD NATHANSON, *La mano de Dios. Autobiografía y conversión del llamado «Rey del aborto»*, Palabra, Madrid 1997, pp. 258.
- GIOVANNI CESARE PAGAZZI, *La singolarità di Gesù come criterio di unità e differenza nella Chiesa*, Glossa, Milano 1997, pp. X + 222.
- ROCCO PITITTO, *La fede come passione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997, pp. 200.
- PIERRE PAUL PHILIPPE, *La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 305.

- RAMIRO PELLITERO, *Sacerdotes Seculares, hoy. Planteamientos, reflexiones y propuestas sobre la «secularidad» de los prebiteros*, Palabra, Madrid 1997, pp. 132.
- SANTIAGO PETSCHEN, *Europa, Iglesia y Patrimonio cultural*, B.A.C., Madrid 1996, pp. XVIII + 338.
- PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla «Evangelium vitae» (a cura di Elio Sgreccia e Ramón Lucas)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. XXX + 923.
- VINOTH RAMACHANDRA, *Gods That Fail. Modern idolatry and christians mission*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1996, pp. VI + 226.
- CARD. JOSEPH RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia ante el nuevo milenio*, Palabra, Madrid 1997, pp. 310.
- LUIGI M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, vol. I.- *Basi interdisciplinari*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, pp. 512.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Bilancio de 25 anni di Bioetica. Un rapporto dai pioneri*, Editrici Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1997, pp. 142.
- GIOVANNI RUSSO, *La clonazione di soggetti umani*, Coop. S. Tom., Messina 1997, pp. 79.
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Mistero Trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M. J. Scheeben*, Armando Editore, Roma 1997, pp. 334.
- LUIGI TIRELLI BARILLA, *Parola di Dio. Un commento alla liturgia festiva*, Ares, Milano 1997, pp. 377.
- GEOFF WALTERS, *Why do christians find it hard to grieve?*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1997, pp. VII+203.
- NICHOLAS WOLTERSTORFF, *Art in action. Toward a christian aesthetic*, Paternoster Publishing, Carlisle (U.K.) 1997, pp. X+240.

Pagina bianca

INDICE
Vol. 11 (1997)

BLANCO ARTURO	
Prassi sacramentale della riconciliazione e uso del confessionale (I)	3
Prassi sacramentale della riconciliazione e uso del confessionale (II)	313
CATTANEO ARTURO	
I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesologici	401
FERNANDEZ SANCHEZ FRANCISCO-CRISTOBAL	
Argumentación y modo deóntico de razonar en Santo Tomás de Aquino	111
HAUKE MANFRED	
Das Paradies in der Theologie der Gegenwart	429
RUIZ RETEGUI ANTONIO	
La pluralidad humana	67
NOTE	
COLOM ENRIQUE	
Sociología relazionale e dottrina sociale della Chiesa	479
DUCAY REAL ANTONIO	
La Croce: Nuovo Patto, Autocomunicazione trinitaria e Gesto supremo di Salvezza. Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce	459

QUADERNO

L'UNITÀ DEI CRISTIANI, FATTORE DI RINNOVAMENTO TEOLOGICO ED ECCLESIALE	189
VALENTINI DONATO Prospettiva cattolica	191
PAPANDREOU DAMASKINOS Prospettiva ortodossa	217
MEYER HARDING Prospettiva protestante	233

RECENSIONI

APPI F., <i>Cos'è la Dottrina Sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	260
BORDONI M., <i>Cristologia nell'orizzonte dello Spirito</i> [Antonio Ducay]	245
BRUGUES J.L., <i>Précis de Théologie Morale Générale. Tome 1: Méthodologie</i> [Enrique Colom]	248
CAPRIGLIONE F., <i>Etica della finanza e finanza dell'etica</i> [Bruno Fasanelli]	275
CHALMETA G., <i>Ética especial. El orden ideal de la vida buena</i> [Agostino Costa]	269
CONCETTI G., <i>Il diritto di intervento umanitario</i> [Enrique Colom]	293
COZZOLI M., <i>Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	549
DEIANA G. - SPREAFICO A., <i>Guida allo studio dell'ebraico biblico</i> [Miguel Ángel Tábet]	527
DENZINGER H., <i>Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum</i> [Dominique Le Tourneau]	243
FERNANDEZ F. (dir.), <i>Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica</i> , [Enrique Colom]	558
FITTE H., <i>Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens</i> [Agostino Costa]	250
GRELOT P., <i>La donna nel Nuovo Testamento</i> [Miguel Ángel Tábet]..	531

