

vol. 12

anno 1998

fasc. 1

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
del Pontificio Ateneo della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

Imprimatur. † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 27.5.1998

ISSN 0394-8226

LO SPIRITO SANTO, TESTIMONE DI GESÙ

Miguel Ángel TÁBET

Sommario: I. *Introduzione* - II. «Egli mi renderà testimonianza» (Gv 15,26): 1. Un approccio al concetto di testimonianza in Giovanni. 2. La testimonianza dello Spirito - III. *La testimonianza dello Spirito nella Chiesa apostolica*: 1. La testimonianza dello Spirito negli Atti. 2. La testimonianza rivolta verso i gentili: *il corpus paulinum*. 3. La testimonianza dello Spirito nell'Apocalisse e nelle lettere giovanee: a) «La testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia» (Ap 19,10). b) «Ed è lo Spirito che da testimonianza» (1 Gv 5,6) - IV. *Considerazioni conclusive*.

I. Introduzione

In un recente articolo, Jacques Servais metteva a confronto il pensiero di de Lubac e di von Balthasar a proposito della questione gioachimita¹. Servais concludeva che ambedue gli approcci, indiscutibilmente differenti, non erano per nulla divergenti, ma piuttosto complementari. Se de Lubac metteva l'accento sul compimento in Cristo di tutte le cose, von Balthasar accentuava il prodigio inimmaginabile dell'opera sempre nuova compiuta dallo Spirito nella storia della Chiesa: «Il primo, ansioso di preservare intatto nella Chiesa il retaggio della dottrina dei quattro sensi, elaborata da Origene, mette fortemente in guardia contro le deviazioni del millenarismo di ieri e di oggi. Il secondo, pur condividendo pienamente que-

¹ De Lubac e von Balthasar: due approcci a Gioacchino da Fiore?, «Rassegna di Teologia» 38 (1997) 149-167.

sta preoccupazione, assume l'intuizione originaria di Gioacchino all'interno della propria visione trinitaria; in tal modo, egli libera la sua teologia della storia dalle strettoie dello schematismo triadico al quale il letteralismo esegetico ha portato l'abate calabrese»².

Ci troviamo, quindi, con due visioni differenti ma fondamentalmente affini. Il no deciso di de Lubac alla proposta cristologico-pneumatologica di Gioacchino — perché discostava il Vangelo di Cristo, considerato quale mera lettera, dal Vangelo eterno, che sarebbe quello dell'avvenire, dissociando così Cristo dal suo Spirito e distruggendo il principio del compimento in Cristo che è alla base di tutta l'economia cristiana —, sembra non allontanarsi troppo dal sì di von Balthasar, per cui «la storia della Cristianità (visibile ed invisibile) è la rappresentazione della plenitudine di Cristo per opera dello Spirito Creatore»³. Questa conformità di veduta avrebbe una prima ragione di essere nel fatto che entrambi sviluppano il loro pensiero basandosi sulla *Omelia sul Levitico* di Origene, per il quale il tempo della Chiesa è il tempo del compimento dell'opera di Cristo nel suo Corpo, non ancora totalmente permeato della gloria celeste, ed è quindi un tempo con una consistenza propria, diversa dal tempo di Cristo in quanto Capo⁴.

In queste pagine vorremmo approfondire da un punto di vista biblico il rapporto fra lo Spirito e Cristo nella sua dimensione storico-salvifica, prestando particolarmente attenzione ad uno dei vocaboli che meglio lo esprimono, quello di «testimonianza», e al suo corrispondente gruppo lessicale⁵; si tratta di un termine che compare nella terza pericope sul Paraclito del discorso di addio di Gesù

² *Ib.*, p. 167.

³ H. URS VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1988², 131 (tr. it. Morcelliana, Brescia 1983², 146).

⁴ Cf. J. SERVAIS, *De Lubac e von Balthasar*, p. 165.

⁵ Il gruppo lessicale è formato: *a*) dai tre sostantivi: μάρτυς (testimone), μαρτυρία (testimonianza di un fatto o di un avvenimento vissuto che, mediante deposizione, viene portata a conoscenza di un altro per metterlo a parte del contenuto dell'esperienza), μάρτυρον (l'oggetto della testimonianza, cioè la prova); *b*) dai due verbi μαρτυρέω (rendere testimonianza) e μαρτύρομαι (chiamare a testimone); *c*) dai tre verbi composti διαμαρτύρομαι (chiamare a testimoniare, giurare), καταμαρτύρομαι (testimoniare contro qualcuno), συμμαρτυρέω (essere testimoni assieme, attestare), e *d*) dai vocaboli formati mediante il prefisso ψευδο-: ψευδομαρτυρέω (testimoniare il falso), ψευδομαρτυρία (falsa testimonianza) e ψευδόμαρτυρος (falso testimone).

nell'Ultima Cena ⁶. Il brano parla dello Spirito Santo come colui che rende «testimonianza» di Cristo (*Gv* 15,26). Certamente, la dottrina biblica sullo Spirito Santo va molto al di là di ciò che può essere racchiuso in uno studio limitato fondamentalmente a un termine o a un gruppo lessicale; ciononostante i vocaboli di «testimonianza» applicati allo Spirito si presentano con una centralità tale nel Nuovo Testamento da poter essere considerati un valido approccio alla teologia dello Spirito. Dopo aver analizzato il testo di Giovanni, vedremo in seguito come lo Spirito ha compiuto questa missione, principalmente secondo quanto si ricava dagli Atti degli Apostoli e dalle lettere paoline, nonché dagli altri scritti del corpo giovanneo.

II. «Egli mi renderà testimonianza» (*Gv* 15,26)

Il brano completo asserisce: «Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza (μαρτυρήσει περι ἐμοῦ); e anche voi mi renderete testimonianza (ὁμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε), perché siete stati con me fin dal principio» (*Gv* 15,26-27) ⁷. È questo l'unico testo del quarto vangelo in cui si parla di una testimonianza del Paraclito e, con *1 Gv* 5,6, uno dei soli due brani di tutto il «corpo giovanneo».

1. Un approccio al concetto di testimonianza in Giovanni

Nel testo appena citato appare per ben due volte il verbo «rendere testimonianza» (μαρτυρέω), vocabolo che, come gli altri termini del suo gruppo lessicale, era adoperato nel mondo greco antico, biblico ed extrabiblico, quasi esclusivamente nel suo significato giuridico (nei processi) o quasi-giuridico (rapporti pubblici o privati), stando originariamente a indicare «la testimonianza fondata su personale esperienza a proposito di singoli avvenimenti o situazioni effettive o fatti reali in genere» ⁸. A partire dalla stoa il concetto di

⁶ Come è noto, queste pericopi sono *Gv* 14,16-17; 14,26; 15,26-27; 16,7b-11.13-15.

⁷ Sulla questione redazionale, cf R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1981, vol. III, pp. 192-195. Schnackenburg conclude che il detto sul Paraclito deve essere considerato parte integrante del discorso dell'ultima cena.

⁸ STRATHMANN, μαρτύρ, ThWNT IV 480 (GLNT VI 1281).

«testimonianza» si applicò tuttavia in un senso più ampio, includendo il personale e soggettivo convincimento, etico o politico, di colui che testimonia, non quindi soltanto la testimonianza basata sui dati esterni e oggettivi empiricamente dimostrabili. Poiché i vocaboli provenienti dalla grecoità acquisirono nel linguaggio neotestamentario sfumature precise, riguardanti il mistero di Cristo, il più esatto significato in Giovanni del gruppo lessicale che ci riguarda richiede una particolare riflessione⁹, nonostante quei vocaboli non si possano svincolare dal senso più caratteristico che avevano nell'ambito extrabiblico¹⁰.

⁹ Su questo tema, cf principalmente I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, *SacrPag II* (1959) 195-208; ID., *Témoigner pour la vérité*, in *La vérité dans Saint Jean*, «*Analecta Biblica*» 73-74, PIB 1977, I 79-116; B. TRÉPANIÉ, *Contribution a une recherche sur l'idée de témoin dans les écrits johanniques*, «*Revue de l'Université d'Ottawa*» 15 (1945) 5*-63*; Ch. MASSON, *Le témoignage de Jean*, *RThPhil* 38 (1950) 120-127; A. VANHOYE, *Témoignage et vie en Dieu selon le quatrième évangile*, «*Christus*» n° 6 (1955) 155-171. Su un approccio biblico allo Spirito Santo nella Bibbia, cf A. DALBESIO, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa e nella vita del cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

¹⁰ Ch. Masson ha messo in rilievo il carattere anche giuridico del termine «testimonianza» in *Gv*, ove viene utilizzata un'ampia gamma di vocaboli di questo campo semantico: convincere, accusare, difendere, giudicare, giudizio, e anche testimonianza e testimoniare. Tutta la vita di Gesù sembra svolgersi in un vasto processo che mette in opposizione Gesù e il «mondo», e anche la trasmissione della sua parola si presenta con questa esigenza di dover penetrare in un ambiente d'incredulità, di protesta, d'ostilità (cf, *Le témoignage de Jean*, *RThPhil* 38 (1950) 121). Riguardo ai sinottici, nei pochi passi in cui compare il nostro gruppo lessicale, l'uso giuridico del greco classico e dei LXX è prevalente, tuttavia, si scoprono altre sfumature; concretamente, troviamo i vocaboli nel senso di «rendere testimonianza» di Cristo, cioè in riferimento all'annuncio di Cristo. Tre testi risultano di speciale interesse. Nel discorso apostolico si fa menzione che la persecuzione dei discepoli si trasformerà in testimonianza (εἰς μαρτύριον) per i giudei ed i gentili: «e sarete condotti davanti ai governatori e ai re per causa mia, per dare testimonianza (εἰς μαρτύριον) a loro e ai pagani» (*Mt* 10,18; cf *Mc* 13,9 e *Lc* 21,13); frase che non può essere intesa solo come accusa ma include anche l'idea che tali processi daranno occasione di annunciare Cristo davanti agli uomini. Analogamente, nel discorso escatologico si afferma che il «vangelo del regno sarà annunciato in tutto il mondo, perché ne sia resa testimonianza (εἰς μαρτύριον) a tutte le genti; e allora verrà la fine» (*Mt* 24,14). Qui troviamo un'assicurazione da parte di Cristo ai discepoli che prima della fine dei tempi il vangelo sarà irradiato a tutto il mondo; la sua forza si estenderà a tutte le nazioni. Infine in *Lc* 24,48 Cristo risuscitato apre l'intelligenza agli apostoli perché capiscano le Scritture e spiega loro come era scritto che il Cristo avrebbe sofferto e sarebbe risuscitato dai morti, e come si sarebbe predicata nel suo nome la penitenza e la remissione dei peccati a tutte le genti. Di tutto questo loro sarebbero stati «testimoni (ὅμεις μάρτυρες τούτων)».

Sondando il linguaggio neotestamentario, si osserva che Giovanni predilige questa terminologia ¹¹, occupando nei suoi scritti una più centrale posizione teologica che non presso gli altri autori del Nuovo Testamento, i quali, invece, adoperano termini da cui l'evangelista sembra sottrarsi, tali come i derivati dal sostantivo κῆρυξ (araldo, predicatore), che Giovanni non utilizza mai, e quelli che provengono dalla radice εὐαγγελ-. Probabilmente ciò accade perché l'evangelista considerava i vocaboli di «testimonianza» — vocaboli non di rado in rapporto con il verbo λαλέω, che nel quarto vangelo acquista un significato tecnico di trasmissione della parola rivelata ¹² — i più adeguati per esprimere la nozione centrale della sua teologia: il vangelo come la rivelazione aperta e pubblica di Gesù, la cui trasmissione dovrà vincere un ambiente spesso contrassegnato dall'incredulità nonché dalla contestazione e dall'ostilità ¹³. Caratteristico in Giovanni è pure l'uso preferenziale di alcuni tra i termini del campo lessicale di «testimonianza» in detrimento di altri: non compare né il sostantivo μαρτύριον, che indica l'oggetto (la prova), né μάρτυς (testimone), che compare invece in *Ap* (5 volte);

¹¹ I vocaboli di testimonianza sono caratteristici degli scritti giovannei e degli *Atti*. Delle 76 volte in cui il verbo μαρτυρέω appare nel NT, 43 si trovano nel vangelo e nelle lettere di *Gv* (rispettivamente 33 e 10) e 11 negli *Atti*; nel resto degli scritti neotestamentari appare: 4 in *Ap*, 8 in *Eb*, mentre Paolo lo usa soltanto 6 volte ed i sinottici 2. Il sostantivo μαρτυρία, che appare 37 volte nel NT, si trova 21 volte tra il vangelo e le lettere di *Gv* (rispettivamente 14 e 7), 9 in *Ap*, mentre manca completamente in Paolo ed *Eb*. Il sostantivo μάρτυς è usato in tutto 35 volte, tra cui 13 in *At*, 9 in Paolo, e 5 in *Ap*. I verbi composti appaiono molto di rado, soltanto διαμαρτύρομαι appare in 15 passi, (9 in *At*), con il significato però di predicazione.

¹² Il gruppo lessicale di λαλέω (parlare), un altro gruppo preferito da Giovanni, compare 58 volte nel quarto vangelo, contro le 31 di *Lc*, le 26 di *Mt* e le 21 di *Mc*.

¹³ Cf I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, p. 194. Quest'opinione pare a noi più attinente che non quelle di J. Schniewind (*ThWNT* I 59) e di J. Friedrich (*ThWNT* II 714-715). Per il primo, Giovanni ha voluto evitare le parole della radice εὐαγγελ- perché ai suoi tempi esse evocavano il tema gnostico del messaggio celeste. Friedrich considera a sua volta che i termini riguardanti il vocabolario essenziale di kerigma (proclamazione della salvezza) non risultavano adeguati alla escatologia realizzata da Giovanni. L'opinione di Masson, per cui il cambio di vocabolario in Giovanni rispetto agli scritti precedenti sarebbe stato motivato dalla situazione della Chiesa d'allora — una situazione di persecuzione (che richiede una terminologia di testimonianza) e non più quella di missione dei primi tempi — non sembra essere sufficientemente giustificata, perché missione e testimonianza sono state correlate fin dall'inizio della Chiesa come lo saranno sempre (cf l'articolo sopra citato di de la Potterie).

invece l'evangelista si serve specialmente del verbo μαρτυρέω (rendere testimonianza)¹⁴ e del sostantivo μαρτυρία (testimonianza)¹⁵, cioè di quei «due vocaboli del gruppo che indicano l'azione, per esprimere in tutti gli aspetti l'evento della comunicazione della rivelazione divina»¹⁶.

Facendo un passo in avanti si può asserire che se il concetto di «testimonianza» umana non è estraneo al quarto vangelo (2,25; 3,18; 12,17; 18,23), su questa nozione «si leva lo specifico del concetto giovanneo di testimonianza, che è per definizione testimonianza di Cristo»¹⁷: un attestato, quindi, della verità di ciò che è Gesù e di ciò che Gesù afferma di se stesso, della sua natura intima, della realtà misteriosa della sua persona¹⁸. Nei contesti cristologici del quarto vangelo questa «testimonianza» è qualificata praticamente sempre con la formula περί αὐτοῦ: su Cristo. Così riassume il prologo di Giovanni la μαρτυρία del Battista: «μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ» (1,15; cf 1,7.8), e Gesù stesso qualifica la sua missione una testimonianza περί ἐμοῦ (di sé: 5,31.32.36.37.39; 8,14.18; 10,25). I giudei si mo-

¹⁴ In *Gv* mancano del tutto i verbi composti di μαρτυρέω.

¹⁵ Nella versione greca dei LXX, invece, è singolare il fatto che il vocabolo più usato da tutti (oltre 290 citazioni) sia il sostantivo μαρτύριον (prova, documento comprovante che ricorda un preciso evento), adoperato sovente nelle espressioni «tavole della testimonianza», «tenda della testimonianza», «l'arca della testimonianza». Di fronte al sostantivo μαρτύριον, il sostantivo μάρτυς (usato nel senso classico) compare invece in 54 brani e μαρτυρία soltanto in 12. Il verbo μαρτυρέω è usato solo 17 volte, mentre i verbi composti appaiono molto di rado. Dal punto di vista contenutistico, nei LXX, il gruppo lessicale conserva sostanzialmente l'uso della greco classica, certamente nel quadro della religione jahvista. Così il verbo μαρτυρέω, usato sempre per testimonianze giudiziarie, a volte viene adoperato per la funzione di ricordo di una stelealzata come segno dell'alleanza contratta davanti a Yahweh (cf *Gn* 31,46ss).

¹⁶ L. COENEN, *Testimonianza*, in L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (DCBNT), EDB, Bologna 1980², p. 1863 (orig. ted.: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Brockhaus, Wuppertal 1977).

¹⁷ L. COENEN, *Testimonianza*, DCBNT, p. 1863.

¹⁸ Come spiega de la Potterie, «Bref, l'objet du témoignage, c'est la personne de Jésus et sa mission telles qu'elles se découvrent à la foi. Il est donc très exact de dire que "témoigner" est un terme de révélation, comme nous l'avions déjà constaté plus haut par l'examen du vocabulaire. On voit aussi que cette conception du témoignage est bien johannique: on insiste moins sur l'oeuvre de rédemption que sur la personne même de Jésus; ici encore, la théologie de saint Jean est une théologie centrée sur le mystère de l'Incarnation» (I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, p. 200).

stravano consapevoli di ciò quando incolpavano Gesù di dare testimonianza περί σεαυτοῦ (di se stesso: *Gv* 8,13).

La «testimonianza» su Cristo definisce interamente, fin dall'inizio, la figura di Giovanni Battista. Egli infatti «venne come testimone per rendere testimonianza (εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ) alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Egli non era la luce, ma doveva rendere testimonianza (ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ) alla luce» (*Gv* 1,7-8; cf 1,15,22); testimonianza di tutto ciò che aveva visto e udito sul Figlio di Dio (cf *Gv* 1,15.19.32.34; 3,26; 5,33; cf 3,31-34). Gesù stesso dichiarerà che il Battista esercitava il suo ministero rendendo «testimonianza alla verità» (*Gv* 5,33), frase che nel quarto vangelo si deve interpretare nel senso che Giovanni annunciava colui il quale il Padre aveva inviato, perché Lui è la «via, la verità e la vita (Ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή)» (*Gv* 14,6). La funzione di testimone del Battista appare così come la grande conclusione, alle soglie del Nuovo Testamento, della testimonianza costante che la Scrittura — «nella Legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi» (*Lc* 24,44) — aveva reso su Gesù: «Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna: ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza (ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ)» (5,39). Entrati già nel nuovo patto di grazia, dalla missione di rendere testimonianza si sentì investito Giovanni evangelista, che si attribuì con certa solennità l'obbligo di annunziare Gesù poiché era stato testimone presenziale ¹⁹: «Chí ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera (καὶ ὁ ἑωρακὸς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία) ed egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate» (19,35; cf 21,24) ²⁰. E perché lo videro e

¹⁹ Sulla correlazione fra vedere e testimoniare cf I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, pp. 197-200. De la Potterie indica che in *Gv* la visione necessaria per la testimonianza viene espressa non dai verbi βλέπω o θεωρέω, applicati ai gradi inferiori della visione corporale, ma dai verbi θεάομαι e soprattutto da ὁράω, che implicano un approfondimento interiore, una contemplazione. Quindi: «La vision n'est plus une vue quelconque, mais celle qui conduit à la foi, celle pour qui l'événement est devenu signe. Cette vue sensible était pour les disciples une condition nécessaire, sans laquelle ils n'auraient pu devenir des témoins» (*Ib*, p. 199).

²⁰ Questa consapevolezza la troviamo pure nelle lettere giovanee: «poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna (καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν), che era presso il Padre e sí è resa visibile a noi» (1 *Gv* 1,2; cf 4,14).

ascoltarono la sua parola, su Gesù danno testimonianza la donna samaritana (4,39: τῆς γυναικὸς μαρτυροῦσης), da cui i samaritani appresero inizialmente la verità su Gesù, e la folla presente quando Lazzaro fu resuscitato dai morti (12,17: ἔμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος). Sulla testimonianza dei discepoli di Cristo, 1 Gv 5,10-11 dichiara: «Chi crede nel Figlio di Dio, ha questa testimonianza in sé [...]: Dio ci ha dato la vita eterna e questa vita è nel suo Figlio. Chi ha il Figlio ha la vita; chi non ha il Figlio di Dio, non ha la vita».

Nel quarto vangelo, tuttavia, la «testimonianza», come attestato su Gesù, acquista ancora toni più forti perché è attribuita allo stesso Gesù come essenza della sua missione (3,11.32-33; 4,43-45; 7,7; 13,21; 18,37), il cui attestato non può non essere vero dal momento che lui solo sa da dove viene e dove va (8,14). Essa configura radicalmente il perché della sua venuta al mondo: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità ascolta la mia voce» (18,37). Testimonianza che è una «autotestimonianza», in quanto Gesù è la stessa verità²¹. Perciò essa è più che sufficiente. Nondimeno, poiché la legge esige la dichiarazione di due testimoni perché fosse riconosciuta vera, Gesù, per riguardo alla legge²², indica che accanto alla sua testimonianza c'era quella del Padre che lo aveva inviato: «Nella vostra Legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera: orbene, sono io che do testimonianza di me stesso, ma anche il Padre, che mi ha mandato, mi dà testimonianza» (Gv 8,17-18; cf 5,31-47).

La testimonianza del Padre su Gesù, a cui fa riferimento esplicito Gv 5,32.36, sembra essere costituita dalla funzione esercitata da tutti i testimoni addotti nel discorso contenuto in 5,31-47: il precursore (5,33), le opere affidate dal Padre a Gesù (5,36), le Scritture (5,39), testimoni che non sono se non differenti espressioni e manife-

²¹ Nel testo appena citato troviamo un'analogia con le parole con cui Gesù aveva definito la predicazione del precursore: «egli ha reso testimonianza alla verità» (Gv 5,33). Ma il modo di dare testimonianza dell'uno e dell'altro è certamente differente: Giovanni dà testimonianza alla verità in quanto testimone di Gesù, considerato come la pienezza della rivelazione; Gesù invece dà testimonianza alla verità in quanto in se stesso porta la rivelazione del Padre agli uomini: una rivelazione, quindi, offerta nella sua stessa persona. Gesù infatti può affermare: «Io sono la verità» (14,6). Perciò la sua testimonianza alla verità è autotestimonianza.

²² Cf STRACK-BILLERBECK, II 466.

stazioni della testimonianza di Dio stesso che, nel suo disegno salvifico, suscitò un precursore, parlò per mezzo delle Scritture e si manifestò nelle opere del Figlio amato²³. La testimonianza del Padre si fa particolarmente palese nelle opere: «Io però ho una testimonianza (τὴν μαρτυρίαν) superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me (μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ) che il Padre mi ha mandato». E Gesù aggiunge: «anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me (μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ). Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato» (5,36-38; cf 10,25). In quest'ultima frase sembra vi sia un riferimento alla testimonianza di Dio nell'Antico Testamento²⁴, analogamente a come afferma *1 Pt* 1,10-11, testo che parla della testimonianza dello Spirito su Cristo attraverso i profeti²⁵. In tutti i testi esaminati, Gesù appare come l'oggetto della «testimonianza». Giovanni, la Scrittura, le sue opere, i profeti, danno testimonianza di lui, motivo per cui Gesù deve essere considerato la rivelazione del Padre e del suo disegno salvifico, l'autocomunicazione di Dio, che esige fede e si attua nell'accettazione della sua persona. Questo è anche il significato delle parole già rievocate di Gesù davanti a Pilato: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce».

²³ Il «precursore infatti è testimone per missione ricevuta da Dio (1,7-8.15.19.32.34; 3,26; 5,33); le opere testimoniano perché hanno la loro origine nel Padre e rivelano l'unione intima tra Gesù e il Padre nell'operare, quindi attestano che Gesù è l'inviato del Padre; le Scritture, poiché hanno Dio come autore, sono parola di Dio e Gesù ne fa uso frequente» (G. FERRARO, *Il Paraclito, Cristo, il Padre nel quarto Vangelo*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1996, p. 91; cf I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, pp. 200-202).

²⁴ Quando Gesù afferma che «anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me (μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ)» (*Gv* 5,37), con il verbo «testimoniare» al perfetto, sembra voler alludere alla testimonianza di Dio nell'AT. Alcuni autori considerano che la seconda parte del versetto, in cui si accenna alla voce e al volto di Dio potrebbe far riferimento all'apparizione di Dio sul Sinai oppure in generale alle differenti forme delle manifestazioni di Dio nell'antico patto (cf G. FERRARO, *Il Paraclito...*, p. 92).

²⁵ Il testo afferma: «Su questa salvezza indagarono e scrutarono i profeti che profetizzarono sulla grazia a voi destinata cercando di indagare a quale momento o a quali circostanze accennasse lo Spirito di Cristo che era in loro, quando predicava le sofferenze destinate a Cristo e le glorie che dovevano seguirle».

2. La testimonianza dello Spirito

Se ciò che è stato accennato costituisce la molteplice testimonianza resa dal Padre riguardante la venuta storica di Gesù ed il mistero della sua persona, Giovanni ci fa intendere che nella Chiesa di tutti i tempi ci sarà costantemente una testimonianza che attualizzerà questo messaggio unico: verrà lo «Spirito di verità» a rendere testimonianza (15,26). L'espressione «μαρτυρεῖν περὶ τινός» (testimoniare a favore di qualcuno) è tipica di Giovanni e, come abbiamo visto, nei brani cristologici alla preposizione περὶ segue il nome di Gesù o un'indicazione al suo riguardo: Gesù dà testimonianza di se stesso (5,31; 8,13.14.18); e di lui dà testimonianza il Padre (5,23.37) e anche altri testimoni (1,15; 5,36.39; 10,25). Con menzione esplicita allo Spirito Santo, la formula di *Gv* 15,26, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ, appare soltanto in un altro testo neotestamentario, in *1 Gv* 5,6: «Ed è lo Spirito che rende testimonianza (ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ), perché lo Spirito è la verità». Sembra lecito supporre che il verbo μαρτυρέω in *Gv* 15,26, con il medesimo oggetto che negli altri testi giovannei sopra accennati, si debba interpretare in analogia al suo significato in questi altri passi, evidentemente con le sfumature proprie del contesto.

Autori come Schnackenburg segnalano che, sebbene secondo il contesto (cf vv. 22-24) la testimonianza dello Spirito a favore di Gesù sembri una testimonianza di accusa al mondo tesa a smascherare l'incredulità, questa attività è precisata solo in 16,8-11 con l'inequivocabile espressione «convincere il mondo quanto al peccato»; in *Gv* 25,26-27 ci troviamo con una prospettiva più ampia. L'aggiunta della testimonianza dei discepoli suggerisce già di per sé che esiste per lo meno una remota possibilità che gli uomini accolgano la parola dei discepoli ²⁶. Schnackenburg conclude che le parole di *Gv* 15,26-27 intendono incoraggiare i discepoli a rendere testimonianza al mondo. Dopo la venuta del Paraclito essi avranno la forza per dimostrare l'autenticità del loro insegnamento nel senso missionario più generale ²⁷. De la Potterie, da parte sua, considera che se non si

²⁶ Cf R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III 195.

²⁷ Se è vero come opinano alcuni che il testo di Giovanni sembra fare eco a *Mc* 9,13.11 e par., *logion* che fa riferimento all'aiuto dello Spirito quando i discepoli compariranno in giudizio «a testimonianza», lo stesso *Mc* 9,10 interpreta l'espressione «a testimonianza» in senso missionario (cf R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, III 195).

deve slegare *Gv* 15,26 dal suo contesto, evocante opposizione e ostilità del mondo, come denota la stessa parola «testimonianza» (terminologia giuridica e forense), e come suggeriscono i contatti del verdetto con la tradizione sinottica (cf *Mc* 13,9-11; *Mt* 10,18-20; *Lc* 12,11-12; *Lc* 21,12-15 e par.), pur tuttavia Giovanni ha una propria colorazione teologica: la testimonianza dello Spirito sarebbe principalmente un'illuminazione interiore a favore della testimonianza dei discepoli al mondo, rischiarando la loro coscienza, confermando la loro fede e dando loro l'aiuto ed il conforto necessario nelle grandi prove che li aspettano ²⁸.

Questa testimonianza dello Spirito è possibile grazie alla sua intima e indivisibile unione con il Padre e con Gesù. Soltanto lui può dare una testimonianza pienamente valida. Il testo di *Gv* 5,26-27 sembra a questo riguardo voler accumulare espressioni per focalizzare l'identità e la missione del Paraclito nella sua duplice relazione, in modo da presentarlo come testimone qualificato a favore di Gesù: esso precisa che egli (ὁ παράκλητος) sarà inviato ai discepoli da Gesù (ὄν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν), da presso il Padre (παρὰ τοῦ πατρὸς), e che come «Spirito di verità» egli «provviene» dal Padre (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται) ²⁹. La testimonianza del Paraclito è perciò valida e prosegue prolungando nel tempo della Chiesa la testimonianza del Padre e quella di Gesù. E lo Spirito lo fa «insegnando» e «ricordando» (14,26), cioè, facendo comprendere il vero senso e tutto il contenuto della rivelazione realizzata da Gesù. Questo sembra il significato da dare al brano di *Gv* 16,13-14, dove Gesù dichiara: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ

²⁸ Cf *La vérité dans saint Jean*, «Analecta Biblica» 73, PIB, Roma 1977, I 378-399. Così sostiene l'autore: «Une seule interprétation nous paraît pleinement satisfaisante: celle qui insiste sur l'aspect intérieur du témoignage de l'Esprit, c'est-à-dire sur son rôle d'illumination et de révélation dans la conscience des disciples pour affirmer leur foi au milieu des épreuves et des persécutions» (*Ib*, p. 391). E cita la testimonianza di sant'Agostino: «Utique quia ille perhibebit, etiam vos perhibebitis: ille in cordibus vestris, vos in vocibus vestris; ille inspirando, vos sonando» (*In Johan.* 93,1 (PL 35,1864)). Questo comporterebbe certamente, e non sembra che ambedue le cose si oppongano, la difesa dei discepoli davanti ai tribunali (H. Windisch), l'aiuto nella predicazione del vangelo (Teofilacto), e nel fare dei miracoli (Cirillo d'Alessandria, Teodoro de Mopsuestia, Cornelius a Lapide, ecc., che pure parlano dell'illuminazione e dell'ispirazione interiore dello Spirito).

²⁹ Cf R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, p. 823.

ἀληθεία πάση)»³⁰. Si può notare come il verbo guidare (ὀδηγέω) richiami il sostantivo «via» (ὁδός), che assieme a «verità» e «vita» serve a definire l'identità e missione rivelatrice e salvifica di Gesù (Gv 14,6). Come Dio guidò l'antico popolo d'Israele, nella nuova economia lo Spirito porterà gli uomini alla penetrazione e comprensione della «verità» (cioè, Gesù); verità che non può essere intesa in senso quantitativo (altre cose), ma qualitativo (comprensione più intima), perché lo Spirito «non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future». Non si tratta quindi di integrare o ampliare il contenuto della verità, ma di riannunciarla, mostrando tutta la sua pienezza ed efficacia, dando di essa una vera intelligenza che permetta penetrare fino al cuore stesso di questa verità³¹. La missione dello Spirito non è perciò in concorrenza con quella storica di Gesù, ma ne rappresenta l'interiorizzazione nell'uomo e nella Chiesa: abiliterà i discepoli a «portarne il peso» (16,12) di cui non erano capaci, nel senso di penetrare e comprenderne in profondità. Forse perciò lo Spirito viene chiamato nel nostro brano «Paracrito» e «Spirito di verità», cioè «Consolatore», oppure «Difensore», che riempie nel tempo il «vuoto» lasciato dall'assenza di Gesù, protraendo la verità sempre viva su di Lui. Questa è stata sostanzialmente anche l'esegesi patristica del nostro testo³².

³⁰ Sull'esegesi di questo brano, cf specialmente l'ampio studio di I. DE LA POTTERIE nella sua opera *La vérité dans saint Jean*, pp. 422-466.

³¹ Riguardo all'annuncio delle «cose future», quest'espressione, nel contesto veterotestamentario, sembra doversi interpretare come quella più ampia comprensione delle parole e delle azioni rivelatrici di Gesù in quanto sono aperte al compimento escatologico. Sotto la guida dello Spirito, tali eventi cristologici diventano criteri di interpretazione profetica della storia (cf R. FABRIS, *Giovanni*, pp. 828-829).

³² Sull'interpretazione patristica di Gv 16,13-14, alcuni testi centrali si possono trovare in G. FERRARO, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, pp. 117-142. L'autore commenta testi di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria. Cf anche il breve riassunto di R. Fabris nell'opera sopra citata (*Giovanni*, p. 841). Fabris indica come per gli antichi commentatori greci, coinvolti nelle controversie cristologiche, il testo era inteso in primo luogo riguardo alla conoscenza della vera natura del Figlio (Cirillo, Teodoro di Mopsuestia, Crisostomo). Agostino dedica un'ampia discussione all'argomento, concludendo che ci sono diversi gradi di approfondimento nel cammino spirituale grazie al dono dello Spirito, trovandosi la piena e più perfetta conoscenza solo nella condizione finale o escatologica. Gli scrittori latini posteriori spiegheranno che nella formula «tutta la verità» rientrano la comprensione cristologica della Scrittura e le realtà della vita eterna o futura. In epoca più recente, la lettura del testo giovanneo

Qui si inserisce un altro elemento: nella testimonianza cristologica del Paraclito i discepoli sono chiamati a partecipare: «e anche voi mi renderete testimonianza (καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε), perché siete stati con me fin dal principio». La congiunzione copulativa da cui vengono legati ambedue i testimoni non sembra voler esprimere soltanto un accostamento, una continuità nella successione. La frase di Gesù — «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre (καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα), lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi (ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται)» (14,16-17) —, esige qualcosa di più: «in realtà la testimonianza dei discepoli è profondamente dipendente da quella del Paraclito, ne è l'effetto, il frutto, la manifestazione sulla scena pubblica del mondo. I discepoli sono in grado di produrre la loro deposizione a favore di Gesù perché hanno ricevuto in sé quella del Paraclito che li ha illuminati, rafforzati, resi stabili nella adesione al Signore. Nella testimonianza dei discepoli è operante la testimonianza del Paraclito; nei credenti che attestano, è presente ed attivo lo Spirito testimone. Così il *martyreïn* riguardante Gesù si svolge esternamente nella visibilità pubblica»³³.

Quindi, la testimonianza dei discepoli dipende dall'azione dello Spirito; essa può contare sull'operosità del Paraclito, testimone di Gesù, sebbene la confessione dei discepoli abbia una autorevolezza propria come garante della missione e rivelazione storica di Gesù: essi sono infatti con lui «dal principio»³⁴, formula che configura la relazione permanente che ebbero i discepoli con Gesù come fondamento e archetipo di ogni testimonianza che possa rendere visibile e pubblica quella interiore dello Spirito di verità. La testimonianza privilegiata dei discepoli, «dal principio», non può essere intesa per-

è stata condizionata dalla controversia tra riformatori e cattolici. I primi contestano il ricorso dei cattolici a questo passo evangelico per sostenere la legittimità della tradizione non scritta come fonte di rivelazione. Per essi, l'unica parola certa di Dio è quella trasmessa da Cristo agli apostoli e consegnata nella Scrittura. La posizione moderata fu quella rappresentata da Maldonado, per cui il compito magisteriale dello Spirito consiste nel guidare progressivamente alla verità intera compatibile con la condizione dei credenti in *statu viae*.

³³ G. FERRARO, *Il Paraclito...*, p. 106.

³⁴ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La nozione di «principio» negli scritti giovannei*, «Studi di cristologia giovannea», Genova 1986, pp. 231-232.

ciò come un fatto meramente esterno, un'esperienza e conoscenza sensibile delle parole e dei fatti del Signore (ciò di cui furono partecipi altri suoi contemporanei), e neppure come un'eventualità legata ad un punto di partenza temporale, ma soprattutto come «l'aver partecipato ad una comunione di vita nell'adesione personale convinta»³⁵; unione e partecipazione che sono anche opera dello Spirito, manifestato visibilmente fin dall'inizio della vita pubblica di Gesù, quando discese dal cielo su di lui e rimase su di lui (*Gv* 1,32-33)³⁶. I discepoli sono così considerati testimoni di un evento che essi devono testimoniare con lo Spirito, con l'illuminazione e la forza dello Spirito. «Se non si restringe la promessa del Paraclito ai discepoli di Gesù (cf 14,26), il significato del passo potrebbe essere che agli interlocutori viene "ricordato" dallo Spirito Santo tutto ciò che Gesù ha detto: essi erano con lui "fin dal principio"; ma la loro testimonianza rivive nella comunità (e questa nel suo insieme diventa testimone davanti al mondo) appoggiandosi sui primi testimoni ma sviluppandosi anche per opera dello Spirito Santo (cf 16,13). Questi, mediante i primi predicatori e quelli successivi collegati ai primi, ma anche mediante l'esistenza e l'opera della comunità intera, fa sì che si parli delle parole e dei fatti di Gesù; in tal modo egli evolve la sua funzione di testimone (v. 26)»³⁷.

III. La testimonianza dello Spirito nella Chiesa apostolica

1. La testimonianza dello Spirito negli Atti

Nella prospettiva riguardante l'unione intima tra l'attestazione dello Spirito e dei discepoli a favore di Gesù, la promessa dell'invio dello Spirito da parte del Risorto in *Lc* 24,48-49 costituisce il più im-

³⁵ G. FERRARO, *Il Paraclito...*, p. 107.

³⁶ Si può tenere presente che in *I Gv* la stessa formula, «dal principio», appare anche per ben tre volte, rivolta alla comunità dei fedeli, con il significato di fedeltà a ciò che è stato «annunziato dall'inizio» (2,7.24; 3,11). «Così questo "principio" opera a diversi livelli: il *logos* personale esistente fin dal principio; i predicatori, uniti a lui "fin dal principio"; l'annuncio udito "fin dal principio", nel quale la comunità deve rimanere. È un criterio contro ogni gnosi storica e portatrice di novità insolite» (cf R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 196).

³⁷ *Ib.*, III 197.

mediato anticipo della teologia della testimonianza che troviamo negli Atti. Gesù annunzia loro: «Di questo voi siete testimoni. E io manderò su di voi quello che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto» (Lc 24,48-49). Prima d'incominciare la loro missione, i discepoli, benché testimoni della morte e risurrezione di Gesù (24,27), dovevano ricevere la promessa del Padre già tante volte annunziata³⁸, ed essere ricolmati, come da un fulgore, dalla «potenza dall'alto». Potenza e Spirito sono congiunti tra loro (cf Lc 4,14)³⁹. Così come all'inizio del tempo di Cristo lo Spirito discese su Maria ed essa fu coperta dalla «potenza dell'Altissimo» (cf Lc 1,35), all'inizio dell'era della Chiesa gli apostoli vengono rivestiti dalla potenza dello Spirito⁴⁰.

Negli *Atti*, Luca utilizza più spesso il gruppo lessicale μαρτυρέω/μαρτυρία⁴¹ di quanto non faccia nel suo vangelo, e praticamente sempre in chiaro riferimento all'annunzio di Cristo⁴² da parte principalmente di coloro che lo avevano conosciuto, visto e trattato, cioè dei Dodici, sebbene appaia anche in riferimento a Paolo (At 22,15; 23,11; 26,16, ecc.) e a Stefano (At 22,20). Questo uso fa pensare all'importanza che l'idea di «testimonianza» ebbe nel cristianesimo primitivo. «Ci troviamo davanti ad un'idea-forza primordiale», sostiene Cerfaux⁴³. L'infinito aoristo μαρτυρήσαι (rendere testi-

³⁸ Cf Gv 14,15.17.26; 15,26-27. Nell'Antico Testamento questa promessa si trova in testi come Is 44,3; Ez 11,19; 36,26ss; Gl 2,1ss; Zc 12,10; 13,1, ecc.

³⁹ Per il concetto di «potenza» cf Lc 4,14.36; 22,69; At 4,7.10.

⁴⁰ Cf A. STÖGER, *Vangelo secondo Luca*, Città Nuova (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), Roma 1968, II 339-341; J. ERNST, *Il Vangelo secondo Luca*, Morcelliana, Brescia 1985, II 935-939.

⁴¹ Il sostantivo μάρτυς ricorre 2 volte in Lc (11,48 e 24,48) e 13 volte negli Atti, su un totale di 20 volte in tutto il NT: At 1,8.22; 2,32; 3,15; 5,32; 6,13 (riferito ai falsi testimoni contro Stefano); 7,58 (anche dei falsi testimoni); 7,58 (Stefano); 10,39.41; 13,31 (Paolo); 22,20 (Stefano); 26,26 (Paolo). Nei casi non specificati fra parentesi, il termine si riferisce alla cerchia dei Dodici in quanto testimoni di Cristo. I due sostantivi che ricorrono in Lc-At per testimonianza sono μαρτυρία (Lc 22,71; At 22,18) e μαρτύριον (Lc 5,14; 9,5; At 4,33; 7,44). I verbi del gruppo lessicale che compaiono sono μαρτυρέω (Lc 4,32; At 6,3; 10,22.43; 1,22; 14,3; 15,8; 16,2; 22,5,12; 23,11; 26,5); μαρτύρομαι (At 20,26; 26,22); διαμαρτύρομαι (Lc 16,28; At 2,40; 8,25; 10,42; 18,5; 20,21.23.24; 23,11; 18,23) e ψευδομαρτυρέω (Lc 18,20).

⁴² Tranne At 6,13 e 7,58 (e Lc 11,48), nell'opera lucana il «testimone» è colui che rende testimonianza di Cristo.

⁴³ «Nous sommes en face d'une idée-force primordiale» (L. CERFAUX, *Recueil Lucien Cerfaux: études d'exégèse et d'histoire religieuse de monseigneur Cerfaux*, J. Duculot [Bi-

monianza) in contesto cristologico compare in un testo centrale degli Atti. Paolo, secondo una disposizione divina, doveva portare anche a Roma la testimonianza resa nota da lui prima a Gerusalemme: «La notte seguente gli venne accanto il Signore e gli disse: “Coraggio! Come hai testimoniato (διεμαρτύρω) per me a Gerusalemme, così è necessario che tu mi renda testimonianza (μαρτυρήσαι) anche a Roma”» (At 23,11). Questo significato del verbo (cf At 20,26; 26,22) corrisponde a quello del sostantivo μαρτύριον in At 4,33 — «Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza (ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον) della risurrezione del Signore» —, che riprende quella concezione di μάρτυς (testimone di Cristo) che appare per la prima volta in Lc 24,28 (ὕμεις μάρτυρες τούτων).

Questi testi ci danno una prima informazione di ciò che è stata la testimonianza su Cristo secondo gli Atti. Essa appare già, dalle prime righe degli Atti, come una realtà fondata, sostenuta e rafforzata dall'intervento dello Spirito. È lo Spirito Santo a sorreggere la testimonianza degli apostoli, come era stato esplicitato per ben due volte da Gesù dopo la risurrezione: quando erano a tavola e ordinò loro «di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere che si adempisse la promessa del Padre: “quella, disse, che voi avete udito da me: Giovanni ha battezzato con acqua, ma voi invece sarete battezzati in Spirito Santo, fra non molti giorni”» (At 1,4-5), e il giorno dell'Ascensione: «avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi (λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς) e mi sarete testimoni (ἔσεσθέ μου μάρτυρες) a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1,8). Nel primo testo, l'accento viene messo sulla realizzazione della promessa. Il fatto che vengano riportate le parole del Battista suggerisce una corrispondenza fra la discesa dello Spirito su Gesù nel momento in cui venne battezzato, al momento d'incominciare la vita pubblica, ed il battesimo dello Spirito sugli apostoli all'inizio della vita pubblica della Chiesa. Col battesimo dello Spirito viene introdotto il tempo della Chiesa, caratterizzato dal possesso dello Spirito. Nel secondo testo, l'accento della frase è sull'azione dello Spiri-

bliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium], Gembloux 1954, p. 161.) Sul tema, cf G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, Excursus 2: *I Dodici apostoli come «testimoni»*, I 304-320, Paideia, Brescia 1985. All'inizio c'è un'ampia bibliografia sul tema.

to. Questa viene denominata δύναμις ⁴⁴. La venuta dello Spirito si concepisce come una forza, grazie alla quale si fa possibile compiere la missione di rendere testimonianza su Gesù (μου μάρτυρες) ed estenderla al mondo intero. Solo la forza dello Spirito rende possibile la testimonianza su Gesù.

Grazie alla forza e all'insegnamento dello Spirito, la testimonianza degli apostoli poté oltrepassare ciò che dalla loro cultura — erano uomini illetterati — potevano aspettare gli uomini (*At* 4,13; cf *Lc* 24,45), rendendo il loro attestato con una costanza inamovibile (παρρησία: 4,13.29.31). La forza dello Spirito mostrò la sua potenza ed efficacia particolarmente quando, nel primo discorso di Pietro il giorno della Pentecoste, molti si sentirono trafiggere il cuore e si unirono ai discepoli, circa 3.000 persone. Anche quando, durante la prima persecuzione subita dai capi dei giudei, essendo tornati liberi i discepoli e avendo pregato, «il luogo in cui erano radunati tremò e tutti furono pieni di Spirito Santo e annunciavano la parola di Dio con franchezza» (4,31). L'annuncio coraggioso — come una attualizzazione della Pentecoste — è attribuito allo Spirito, che ne è all'origine. Annuncio e potenza dall'alto, predicazione degli apostoli e forza dello Spirito Santo, vanno alla pari e confluiscono in una medesima testimonianza. Davanti al sinedrio che gli aveva ordinato espressamente di non insegnare più nel nome di Gesù, Pietro insieme agli altri, come un'unica chiesa che professa la sua fede, rispose: «Bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Il Dio dei nostri padre ha risuscitato Gesù, che voi avete ucciso appendendolo alla croce. Dio lo ha innalzato con la sua destra facendolo capo e salvatore, per dare a Israele la grazia della conversione e il perdono dei peccati. E di questi fatti siamo testimoni noi e lo Spirito Santo (καὶ ἡμεῖς ἔσμεν μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) che Dio ha dato a coloro che si sottomettono a lui» (*At* 5,29-32). Il discorso di Pietro, sintesi della predicazione cristiana su Gesù, al di là delle accuse e dei rimproveri rivolti ai capi dei giudei, si apre ad un richiamo di grazia e di salvezza. Dio dona il suo Spirito a tutti coloro che gli ubbidiscono, cioè, che accettano l'offerta che Dio fa at-

⁴⁴ Sulla δύναμις che lo Spirito Santo dona o che si identifica allo stesso Spirito parlano *Lc* 1,35; 4,14; *At* 6,4,8; 10,38. In *At* 2,22; 8,13; 19,11 anche il miracolo è detto δύναμις. Di δύναμις per guarire, cf *Lc* 5,17; *At* 3,12; 4,7.

traverso l'azione redentrice di Gesù. Su ciò c'è la loro testimonianza e quella dello Spirito. Questa azione dello Spirito continuerà durante la diffusione del messaggio cristiano dei tempi apostolici. Non solo dirigerà tutto lo sviluppo missionario della Chiesa: nell'elezione di Paolo e Barnaba (*At* 13,1-4), precisando il loro itinerario missionario e orientando gli spostamenti (*At* 16,6-10; 18,9-11; 20,22) nonché annunciando persecuzioni e catene (*At* 20,23): ma anche dando la forza di predicare e ispirando il loro insegnamento, come lo dimostra il fatto che nella loro predicazione gli apostoli si sentono investiti da Dio ed eletti per la loro missione ⁴⁵.