HADAS LABEL M., <i>Flavio Josefo. El judío de Roma</i> [Catalina Bermudez]	529
HIBBS T., <i>Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa Contra Gentiles</i> [Paolo Maria Gionta]	511
ILLANES J.L. - SARANYANA J.I., <i>Historia de la Teología</i> [José Antonio Riestra]	518
ILLANES, J.L., <i>Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II</i> [Catherine Dean]	520
MEIER J.P., <i>A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus</i> [Bernardo Estrada]	538
MEJIA JORGE, <i>Temi di dottrina sociale della Chiesa</i> [Hernán Fitte]	253
NEVEU B., <i>L'erer et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne</i> [Jean Gottigny]	285
NOVAK M., <i>Business as a Calling. Work and the Examined Life</i> [Hernán Fitte]	264
PANZER J.S., <i>The Popes and Slavery</i> [Thomas J. McGovern]	515
PINCKAERS S., <i>La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino</i> [Vicente Bosch]	250
PONCE CUÉLLAR M., <i>María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia</i> [José Antonio Riestra]	548
POUPARD P., <i>La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo</i> [María Angeles Vitoria]	281
RUSSO F. - VILLANUEVA J. (cur.), <i>Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico</i> [Agostino Costa]	279
SCHINDLER D., <i>Heart of the World, Center of the Church. "Communio" Ecclesiology, Liberalism, and Liberation</i> [Hernán Fitte]	267
SCHMIDBAUR H.C., <i>Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin</i> [Harald Bienek]	541
SESBOUË B. - WOLINSKI J., <i>Storia dei dogmi, vol. 1: Il Dio della salvezza</i> [Antonio Ducay]	524
TOSO M., <i>Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	553
VAN DER TOORN K., BECKING B., P.W. VAN DER HORST (edd.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> [Bernardo Estrada] ..	536

Pagina bianca

INDICE

STUDI

ARTURO BLANCO Prassi sacramentale della riconciliazione e uso del confessionale (II)	313
ARTURO CATTANEO I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici	401
MANFRED HAUKE Das Paradies in der Theologie der Gegenwart	429

NOTE

ANTONIO DUCAY REAL La Croce: Nuovo Patto, Autocomunicazione trinitaria e Gesto supremo di Salvezza. Riflessioni sulla causalità salvifica della Croce	459
ENRIQUE COLOM Sociologia relazionale e dottrina sociale della Chiesa	479

RECENSIONI

T. Hibbs, <i>Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa Contra Gentiles</i> [Paolo Maria Gionta]	511
J.S. Panzer, <i>The Popes and Slavery</i> , [Thomas J. McGovern]	515
J.L. Illanes - Josep Ignasi Saranyana, <i>Historia de la Teología</i> [José Antonio Riestra]	518
J.L. Illanes, <i>Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II</i> [Catherine Dean]	520

B. Sesboüé - J. Wolinski, <i>Storia dei dogmi</i> , vol. 1: <i>Il Dio della salvezza</i> [Antonio Ducay]	524
G. Deiana - A. Spreafico, <i>Guida allo studio dell'ebraico biblico</i> [Miguel Ángel Tábet]	527
M. Hadas Lebel, <i>Flavio Josefo. El judío de Roma</i> [Catalina Bermudez]	529
P. Grelot, <i>La donna nel Nuovo Testamento</i> [Miguel Ángel Tábet] ...	531
K. Van Der Toorn, B. Becking, P.W. Van Der Horst (edd.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> [Bernardo Estrada]	536
J.P. Meier, <i>A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus</i> [Bernardo Estrada]	538
H.C. Schmidbaur, <i>Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin</i> [Harald Bienek]	541
M. Ponce Cuéllar, <i>María. Madre del Redentor y Madre de la Iglesia</i> [José Antonio Riestra]	548
M. Cozzoli, <i>Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	549
M. Toso, <i>Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	553
F. Fernández (dir.), <i>Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica</i> [Enrique Colom]	558
LIBRI RICEVUTI	561
INDICE ANNATA	565