Certamente, come testimoni di Gesù, l'attestato dei discepoli sotto la guida e l'ispirazione dello Spirito è caratterizzato dall'inalterata e completa proclamazione del messaggio di Cristo e di tutto ciò che lui fece e insegnò ⁴⁶. I passi più chiari degli Atti (perché riportano al genitivo l'oggetto della testimonianza), sono *At* 1,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39: passione e risurrezione di Gesù, l'innalzamento alla destra di Dio, la predicazione della conversione a tutti i popoli, tutto ciò che Gesù fece nei territori dei Giudei e a Gerusalemme, che costituiscono i temi esplicitamente menzionati della testimonianza. Per indicare questa testimonianza su «Gesù il Cristo» (*At* 18,5) e la proclamazione del «messaggio della grazia di Dio» (*At* 20,24) nonché la convincente presentazione del vangelo di Cristo, Luca usa preferentemente il verbo διαμαρτύρομαι (nove volte). In modo particolare, il libro degli Atti lascia l'impressione che l'oggetto della testimonianza sia incentrato soprattutto sulla risurrezione di Gesù (1,22; 2,32; 3,15; 4,33; 5,32, ecc.), tema basilare della catechesi apostolica (*1 Cor* 15,5-11), di cui prima di tutto gli apostoli potevano dare una testimonianza in base alla loro esperienza. La formula adoperata da Luca: «con grande forza gli apostoli ren-

⁴⁵ Pietro afferma: «E ci ha ordinato di annunciare al popolo e di attestare (κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι) che egli è il giudice dei vivi e dei morti» (*At* 10,41); e a Paolo Dio disse: «Su, alzati e rimettiti in piedi; ti sono apparso infatti per costituirti ministro e testimone (μάρτυρα) di quelle cose che hai visto e di quelle per cui ti apparirò ancora» (*At* 26,16). Lo stesso Paolo asserisce: «Ma l'aiuto di Dio mi ha assistito fino a questo giorno, e posso ancora rendere testimonianza (ἔστηκα μαρτυρούμενος) agli umili e ai grandi» (26,22). Il ruolo dello Spirito si svolge così costantemente nella testimonianza e nell'annuncio del messaggio evangelico da parte degli apostoli.

⁴⁶ Cf *At* 1,21-22; 2,32; 3, 15; 5, 32; 8,25; 10,39.42; 22,15; 28,23.

devano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù (καὶ δυνάμει μεγάλη ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ» (4,33), in cui appare l'articolo τὸ determinando μαρτύριον (la testimonianza), mette in rilievo l'essenza del messaggio che gli apostoli, con la grande «forza» che gli comunicava lo Spirito, propagavano per Gerusalemme. Proprio perciò, Pietro, nel suo discorso durante l'elezione di Mattia, definisce il ruolo principale che incombeva sugli apostoli, in quanto testimoni (μάρτυς) della vita di Cristo dal battesimo di Giovanni fino all'ascensione, l'essere «testimone della sua risurrezione (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ)» (At 1,22). Questo concetto di μάρτυς viene utilizzato in modo specifico soprattutto per i testimoni del Risorto, che in base a questa prerogativa potevano essere legittimamente incaricati di svolgere la suddetta missione (cf 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 13,31; At 22,15; 26,16). Tuttavia, l'elezione di Mattia mostra come la testimonianza su Gesù riguardava tutta la sua vita pubblica fino all'ascensione, i suoi miracoli e la sua predicazione: bisognava scegliere uno che fosse stato compagno «per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo» (At 1,21-22). Presupposto del vero testimone era l'aver fatto esperienza anche del Gesù prepasquale, all'interno della cerchia dei discepoli, dal battesimo di Giovanni in poi. Solo chi poteva constatare l'identità del Signore sperimentato a Pasqua col Gesù di prima della Pasqua era in grado di fungere da testimone della risurrezione⁴⁷. Non meraviglia perciò che nella conversione dei primi pagani (Cornelio e la sua casa), Pietro tracci un abbozzo della vita di Gesù concludendo con queste parole: «noi siamo testimoni di tutte le cose da lui compiute nella regione dei Giudei e in Gerusalemme» (At 10,39).

2. La testimonianza rivolta verso i gentili: il corpus paulinum

Se il gruppo dei Dodici, a motivo del loro rapporto con il Gesù storico nonché del loro incontro postpasquale con il Risorto, e grazie alla forza ricevuta dallo Spirito, sono considerati negli Atti i «testi-

⁴⁷ Cf G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, I 310.

moni» privilegiati di Gesù⁴⁸, anche Paolo riceve questo titolo (*At* 22,15; 26,16). Non stupisce perciò che i verbi μαρτυρέω e μαρτύρομαι vengono utilizzati per sua la testimonianza⁴⁹ e che a lui venga applicato prevalentemente pure il verbo διαμαρτύρομαι (cinque volte su otto). Si parla anche della sua μαρτυρία (*At* 22,18)⁵⁰. Ciò fa pensare che Luca consideri la funzione di testimonianza di Paolo analoga a quella dei Dodici, benché negli Atti egli venga raramente chiamato «apostolo». Secondo Schneider, il compito specifico di Paolo sarebbe da trovare nelle parole rivoltegli da Anania: quelle, cioè, di essere «testimone davanti a tutti gli uomini delle cose che hai visto e udito» (*At* 22,15). Paolo sarebbe dunque «testimone» non certamente del Cristo terreno, che non aveva conosciuto, ma del Cristo glorioso e del messaggio cristiano riguardante la messianicità di Gesù (18,5; 28,23), la penitenza e la fede nel Signore Gesù (20,21;

⁴⁸ Sul fatto che nei due libri dell'opera lucana il gruppo dei dodici discepoli di Gesù coincidano con il concetto di apostoli e di testimoni, cf l'articolo già citato di G. Schneider.

⁴⁹ Cf *At* 23,11 (μαρτυρέω); 20,26 e 26,22 (μαρτύρομαι). Di fatto i verbi vengono utilizzati soltanto in riferimento a Paolo.

⁵⁰ Certamente, negli *Atti* e nelle lettere paoline accanto ai vocaboli della radice μαρτυ- (testimone, testimonianza, testimoniare) si trovano i vocaboli del gruppo lessicale ἀγγελ- (annuncio, annunciare) e del gruppo κηρυσ- (predicare, proclamare). Il secondo gruppo di vocaboli, quando viene utilizzato con un contenuto teologico, acquista in *At* e Paolo il senso di «fare un resoconto» (*At* 14,27; 15,4; 19,8 ecc.), oppure il senso specifico di «disporre» (*At* 17,30), confessare (*I Cor* 14,25), proclamare, invocare (*At* 4,2; 13,5; 26,20 ecc.), nonché il senso solenne di annunciare (*I Cor* 11,26). I vocaboli del terzo gruppo hanno il significato più specifico di proclamare e si differenziano dai precedenti perché quelli vengono utilizzati piuttosto per descrivere il complesso dell'attività evangelizzatrice. Il termine κηρύσσω è usato specialmente quando in casi concreti, quali il dialogo o la predica, viene proclamato il messaggio come realtà da accettare e la cui inosservanza non può essere caratterizzata altrimenti che come rifiuto. Questo fa capire il cambio di vocaboli in alcuni testi: «E ogni giorno, nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare (διδάσκοντες) e di portare il lieto annunzio (εὐαγγελιζόμενοι) che Gesù è il Cristo» (5,42); «E ci ha ordinato di annunziare al popolo e di attestare (κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι) che egli è il giudice dei vivi e dei morti costituito da Dio» (10,42). Un testo di particolare interesse si trova in *At* 8: mentre quelli «che erano stati dispersi andavano per il paese e diffondevano (εὐαγγελιζόμενοι) la parola di Dio» e Filippo «sceso in una città della Samaria, cominciò a predicare (ἐκήρυσσεν) loro il Cristo» (8,5), Pietro e Giovanni, venuti da Gerusalemme, «dopo aver testimoniato e annunziato (διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες) la parola di Dio, ritornavano a Gerusalemme ed evangelizzavano (εὐηγγελίζοντο) molti villaggi della Samaria (8,25). Nel contesto dell'evangelizzazione, Pietro e Giovanni portano la testimonianza viva. Forse perciò in Paolo c'è un predominio dei gruppi lessicali del secondo e terzo gruppo (15,15; 14,21; 16,10; 19,13; 20,25; 28,31).

28,31), di quanto era stato detto dai profeti (26,22ss), del regno di Dio (28,23), ecc., dovendo portare questo messaggio «fino agli estremi confini della terra» (1,8). Se queste ultime parole furono indirizzate direttamente agli apostoli, Paolo le compì in modo particolare. Luca racconta che a Roma Paolo esponeva accuratamente ai giudei il regno di Dio «rendendo la sua testimonianza» (28,23), e che, a tutti coloro che andavano da lui, annunciava «le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento» (28,31). Attribuendo quindi a Paolo il carattere di testimone, gli Atti mostrano con chiarezza una continuità fra Gesù, la testimonianza degli apostoli rivolta verso i giudei, e quella diffusione del messaggio cristiano fra i pagani mediante la «testimonianza» resa a Cristo e attribuita soprattutto a Paolo, che doveva poi prolungarsi nel mondo intero.

In san Paolo tuttavia il gruppo lessicale di «testimonianza» presenta una peculiare apertura. Se è vero che non di rado Paolo si associa all'uso che ne fanno i LXX⁵¹, l'apostolo arricchisce il valore semantico del sostantivo μαρτύριον dandogli una novità di significato, cioè utilizzandolo per significare il vangelo, il messaggio della salvezza, la coscienza di una partecipazione nella vita di Dio, ecc. Testi centrali nel nostro studio sono i seguenti (aggiungiamo anche un brano della lettera agli Ebrei):

— Il primo asserisce: «lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio (αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ)» (*Rm* 8,15)⁵². Il brano fa eco a *Gv* 15,26, sebbene *Gv* parli direttamente della testimonianza su Cristo che fa lo Spirito, e Paolo della testimonianza che lo Spirito rende di Cristo attraverso la esperienza che crea in noi della filiazione del Figlio⁵³. È un'azione che conforta e sorregge, assicurandoci che siamo

⁵¹ Paolo adopera infatti i vocaboli di testimonianza per esprimere ai destinatari delle sue lettere la sua positiva testimonianza sul loro fervore («rendo loro testimonianza»: *Rm* 10,2; *2 Cor* 8,3; *Gal* 4,15; *Col* 4,13, ecc.), per indicare che la legge ed i profeti «rendono testimonianza» alla giustizia di Dio (*Rm* 3,21), per asserire che Dio è chiamato a «testimoniare» a favore delle sue azioni e parole (*1 Ts* 2,10), per la testimonianza che fa la propria coscienza (*Rm* 2,15; *2 Cor* 1,12, ecc.), o semplicemente in riferimento ad una testimonianza umana (*2 Cor* 13,1; *Gal* 4,15 ecc.).

⁵² Cf il testo parallelo *Gal* 4,6, dove si afferma che «Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida. Abbà, Padre!».

⁵³ La formula συμμαρτυρεῖν τινι si deve tradurre infatti non «attestare con qualcuno», bensì «attestare a qualcuno».

«figli di Dio», e ciò, facendo risuonare all'interno dell'uomo quel grido del Figlio, «Abbà, Padre»⁵⁴. Lo Spirito è quindi uno Spirito di fiduciosa invocazione a Dio come ad un Padre, in quanto ci attesta il nostro essere figli di Dio. Sembra che Paolo concepisca quest'azione dello Spirito come un grido che ci rende certi del suo dono, cioè, che grazie allo Spirito noi ci siamo appropriati nella nostra esistenza di questo modo intenso di essere in Cristo. Il cristiano, perciò, non soltanto è figlio di Dio grazie allo Spirito, ma apprende anche di essere tale dalla sua testimonianza⁵⁵.

— Il secondo testo è questo: «la testimonianza di Cristo si è infatti stabilita tra voi (τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν) così saldamente che nessun dono di grazia più vi manca (μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι), mentre aspettate la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo» (1 Cor 1,6-7). In questo brano il vocabolo «testimonianza» sembra doversi identificare con il «vangelo», in quanto messaggio di salvezza di Cristo (con il rafforzamento della fede), oggetto dell'annunzio. Si tratterebbe della testimonianza evangelizzatrice di Paolo, centrata nel mistero di Cristo (τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ), da lungo accolta e stabilmente creduta dalla comunità, in modo da non mancargli alcuna grazia o dono di salvezza (χαρίσματι)⁵⁶. Come in 1 Cor 12,3⁵⁷, il testo unisce lo Spirito, fonte dei carismi, con la confessione cristologica «Gesù è il Signore». Il concetto di μαρτύριον come annunzio del vangelo incentrato in Cristo sembra ricorrere anche in 2 Ts 1,10 — «perché è stata creduta la nostra testimonianza in mezzo a voi (ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς), — ed in 2 Tm 1,8: «non vergognarti della testimonianza (τὸ μαρτύριον) da rendere al Signore nostro,

⁵⁴ Sulla preghiera filiale di Gesù, cf *Mc* 14,36; *Mt* 11,25; *Lc* 22,42, ecc. *L'abbà* è l'espressione familiare del bambino. Sconosciuta al vocabolario religioso del giudaismo, è l'espressione, piena di familiarità e tenerezza, con cui Gesù si rivolge al Padre.

⁵⁵ Cf H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia («Commentario Teologico del Nuovo Testamento»), Brescia 1982 (orig. ted. Herder, Freiburg i.B. 1979²)

⁵⁶ Sulla discussione del brano cf G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, pp. 81-82.

⁵⁷ «Ebbene, io vi dico dichiaro: come nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire: "Gesù è anatema", così nessuno può dire: "Gesù è il Signore" se non sotto l'azione dello Spirito Santo».

né di me, che sono in carcere per lui»⁵⁸. In *1 Cor* 15,15 la testimonianza fa riferimento concretamente alla risurrezione di Cristo (ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστόν), ed in *1 Tm* 2,6 essa indica l'annuncio dell'esistenza di un unico mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti nei tempi fissati: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti (τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις)»⁵⁹.

— Infine, il terzo brano (della lettera agli Ebrei) afferma: «Questa [la salvezza in Cristo] dopo essere stata promulgata (λαβοῦσα λαλεῖσθαι) all'inizio dal Signore, è stata confermata in mezzo a noi (ἡμᾶς ἐβεβαιώθη) da quelli che l'avevano udita, mentre Dio convalidava la loro testimonianza (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ) con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo (καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς), distribuiti secondo la sua volontà» (*Eb* 2,3-4). La lettera agli Ebrei si distingue dagli altri scritti del NT per il fatto che il verbo μαρτυρέω si usa solo al passivo e principalmente nel cap. 11 (vv. 2.4.5.39), noto brano sulla fede e la testimonianza degli antichi patriarchi: gli uomini, la cui vita porta i segni del martirio per la fede, ricevono la testimonianza divina, cioè vengono riconosciuti da Dio come giusti. In *Eb* 12,1, si parla di coloro che sono stati confermati nella speranza della fede come «un gran numero di testimoni». Il gruppo lessicale che ci interessa appare comunque in altri contesti come in quello sopra citato: Dio ha confermato in mezzo ai cristiani (συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ) la salvezza promulgata da Gesù, per mezzo di coloro che l'avevano udita, con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo (*Eb* 2,4)⁶⁰. Questa pericope parenetica, che in-

⁵⁸ In *1 Cor* 2,1 esiste un analogo concetto benché il termine adoperato sia più probabilmente μυστήριον e non μαρτύριον: «anch'io, o fratelli, quando venni tra voi, non mi presentai ad annunziarvi la testimonianza di Dio (τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ) con sublimità di parola o di sapienza».

⁵⁹ Nelle lettere pastorali, viene adoperata la locuzione διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (scongiurare davanti a Dio) nel senso di sottolineare l'impegnativo annuncio del messaggio e della volontà di Dio (*1 Tm* 5,21; *2 Tm* 2,14; 4,1). Questo uso del verbo appare in testi come *At* 2,40; 20,21; *Ef* 4,17 e *1 Ts* 2,12.

⁶⁰ L'omissione dell'articolo determinativo prima di «Spirito Santo», come pure in *Eb* 6,4, è normale negli scritti lucani e frequente nel resto del Nuovo Testamento, e non sem-

terrompe il discorso teologico dell'autore, sottolinea l'autorità assoluta della parola del Figlio, rispetto alla quale le altre parole prima pronunciate ebbero un ruolo subordinato e preparatorio. In Gesù troviamo l'ultima e più grande offerta che Dio abbia voluto fare agli uomini. Essa, però, è stata proposta in due tappe: alla base, l'annuncio recato da Gesù, «il Signore» (termine che mette in rilievo l'alta missione); poi, mediante la trasmissione fatta da testimoni diretti che la comunicarono alla seconda generazione con piena autorità; trasmissione che ebbe una speciale conferma da parte di Dio, consistente in «segni», «prodigi» e «miracoli d'ogni genere», così come «doni» dello Spirito comunicati con sovrana libertà (κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν). I quattro termini usati designano «delle manifestazioni apertamente constatabili, di cui all'epoca della composizione della lettera si conservava ancora una chiara memoria, che, anzi, forse si verificavano tuttora»⁶¹. Lo Spirito Santo è citato come attestante la salvezza attraverso i suoi doni come pure in *Eb* 10,15 (dove si aggiunge la profezia di *Ger* 31,31-34: «e non mi ricorderò più dei loro peccati»).

3. La testimonianza dello Spirito nell'Apocalisse e nelle lettere giovannee

a) «La testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia» (Ap 19,10)

L'Apocalisse, volendo indicare l'annuncio della rivelazione della persona di Gesù, adopera preferibilmente il termine μαρτυρία tra i diversi vocaboli del suo gruppo lessicale. Essa è vincolata alla Parola di Dio. Giovanni si presenta, infatti, come colui che «attesta la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo»⁶², riferendo ciò

bra possibile stabilire una regola coerente. Probabilmente in questo caso l'omissione dell'articolo determinativo serve a conservare la nozione d'influenza divina. Sul tema cf. B. LINDARS, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1993, pp. 76-77 (orig. ing. Cambridge University Press, Cambridge 1991).

⁶¹ O. KUSS, *La lettera agli Ebrei*, Morcelliana, Brescia 1966, pp. 47-48 (orig. ted. F. Pustet, Regensburg 1966).

⁶² La maggioranza degli esegeti considera che si tratta di un genitivo soggettivo: la testimonianza di Gesù è il messaggio promulgato da Gesù; ma si può anche capire come testimonianza resa a Gesù (come 1,9), unificandosi il doppio senso soggettivo e oggettivo. La testimonianza di Giovanni è quindi anche quella di continuare la testimonianza di Gesù, primo dei «testimoni» (cf 1,5), disceso dal cielo per rendere testimonianza alla verità (*Gv* 18,37).

che ha visto (ὃς ἑμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ)» (*Ap* 1,2.9). Benché nel passo appena citato l'endiade «la parola di Dio e la testimonianza di Gesù Cristo» indichi la visione del nostro libro, come risulta dalle parole «ciò che ha visto», nei brani paralleli dell'Apocalisse (cf *Ap* 1,9; 6,9; 20,4) essa designa l'intera rivelazione divina, di cui Cristo con la sua predicazione è stato «testimone fedele» (1,5; cf 3,14) e per cui i giusti hanno dato la loro vita. Un tema frequente nel nostro libro è che colui che accoglie la testimonianza deve diventare «testimone» (μάρτυς), vale a dire, è sollecitato a trasmetterla, ciò che fa supporre che la μαρτυρία possiede una forza spirituale: Dio non solo dona agli uomini una conoscenza, ma anche una capacità di agire, rendendo l'uomo capace di seguire Cristo nelle sofferenze e persecuzioni (*Ap* 6,9; 12,11.17; 20,4)⁶³.

La correlazione fra questa testimonianza di Gesù e quella dello Spirito trova nell'Apocalisse un punto di riferimento preciso in *Ap* 19,10, dove appare la formula: «la testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia». Il brano completo è questo: «Allora l'angelo mi disse: "Scrivi: Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'Agnello!". Poi aggiunse: "Queste sono parole veraci di Dio". Allora mi prostrai ai suoi piedi per adorarlo, ma egli mi disse: "Non farlo! Io sono servo come te e i tuoi fratelli, che custodiscono la testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare". La testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia». L'ultima asserzione, per quanto ardua, «dovrebbe significare che, quando lo Spirito ispira la profezia, la testimonianza di Gesù forma il contenuto»⁶⁴. Tuttavia, poiché avere la «testimonianza di Gesù» è lo stesso che portare nel proprio intimo la rivelazione di Dio recata da Gesù e comunicarla anche agli altri (proprio ciò che fanno i profeti e, stando a 6,9 e 12,17, anche i martiri e tutti i cristiani), questa testimonianza viene unita allo «spirito di profezia».

⁶³ Nel linguaggio dell'Apocalisse, il termine μάρτυς acquista già il senso che predominerà più tardi nel cristianesimo, cioè martire fino al sangue della fede (*Ap* 6,9; 2,13; 11,3.7; 17,1-6), ma ancora in primo piano non sta la morte, bensì la testimonianza a favore di Gesù: ciò che caratterizza il testimone non è la morte violenta, tanto più che *Ap* 17,6 ricorda espressamente, accanto ai μάρτυρες, i santi (ἄγιοι) che saranno uccisi a causa della loro fede.

⁶⁴ R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, Paideia (Teologia del Nuovo Testamento), Brescia 1994, p. 143 (orig. ing. Cambridge University Press, Cambridge 1993).

È lo «Spirito» di Dio ⁶⁵, la cui perfezione si estende al di là di ogni misura (cf 1,5) e che fa udire nella Chiesa la parola del Signore Gesù Cristo (cf 2,7.11.17.29; 3,6.15,22) ⁶⁶, lo stesso che ispira i testimoni di Dio: coloro che «osservano i comandamenti di Dio e sono in possesso della testimonianza di Gesù» (12,17). Perciò la «testimonianza di Gesù» viene equiparata allo «spirito di profezia». La testimonianza di Gesù continua quindi a vivere e si sviluppa nelle parole che lo Spirito ispira ⁶⁷.

Nell'Apocalisse troviamo inoltre un fatto singolare. Sebbene quasi tutti i testi che parlano dello Spirito si riferiscono all'ispirazione dello Spirito nella profezia di Giovanni (tranne, come abbiamo detto, 19,10, che designa la profezia cristiana in generale), e se per ben sette volte viene segnalato che le parole dello Spirito sono quelle del Cristo esaltato, ci sono due testi in cui si attribuiscono esplicitamente parole proprie allo Spirito. In 14,13 c'è l'esclamazione di approvazione solenne dello Spirito alla voce celeste udita da Giovanni: «Poi udii una voce dal cielo che diceva: "Scrivi: Beati fin d'ora i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono». In 22,17, la preghiera: «Vieni», attribuita allo Spirito e alla Sposa, è rivolta a Cristo, come risposta al-

⁶⁵ Nell'Apocalisse, le menzioni allo Spirito Santo in rapporto a quelle dirette a Dio e a Cristo sono poche, tuttavia il ruolo dello Spirito si presenta fondamentale nell'opera divina d'instaurazione del regno di Dio. Il libro adopera a volte l'espressione «i sette spiriti», concretamente in Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6. Questa formula, sebbene sia interpretata riguardo agli angeli, in modo particolare ai sette angeli sempre presenti davanti a Dio cf (Tb 12,15), il contesto letterario e il senso generale consigliano di intenderla in riferimento simbolico allo Spirito Santo: il numero 7 indica una totalità (la pienezza dello Spirito) e la posizione rispetto al trono di Dio indica una relazione stretta e operante con l'azione che Dio esercita nella storia. L'altra espressione utilizzata nell'Apocalisse è «lo Spirito». Essa si trova 14 volte e sta a indicare l'azione dello Spirito riguardo alla profezia, principalmente quella di Giovanni nell'Apocalisse, ma anche, più ampiamente, quella presente nella vita della Chiesa. In due occasioni si afferma che Giovanni parla «nello Spirito», presentando alla Chiesa la «testimonianza di Gesù» (cf 1,1).

⁶⁶ Nei sette testi in cui lo Spirito appare come ispiratore di messaggi alle sette chiese, e che finiscono con la formula «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22), ciò che lo Spirito trasmette sono le parole del Cristo glorioso. Ognuno degli oracoli incomincia infatti con le parole «così parla Colui» ed è seguito da una descrizione di Cristo con le sue parole; poi si introduce la formula «ciò che lo Spirito dice alle chiese».

⁶⁷ Cf. A. WICKENHAUSER, *L'Apocalisse di Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 198-199 (orig. ted. F. Pustet, Regensburg 1959).

la sua promessa di ritorno (cf 22,12,20). Lo Spirito ispira la preghiera dell'intera comunità cristiana, ed è seguita da un invito ai cristiani ad aggiungersi alla loro preghiera: «E chi ascolta ripeta: "Vieni!"» (22,16). «Lo Spirito di profezia reca le parole del Cristo esaltato al suo popolo sulla terra, qui vi approva le parole di rivelazione celesti e indirizza le preghiera delle chiese al loro Signore celeste»⁶⁸.

b) «Ed è lo Spirito che dà testimonianza» (1 Gv 5,6)

Nelle lettere giovannee appare un tema di singolare importanza riguardo alla testimonianza dello Spirito. Il brano è collocato in un contesto riguardante la fede in Gesù: «E chi è che vince il mondo se non chi crede che Gesù è il Figlio di Dio? Egli è colui che è venuto (ὁ ἐλθὼν) con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che rende testimonianza (καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν), perché lo Spirito è la verità. ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες): «lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi» (1 Gv 5, 5-8).

Si tratta di un tema caro a Giovanni: «credere» nel Figlio e ricevere la «testimonianza» è praticamente una stessa cosa⁶⁹. Contenuto centrale della pericope è infatti la fede: fede che Gesù è il Figlio di Dio (5,5; cf 5,1); ma una fede che come sempre in Giovanni è fondata su testimoni e su testimonianze, soprattutto sulla testimonianza dello Spirito: «È lo Spirito che dà testimonianza, perché lo Spirito è la verità». Tuttavia, nella realtà della vita cristiana in cui Giovanni si colloca con la sua lettera, questa testimonianza pneumatologica va accompagnata da altre due testimonianze concrete, storiche, costituendo con lo Spirito un'unica testimonianza (καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν): «l'acqua e il sangue», espressione che spesso viene interpretata sia in riferimento a due dei sacramenti dell'iniziazione cristiana (battesimo ed eucaristia), sia rispetto all'acqua e al sangue che uscì dal fianco aperto di Gesù (Gv 19,19,34), sia soprattutto (e questa sembra l'interpretazione più esatta⁷⁰), come accenno ai quei due eventi storici della vita di Gesù che incorniciano la sua vita pub-

⁶⁸ R. BAUCKHAM, *La teologia dell'Apocalisse*, p. 142.

⁶⁹ Cf I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans saint Jean*, p. 202.

⁷⁰ È sostenuta infatti da molti autori antichi e moderni, ad incominciare da san GIUSTINO, *Dial. cum Tryphone* 138,2-3; TERTULLIANO, *De Baptismo* 16,1-2.

blica ed indicano il suo significato redentore: il battesimo nel Giordano e la morte in croce ⁷¹. Ma in quale modo si deve intendere la testimonianza dello Spirito, così strettamente associato all'acqua ed al sangue? Se non sono mancati autori che hanno interpretato lo «spirito» come la grazia del sacramento (F.-M Braun), altri, come I. de la Potterie, seguendo T.W. Manson e W. Nauck, considerano che si tratta della partecipazione allo Spirito per mezzo della grazia della fede nel catecumeno prima del ricevimento del battesimo, motivo per cui lo Spirito viene menzionato prima dell'acqua e del sangue. L'espressione «è lo Spirito che rende testimonianza» viene interpretata nel senso che è lo Spirito che fa conoscere la verità di Cristo generando alla fede, e le tre testimonianze — dello Spirito, dell'acqua e del sangue —, sono quelle della fede, del battesimo e della eucaristia nel momento di entrare nella Chiesa, le quali vanno verso uno stesso fine, rivelare la verità su Gesù (l'oggetto della fede) e farne partecipe il credente per mezzo dei sacramenti ⁷². Schnackenburg, da parte sua, volendo sottolineare il carattere polemico di *I Gv* 5,6 rivolto a quanto sembra contro gnostici e doceti — cioè, contro coloro che riconoscevano un cristo «pneumatico» incapace di soffrire (*christus spiritalis*) rifiutando il Gesù storico e la sua mediazione salvifica, specialmente la convenienza e l'efficacia salvifica della sua morte propiziatoria —, fa una duplice distinzione. Considera che nel v. 6 l'acqua ed il sangue facciano cenno agli eventi storici della vita di Gesù, il battesimo e la morte redentrice (cioè al contenuto della fede), essendo soltanto lo Spirito ad esercitare propriamente la funzione di testimone (ossia di fondamento della fede), come indica esplicitamente il versetto; mentre invece, nei vv. 7-8, i concetti di acqua e sangue, considerati come testimonianza, non indicherebbero eventi ma testimoni, e quindi alluderebbero ai sacramenti del battesimo e della eucaristia che hanno una funzione testimoniale metastorica, incidendo anche sulle generazioni future. In definitiva, spiega Schnackenburg, in questi versetti verrebbe indicato che l'attuazione salvifica di Dio prosegue nel tempo della Chiesa, la quale, attraverso la predicazione ed i sacramenti, fa partecipe della vita divina ognuno dei credenti. L'azione dello Spirito nella Chiesa costituisce una po-

⁷¹ Su queste interpretazioni, cf in particolare A.E. BROOKE, *The Johannine Epistles*, «The International Critical Commentary», T.&T. Clark, Edinburgh 1980, pp. 132-137.

⁷² *Ib.*, pp. 204-205.

derosa testimonianza che colloca nella dovuta prospettiva la trascendenza salvifica di Gesù, specialmente la sua morte propiziatoria⁷³.

In qualunque delle interpretazioni da dare al nostro brano: lo Spirito (fondamento della fede) e la realtà del battesimo e della morte di Gesù (contenuto della fede) manifestano insieme la verità su Gesù anche nel presente della Chiesa; oppure, lo Spirito che diede testimonianza sulla vita storica di Gesù continua a dare testimonianza attraverso i due sacramenti del battesimo e della eucaristia, proclamazione dell'azione salvifica del Signore (cf *1 Cor* 11,26), in entrambi i casi il testo di Giovanni presenta un'azione di testimonianza dello Spirito sulla verità su Gesù rivolta nel tempo presente della Chiesa.

IV. Considerazioni conclusive

Dallo sguardo rivolto ai testi sulla «testimonianza dello Spirito su Gesù» negli scritti neotestamentari, sembra si possano desumere alcune riflessioni, che appaiono pertinenti per la comprensione della missione sempre attuale di fedeltà e di rinnovamento dello Spirito nella Chiesa.

In Giovanni, abbiamo visto, la testimonianza viene caratterizzata come qualcosa di attivo, che vuole comunicarsi, trasmettere una realtà oggettiva che si è sperimentata. Riguardo a Gesù, essa si può definire come l'attestato di ciò che Gesù è, e ciò che Gesù asserì di se stesso: sulla sua natura intima e sulla realtà del suo mistero. La testimonianza dello Spirito appare in questo contesto come una testimonianza comunicativa sull'essere di Gesù, via, verità e vita, nella più piena e perfetta continuità con quella che diedero il Padre, lo stesso Gesù, le sue opere, le Scritture ed il Battista, l'ultimo e più grande dei profeti. Ma la testimonianza dello Spirito è vista nel quarto vangelo come un attestato rivolto non tanto al presente storico di Gesù, ma alla Chiesa di tutti i tempi. Lo Spirito è annunziato infatti come promessa da compiersi dopo la partenza di Gesù: allora verrà lo Spirito di verità a rendere testimonianza (*Gv* 15,26). Inoltre, grazie all'intima e indivisibile unione esistente fra lo Spirito, il Padre e Gesù, lo Spirito, e soltanto esso, poteva dare nella storia una testi-

⁷³ Cf *Die Johannesbriefe*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984⁷ pp. 256-263.

monianza pienamente conforme e massimamente qualificata su Gesù. Lo Spirito, tuttavia, nell'economia divina, non agisce da solo: il suo agire lo realizza in uno stretto rapporto con coloro che furono con Gesù fin dall'inizio; affermazione che implica una successione di testimonianze di carattere apostolico fino alla fine dei tempi. Al carattere pneumatologico della testimonianza si unisce perciò un elemento immanente alla condizione temporale e istituzionale della Chiesa. Ciò che altresì ci interessa sottolineare è che in Giovanni troviamo una concezione precisa sulla necessaria armonia fra le due tappe della storia salvifica, quella di Cristo e quella dello Spirito: esiste un'inarrestabile continuità fra la pienezza della rivelazione contenuta in Gesù e quella dello Spirito attestante Cristo lungo la storia della Chiesa; una continuità che tuttavia non annulla un certo accrescimento, perché lo Spirito è inviato a portare gli uomini verso la verità tutta intera, facendo comprendere il vero senso e la profondità dei misteri di Dio manifestati nel suo Figlio.

Troviamo quindi questa prima peculiarità dell'azione dello Spirito riguardo all'annuncio di Cristo: essa si rivolge al Corpo di Cristo, la Chiesa, in modo tale da farla fecondare dal mistero di Cristo Capo. Già nella Chiesa primitiva, secondo gli Atti, la testimonianza dello Spirito riveste la forma di un'attuazione storica che fonda, sostiene e rafforza la testimonianza degli apostoli. Su di essi venne lo Spirito all'inizio della Chiesa come su Maria all'inizio della storia del Verbo incarnato. Allora incominciò la loro testimonianza su Gesù. Lo Spirito li incitava ad annunciare principalmente il Cristo risuscitato, sebbene non unicamente questo. Come testimoni, i Dodici erano consapevoli che la vera testimonianza di Gesù richiedeva, sì, l'aver sperimentato il Gesù risorto, ma nel contempo l'aver avuto la viva esperienza del Gesù prepasquale: essere testimoni implicava dunque essere stati con Gesù lungo tutta la sua vita pubblica, dal battesimo di Giovanni fino alla sua partenza. Soltanto fra coloro che erano stati testimoni del Cristo prima e dopo la Pasqua poteva essere scelto colui che doveva occupare il posto di Giuda.

In Paolo, la testimonianza su Gesù si presenta ugualmente come attestato che opera grazie all'azione dello Spirito. L'apostolo fu scelto infatti per rendere testimonianza a Roma come prima lo aveva fatto a Gerusalemme. Dal momento che negli scritti dell'apostolo la testimonianza dello Spirito viene identificata col vangelo, essa è inte-

sa come una realtà indirizzata a far vivere nella Chiesa, in pienezza, il mistero di Gesù, Cristo e Signore. Nelle lettere paoline, tuttavia, troviamo un tema di singolare importanza. La testimonianza dello Spirito su Gesù, Cristo e Signore, diviene, infatti, una testimonianza che essendo resa alla Chiesa nella sua totalità, raggiunge anche l'intimo di ogni uomo rigenerato dalla grazia, creando in lui un'esperienza viva, del tutto singolare, su Gesù e su ciò che di più essenziale contiene il mistero della sua persona, ossia, sulla filiazione divina del Verbo; e ciò fino al punto che il cristiano mosso dallo Spirito è portato a vivere nella consapevolezza della realtà di essere anche lui figlio di Dio nel Figlio. Lo Spirito, infatti, gli fa esclamare, come grido che sorge dall'intimo del suo essere e come qualcosa che risulta con-naturale alla sua situazione di nuova creatura, quell'«Abbà, Padre» con cui Gesù dischiudeva il mistero della sua unione al Padre. La lettera agli Ebrei sembra fare una riflessione su tutto ciò quando parla del piano salvifico di Dio come di un annuncio incominciato da Gesù, continuato dai testimoni presenziali, e testimoniato fra gli uomini non soltanto con segni, portenti e miracoli di ogni genere, ma anche con i doni distribuiti dallo Spirito.

Nell'Apocalisse troviamo una teologia sulla testimonianza dello Spirito che si potrebbe denominare circolare. Lo Spirito è contemplato come colui che reca le parole di Cristo glorificato al suo popolo sulla terra; qui vi approva le parole di rivelazione e indirizza in seguito le preghiere delle chiese al suo Signore. Si tratta di un inenarrabile dialogo, che raggiunge una piena identificazione: il parlare di Cristo ed il parlare dello Spirito; quando Cristo parla alle chiese, è lo Spirito che parla. Inoltre, la «testimonianza di Gesù» diventa lo «spirito di profezia»: la testimonianza su Gesù continuerà per sempre a vivere nella Chiesa e a mostrare la sua ricchezza grazie alle ispirazioni che lo Spirito distribuisce continuamente in essa. Un testo peculiare della *1 Gv* dà un ultimo significato alla testimonianza dello Spirito su Gesù rivolta al tempo presente della Chiesa: per mezzo della fede e attraverso i sacramenti, specialmente del battesimo e dell'eucaristia, la Chiesa vive costantemente del mistero di Cristo, quel mistero racchiuso in quei due momenti significativi della sua vita, il battesimo di Giovanni e la redenzione operata sulla Croce.

Concludendo, la testimonianza dello Spirito su Cristo si presenta nei testi neotestamentari come un'azione rivolta a fare mantenere

nella Chiesa ed in ogni uomo, rigenerato dalla grazia, una viva esperienza del mistero del Gesù storico, morto, risuscitato e asceso al cielo. È quindi una testimonianza che rinnova costantemente il mistero della vita di Cristo nella Chiesa, dischiudendolo affinché ve ne sia una più grande comprensione e una maggiore interiorizzazione. Le parole di Paolo, con le quali afferma che tutti i cristiani devono cercare «di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membratura, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,15-16), vengono molto a proposito. Sebbene in Cristo Capo «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9), i misteri riguardanti la vita di Gesù non hanno raggiunto la loro totale perfezione e completezza né in noi, che siamo le sue membra, né nella Chiesa, che è il suo corpo mistico. Questa realizzazione è chiamata a crescere fin quando Dio non sarà «tutto in tutti» (cf 1 Cor 15,28)). È compito dello Spirito Santo portare avanti quest'opera di cristificazione, rendendo e attuando la testimonianza del mistero di Cristo lungo la storia, dal momento che solo lui conosce ciò che è in Dio (cf 1 Cor 2,11). Perciò, afferma l'apostolo, che lo Spirito agisce nell'opera di edificazione del corpo di Cristo finché non arriveremo «tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13), ed in altro luogo segnala che dobbiamo compiere in noi «quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). Cioè, il mistero di Cristo cresce e giunge alla sua maturità nella Chiesa collaborando noi a questo processo di accrescimento. Così si arriverà, grazie allo Spirito, a portare a piena maturità il «Cristo totale». E perché la pienezza della perfezione non arriverà al suo culmine se non alla fine del tempo stabilito da Dio, la testimonianza dello Spirito dovrà continuare finché la rivelazione non raggiunga il grado ultimo e assoluto della loro azione di salvezza nei singoli e nella Chiesa ⁷⁴.

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

⁷⁴ Cf S. GIOVANNI EUDES, trattato su *Il Regno di Gesù* 3,4.

LO SPIRITO SANTO NELLA LEGGE NUOVA SECONDO SAN TOMMASO

Robert WIELOCKX

Sommario: *I. Pneumatologia cristologica.* 1. Critica all'indirizzo di Gioacchino da Fiore. 2. Il Maestro Interiore: a) Tensione paolina fra fede e visione; b) Immanenza giovannea della visione nella fede - *II. Cristologia pneumatologica.* 1. Gli atti pneumatici nei misteri della vita di Cristo: a) Concepimento verginale; b) Battesimo; c) Bestemmia contro il Figlio dell'uomo come bestemmia contro lo Spirito Santo; d) Effusione pentecostale. 2. Pienezza dello Spirito: a) Qualità pneumatiche e pienezza dello Spirito; b) Pienezza è infinità d'agire e infinità d'essere; c) Infinità d'essere e di agire: dono dello Spirito; d) Illustrazione e specificazione: l'Eucaristia - *III. Processione.* 1. Senza procederne lo Spirito non si distingue dal Figlio: a) Teologia parigina; b) Teologia tommasiana. 2. Armonia fra missioni e processioni.

Il P.H. de Lubac, in una frase limpida, scriveva: «Il y a deux manières également mortelles de séparer le Christ de son Esprit: en rêvant d'un règne de l'Esprit qui conduirait au-delà du Christ, en imaginant un Christ qui ramènerait toujours en deça de l'Esprit»¹. Ci sono due modi ugualmente letali di separare Cristo dal Suo Spirito: sognare un regno dello Spirito che condurrebbe al di là di Cristo, o immaginare un Cristo che ricondurrebbe sempre al di qua dello Spirito.

Come, da lettore attento della tradizione, lo sapeva H. de Lubac, anche Tommaso d'Aquino, in sintonia con le tradizioni più ge-

¹ H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 voll. (Théologie, 41/1, 41/2, 42, 59), Paris 1959, 1959, 1961, 1964 (Ristampa 4 voll., Paris, Cerf-DDB, 1993), spec. Seconde Partie, t. 1, 1961 (1993), p. 558.

nuine, aveva capito di non poter fare una teologia completa senza integrarvi sia una pneumatologia cristologica sia una cristologia pneumatologica. Dividerò quindi questo scritto in due parti. Nella prima presenterò la pneumatologia cristologica di S. Tommaso, e nella seconda, la sua cristologia pneumatologica.

I. Pneumatologia cristologica

Il carattere essenzialmente cristologico della pneumatologia tommasiana si può illustrare, da una parte, nella reazione di S. Tommaso di fronte alle idee di Gioacchino da Fiore e, dall'altra, nella sua assimilazione profonda dell'idea agostiniana del «Maestro interiore».

1. Critica all'indirizzo di Gioacchino da Fiore

L'inno «Veni Creator» di un autore anonimo del nono secolo, l'antifona «Veni Sancte Spiritus» della fine dell'undicesimo secolo, e la sequenza «Veni Sancte Spiritus», la quale è probabilmente l'opera di Steven Langton (inizio del Duecento), appartengono alla memoria collettiva, tuttora viva, della Chiesa². Verso la fine dell'undicesimo e l'inizio del dodicesimo secolo, lo Spirito Santo sembra essersi imposto alle coscienze con nuovo vigore. È l'epoca in cui vengono prese diverse iniziative a favore di una vita apostolica e in cui diverse istituzioni ed edifici vengono messi sotto il patrocinio dello Spirito Santo. Urbano II, prima monaco di Cluny, promuove i Canonici regolari perché, a testimonianza della bolla d'istituzione, ritiene che la loro rinascita si sia compiuta «instinctu Spiritus Sancti»³. Nell'ordine di Grandmont (fondato nel 1076), i fratelli conversi chiedono ai sacerdoti di celebrare con loro la messa votiva dello Spirito Santo. Nel 1129, Pietro Abelardo mette l'abbazia fondata da lui sotto la protezione del Paraclito. Nel 1133 si organizzano nell'Alvernia delle confraternite dello Spirito Santo per l'aiuto ai poveri ed ai neonati abbandonati. Verso il 1170-1185, una Casa dello Spirito Santo viene fonda-

² Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 vol., Paris 1979 (t. 1) - 1980 (tt. 2-3), spec. t. 1, p. 155.

³ *Ibid.*, pp. 157-158.

ta a Colonia, allo scopo si accogliere i poveri: fondazioni simili seguono a Lüneburg, Marsiglia, Rostock. Nel 1177, Abdenago di Pantasi fonda a Benevento una fraternità dello Spirito Santo. Innocenzo III (papa dal 1198 al 1216) eleva la congregazione dell'Ospedale del S. Spirito ad ordine religioso e chiama a Roma il suo fondatore, Guido di Montpellier († 1208), dove questi fonda l'Ospedale di S. Spirito⁴.

Il periodo di rinascita, attenta allo Spirito Santo, coincide con la vita di Gioacchino da Fiore (1135-1202). Per la costruzione speculativa che lo ha reso famoso, l'abate di Fiore prende le mosse dalla concordia che esisterebbe fra gli eventi dell'Antico Testamento e del Nuovo, come fra eventi passati e futuri. Dalla lettera che è l'Antico Testamento viene fuori la lettera che è il Nuovo Testamento. Da queste due deve uscire un terzo stato, un'epoca e regime di vita nuovi, una intelligenza spirituale. Al Vangelo di Cristo deve seguire un Vangelo Eterno, il Vangelo del Regno. Le persone e gli eventi del Vangelo di Cristo sono soltanto immagini sensibili e prefigurative, mentre il Vangelo dello Spirito è realtà, e realtà durevole. Tre sono gli stati del mondo perché tre sono le persone divine. Il primo stato comincia con Adamo e trova conferma nei Patriarchi: è l'epoca del Padre, dei laici, di gente dedita alla procreazione. Il secondo stato comincia con Osea e porta frutto da Cristo in poi: è lo stato del Figlio, dei sapienti, dei chierici. Il terzo stato ha la sua prima epifania in S. Benedetto e si mostrerà definitivamente come stato dei religiosi, contemplativi, uomini spirituali. Ci sarà, in questo terzo stato, ancora qualche gerarchia e qualche ordine sacramentale, ma saranno questi del tutto spiritualizzati, conformi al tipo giovanneo più che al tipo petrino. Dopo il tempo della lettera verrà quindi, non già l'escatologia trascendente e post-storica, ma un'epoca addirittura imminente alla storia, in cui regnerà, in un Sabato di lode divina pura, la religione puramente libera e spirituale. Non perdiamo di vista, infine, che Gioacchino era convinto che il Terzo Regno non riguardava un avvenire ancora lontano, ma si sarebbe mostrato ben presto: «tempus praefinitum adest»⁵.

Le idee di Gioacchino entrano in una fase di fermentazione dopo la sua morte e raggiungono Parigi verso il 1240. Nel 1254, proprio a Parigi, il francescano Gerardo di Borgo San Donnino

⁴ *Ibid.*, pp. 159-160.

⁵ *Ibid.*, pp. 175-176.

pubblica il *Liber «Introductorius in Evangelium aeternum»*. Quale «*Evangelium aeternum*» egli designa i tre scritti principali di Gioacchino da Fiore: «*Concordia*», «*Apocalisse*», «*Salterio*». Con il *Liber introductorius* di Gerardo fu pubblicata una versione della «*Concordia*» di Gioacchino, glossata a cura di Gerardo. Una lista di 31 errori, tratti dagli scritti di Gerardo e Gioacchino, fu redatta dai professori parigini e inviata alla Curia. Ad Anagni una commissione esaminò le opere dei due autori (Gerardo e Gioacchino). Il 23 ottobre 1255, Alessandro IV condannò il *Liber introductorius*, ma non i libri di Gioacchino. Una commissione costituita all'interno dell'Ordine francescano, di cui era presidente S. Bonaventura, condannò Gerardo al carcere perpetuo⁶.

Il gioachimismo non è estraneo al conflitto doloroso che ha dilaniato l'ordine francescano dagli inizi e doveva durare più di un secolo. La fazione degli «*Spirituali*», di cui gli esponenti più importanti erano Giovanni di Pietro Olivi e Angelo Clareno, si lasciava ispirare, a gradi diversi, dal pensiero gioachimita⁷. Fra il gioachimismo francescano, da una parte, e i fraticelli del libero Spirito, dall'altra, non esiste una continuità pura e semplice. Tuttavia una certa comunità di tendenze è difficile da negare⁸. Da parte sua, Dante mette sulle labbra di S. Bonaventura questa lode di Gioacchino, *Parad.*, xii, 139-141:

... e lucemi da lato
il calavrese abate Giovacchino
di spirito profetico dotato.

H. de Lubac, ha mostrato che la posterità di Gioacchino è presente ancora nel nostro Ventesimo Secolo⁹. Si conosce l'influenza che, per esempio, Arthur Moeller van den Bruck († 1925) esercitò pubblicando nel 1923 il libro col titolo significativo *Das dritte Reich*.

⁶ J. RATZINGER, *Gerhard von Borgo San Donnino*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Ausg., t. 4, Freiburg, 1960, coll. 719-720; Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, p. 176; P. PEANO, *Gérard de Borgo San Donnino*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. 20, 1984, coll. 719-721.

⁷ Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, pp. 179-180.

⁸ R. GUARNERI, *Il movimento del libero spirito*, in *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, 4, 1965, pp. 351-708; Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, pp. 180-181.

⁹ H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling. II. De Saint-Simon à nos jours*, 2 vol., Paris 1979, 1981.

La reazione anti-gioachimita non si fece attendere. Bonaventura, come francescano, teologo e ministro generale del suo Ordine, non poteva evitare di prendere posizione.

Da una parte, Bonaventura mostra ovviamente di gradire l'applicazione alla figura storica di S. Francesco, delle famose concordie gioachimite fra Antico e Nuovo Testamento. Fino ad un certo punto, non ricusa neanche le concordie fra Nuovo Testamento e Terzo Regno. Gioacchino aveva annunciato il ritorno di Elia, il quale avrebbe inaugurato la terza era e avrebbe portato con sé la piena manifestazione dello Spirito. Bonaventura non ha rinunciato, fra l'altro nei suoi sermoni, a presentare S. Francesco come la persona in cui gli attributi di cui Gioacchino aveva fatto voce si erano effettivamente realizzati: Francesco è il nuovo Elia. Bonaventura non rinuncia ad applicare le concordie gioachimite fra Nuovo Testamento e Vangelo Eterno, in quanto non ricusa di applicare a S. Francesco la figura neotestamentaria che prefigurava, secondo le concordie gioachimite, il Terzo Regno. L'Angelo al sigillo del Dio vivente (*Ap* 7,2), annunciato da Gioacchino, è individuato da Bonaventura come il Poverello ¹⁰.

D'altra parte, non si registra mai il minimo tentativo da parte di Bonaventura di salutare in Francesco un superamento di Cristo. S. Francesco è «Christo totus concrucifixus et configuratus». Non c'è nessuna esitazione fra gli specialisti (E. Gilson, J. Ratzinger, H. de Lubac, O. Stephan, Y. Congar): secondo Bonaventura, l'era dello Spirito, cioè della Chiesa, non è altro che l'era di Cristo. Sul principio di base, organizzatore dell'insieme del pensiero, Bonaventura si trova agli antipodi del gioachimismo ¹¹.

Tommaso d'Aquino, che, a proposito di Gioacchino, si è lasciato scappare questa parola poco lusinghiera: «In subtilibus fidei dogmatibus rudis», non ha fatto nessuna concessione al gioachimismo ¹².

¹⁰ J.G. BOUGEROL (ed.), *Saint Bonaventure. Sermons «De diversis»*, 2 vol., Paris, 1993, spec. t. 2, n. 57, ll. 82-85 (Elia), n. 56, ll. 107-108 e n. 58, ll. 93-99 (Angelo al sigillo); Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, pp. 176-177, pp. 179-180.

¹¹ Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, p. 177.

¹² *Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum* (ed. Leon., t. 40, H.-F. DONDAINE, Roma 1969), p. E 41, ll. 31-32; Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, p. 177.

S. Tommaso ricusa in modo risoluto il concordismo gioachimita, citandone alla lettera i passi significativi. La sua critica, che implica anche una critica della posizione di Bonaventura, è sapientemente presentata nelle parole stesse del *De civitate Dei* xviii, 52. Con Sant'Agostino, Tommaso si mostra scettico riguardo al tentativo concordistico di far corrispondere il numero delle piaghe d'Egitto al numero delle persecuzioni della Chiesa¹³.

Sul punto essenziale Tommaso è d'accordo con Bonaventura. Il suo trattato sulla Legge Nuova (*S. Th.*, I-II, q. 106) gli è proprio nella teologia del Duecento¹⁴. La «lex indita» è principale nella Legge Nuova. I segni sacramentali, le regole di fede e di comportamento appartengono alla Legge Nuova (così lo vuole l'economia dell'incarnazione). Ma stanno al servizio della grazia dello Spirito («lex supernaturaliter indita»). La Legge Nuova è Regno dello Spirito e allo stesso tempo Regno di Cristo. Dopo questo regno non vi è da attendere nessun altro Regno storico. Lo Spirito dona la intelligenza del Figlio, il quale fa conoscere il Padre e, in questo senso, conduce verso Lui¹⁵.

2. Il Maestro Interiore

La missione dello Spirito Santo nella Legge Nuova consiste nel far sì che quel che sarebbe difficile ed arduo alla natura umana diventi invece prontezza, realtà e compimento finale della medesima umanità. Se a questa limitata natura umana deve essere arduo raggiungere la pienezza del Reale, cioè l'infinita Vita della Mente

¹³ IV *Sent.*, d. 43, q. 1 a. 3, sol. 2, ad. 3; Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, pp. 178-179.

¹⁴ E. PANELLA, *La «Lex nova» tra Storia ed Ermeneutica. Le occasioni dell'esegesi di s. Tommaso d'Aquino*, in *Memorie Domenicane*. NS, 6, 1975, pp. 11-106; S. PINCKAERS, *La Loi de l'Évangile ou Loi Nouvelle selon saint Thomas*, in S. PINCKAERS - J.-M. AUBERT (eds.), *Loi et Évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines. Actes du 3^e Cycle d'Éthique des Universités de Suisse romande*, Genève, 1981, pp. 57-80; L. ELDERS, *Le Saint-Esprit et la «Lex Nova» dans les commentaires bibliques de S. Thomas*, in *Credo in Spiritum Sanctum*. Atti del Congresso teologico internazionale di Pneumatologia, t. 2, Vaticano, 1983, pp. 1195-1205; J. ÉTIENNE, *Loi et grâce. Le concept de loi nouvelle dans la 'Somme théologique' de S. Thomas d'Aquin*, in *Revue Théologique de Louvain*, 16, 1985, pp. 5-22; S. PINCKAERS, *Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della «Veritatis splendor»*, in «Annales Theologici», 10, 1996, pp. 3-68, spec. pp. 17-22.

¹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1, a. 4; Y. CONGAR, *Je crois*, t. 1, 1979, p. 178.

Divina, è appunto il miracolo dello Spirito a far sì che l'umanità cominci col mettersi alla scuola del Maestro che è Verità e Vita, e finisca, istruita in ogni Verità, col non aver bisogno che qualcuno la insegni¹⁶. Missione dello Spirito della Verità è, in altre parole, che la Verità, che si è fatta Carne per noi, diventi «in via» la nostra scienza e, in quanto Verità tutta intera, sia «in patria» la sapienza nostra¹⁷.

Sia quando, con Agostino, Tommaso sottolinea la tensione tipicamente paolina fra fede e visione, sia quando, con lo stesso Agostino, mette l'accento su una certa immanenza, tipicamente giovannea, della visione nella fede, in ambedue i casi egli mette costantemente in evidenza che la missione dello Spirito Santo si definisce in relazione al Figlio¹⁸.

a) *Tensione paolina fra fede e visione*

S. Tommaso è su questo punto perfettamente chiaro: dalle prime mozioni sino all'ultima realizzazione della Legge Nuova, l'obiettivo del volere e del compiere dello Spirito Santo è Cristo. Prima mozione dello Spirito è la prontezza a credere in Cristo¹⁹. Ultima opera dello Spirito è di rivelare la gloria dei figli di Dio, conformando pienamente al Figlio coloro che furono chiamati alla società con il Figlio (1 Cor 1,9)²⁰.

Dalle prime mozioni fino all'ultima realizzazione, domina evidentemente una certa tensione fra inizio e fine, fra fede e visione.

Segni di siffatta tensione sono, accanto al susseguirsi di fede e visione, il susseguirsi delle diverse tappe all'interno della vita di fede. Merita particolare attenzione anche l'uso giudiziosamente distributivo, da parte di S. Tommaso, del vocabolario dell'«*instinctus Spiritus Sancti*» ovvero «*instinctus divinus*». Viene esclusivamente usa-

¹⁶ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 2.

¹⁷ G. MADEC, «*Christus, scientia et sapientia nostra*». *Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne*, in *Recherches Augustiniennes*, 10, 1975, pp. 77-85; ID., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin* (Jésus et Jésus-Christ, 36), Paris, 1989.

¹⁸ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 19), Fribourg (S.), 1996, pp. 265-298.

¹⁹ *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1; *Sup. Ioh.* 6, 44, lect. 5, n. 935.

²⁰ *Sup. Rom.* 8, 18-32, lect. 4-6, n. 652-714.

to per descrivere gli atti in cui la volontà si mescola coll'intelligenza, mai invece per descrivere l'atto dell'intellezione pura, ovvero della visione beata ²¹.

Per primo, dunque, lo Spirito ci infonde l'abito della fede divina, cioè quella che ci inclina ad ammettere spontaneamente che la fede in Cristo è vera perché è Iddio che la rivela. Così facendo, lo Spirito ci fa simili a quel che è infinitamente dissimile a noi, poiché, facendoci incoativamente fare della conoscenza di Dio il principio della conoscenza di tutto il resto, lo Spirito Santo comincia col farci conoscere come Dio stesso conosce, cioè vive ²². Dio, infatti, conosce tutto il resto dal solo fatto di conoscere se stesso. Dio non ha altro principio che la sua vita sovrana, la quale è intellezione pura, non determinabile da nessun Altro ²³.

Per arrivare lungo la via alla patria non basta voler ancorare l'intelligenza alla Prima Verità, come non bastano le altre virtù teologali. Lo Spirito ancora ci infonde i doni, cioè gli abiti di cui abbiamo bisogno o che ci sono utili al di là degli abiti delle virtù teologali ²⁴. Infonde il dono di stabilire gli articoli della fede, come infonde l'assenso spontaneo agli stessi articoli, che sono l'autentica espressione della fede divina ²⁵. Ci rende pronti a capire e a giudicare che tale condotta concreta, a differenza di quella opposta, sia, in una certa situazione economica o culturale, l'espressione giusta del santo ed esigente amore verso il Padre del Nostro Signore Gesù Cristo ²⁶.

È ancora lo Spirito che, operando il volere e l'operare (*Fil* 2,13), fa sì che possiamo dalle buone disposizioni agli atti buoni, che S. Tommaso chiama frutti, ovvero beatitudini ²⁷.

È ancora lo Spirito Santo che, non cessando di realizzare in noi il volere ed il compiere, finirà, quando sarà l'ora della risurrezione

²¹ M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz, 1961; J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, in *Gregorianum*, 44, 1963, pp. 501-787. Statistica in S. PINCKAERS, *L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne*, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), «*Novitas et veritas vitae*». *Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*. Mélanges S. Pinckaers, Fribourg 1991, pp. 213-223.

²² *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1; *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 2.

²³ *S. Th.*, I, q. 18, a. 3.

²⁴ *S. Th.*, I-II, q. 68, aa. 1-8.

²⁵ *S. Th.*, II-II, q. 1, aa. 9-10.

²⁶ *S. Th.*, II-II, q. 47, 57-58, 123, 141; cf. *Sup. Gal.* 1, 5, lect. 4, n. 42.

²⁷ *S. Th.*, I-II, qq. 69-70.

finale, col renderci pienamente in grado di cogliere tutti i frutti delle beatitudini²⁸.

Significativo è il fatto che le espressioni «*instinctus Spiritus Sancti*» o «*instinctus diuinus*» si presentano dal momento in cui Tommaso sta descrivendo la prima prontezza necessaria alla salvezza, cioè la nostra volontà di assentire liberamente alla fede in Cristo a causa della Prima Verità²⁹. Altrettanto significativo è il fatto che la menzione dell'«*instinctus*» sparisce dal momento in cui Tommaso tratta dell'opera definitiva dello Spirito Santo, cioè della rivelazione della gloria dei figli di Dio³⁰.

L'«*instinctus*», infatti, è caratteristico del chiaroscuro di una «*ratio*» che non è ancora «*intellectus*» e, intanto, di una mozione che rimane ancora al di qua della realizzazione finale. Quando siamo soltanto «*in via*», quel che in noi c'è di intellesione è in realtà intellesione mista con volontà³¹.

L'«*instinctus*» non è, però, esclusivamente indizio della «*ratio*» in quanto opposta all'«*intellectus*». È, in realtà, congiuntamente, il segno distintivo di una «*ratio*» che sta per diventare «*intellectus*»³². Grazie all'«*instinctus interior Dei inuitantis*», la volontà di vedere è, positivamente, anche una certa partecipazione alla luce piena della Prima Verità conosciuta con evidenza³³. Ogni «*instinctus*», infatti, come mozione spontanea, non ci muove puramente e semplicemente, ma spontaneamente, in quanto cioè il bene in sé è anche il bene nostro. E, quando ci muove per motivo della Verità Prima, come appunto avviene quando l'istinto è «*instinctus Spiritus Sancti*», può soltanto muoverci spontaneamente, perché la Prima Verità è allora anche un bene nostro. Essere mossi dall'istinto dello Spirito Santo,

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

³⁰ *Sup. Rom.* 8, 18-32, lect. 4-6, n. 652-714.

³¹ J. ALFARO, *Supernaturalitas*, pp. 744-752, pp. 762-763, pp. 764-765; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae. Ser. 2, t. 36), Quatrième édition, Louvain 1969, pp. 53-58, pp. 58-62, pp. 65-69.

³² J. ALFARO, *Supernaturalitas*, pp. 776-779; R. AUBERT, *Le problème*, p. 47.

³³ *S. Th.*, I, q. 1, a. 2. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Bibliothèque thomiste, 33), Troisième édition revue et augmentée, Paris 1969; J. JENKINS, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge 1997.

quindi, vuol dire che, quanto più siamo mossi per motivo della Verità Prima, tanto più siamo mossi per motivo del bene nostro³⁴.

Quando, dunque, S. Tommaso descrive la manifestazione della gloria dei figli di Dio, ricorre a queste parole: «per *Spiritum Sanctum* vivificabuntur nostra mortalia corpora, quando aufertur a nobis nostra infirmitas»³⁵. Sparisce sì il vocabolario dell'«instinctus», ma non sparisce invece il nome dello Spirito Santo. Anzi, nella descrizione dell'opera escatologica, lo Spirito Santo viene presentato come chi, finalmente, non deve più pensare a muovere gli uomini in direzione del compimento, ma chi è oramai in grado di portar a compimento il fine glorioso.

b) Immanenza giovannea della visione nella fede

Se Tommaso è sensibile, come Agostino, alla tensione fra fede e visione e questa sua sensibilità si manifesta nel commento al capitolo ottavo dell'Ep. ai Romani, grande centro della lettera paolina, non dobbiamo perdere di vista che Tommaso, in profonda sintonia con Agostino, è altrettanto sensibile ad una certa immanenza della patria nella via e che questa sua sensibilità si fa evidente specialmente quando commenta il Quarto Vangelo³⁶.

Per apprezzare giustamente i testi del commento su *Gv* 14,25 e *Gv* 16,13 che stiamo per leggere insieme, conviene ricordare che, facendo uso della terminologia agostiniana, Tommaso designa con il termine «sapientia» non già una conoscenza «in via», la quale verrebbe designata come «scienza». Il termine «sapientia», in questo contesto, fa riferimento alla conoscenza «in patria». La «Verità», nello stesso contesto, designa la divinità di Cristo, contemplata dalla sapienza «in patria» o conosciuta «in via» da una «intelligenza superiore».

Così scrive S. Tommaso: «Come la missione del Figlio ebbe come effetto di condurre al Padre, così la missione dello Spirito Santo è di condurre i credenti al Figlio. Ora, il Figlio, Sapienza generata, è

³⁴ I. BIFFI, *Teologia, Storia e Contemplazione in Tommaso d'Aquino. Saggi* (La Costruzione della Teologia, 3), Milano 1995, pp. 87-127.

³⁵ *Sup. Rom.* 8, 27, lect. v, n. 687.

³⁶ G. FERRARO, *La pneumatologia di San Tommaso d'Aquino nel suo commento al quarto Vangelo*, in *Angelicum*, 66, 1989, pp. 193-263.

la Verità stessa: “Io sono la Via, la Verità e la Vita” (*Gv* 14,6). Perciò, l’effetto di questa missione è di rendere gli uomini partecipi della Sapienza divina e di far loro conoscere la Verità. Il Figlio, essendo il Verbo, ci porta la dottrina, ma lo Spirito Santo ci rende pronti a riceverla. In questo modo, quando Gesù dice: “Egli vi insegnerà ogni cosa”, si tratta di questo: anche se l’uomo apprende dal di fuori, se lo Spirito Santo, dal di dentro, non gli dà l’intelligenza, tutto è fatica vana: “Se lo Spirito non abita nel cuore del discepolo, invano discorre il dottore”. “È il soffio dell’Onnipotente che dona l’intelligenza” (*Giobbe* 32,8). A tal punto che anche il Figlio, se parliamo dello strumento della sua umanità, è impotente se egli non opera dal di dentro per mezzo dello Spirito Santo»³⁷.

Tommaso finisce con lo spiegare che lo Spirito è specialmente Colui che conduce i credenti all’interno della Verità «tutta intera»: «Come lo Spirito Santo procede dalla Verità, gli appartiene di insegnar loro la Verità e di assimilarli a Colui che è il suo principio. Cristo dice: “La Verità tutta intera”, cioè la Verità della fede che insegnerà tramite un’intelligenza superiore fin da questa vita, e poi pienamente nella vita eterna, là dove “tutti conosceremo come noi siamo conosciuti”. In effetti, “la sua unzione ci insegnerà tutto”»³⁸.

Che la sapienza caratteristica della Patria possa in un certo modo cominciare fin dalla intelligenza superiore che, in quanto scienza, è propria alla Via, non è una opinione incidentale, ma è invece una visione teologica organicamente unita ai fondamenti stessi del pensiero cristiano.

La comunicazione degli idiomi implicando la distinzione, iniziale e definitiva, delle due nature, Tommaso, dopo Agostino, capisce *Gv* 14,6 «Io sono la Via, la Verità e la Vita» in quel senso che l’umanità di Cristo è la Via, mentre la sua divinità, quale Verità e Vita, è il Termine³⁹. Ma la comunicazione degli idiomi culminando nel fatto che, grazie alla persona di Cristo, ciascuna delle due nature co-

³⁷ *Sup. Iob.* 14, 25, lect. 6, n. 1958

³⁸ *Sup. Iob.* 16, 13, lect. 3, n. 2102,

³⁹ AUGUSTINUS, *Tr. in Iob.*, 69, 2-3, ed. R. WILLEMS (CCSL, 36), Turnhout, 1954, pp. 500-501; cf. M.-F. BERROUARD, *Saint Augustin et le mystère du Christ, Chemion, Vérité et Vie*, in B. BRUNING et al. (eds.), *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 92), 2 voll., Leuven, 1990, t. 2, pp. 431-449. Per Tommaso, cf. *Gl. cont. sup. Iob.* 14, 6; *Sup. Iob.* 14, 6, lect. 2, n. 1868.

munica con quello che l'altra ha di proprio, Agostino e Tommaso comprendono la stessa parola del Quarto Vangelo anche in un senso più integrale. Secondo Agostino, la nostra Patria, cioè la divinità di Cristo, e la nostra Via, cioè l'umanità di Cristo, sono ovviamente lo stesso Cristo: «Deus Christus patria est quo imus, homo Christus via est qua imus»⁴⁰. Per Tommaso, *Gv* 14,6 vuol dire che Termine e Cammino sono un medesimo Cristo e che, a causa del Gesù indivisibile, il Cammino è, fin dal momento in cui è Cammino, non meramente Cammino, ma congiuntamente ed anzi simultaneamente Termine: «Et sic ipse *simul* est via et terminus»⁴¹.

Non si è sorpresi, quindi, a constatare che T.J. van Bavel sia riuscito senza troppa pena ad individuare certi testi non ambigui in cui Agostino ammette che Cristo, anche secondo la sua umanità, anzi fin dalla vita terrena, sia stato in possesso della visione beata⁴². Tommaso prova meno scrupoli di Agostino e ammette che Cristo, quanto alla sua conoscenza umana e fin dal suo primo concepimento, vede l'essenza divina in modo più chiaro di qualunque creatura beata⁴³.

⁴⁰ AUGUSTINUS, *Sermo* 123, iii, 3 (PL 38, 685). L'anno 413 offre una serie di sermoni agostiniani significativi alla luce della loro cronologia. Nel *Tr. in Iob.* 12, 8 (31 marzo 413) Agostino dice: «Hic erat carne, in caelo erat diuinitate» (CCSL 36, p. 125, ll. 3-4). Nel *Sermo* 294, ix, 9 (27 giugno 413) fa allusione alla propensione di tutti "noi" a situare il Figlio di Dio nel cielo, e il Figlio dell'uomo, sulla terra. Ma subito dopo, prendendo sul serio *Gv* 3,13, egli ribadisce che, a causa dell'unità della persona, il Figlio di Dio è sulla terra e il Figlio dell'uomo è nel cielo: «Propter unitatem personae in terra Filius Dei, propter eandem unitatem personae esse probavimus in caelo filium hominis, ex his verbis Domini: "Filius hominis, inquit, qui est in caelo"» (PL 38, 1341). Questo modo di capire più integrale si ritrova *Tr. in Iob.* 27, 4 (10 agosto 413)(CCSL 36, p. 271, ll. 15-30) e *Tr. in Iob.* 111, 2 (anno 418)(CCSL 36, p. 629, ll. 10-14).

⁴¹ *Sup. Iob.* 14, 6, lect. 2, n. 1868.

⁴² T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin* (Paradosis, 10), Fribourg 1954, pp. 161-175, spec. pp. 161-168. Secondo l'analisi di T.J. van Bavel, *ibid.*, p. 173, Agostino sarebbe arrivato ad una soluzione a due componenti. Da una parte, Gesù, a testimonianza autorevole dei Vangeli, cresceva in sapienza e, quindi, non godeva della visione beata prima di essere uscito dall'infanzia. Dall'altra parte, questa evoluzione umana era del tutto volontaria e poteva essere interrotta ad ogni momento: Cristo *permetteva* alla sua natura umana di crescere realmente in sapienza.

⁴³ *S. Tb.*, III, q. 9, a. 2; III, q. 34, a. 4. L'affermazione di Tommaso è tanto più significativa quanto essa si trova nella stessa opera, nella quale l'autore ritraffa la sua posizione anteriore (III *Sent.*) ed ammette oramai in modo risoluto l'esistenza di una scienza autenticamente sperimentale, acquisita, in Cristo (III, q. 9, a. 4). Soltanto uno sguardo superficiale potrebbe vedere contraddizione fra le due tesi: visione beata fin dal concepimento e scienza

Del resto, Agostino ritratta da nessuna parte la posizione che fa sua verso 412-415 e secondo la quale Mosè e Paolo abbiano goduto, nel rapimento, di un atto fuggitivo di visione beata⁴⁴. Tommaso si mostra discepolo fedele di Agostino su questo punto⁴⁵.

II. Cristologia pneumatologica

Che la cristologia sia, per S. Tommaso, anche pneumatologia risulta chiaro da due constatazioni. Tommaso riserva un posto privilegiato agli atti pneumatici quando espone i misteri della vita di Cristo. Tommaso si mostra discepolo dello Pseudo-Dionigi e, più direttamente, di Alberto Magno quando, ad un livello più sistematico, spiega perché l'infinità caratteristica della grazia di Cristo sia pienezza dello Spirito Santo.

1. Gli atti pneumatici nei misteri della vita di Cristo

Sarebbe un disconoscimento singolare non percepire il posto decisivo che lo Spirito Santo occupa nella descrizione tommasiana dei misteri della vita di Cristo: il suo concepimento verginale, il suo battesimo, la sua replica a coloro che lo accusarono di scacciare i demoni nel nome di Beelzebul, e finalmente la sua effusione pentecostale dello Spirito⁴⁶.

acquisita. Le due posizioni non sono altro che la conclusione integrale della regola superiore della comunicazione degli idiomati. - Il testo invocato da Tommaso indirettamente attraverso la *Glossa ordinaria*, «Beatus quem elegisti et assumpsisti», *En. in Ps.* 64, 5 (7), ed. E. DEKKERS - J. FRAIPONT (CCSL, 39) Turnhout 1990, pp. 829-830, non permette di trarre una conclusione salvo che Agostino non si pronuncia qui sulla questione di sapere se Cristo a cui vengono applicate le parole del Salmista sia Cristo solo o Cristo Capo del Corpo Mistico.

⁴⁴ T.J. VAN BAVEL, *Recherches*, pp. 168-169.

⁴⁵ *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 3.

⁴⁶ L. SCHEFFCZYK, *Die Stellung des Thomas von Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria Vitae Christi*, in M. GERWING - G. RUPPERT (eds.), *Renovatio und Reformatio*. FS L. Hödl, Münster 1986, pp. 44-70; R. SCHENK, «*Omnis Christi actio nostra est instructio*». *The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas*, in L. ELDERS (ed.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin*. Actes du Symposium sur la pensée de saint Thomas d'Aquin tenu à Rolduc, les 4 et 5 novembre 1989 (Studi Tomistici, 37), Vaticano 1990, pp. 104-131; I. BIFFI, *I Misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino* (Biblioteca di cultura medievale, 339), t. 1, Milano 1994.

a) *Concepimento verginale*

Opera della Trinità in proprietà di termini, il concepimento verginale va però appropriato allo Spirito Santo. Fra le ragioni presentate da Tommaso per spiegare tale appropriazione, sarà opportuno ritenere l'ultima, in cui l'Aquinata ragiona a partire dalla finalità dell'incarnazione. L'incarnazione raggiunge la sua finalità dal momento in cui l'uomo concepito è santo e Figlio di Dio. Ora, è lo Spirito Santo a cui vanno attribuite specialmente la santificazione e la filiazione. Infatti, per mezzo dello Spirito Santo, gli uomini sono fatti figli di Dio secondo *Gal* 4,6: «Poiché siete figli di Dio, Iddio ha inviato lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori che grida: "Abba, Padre"». Egli è anche Spirito di santificazione, come viene detto *Rom* 1,4. Come, quindi, gli altri, per mezzo dello Spirito Santo, vengono santificati spiritualmente per essere figli adottivi di Dio, così Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, fu concepito in santità per essere il Figlio naturale di Dio («ut esset Filius Dei naturalis») ⁴⁷.

b) *Battesimo*

Dovendo non soltanto compiere le cose appartenenti alla Legge Antica, ma anche quelle che sono della Legge Nuova, Cristo non soltanto volle essere circonciso, ma anche volle essere battezzato ⁴⁸. In effetti, quel che si è compiuto nel battesimo di Gesù, appartiene al mistero di tutti coloro che sarebbero battezzati dopo di lui. Ma tutti coloro che vengono battezzati dal battesimo di Cristo, ricevono lo Spirito Santo, secondo quel che viene detto *Mt* 3, 11: «Egli vi battezzerà nello Spirito Santo». E perciò fu conveniente che sul Signore battezzato scendesse lo Spirito Santo ⁴⁹.

Tommaso ha soltanto da citare Agostino, *De Trinitate*, xv, 26, 46, per ribadire: «È del tutto assurdo pretendere che Cristo, all'età di trent'anni, per primo ricevesse lo Spirito Santo. Egli, invece, venne al battesimo, come senza peccato, così non senza lo Spirito Santo. Se, in effetti, viene scritto di Giovanni che era pieno dello Spirito fin dal seno di sua madre, cosa verrà detto di Cristo uomo, di cui la carne fu concepita non carnalmente, ma spiritualmente? Adesso,

⁴⁷ *S. Th.*, III, q. 32, a. 1

⁴⁸ *S. Th.*, III, q. 39, a. 1.

⁴⁹ *S. Th.*, III, q. 39, a. 6.

cioè al momento del suo battesimo, si è degnato prefigurare il suo Corpo, cioè la Chiesa, nella quale i battezzati ricevono anzitutto lo Spirito Santo»⁵⁰.

c) *Bestemmia contro il Figlio dell'uomo come bestemmia contro lo Spirito Santo*

L'interpretazione di Mt 12,32 - Lc 12,10 è una *crux* dell'esegesi odierna⁵¹. Il logion ha causato perplessità anche a Tommaso: «Et, ut dicit Augustinus, haec verba ita sunt difficilia, quod non sunt fortiora verba in Evangelio»⁵².

Il suo pensiero a questo proposito documenta con evidenza quanto sia metodologicamente decisivo non studiare le opere di teologia dogmatica e specialmente la *Summa theologiae* senza studiare le opere esegetiche di Tommaso ed anzitutto la *Glossa continua super Quattuor Evangelia*, la cosiddetta *Catena aurea*⁵³.

Passando dal *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo alla *Summa theologiae* non si può non essere colpiti dalla considerevole differenza nel trattare il problema dell'interpretazione del logion sul peccato irremissibile. Un semplice calcolo quantitativo dei materiali patristici nelle due opere è già significativo. Nella *Summa theologiae*, i riferimenti a certi nomi dell'epoca patristica e le fonti patristiche citate per esteso non solo crescono visibilmente, ma anche e soprat-

⁵⁰ S. Th., III, q. 39, a. 6, ad 1.

⁵¹ «The problems raised by these verses are legion»: Ch.M. TUCKETT, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996, p. 248.

⁵² *Sup. Mt.* 12, 32, lect. 2, n. 1025.

⁵³ I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931; G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15/1, Paris 1946, coll. 738-761; G. BERCEVILLE, *L'«Expositio continua» sur les Quatre Evangiles de Saint Thomas d'Aquin («Catena aurea»): le commentaire de Marc*, Mémoire de D.E.A., 1988; C.G. CONTICELLO, *San Tommaso ed i Padri: la «Catena aurea super Ioannem»*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 65, 1990, pp. 31-92; VALKENBERG W.G.B.M., *Did not our Heart burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht 1990; R. WIELOCKX, *Jean 4, 46-54 selon Thomas d'Aquin et Jean Pecham*, in F. VAN SEGBROECK et al. (eds.), *The Four Gospels*, FS F. Neiryck (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 100), Leuven 1992, t. 3, pp. 2433-2462; L.-J. BATAILLON, *Saint Thomas et les Pères: de la «Catena» à la «Tertia Pars»*, in C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *«Ordo sapientiae et amoris». Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*. Hommage J.-P. Torrell, Fribourg 1993, pp. 15-36.

tutto non possono venire da Pietro Lombardo, dove appunto mancano in modo assoluto. Infatti, tutto si trova nella *Catena aurea*. Per *Mt*, Tommaso fa appello ad Ilario, Girolamo e in specie al suo preferito Crisostomo (*Homiliae*). Per *Lc*, ricorre ad Ambrogio, ma particolarmente ad Atanasio, *In illud "Qui dixerit uerbum in filium"*, opera che troviamo copiata in un brano eccezionalmente lungo e nel quale, del resto, Atanasio integra citazioni importanti tratte da Origene e Teognosto di Alessandria. Qualitativamente, l'assimilazione intima del pensiero di Atanasio e Crisostomo, confermato da Ilario, Ambrogio e Girolamo, ha aperto nuovi orizzonti a Tommaso, senza fargli dimenticare le opinioni conosciute fin dal *Commento alle Sentenze*. Si può e si deve dire, quindi, che la *Catena aurea* si trova all'inizio di un nuovo periodo nel pensiero di S. Tommaso. Sono appunto le idee che, dalla *Catena aurea* in poi, si fanno chiare nelle opere posteriori, fra le quali vi è anche la *Summa theologiae*, che ci interessano in questa sede. Costituiscono un esempio di quanto la cristologia tommasiana possa essere una pneumatologia.

«Gli antichi autori: Atanasio, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Crisostomo dicono che il peccato contro lo Spirito Santo sia la bestemmia contro lo Spirito Santo e ciò indifferentemente se per "Spirito Santo" si intende la Trinità di cui ogni persona è sia spirito sia santa, o una sola delle tre persone divine. E secondo questo si distingue in *Mt* 12,32 fra il peccato contro lo Spirito Santo e il peccato contro il Figlio dell'uomo. Cristo, infatti, operava certe cose a modo umano, come bere, mangiare eccetera, mentre operava altre cose a modo divino, cioè scacciando i demoni, resuscitando i morti eccetera. Queste ultime cose egli le operava sia per via della capacità della propria divinità che per via dell'operazione dello Spirito Santo di cui era pieno anche secondo la sua umanità. Quanto ai Giudei, prima bestemmiarono contro il Figlio dell'uomo, quando cioè dicevano che era un mangione e beone, amico dei pubblicani e dei peccatori (*Mt* 11,19). Dopo, però, i Giudei bestemmiarono contro lo Spirito Santo quando attribuivano al principe dei demoni le opere che Cristo operava in virtù della propria divinità e mediante l'operazione dello Spirito Santo. Per questa ragione vengono detti aver bestemmiato contro lo Spirito Santo»⁵⁴. Questo peccato è «peccato contro lo Spirito

⁵⁴ *S. Tb.*, II-II, q. 14, a. 1.

Santo», non già perché non sia peccato contro Cristo. Appunto perché, essendo peccato contro Cristo *in quanto* operando in virtù di Dio e per mezzo di una umanità ripiena della pienezza dello Spirito, questo peccato non può essere peccato contro il Figlio dell'uomo senza essere peccato contro lo Spirito Santo⁵⁵.

d) Effusione pentecostale

Infine, anche se Tommaso non ha posto in dubbio la realtà del lento e maturo lavoro che ha fatto della fede implicita un simbolo esplicito e una serie di simboli sempre più espliciti⁵⁶, egli ha fortemente messo in evidenza due verità significative concernenti l'effusione dello Spirito Santo durante la prima Pentecoste. Tommaso comprende l'effusione pentecostale dello Spirito (*Atti* 2) come conferma che la promessa di Gesù («Sarete battezzati con lo Spirito Santo dopo pochi giorni», *Atti* 1,5) si è compiuta. Più precisamente, egli comprende la successione quasi immediata dell'effusione dello Spirito alla glorificazione di Gesù come una prova del fatto che la missione terrena di Gesù sbocca e culmina nell'effusione dello Spirito. Ma il dono dello Spirito non soltanto ha luogo subito dopo la glorificazione di Cristo nella risurrezione e ascensione come lo aveva annunciato lo stesso Gesù: «Nondum erat Spiritus datus quia Iesus nondum erat glorificatus» (*Gv* 7,39 *var.*). Per di più, il dono dello Spirito nella prima Pentecoste basta per dotare la Chiesa di ogni verità necessaria alla salvezza «in credendis et agendis». Sarebbe quindi vanità voler aspettare, malgrado il compimento della Legge Nuova, un Tempo Nuovo dello Spirito⁵⁷.

2. Pienezza dello Spirito

a) Qualità pneumatiche e pienezza dello Spirito

Se si vuole capire il posto dato da Tommaso ad una cristologia pneumatologica, è essenziale cominciare col rendersi conto che *una cosa* è avere delle qualità pneumatiche, *altra cosa* è avere la pienezza dello Spirito.

⁵⁵ *S. Th.*, II-II, q. 14, a. 3.

⁵⁶ *S. Th.*, II-II, q. 1, aa. 7-10.

⁵⁷ *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 4, ad 2.

S. Tommaso è consapevole del carattere cruciale della differenza. Egli sa che la Scrittura dice di Maria e del protomartire Stefano che erano pieni di grazia. Ma egli spiega che la Beata Vergine viene detta piena di grazia, non perché fosse stata nel possesso della pienezza della grazia in quanto tale, cioè della grazia nel sommo grado in cui la grazia è capace di essere posseduta e nella capacità di causare universalmente tutti gli effetti della grazia. Maria era piena di grazia, parlando della grazia in riferimento alla Vergine, il che vuol dire che era in possesso della grazia sufficiente allo stato a cui era eletta da Dio, cioè ad essere Madre di Dio. In modo simile, Stefano viene detto pieno di grazia e forza in quanto era in possesso della grazia sufficiente per essere ministro idoneo e testimone di Dio, cariche a cui era stato eletto⁵⁸.

Tommaso rivolge poi lo sguardo verso la pienezza della grazia, non già considerando la grazia in riferimento a chi la possiede, ma questa volta in modo assoluto. E, non c'è dubbio: da parte della grazia in quanto tale, la pienezza consiste, da una parte, in quanto all'essenza, nel fatto che la grazia ha senza restrizione alcuna tutto quanto le appartiene. La pienezza della grazia in quanto tale consiste, d'altra parte, in quanto alla causalità, nel fatto che la grazia è capace di causare universalmente tutti gli effetti della grazia. Tale pienezza di grazia è il possesso esclusivo di Cristo⁵⁹.

b) Pienezza è infinità d'agire e infinità d'essere

Per apprezzare meglio come Tommaso concepisca la cristologia pneumatologica, bisogna ancora capire che la pienezza della grazia implica due infinità. Implica una infinità nel causare, cioè la capacità di causare l'universalità degli effetti della grazia. E implica una infinità nell'essere, cioè il fatto di essere grazia senza restrizione alcuna. Anzi non si riuscirebbe a capire pienamente S. Tommaso, che è profondamente in armonia su questo punto con lo Pseudo-Dionigi e, più direttamente, con il suo maestro Alberto Magno, se non si fosse consapevoli che la capacità di operare universalmente tutti gli effetti della grazia è soltanto la manifestazione e la conseguenza della semplicità, della purezza e, in questo senso, dell'infinità

⁵⁸ *S. Tb.*, III, q. 7, a. 10, ad 1.

⁵⁹ *S. Tb.*, III, q. 7, a 10.

dell'essere-grazia. L'infinità della grazia è quindi, in ordine di priorità logica, anzitutto la grazia dell'unione ipostatica. Tale grazia è infinita, anche senza operare una parte o l'insieme dei suoi effetti. La persona del Verbo, infatti, a cui l'umana natura viene ipostaticamente unita, è non già un genere a modo suo infinito, ma, al di là di ogni genere, infinità pura, senza nessuna restrizione⁶⁰. È soltanto naturale che l'essere umano, unito così all'infinità stessa, sia capace di operare non già una parte, ma propriamente l'universalità di tutti gli effetti della grazia e che sia, quindi, di capacità causale infinita⁶¹.

c) *Infinità d'essere e di agire: dono dello Spirito*

Tommaso ci permette di vedere meglio l'importanza da lui accordata ad una cristologia pneumatologica quando commenta il brano di *Gv* 3,34-35: «Non ad mensuram Pater (Vg: Deus) dat Spiritum Filio (Vg: Filio *om.*)». Il suo commento, del resto tradizionale (*Glossa ord.* e Agostino, *Tr. in Iob.*, 4, 35, 15), mostra che Tommaso distingue tre infinità in Cristo: infinità della natura divina del Verbo, infinità comunicata alla natura umana in quanto immediatamente unita alla persona del Verbo, infinità della grazia abituale del Verbo incarnato, in quanto la grazia di Cristo si estende universalmente ad ogni grazia. Tommaso non esita a designare queste tre infinità come un dono fatto dal Padre, sebbene in un senso diverso a seconda dei casi. E non esita a ricordare che, in un modo o nell'altro, il dono del Padre è proprio lo Spirito. Tommaso, quindi, non semplicemente ripete qui che l'unione ipostatica e la grazia di Cristo sono per appropriazione *l'opera* dello Spirito Santo. Tommaso ritiene qui che, in un senso diverso secondo la diversità dei doni, i doni assolutamente infiniti (natura divina e unione ipostatica) e il dono relativamente infinito (grazia abituale), fatti alla persona del Verbo o del Verbo incarnato, *sono* lo Spirito⁶².

d) *Illustrazione e specificazione: l'Eucaristia*

Secondo lo Pseudo-Dionigi, seguito da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, l'eucaristia non è un sacramento come gli altri,

⁶⁰ Cf. *S. Tb.*, I, q. 7, aa. 1-2.

⁶¹ *S. Tb.*, III, q. 7, a. 9, a. 11.

⁶² *S. Tb.*, III, q. 7, a. 11, ad 1.

ma è propriamente la pienezza dell'ordine sacramentale ⁶³. Come «res et sacramentum» («res significata et contenta») Cristo è in questo sacramento non secondo una parte sua, come la sua divinità, la sua umana mente sola, o il suo corpo solo. Cristo, in questo sacramento, esiste secondo l'infinita capacità del suo essere, senza restrizione alcuna. Proprio per questo, anche secondo la «res tantum» («res significata non contenta»), Cristo è in questo sacramento come «Christus totus», cioè nella universalità di tutto il Corpo Mistico, Capo e membra, angeli ed esseri umani, Chiesa peregrinante e Chiesa della gloria finale ⁶⁴.

Alberto attribuisce la transustanziazione all'azione di Cristo, mentre attribuisce la carità che unifica la Chiesa, il Corpo Mistico, all'azione dello Spirito Santo ⁶⁵. Il ruolo dello Spirito Santo è più ampio in S. Tommaso. Secondo lui, la transustanziazione è l'opera di Cristo, ma si fa anche per mezzo dello Spirito Santo ⁶⁶. In un altro passo, Tommaso cita il testo del Damasceno secondo cui la consacrazione è l'opera dello Spirito Santo, e lo commenta in quel senso che le parole del sacerdote non siano escluse, come lo strumento non è escluso dall'operazione dell'agente principale ⁶⁷. I due passi non concordano interamente. In ambedue, Tommaso esprime però chiaramente il fatto che le parole e lo Spirito Santo non possono essere fra loro separati.

L'uso giudizioso delle appropriazioni permette quindi a Tommaso di mostrarsi anche un po' più conseguente del suo venerato maestro Alberto e di continuare a dire riguardo all'Eucaristia, pienezza dei sacramenti, quel che dice riguardo alla pienezza della grazia in generale: l'essere infinito e l'agire infinito di Cristo, come persona singola, nonché come Capo del Corpo Mistico «in via» e «in patria», sono il dono dello Spirito.

⁶³ MORARD M., *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste», 95, 1995, pp. 217-250; R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the "Adoro te devote". Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in K. EMERY Jr. - J.P. WAWRYKOW (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans*, Notre Dame 1998 (in stampa).

⁶⁴ L'influsso di Agostino è percepibile. Cf. E. FRANZ, *Totus Christus. Studien über Christus und die Kirche bei Augustin*. Inaugural-Dissertation, Bonn, 1956.

⁶⁵ *IV Sent.*, d. 10, a. 10 (ed. A. Borgnet, t. 29, p. 262).

⁶⁶ *IV Sent.* d. 10, Exp. textus, Moos 144.

⁶⁷ *IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 1.

III. Processione

Dalle opere di Albert Stohr e Michael Schmaus, sappiamo che Tommaso ha svolto una teologia trinitaria che, alla comparazione con quella dei suoi contemporanei, pare fortemente personale. Il carattere personale di questo pensiero è più evidente nella *Summa theologiae*, opera della maturità, nella quale Tommaso osa più risolutamente distaccarsi dalla tradizione parigina, verso la quale rimase più indebitato quando, da giovane baccelliere, commentava a Parigi le *Sentenze* di Pietro Lombardo. Non è per caso che appunto questa teologia trinitaria dell'ultimo periodo della sua vita divenne implicata nei processi intentati a Parigi nel 1277 sia contro Egidio Romano (alleato di Tommaso) sia contro la memoria di Tommaso stesso.

Il carattere personale di questa sua teologia trinitaria si profila in specie nel fatto che Tommaso, ben diversamente dalla Scuola parigina, spesso seguace di Ricardo di San Vittore, si fa il discepolo fedele e personale di San Agostino. A. Stohr ha visto giusto in ciò: la posizione tommasiana in questo campo documenta che colui che viene correttamente presentato come il protagonista dell'aristotelismo è, peraltro, anche colui che, solo contro tutti, non ha esitato a praticare un agostinismo puro, cavato direttamente alla fonte e libero dalle accrezioni compromettenti.

1. Senza procederne lo Spirito non si distingue dal Figlio

a) Teologia parigina

Per capire l'originalità del pensiero tommasiano non si può far meglio che cominciare col guardare la posizione da cui si distacca nei punti essenziali, cioè quella di Ricardo di San Vittore.

Ricardo piglia le mosse dalla «summa caritas», che implica, come amore mituo, pluralità delle persone e, come «posse pati consortium amoris», trinità delle persone. Pluralità e trinità delle persone vengono dedotte anche dalla «summa felicitas» e dalla «plenitudo gloriae».

Per mostrare la compatibilità della trinità delle persone con l'unità della sostanza, Ricardo, poi, spiega che, in Dio, l'incommunicabilità riguarda solo il «sistere ex alio». Diversamente da quel che si passa negli angeli, che si distinguono soltanto in virtù del «quale»,

e ben diversamente da quel che osserviamo negli uomini, che si distinguono ad una volta in virtù del «quale» e in virtù dell'«unde habent esse», Dio non conosce altra distinzione che quella che viene dall'«unde» ovvero dalla distinzione inerente alle «origines». Il metodo di Ricardo non lo fa pensare in prima linea a dei «modi essendi» ma a dei «modi *obtinenti* naturam divinam».

Una persona è «non ab alio», mentre tutte le altre sono «ab alio». Questo fatto da solo basta per provare che la persona che è «non ab alio» ha una «incommunicabilis existentia». «Ab alio», invece, no basta, perché rimangono ancora due persone da distinguere che, ambedue, sono «ab alio». A questo punto Ricardo si fa aiutare dal concetto di parentela («germanitas»). Come la «germanitas immediata» (Adamo-Seth) si distingue dalla «germanitas mediata» (Adamo-Eva-Seth), così il Figlio, che è generato immediatamente dal Padre, è distinto dallo Spirito Santo, che è generato immediatamente dal Padre e, ad una volta, mediatamente attraverso il Figlio. Una parentela meramente mediata sarebbe contraria alla «summa germanitas» e non si trova quindi in Dio (*De Trinitate*, V, c. 6).

Ricardo fa ancora diversi sforzi (*De Trinitate*, VI) per cernere da più vicino possibili tipi di distinzione delle due origini, quali sono: «ingenitus, genitus, nec ingenitus nec genitus», «a nullo, ab uno, a duobus», «qui dat, qui accipit et dat, qui habet neque dat».

I tipi ritenuti da Ricardo per mostrare la distinzione delle persone a partire dalle origini non costringono ad ammettere che, per poter distinguersi dal Figlio, lo Spirito Santo deve necessariamente procedere dal Figlio. La «germanitas mediata» non implica che lo Spirito Santo proceda «dal» Figlio, ma soltanto «per mezzo del» Figlio. E simili osservazioni possono essere fatte riguardo agli altri ternari ritenuti da Ricardo per distinguere le persone.

b) Teologia tommasiana

Per Tommaso, il legame fra Spirito Santo e Figlio è proprio costitutivo della persona dello Spirito Santo.

Due, infatti, sono i fondamenti su cui si fonda tutto il tipo di teologia trinitaria di Tommaso.

Primo fondamento, prettamente agostiniano, è il fatto che le processioni altre che immateriali non ci sono e non ci possono esse-

re in Dio. Le processioni divine sono strettamente d'ordine spirituale. L'immagine, deficiente ma utile, della processione del «verbum mentis» e dell'amore nell'anima umana mostra che il «verbum mentis», in quanto conosciuto, rimane immanente alla mente e, in quanto amato, rimane all'interno dell'amore intellettuale (*Gent.* IV, 11; I, q. 27, a. 1)

Secondo fondamento, agostiniano, nonché formulato in modo classico da San Anselmo, è che le relazioni d'origine, opponendo il principio originante al termine originato correlativo, sono costitutive delle divine persone (*Gent.* IV, 24; I, q. 40, a. 2).

Questi due fondamenti spiegano il modo in cui Tommaso capisce la relazione dello Spirito al Figlio.

In quanto processione intellettuale, lo Spirito Santo, pur procedendo, rimane immanente al principio di cui procede. E, procedendo come amore intellettuale, non può procedere senza che ci sia stata processione del «verbum mentis». Siccome il Figlio è «verbum mentis», lo Spirito non può procedere senza la processione del Figlio (*Gent.* IV, 19; I, q. 27, a. 3).

Per di più, lo Spirito non può distinguersi dal Figlio se non in quanto è costituito dalla relazione d'origine che lo oppone al Figlio (*Gent.* IV, 25; I, 36, 2).

Ben lontano quindi da essere persona all'infuori della sua relazione al Figlio, l'essere-persona dello Spirito Santo in quanto tale si definisce come essere-relazione tanto al Figlio quanto al Padre.

2. *Armonia fra missioni e processioni*

Come abbiamo visto, le opere della missione dello Spirito sono presentate da San Tommaso in profonda attenzione per la loro funzione cristologica: far conoscere ed amare il Figlio e il Padre. Congiuntamente, le opere della missione di Cristo sono ripetutamente presentate come doni, anzi pienezza dello Spirito.

A prima vista, non esiste una vera armonia fra le missioni e le processioni. Al livello delle processioni, in effetti, la persona dello Spirito Santo è costituita nel suo essere personale di Spirito Santo proprio in quanto è relazione al Padre e al Figlio, giacché da ambedue procede. Invece, il Figlio non è costituito nel suo essere personale di Figlio in quanto è relazione allo Spirito Santo. Anzi, la spirazione comune al Padre e al Figlio, con cui ambedue spirano lo Spiri-

to Santo, presuppone che le persone del Padre e del Figlio sono costituite come persone. Siccome lo Spirito Santo è costituito nel suo essere personale dalla relazione al Figlio, mentre il Figlio non è costituito nel suo essere personale dalla relazione allo Spirito Santo, sembra quindi, a prima vista, che il legame del Figlio collo Spirito sia meno reale che il legame dello Spirito Santo col Figlio.

D'altronde, due idee care a San Tommaso controbilanciano questa prima impressione.

Va saputo che Tommaso, in consueta robustezza, ha dato pieno rilievo al carattere paradossalmente e misteriosamente sussistente della relazione costitutiva delle persone divine. Tommaso si piace a distanziarsi dalla posizione che Gilberto di Poitiers ha revocato al concilio di Reims (1148) e secondo la quale le relazioni sono «assistentes» o «extrinsecus affixae». Certo, Tommaso ammette che quel che in Dio corrisponde all'opposizione reciproca dei termini correlativi della relazione d'origine distingue realmente le persone. Ma Tommaso afferma con uguale chiarezza che quel che, in Dio, corrisponde all'inerenza della relazione quale accidente nella sostanza non è un accidente, ma addirittura è la sostanza stessa di Dio. Vale a dire che le relazioni costitutive delle persone della beatissima Trinità sono, per identità sostanziale, l'essere stesso di Dio, consostanziale alle tre persone (*Gent.* IV, 24; I, q. 28, a. 2). Il legame del Figlio collo Spirito, anche se si concede che sia non costitutivo della persona del Figlio, è peraltro un legame sostanziale, uniendo il Figlio con lo Spirito nella medesima sostanza.

Una seconda idea deve essere menzionata qui. Secondo Tommaso, la natura comune alle persone divine, in quanto tale, non riesce a spiegare la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, perché lo Spirito Santo, che anche lui è di natura comune con il Padre ed il Figlio, procederebbe altrettanto da se stesso, il che deve essere una assurdità, visto la consostanzialità della persona dello Spirito con la sostanza divina. Ugualmente impossibile pare, a San Tommaso, la supposizione secondo la quale Padre e Figlio sono principio dello Spirito Santo nelle loro capacità di persone in quanto tale. In questa supposizione, la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio non sarebbe altro che la processione di un padre dal padre e di un figlio dal figlio. Perciò Tommaso finisce col scegliere una Via Media. Secondo questa, Padre e Figlio, costituiti già come

persone a base delle relazioni d'origine inerenti alla processione del «*Verbum Mentis*», spirano la persona dello Spirito Santo nella loro capacità di principio indistinto in quanto questo ha le due caratteristiche seguenti. Questo principio è, d'una parte, identico con la natura divina. Ma, d'altra parte, anche se non è proprietà costitutiva delle persone di Padre e Figlio, è nondimeno proprietà delle loro persone. In questo modo, per essere in grado di spirare lo Spirito Santo, Padre e Figlio, già costituiti come persone, non solo devono partecipare nella medesima natura divina. Devono inoltre avere in comune la proprietà personale della spirazione. Risulta chiaro che il Figlio (come del resto il Padre) non ha soltanto un legame reale e sostanziale collo Spirito Santo. Il legame collo Spirito fa parte delle proprietà personali del Figlio come di quelle del Padre (*Gent. IV, 25; I, q. 36, a. 4*).

Alla luce di tutto questo è ovvio che la missione del Figlio e quella dello Spirito a compimento della Legge Nuova, in quanto ordinate l'una verso l'altra, si trovano in armonia con le processioni del Figlio e dello Spirito Santo. Anche al livello delle processioni, infatti, la relazione del Figlio e del Padre allo Spirito Santo è una proprietà personale (spirazione), e lo Spirito è addirittura costituito nel suo essere personale come relazione al Padre e al Figlio.

Via Santa Giovanna d'Arco, 12
00186 Roma

Pagina bianca

PRASSI SACRAMENTALE DELLA RICONCILIAZIONE ED USO DEL CONFESSORIALE (III)

Arturo BLANCO

Sommario. IV. *Riflessioni sulle ragioni che danno senso all'uso del confessionale:* 1. La necessità dell'accusa individuale e specifica dei peccati nella celebrazione ordinaria della Riconciliazione: a) Il mistero del quarto sacramento: incontro personale di riconciliazione del peccatore con Dio in Cristo per mezzo della Chiesa: 1) Rapporto tra pentimento, desiderio di riconciliazione e richiesta di perdono; 2) Ecclesialità e cristocentrismo della Riconciliazione; b) Carattere fortemente personale di questo sacramento e adeguamento della sua celebrazione alle circostanze personali del penitente: 1) Esempi di adeguamenti della prassi alle condizioni personali dei penitenti: occasioni e motivi per concedere privatamente l'assoluzione nei primi secoli; 2) Adeguamenti della prassi per quanto riguarda specificamente la manifestazione dei peccati al sacerdote; 3) Gli interventi della Santa Sede riguardanti le assoluzioni collettive; 4) Sul perché della normativa sulle assoluzioni collettive; 5) Riflessione sul fondamento teologico dell'assoluzione collettiva: il ruolo della contrizione e delle circostanze della persona nella configurazione concreta del processo sacramentale di Riconciliazione; c) Riflessione sul rapporto tra senso del sacramento come mistero e uso del confessionale. (*continua*)

La rassegna storica che abbiamo portato a termine ¹ mette in evidenza che il confessionale è nato allo scopo di aiutare i fedeli a confessare bene i propri peccati e ad aiutare anche i sacerdoti a svolgere bene il ministero di ricevere queste confessioni e assolvere i peccatori pentiti. L'uso del confessionale è legato in modo specifico all'atto di accusare i propri peccati al sacerdote che agisce in nome di Cristo e della Chiesa; inoltre, la diffusione del suo uso è legata

¹ Vedi «*Annales Theologici*» 11 (1997) 3-65 e 313-400.

storicamente alla diffusione della frequenza — almeno annuale — della celebrazione privata della Riconciliazione.

Le ragioni che hanno condotto all'uso e alla diffusione di questo mobile riguardano proprio questo legame; tra di esse possiamo elencare la sensibilità verso il diritto del penitente a non rivelare la propria identità, a non essere riconosciuto, a proteggere la sua reputazione; il rispetto all'intimità delle persone; la valorizzazione dell'accusa dei peccati come elemento fondamentale del processo di conversione del cristiano; il desiderio di assicurare per quanto possibile la validità del sacramento facilitando la piena sincerità del penitente nel dichiarare i suoi peccati; la prudenza nell'evitare le occasioni di scandalo; la prudenza nei rapporti dei sacerdoti con le donne; lo zelo pastorale che predispone tempi e luoghi per l'amministrazione dei sacramenti.

IV. Riflessioni sulle ragioni che danno senso all'uso del confessionale

In ultima analisi, le ragioni per l'uso del confessionale che abbiamo scoperto nell'indagine storica sono di natura *dogmatica, morale e pastorale*; e secondo queste tre prospettive vanno studiate, tenendo inoltre conto del fatto che le tre s'intrecciano tra loro. In questa parte conclusiva del nostro studio, cercheremo di comprenderle meglio, approfondendo il senso teologico ed antropologico dell'obbligo del confessionale, obbligo che è sempre da intendersi impregnato di discrezione e senso pastorale.

La nostra indagine vuole in modo speciale analizzare se queste ragioni appartengano a strutture essenziali dell'economia divina della salvezza a livello teologico o antropologico, così che abbiano una attualità e un senso anche oggi; oppure siano solo motivazioni che rimangono legate a precise circostanze storiche e dunque relegabili al passato.

Per quanto già detto, si comprende che analizzare e valorizzare il perché del confessionale richiede di studiare prima il perché della confessione auricolare e segreta e il perché della celebrazione privata e frequente della Riconciliazione, giacché è qui in ultima analisi che il confessionale trova il suo fondamento e il suo senso ultimo. Dunque, le nostre riflessioni valuteranno successivamente:

— la necessità dell'accusa personale e specifica dei peccati fat-

ta al sacerdote, che è come il *fondamento ultimo* dell'attualità del confessionale (n. 1);

— il diritto della persona alla riservatezza nella prassi penitenziale e la validità della celebrazione privata della Riconciliazione, la legittimità della pratica della confessione frequente e il suo ruolo in una pastorale che tenga veramente conto della chiamata universale alla santità, che si possono considerare come il *fondamento prossimo* dell'attualità del confessionale (nn. 2-3);

— le *ragioni che legano ordinariamente il confessionale alla celebrazione privata della Riconciliazione*, che sono ragioni varie di ordine morale, soprattutto l'obbligo del penitente di confessare integralmente i suoi peccati e la prudenza dei sacerdoti nel ricevere le confessioni delle donne (nn. 4-5).

Dal punto di vista tematico, benché cercheremo di rispettare una certa specificità in ogni epigrafe, troveremo dei limiti poiché in questa materia le varie ragioni e criteri s'intrecciano e confondono tra loro in buona misura.

Dal punto di vista metodologico, dovremo tener presente l'unità che intercorre tra esperienza, ragione e autorità nel discorso teologico². Questa unità metodologica ci obbligherà a riflettere sulle indicazioni che emergono dall'esperienza della Chiesa così come l'abbiamo visto nella rassegna storica compiuta nelle pagine precedenti, interpretandola alla luce dell'insegnamento autoritativo della Scrittura, della Tradizione e del Magistero della Chiesa.

Per quanto riguarda l'esperienza, dovremo, ad es., valorizzare i motivi di fondo dell'evoluzione progressiva della prassi della Riconciliazione verso la celebrazione individuale e privata, che sono, da una parte, il pudore e il senso di riservatezza nella celebrazione ecclesiale della conversione del peccatore, e dall'altra, la necessità di chiedere perdono sacramentalmente per i peccati gravi che non hanno procurato scandalo pubblico. Sarà necessario altresì non tralasciare i dati attuali dell'esperienza, ad es., il perdurare della crisi del sacramento della riconciliazione, il fatto che il confessionale continua ad essere utilizzato fruttuosamente in molti luoghi, il dato abba-

² Sul fondamento di questa esigenza metodologica, vid. A. BLANCO, *Sul rapporto tra esperienza, ragione e autorità nel discorso teologico*, in H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, Lib. Ed. Vaticana, 1998, pp. 220-255.

stanza diffuso che l'abbandono del confessionale non ha portato giovamento di rilievo alla pratica della confessione, le difficoltà della pastorale della conversione, ecc.

Invece, per quanto riguarda le autorità da tener presenti, le nostre riflessioni s'inquadreranno sulla base di alcune importanti indicazioni della Bibbia e della Chiesa.

In *prospettiva biblica*, terremo conto di alcuni concetti fondamentali già presenti nell'Antico Testamento³:

— il perdono dei peccati — in quanto essi sono offese a Dio, violazioni della sua Legge, anche quando sono azioni che ledono il bene di altri uomini (2 *Sam* 12,13) — è affidato esclusivamente a Dio, l'unico che è Potente a cancellare i peccati, e che li vuole cancellare perchè è Buono e Fedele e d'infinita Misericordia;

— l'uomo deve pentirsi, deve chiedere perdono a Dio anche esternamente e manifestare con opere penali questa conversione;

— è Dio a stabilire le modalità da osservare esternamente sia per quanto riguarda la confessione dei peccati sia i sacrifici e le opere penali da portare a termine.

— Il Nuovo Testamento mantiene questi concetti fondamentali ma ad essi aggiunge una specificazione decisiva: riconosce, per quanto riguarda il potere di perdonare i peccati, il legame che esiste tra Dio e Cristo (che ha potere sulla terra di rimettere i peccati: *Mc* 2,10 e parall., *Lc* 7,48-50) e tra Cristo e la Chiesa (che ha ricevuto il potere di legare e sciogliere in terra e in cielo, di rimettere i peccati: *Mt* 16, 18-19; 18, 18-22; *Gv* 20, 22-23).

In *prospettiva ecclesiale*, riterremo soprattutto due punti fermi della dottrina e della prassi bimillenaria della Chiesa, del resto in linea con la prospettiva biblica; concretamente:

— la manifestazione dei propri peccati (confessione) in ordine all'assoluzione sacramentale è stata sempre — tranne alcune eccezioni — all'inizio del processo verso l'assoluzione sacramentale, come abbiamo già visto nei punti I.1.a), b) e c) del nostro studio;

³ Su questo punto, vid. ad es., le voci di O. BECKER, *Alleanza*; H.-G. LINK, F. THIELE, *Colpa*; D. FURST, *Confessare*; FR. LAUBACH, J. GOETZMAN, *Conversione*; H.-H. ESER, *Misericordia*; H. BECK, *Pace*; W. GUNTHER, W. BAUDER, *Peccato*; H.-G. LINK, H. VORLAENDER, *Riconciliazione*: in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. COENEN, E. BEYREUTHER e H. BIETENHARD, Ed. Dehoniane, Bologna 1991⁴, rispettivamente pp. 66-76, 295-301, 331-335, 360-367, 1002-1010, 1128-1122, 1224-1238 e 1543-1553.

— la manifestazione dei peccati in ordine all'assoluzione sacramentale è stata sempre — tranne alcune eccezioni — una accusa privata, individuale e segreta, con esplicito rifiuto di farla in pubblico o di renderla pubblica, rifiuto che poi è maturato nell'imposizione del gravissimo obbligo del sigillo sacramentale, come abbiamo visto specificamente nel punto I.2.b) della nostra ricerca. Questa prassi, vissuta pacificamente sempre e dappertutto malgrado le variazioni e le differenze nel modo di attuare gli altri elementi del processo sacramentale, venne solennemente insegnata al Concilio di Trento, proprio nel momento in cui fu in qualche modo contestata dai Riformatori (cfr. III.1.d). Il Concilio ricordò l'obbligo e le caratteristiche di questa accusa, indicando che era un elemento necessario per la costituzione del sacramento, un elemento «quasi materiale»⁴, come il pane è necessario per confezionare l'Eucaristia o l'acqua per amministrare il Battesimo.

Infine, per quanto riguarda l'impostazione argomentativa, le nostre riflessioni privilegeranno la prospettiva del mistero nell'ap-proccio a questo sacramento.

1. La necessità dell'accusa individuale e specifica dei peccati nella celebrazione ordinaria della Riconciliazione

L'uso del confessionale trova nella validità e attualità dell'accusa singolare e personale dei peccati la radice ultima della sua propria validità e attualità, poiché, come evidenziato dall'indagine storica, è in funzione della confessione auricolare e segreta che esso esiste, con lo scopo di custodirla e facilitarla, fino al punto che il confessionale non avrebbe più senso se mancasse la confessione auricolare e segreta.

Dunque, per ottemperare ad un elementare dovere di rigosità, il nostro discorso:

a) rifletterà sul mistero profondo di questo sacramento, che è incontro personale di riconciliazione del peccatore con Dio in Cristo per mezzo della Chiesa;

b) valuterà come il carattere fortemente personale di questo sacramento chiede che la sua celebrazione tenga conto delle circostanze personali del penitente e si adegui ad esse;

⁴ Cfr. CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 3: DS 1673.

c) considererà infine come il senso del mistero di questo sacramento è presente nell'uso del confessionale.

a) *Il mistero del quarto sacramento: incontro personale di riconciliazione del peccatore con Dio in Cristo per mezzo della Chiesa*

Il sacramento istituito da Cristo per perdonare ai suoi discepoli i peccati da loro commessi dopo il Battesimo, è un grande mistero di misericordia e di conversione, di penitenza e di perdono, di confessione e di Riconciliazione⁵. Questo sacramento significa e realizza il ritorno dell'uomo a Dio dopo essersi allontanato da Lui per il peccato⁶, ritorno che è dell'uomo ma non opera umana giacché è «il dinamismo del cuore contrito (*Sal* 51,19) attirato e mosso dalla grazia a rispondere all'amore misericordioso di Dio che ci ha amati per primo»⁷.

Il Concilio di Trento insegna che la forma di questo sacramento, «nella quale risiede principalmente la sua efficacia, consiste in quelle parole del ministro: Io ti assolvo ecc.» e che «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 (*paenitentiae partes*)»⁸.

⁵ Il CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, richiamandosi a *Mc* 1,15 e *Lc* 15,18, e alla forma dell'assoluzione, nei nn. 1423-1424 si esprime così: «È chiamato *sacramento della conversione* poiché realizza sacramentalmente l'appello di Gesù alla conversione, il cammino di ritorno al Padre da cui ci si è allontanati con il peccato. È chiamato *sacramento della Penitenza* poiché consacra un cammino personale ed ecclesiale di conversione, di pentimento e di soddisfazione del cristiano peccatore. È chiamato *sacramento della confessione* poiché l'accusa, la confessione dei peccati davanti al sacerdote è un elemento essenziale di questo sacramento. In un senso profondo esso è anche una "confessione", riconoscimento e lode della santità di Dio e della sua misericordia verso l'uomo peccatore. È chiamato *sacramento del perdono* poiché, attraverso l'assoluzione sacramentale del sacerdote, Dio accorda al penitente "il perdono e la pace". È chiamato *sacramento della Riconciliazione* perché dona al peccatore l'amore di Dio che riconcilia: "Lasciatevi riconciliare con Dio" (*2 Cor* 5,20). Colui che vive dell'amore misericordioso di Dio è pronto a rispondere all'invito del Signore: "Va prima a riconciliarti con il tuo fratello" (*Mt* 5,24)».

⁶ Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1446; CONC. VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, 11.

⁷ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1428.

⁸ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 3: DS 1673.

Il mistero di questo sacramento nasce dal fatto che in esso concorrono la grazia di Dio e la libertà dell'uomo, così che è possibile scorgere una «*struttura fondamentale*. Essa comporta due elementi ugualmente essenziali: da una parte, gli atti dell'uomo che si converte sotto l'azione dello Spirito Santo: cioè la contrizione, la confessione e la soddisfazione; dall'altra parte, l'azione di Dio attraverso l'intervento della Chiesa. La Chiesa che, mediante il vescovo e i suoi presbiteri, concede nel nome di Gesù Cristo il perdono dei peccati e stabilisce la modalità della soddisfazione, prega anche per il peccatore e fa penitenza con lui. Così il peccatore viene guarito e ristabilito nella comunione ecclesiale»⁹.

Il Tridentino, rifacendosi alle parole di Cristo (*Mt* 18,18 e *Gv* 20,23), insegnava pure che l'assoluzione «quantunque sia l'elargizione di un beneficio che proviene da un altro, tuttavia essa non si riduce soltanto a un puro ministero di annunciare il vangelo o di dichiarare rimessi i peccati, ma a guisa di un atto giudiziario (*ad instar actus iudicialis*), la sentenza è pronunciata dallo stesso sacerdote in quanto giudice»¹⁰.

Il carattere giudiziario del sacramento, però, non fa di esso un atto amministrativo o burocratico; non lo costituisce in processo di carattere tecnico o esterno alla stregua dei processi penali compiuti davanti ai tribunali della legge umana; e questo perché il processo sacramentale della riconciliazione, in definitiva, è un *incontro personale del peccatore con Dio in Cristo mediante la Chiesa*: infatti è con Dio, con Cristo e con la Chiesa che il cristiano vuole essere riconciliato quando chiede perdono del suo peccato, giacché è Dio, quindi Cristo e la Chiesa che il cristiano ha offeso con ogni suo peccato; quindi la confessione sacramentale dei propri peccati è un rivolgersi personale del cristiano a Dio, a Cristo e alla Chiesa chiedendo perdono, un atto personale di fede in Dio, in Cristo e nella Chiesa, un atto personale di speranza in Dio, in Cristo e nella Chiesa.

Soffermiamoci su questi concetti per illustrare la necessità dell'accusa dei peccati al sacerdote per ottenere da lui il perdono di Dio e riconciliarsi con la Chiesa.

⁹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1448.

¹⁰ CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 6: DS 1685.

1) *Rapporto tra pentimento, desiderio di riconciliazione e richiesta di perdono*

La prima questione che ci eravamo proposti di illustrare — perché in essa trova il confessionale l'ultima sua ragione di essere — riguardava la necessità di confessare individualmente al ministro della Chiesa i propri peccati ogniqualvolta si riceve il sacramento della Riconciliazione, eccezione fatta dei casi estremi dove tale confessione non riesca possibile. La domanda è di attualità poiché, come abbiamo visto in III.3.a), è collegata alla crisi pratica che oggi investe questo sacramento.

Perché è necessario che il cristiano confessi di persona a un sacerdote, a un uomo, i peccati gravi da lui commessi dopo il Battesimo? non basta che li confessi internamente e personalmente a Dio? Si parla di una necessità riguardante il cristiano poiché il problema non si pone per colui che non è battezzato, su costui incombe la necessità di ricevere il Battesimo e di essere così incorporato a Cristo. Poi ci si domanda se «non basta confessarli a Dio», poiché certamente è necessario pentirsi interiormente davanti a Dio, è necessaria la conversione del cuore, la contrizione; e quindi ci si chiede se per il cristiano non sia sufficiente questo pentimento ma occorra — al meno — il desiderio della riconciliazione sacramentale da attuare non appena possibile. Questa seconda domanda ammette una formulazione ancora più radicale: *ma è proprio necessario chiedere perdono a Dio?, ha qualche senso chiedere perdono a Dio?* è possibile parlare di chiedere il perdono di Dio se non è possibile offenderlo, se non possiamo dire di essere veramente liberi visto che siamo condizionati da tante circostanze e istinti, da tante strutture sociali e culturali che ci impediscono di agire veramente in libertà?

La risposta teologica a tali quesiti deve innanzitutto prendere atto della loro novità, consistente non solo nella radicalità della loro formulazione ma soprattutto nell'accento posto sull'inizio dell'intero processo: non intendono discutere degli elementi che configurano lo sviluppo del processo verso la Riconciliazione, mettono in discussione la necessità e persino il senso e la possibilità di avviare l'intero processo, di chiedere perdono e di chiederlo singolarmente e a una persona umana. La risposta senza rinnegare la teologia precedente, anzi assumendone le acquisizioni, deve illuminare la dinamica e il senso della penitenza sacramentale prendendo le mosse proprio dal-

la richiesta di perdono come prima chiave di comprensione del quarto sacramento.

Con altre parole, la risposta deve valorizzare *l'accusa personale e segreta dei peccati* non dal punto di vista giudiziario o medico, ma *dal punto di vista antropologico* che la vede essenzialmente *come richiesta di perdono*. (D'ora in poi, al meno che dal contesto si evinca diversamente, per confessione intendiamo l'accusa dei peccati fatta al sacerdote in vista dell'assoluzione sacramentale). La presentazione del sacramento in chiave di giudizio che richiede, per essere svolto, la manifestazione dei reati da giudicare — per cancellarli e assolverli, poiché si tratta di giudizio divino di misericordia e perdono — resta valida e necessaria per una comprensione adeguata della Riconciliazione e la spiegazione in chiave antropologica non l'annulla, solo la integra per venire incontro alla nuova sensibilità culturale e ai nuovi interrogativi sul senso della Penitenza sacramentale.

In chiave antropologica, la risposta alle domande poste mette in evidenza l'appartenenza della confessione del proprio peccato alla natura e al dinamismo psicologico dell'uomo e della donna; chiama in causa la natura della coscienza umana, che sente il *rimorso* dopo il male commesso, *l'impulso a spiare* e rimediare il danno causato fin dove sia possibile, *il bisogno di chiedere perdono* alle persone offese o danneggiate con la sua azione colpevole. Sono tre aspetti ineludibili e innegabili, come la moderna psicologia e la filosofia antropologica hanno messo in evidenza, e come è stato ripreso persino egregiamente da alcuni grandi letterati degli ultimi secoli ¹¹.

Orbene la richiesta di perdono, da una parte, ha senso solo dove si è infranto un rapporto di comunione e di amore, dove non è stata rispettata una legge esplicita o implicita, dove un'alleanza, un patto o qualsiasi altra forma di accordo tra gli uomini è stata violata. La richiesta di perdono presuppone sempre un quadro di rapporto previo e amichevole così come presuppone una sua distruzione parziale o totale. D'altra parte, la richiesta di perdono avviene solo in vista di riallacciare i rapporti interrotti, di ridare vita al patto o all'al-

¹¹ Cfr. ad es., J. GOETZ, *Le péché chez les primitifs. Tabou et péché*, in AA.VV., *Théologie du péché*, Desclée & Co., Tournai 1960, pp. 125-188; P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970; il capitolo *Colpa, etica e religione*, della sua opera *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 439-453. Non si può non ricordare qui la trattazione letteraria del tema fatta da F. DOSTOEVSKIJ in *Delitto e Castigo*.

leanza infranta; da questo punto di vista, la richiesta di perdono presuppone la speranza di ripristinare la situazione originaria e presuppone anche la volontà di attuare questo ripristino. Vediamo dunque specificamente le caratteristiche, i presupposti e lo scopo della richiesta sacramentale di perdono.

La caratteristica più importante della confessione, fino al punto di esprimere la sua ultima natura, si può formulare dicendo che l'accusa dei peccati, intesa come richiesta di perdono, è *una parola di fede in Dio, in Cristo e nella Chiesa*¹². La confessione, all'interno del sacramento, è un atto di fede, una *protestatio fidei*¹³, una parola del peccatore rivolta a Dio nella quale egli attua la sua conoscenza soprannaturale di Dio e di se stesso, la conoscenza della Santità e della Fedeltà di Dio da una parte, dall'altra la conoscenza del suo peccato e della sua miseria ma anche della sua vocazione a vivere in Dio e della sua dignità di figlio adottivo.

I presupposti della richiesta di perdono sono fondamentalmente due: la realtà dell'Alleanza tra Dio e l'uomo, e la distruzione di questo rapporto di amicizia e comunione, infranto dal cristiano con il suo peccato. Infatti il peccato è specificamente un atto — di pensiero, di parola o di opera — che spezza questa Alleanza violandola in uno qualsiasi dei suoi aspetti fondamentali; con altre parole, è — come ben riassunse Agostino — *dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*¹⁴. L'insegnamento biblico, costante a questo proposito, mostra bene la differenza che passa tra senso di colpa etico-morale e senso di peccato¹⁵.

Lo scopo della richiesta di perdono è la riconciliazione con Dio,

¹² L'oggetto della fede è sempre teologale, cristico ed ecclesiale: cfr. F. OCARIZ - A. BIANCO, *Teologia Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1997, pp. 174-178.

¹³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Suppl. q. 6, a. 2.

¹⁴ S. AGOSTINO, *Contra Faust.*, XXII, c. 27: ML 42, 418. Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6.

¹⁵ «Non si riscontrano in Platone più che in Aristotele quelle relazioni reciproche tra Dio e l'uomo che caratterizzano il cristianesimo. È perché Dio ama gli uomini e li ama al punto da mandare il suo Figlio che l'uomo, creatura di Dio, può rifiutare questo amore di Dio e rompere il suo legame di dipendenza da Dio. Nessuna filosofia pagana ha anche presagito questo amore di Dio che del resto sarebbe stato considerato un avvilimento. Ecco perché nessuna poteva avere la percezione del peccato. Non avendo superato il piano umano, i filosofi greci hanno conosciuto unicamente la colpa morale»: A. JAGU, *Les philosophes grecs et le sens du péché*, in AA.VV., *Théologie du péché*, cit., p. 240.

la restaurazione del rapporto di amicizia e comunione con Lui, la rivivificazione del rapporto di Alleanza che era interrotto e morto per causa del peccato. Il desiderio di riconciliazione ha senso solo in un contesto di Alleanza; si comprende come desiderio di ricomposizione del quadro di amicizia rovinato dal peccato; esso guida, sotto la spinta del rimorso salutare, sia all'espiazione volontaria, sia alla esplicita richiesta di perdono. Così si può constatare nell'Antico Testamento e anche nel Nuovo. Dal punto di vista del suo scopo, la confessione dei peccati è una *preghiera* che il cristiano rivolge a Dio mosso non solo dalla fede ma anche dalla *speranza in Dio, in Cristo e nella Chiesa*: dal suo fidarsi della misericordia onnipotente e fedele di Dio, della potenza salvifica della Morte e Risurrezione di Cristo, del potere di rimettere i peccati concesso dal Cristo alla sua Chiesa.

Vediamo adesso il *legame interno che collega la richiesta di perdono con la riconciliazione*, l'accusa dei peccati con la distruzione di essi, l'inizio del processo con la sua fine. Questo significa fondamentalmente tre cose:

— la richiesta non può mancare di riferimento a ciò che ha causato la rovina del rapporto di amicizia e comunione, non può non far menzione degli atti contro l'Alleanza con Dio; è per questo che si configura come accusa dei peccati;

— la richiesta di perdono si presenta come desiderio della riconciliazione e quindi come impegno per ridestare nella misura del possibile l'ordine distrutto; è per questo che si configura anche come espiazione e soddisfazione offerta a Colui che è stato offeso;

— la richiesta di perdono porta in sé una certa virtualità di raggiungerlo, virtualità che procede dal fatto che la confessione del proprio peccato *coram Christo et Ecclesia* è già movimento soprannaturale; è una parola dell'uomo mosso dallo Spirito Santo, che conosce e provvede alla sua debolezza; è preghiera *in Spiritu* del cristiano che si rivolge a Dio Padre perché vuole nuovamente essere *alter Christus*; è attuazione della speranza nella promessa del Cristo di concedere il perdono attraverso la mediazione della Chiesa.

Questo intimo legame tra inizio e fine del processo fa capire come si corrispondano la richiesta del peccatore — che nello Spirito chiede perdono al Padre per ridiventare unito a Cristo — e la sua assoluzione, che è l'adeguata risposta di Dio, che ridona lo Spirito Santo al peccatore così che questi si rivesta nuovamente di Cristo.

Poi, mostra bene perché il sacramento della *Riconciliazione* è stato sempre e al contempo — e non può non esserlo — sacramento di *penitenza* e sacramento di *confessione*. Infine, prova che inizio e fine dell'intero iter devono stare sullo stesso livello se non si vogliono fratture che ostacolino il processo: all'assoluzione sacramentale deve corrispondere una confessione anch'essa sacramentale; all'assoluzione di tutti i peccati deve corrispondere una confessione di tutti i peccati, ecc., a meno che ci sia un ostacolo insormontabile che la impedisca; si deve chiedere perdono a colui che è stato offeso (Dio, Cristo, la Chiesa); ecc.

La spiegazione del sacramento in chiave antropologica rispetta a pieno il fatto sollevato dai teologi del secolo XII sulla remissione dei peccati per opera della carità prima ancora che sia stata ricevuta l'assoluzione sacramentale. Da una parte, non ci sono problemi per affermare che la carità cancella i peccati e per sostenere la necessità della richiesta di perdono a Cristo nel sacramento, poiché proprio l'amore a Cristo che si manifesta come contrizione perfetta implica necessariamente il desiderio di chiedergli perdono nella forma da Lui stabilita; questa infatti è la dottrina dei dottori medievali (cfr. II.1.b). D'altra parte, si comprende meglio il dinamismo e l'efficacia specifica del sacramento: Dio concede sempre la riconciliazione e la pace a quanti sinceramente Gli chiedono per mezzo di questo sacramento perdono dei peccati commessi. La via sacramentale è dunque pienamente efficace — se la richiesta di perdono è vera, se è sincera e autentica — e in più concede al penitente la sicurezza psicologica del perdono, cosa che l'atto interiore di carità ovviamente non può donare¹⁶.

Del resto, questa spiegazione teologica s'ispira a diversi episodi biblici che riescono specialmente paradigmatici: le due confessioni di Davide a Natan e a Gad, dopo che ha peccato con la moglie di Uria e dopo che ha comandato a Joab di compiere il censimento militare di Giuda e Israele; la parabola del figliol prodigo. In tutti questi casi, c'è da parte del peccatore un'accusa del peccato da lui commesso (accusa fatta da lui o da un altro e da lui ammessa), una mani-

¹⁶ CONC. TRIDENTINO, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 3, DS 1674: *Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi spiritus consolatione consequi solet.*

festazione di pentimento e una richiesta di perdono e riconciliazione; c'è pure un elemento penitenziale; infine si sente la parola di perdono. Notevole in tutti questi casi — ma lo stesso si potrebbe dire di altri episodi simili — è che l'elemento espiatorio — benché necessario — non è al centro dell'episodio, che invece gira intorno all'asse richiesta di perdono-assoluzione, dove la richiesta include come suoi presupposti l'accusa o l'ammissione del peccato e il pentimento¹⁷.

¹⁷ Si può vedere ad es. il commento di J. ERNST, *Il vangelo di Luca*, Morcelliana, Brescia 1985. L'autore, dopo aver commentato le altre parabole del capitolo quindicesimo del vangelo di san Luca (la pecora smarrita e la dramma perduta), scrive: «Il tema conversione, che era stato solo debolmente accennato, viene illuminato in ogni particolare nella parabola del figlio perduto; il linguaggio omiletico si serve volentieri di questo paradigma, presentato qui con molta chiarezza e sensibilità, per ammonire i peccatori a pentirsi allo stesso modo. (...) Luca ha dato forma così al "vangelo nel vangelo", che Paolo ha trasformato nella forma della "giustificazione per grazia". (...) Questa storia è predisposta solo per tre personaggi attivi; per questo al padre vengono attribuiti due figli e tra questi due, uno, il più giovane, è decisamente il protagonista. (...) La sventura sorge da una situazione personale di cui egli stesso è stata la causa. (...) Il miserabile è completamente alla mercé del suo destino. Può considerarsi fortunato allorché viene preso come custode di maiali presso un cittadino di quel paese cui egli getta letteralmente "le braccia al collo" (ha ormai perso anche l'ultimo gesto di dignità personale). Ma non basta ancora. Gli manca ciò che è necessario per sopravvivere. (...) Non poteva cadere più in basso: abbandonato e disprezzato dagli uomini e, oltre a ciò, privo della benedizione della legge, per gli ebrei è una "non-persona". A questo punto, egli riconosce il suo errore: l'introspezione ("rientrò in se stesso") è l'inizio della conversione. Ma si può parlare di vero pentimento quando i pensieri ruotano solo intorno alla "vita migliore" nella casa del padre? L'amore vero può sprigionarsi anche da riflessioni egoistiche. Così decide di tornare: con la parola "mi alzerò, andrò da mio padre" la decisione è ormai presa, tutto ciò che segue non è che una forma di "pentimento attivo" che trae le conseguenze pratiche della conversione interiore. (...) La storia vera e propria ha inizio solo ora; quanto detto in precedenza era solo una preparazione, che ha illuminato "tra l'altro" i temi "penitenza-pentimento-conversione". La frase decisiva "E si alzò e venne da suo padre" illustra la realizzazione del proposito accennato al v. 18. La conversione interiore esige "frutto del pentimento", fine della vecchia vita, partenza verso il padre, ritorno a Dio". D'ora in poi la figura del padre è decisamente al centro dell'attenzione, non si può fare a meno di riconoscere nel suo comportamento la manifestazione della misericordia divina che perdona» (pp. 646-647). Cfr. anche, tra gli altri, I. HOWARD MARSHALL, *Commentary on Luke*, W.B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids, Michigan 1986², pp. 604-613.

GIOVANNI PAOLO II ha commentato ampiamente questa parabola nell'Enciclica *Dives in misericordia*, 30-XI-80, nn. 5-6 e nell'Esort. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, cit., nn. 5-6. Nel primo testo, il Pontefice esamina come la parabola esprime il mistero della misericordia verso ogni peccatore, il dramma del peccatore che consiste nella perdita della sua dignità di figlio, la fedeltà del padre alla sua paternità, il fatto che non c'è disuguaglianza né offesa nell'esperienza della misericordia, la caratteristica propria della misericordia che sa

Questa spiegazione s'ispira pure all'Esortazione Apostolica post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia*, dove il Papa ha ribadito insegnamenti fondamentali servendosi di tradizionali impostazioni teologiche e anche di nuove spiegazioni. Scusandoci per la lunghezza del brano, vogliamo tuttavia riportare per esteso le spiegazioni offerte dal Papa in questo documento.

«Ma l'atto essenziale della Penitenza, da parte del penitente, è la contrizione, ossia un chiaro e deciso ripudio del peccato commesso insieme col proposito di non tornare a commetterlo¹⁸, per l'amore che si porta a Dio e che rinasce col pentimento. Così intesa, la *contrizione* è, dunque, il principio e l'anima della *conversione*, di quella *metánoia* evangelica che riporta l'uomo a Dio come il figliol prodigo che ritorna al padre, e che ha nel Sacramento della Penitenza il suo segno visibile, perfezionativo della stessa attrizione. Perciò, "da questa contrizione del cuore dipende la verità della penitenza"¹⁹. Rimandando a tutto quanto la Chiesa, ispirata dalla Parola di Dio, insegna circa la *contrizione*, mi preme qui sottolineare un solo aspetto di tale dottrina, che va meglio conosciuto e tenuto presente. Non di rado si considerano la *conversione* e la *contrizione* sotto il profilo delle innegabili esigenze, che esse comportano, e della mortificazione che esse impongono in vista di un radicale cambiamento di vita. Ma è bene ricordare e rilevare che contrizione e conversione sono ancor più un avvicinamento alla santità di Dio, un ritrovare la propria verità interiore, turbata e sconvolta dal peccato, un liberarsi nel più profondo di se stessi e, per questo, un riacquistare la gioia perduta, la gioia di essere salvati²⁰, che la maggioranza degli uomini del nostro tempo non sa più gustare. Si comprende, perciò, come fin dai primi tempi cristiani,

traere il bene dal male nella conversione. Nel secondo testo scrive: «Ciò che più spicca nella parabola è l'accoglienza festosa e amorosa del padre al figlio che ritorna: segno della misericordia di Dio, sempre pronto al perdono. Diciamolo subito: la riconciliazione è principalmente un *dono del Padre celeste*» (n. 5).

¹⁸ In questo punto il testo rimanda al CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cap. 4: DS 1676-1677. Nella nota, il Papa osserva: «Come è noto, per accostarsi al sacramento della Penitenza è sufficiente l'*attrizione*, ossia un pentimento imperfetto, dovuto più al timore che all'amore; ma nell'ambito del Sacramento, sotto l'azione della grazia che riceve, il penitente *ex attrito fit contritus*, sicché la Penitenza opera realmente in chi è ben disposto alla conversione nell'amore: cfr. Ibid.: DS 1678».

¹⁹ Il testo rimanda all'*Ordo Paenitentiae*, 6c.

²⁰ Il testo rimanda al *Sal* 51/50, 14.

in collegamento con gli Apostoli e con Cristo, la Chiesa abbia incluso nel segno sacramentale della Penitenza l'*accusa dei peccati*. Questa appare così rilevante, che da secoli, il nome usuale del Sacramento è stato ed è tuttora quello di *confessione*. Accusare i propri peccati è, innanzitutto, richiesto dalla necessità che il peccatore sia conosciuto da colui che nel Sacramento esercita *il ruolo di giudice*, il quale deve valutare sia la gravità dei peccati, sia il pentimento del penitente, ed insieme *il ruolo di medico*, il quale deve conoscere lo stato dell'infermo per curarlo e guarirlo. Ma la confessione individuale ha anche il valore di *segno*: segno dell'incontro del peccatore con la mediazione ecclesiale nella persona del ministro; segno del suo scoprirsi al cospetto di Dio e della Chiesa come peccatore, del suo chiarirsi a se stesso sotto lo sguardo di Dio. L'accusa dei peccati, dunque, non è riducibile ad un qualsiasi tentativo di autoliberazione psicologica, anche se corrisponde a quel legittimo e naturale bisogno di aprirsi a qualcuno, che è insito nel cuore umano: è un gesto liturgico, solenne nella sua drammaticità, umile e sobrio nella grandezza del suo significato. È il gesto del figliol prodigo, che ritorna al Padre ed è accolto da lui col bacio della pace; gesto di lealtà e di coraggio; gesto di affidamento di se stessi, al di là del peccato, alla misericordia che perdona. Si capisce allora perché l'*accusa dei peccati* deve essere ordinariamente individuale e non collettiva, come il peccato è un fatto profondamente personale. Nello stesso tempo, però, questa accusa strappa in certo modo il peccato dal segreto del cuore e, quindi, dall'ambito della pura individualità, mettendo in risalto anche il suo carattere sociale, perché mediante il ministro della Penitenza è la Comunità ecclesiale, lesa dal peccato, che accoglie di nuovo il peccatore pentito e perdonato»²¹.

Rimane da chiarire ulteriormente perché è necessario chiedere perdono sacramentalmente *individualmente e ogni volta* che si riceve l'assoluzione. Rispondere a questa precisa istanza obbliga ad approfondire gli aspetti cristici ed ecclesiali del sacramento, già presenti nell'insegnamento del Tridentino (li abbiamo riassunti in III.1.e) ed approfonditi dall'ultimo Concilio, mostrando che esso concede la pace con Dio e anche con la Chiesa, così come il peccato aveva rotto la comunione con Dio e con la Chiesa²².

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. Apost. *Reconciliatio et poenitentia*, cit., n.31.III.

²² CONC. VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 11. Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 1422.

2) *Ecclesialità e cristocentrismo della Riconciliazione*

Dicevamo che la teologia contemporanea ha recuperato bene il carattere ecclesiale del quarto sacramento, mettendolo in rapporto non solo con il ministro ma anche con l'effetto. La teologia medievale aveva identificato bene l'*ecclesialità del ministro*: la Chiesa è stata offesa e danneggiata nella sua vita e nel suo dinamismo dal peccato dell'uomo battezzato, dunque questi deve affrontare questa dimensione della sua colpa, proprio confessando i suoi peccati al ministro della Chiesa — il sacerdote, che impersona e rappresenta la Chiesa nel sacramento — ed espiando secondo il modo che gli sarà indicato²³. La teologia del nostro secolo ha invece colto bene l'*ecclesialità dell'effetto*, che alcuni autori spiegano proponendo d'intendere il perdono della Chiesa come mediatore tra la richiesta di perdono e il perdono di Dio. Questa spiegazione è collegata alla visione del peccato come offesa inflitta non soltanto a Dio ma anche alla Chiesa²⁴.

Infatti, la novità teologica più significativa sta proprio nel considerare l'ecclesialità della penitenza non solo a livello di celebrazione sacramentale (espressa dalla presenza e attuazione del sacerdote, mi-

²³ Cfr. quanto già detto a II.1.b) e III.1.e).

²⁴ Su questo, vid. C. DUMONT, *La réconciliation avec l'Eglise et la nécessité de l'aveu sacramentel*, in NRT 81 (1959) 557; P. ANCIAUX, *La dimension ecclésiale de la pénitence chrétienne*, «Collectanea Mechlinensia» 46 (1961) 473; A. TURCK, *L'Eglise comme peuple de Dieu et le sacrement de pénitence*, «Parole et Liturgie» 48 (1966) 255-257. È all'interno di questo orientamento teologico che riesce comprensibile dire, ad es., che «il "segno" della penitenza cristiana dovrebbe sostanzialmente apparirci in quel tipo particolare di rapporto umano che si stabilisce tra il peccatore-penitente e la comunità cristiana, particolarmente nei suoi membri "sacerdotali" (o gerarchici). Il peccatore, in cerca della comunione con Dio nella Chiesa, incontra la comunità cristiana che precisamente in quanto penitente lo accoglie. Sia la ricerca che l'accoglimento ricevono dal tipo particolare di rapporto una caratteristica struttura per cui la contrizione accetta un dovere di confessione e di soddisfazione imposta; e il gesto di riconciliazione si riferisce alla confessione e lega ad una soddisfazione»: G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, Glossa, Milano 1996, p. 433. Per la fondazione di questa affermazione, l'autore rimanda alle precedenti pagine del libro 403-429, dove ha analizzato la «penitenza cristiana» nelle sue componenti strutturanti. L'opera era stata pubblicata già nel 1972-73 ma con una diffusione ridotta. Il concetto era stato sviluppato in altre pubblicazioni dell'autore, ad es., *Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, LDC, Leumann (To) 1983, pp. 83-114.

nistro della Chiesa, nonché dal penitente che sottomette al potere delle chiavi le sue colpe confessandole al ministro della Chiesa ed spiando secondo le indicazioni dello stesso ministro) ma a livello di effetto sacramentale, il quale — come adesso viene spiegato — non è solo la riconciliazione con Dio ma anche la riconciliazione con la Chiesa, assumendo quest'ultima — secondo il parere di alcuni teologi — un ruolo di mediazione verso la prima, assumendo cioè il valore di *res et sacramentum* nella strutturazione degli effetti sacramentali ²⁵.

Tuttavia, la riscoperta della dimensione ecclesiale della penitenza sacramentale non è passata senza qualche esagerazione da parte di alcuni teologi contemporanei che, nell'espone questa dimensione, non esplicitano ugualmente bene la dimensione cristica, anzi cristocentrica di questo sacramento ²⁶.

²⁵ Da ricordare a questo proposito, specialmente B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Romae 1922. Per un'analisi della storia e contenuto della riscoperta di questo aspetto nel nostro secolo, vid. P. LÓPEZ GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación: estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»*, Eunsá, Pamplona 1990, pp. 231-335.

²⁶ L'insistenza nella dimensione ecclesiale e comunitaria della vita cristiana, come è noto, non sempre ha trovato uno sviluppo sereno nell'opera dei teologi del periodo che va dagli anni sessanta agli ultimi ottanta. Infatti alcuni autori appaiono troppo sbilanciati ad es., nel trattare la dimensione sociale della liberazione, della preghiera, del peccato, della spiritualità, ecc., mortificando alle volte eccessivamente la dimensione personale della fede, della corrispondenza alla grazia, della virtù e in generale della vita cristiana. Questa tendenza ha conosciuto anche ricadute sacramentarie e precisamente penitenziali, ed è qui, tra l'altro, che trova origine una certa disaffezione — riscontrabile nelle opere di alcuni teologi di questo periodo — verso la celebrazione individuale della Riconciliazione e più concretamente verso l'accusa dei peccati fatta in segreto al sacerdote. Lo squilibrio verso il comunitario a scapito del personale sembra essere stato assorbito a giorno di oggi in buona misura da parte della teologia più recente con la riscoperta e l'insistenza negli aspetti personali del mistero della salvezza e nella maggior tematizzazione del mistero trini.

Per una trattazione equilibrata e serena di tutti gli aspetti della penitenza sacramentale, che quindi riconosce alla confessione il ruolo che le spetta come elemento integrante e insostituibile della celebrazione ordinaria della Riconciliazione sacramentale, cfr. tra altri: J. SARAIVA MARTINS, *Il mistero del perdono*, cit.; B. SESBOUÉ, *Riconciliati con Dio*, cit.; J. AUER - J. RATZINGER, *I sacramenti della Chiesa (Piccola Dogmatica Cattolica)*, vol. VII, cit.; A. DAL COVOLO, *La confessione oggi: confessori e penitenti*, cit.; A. ZIEGENAUS, *Umkehr, Versöhnung, Friede*, cit.; G. MOIOLI, *Il quarto sacramento*, cit.; C. COLLO, *Riconciliazione e penitenza*, cit.; P. TOINET -B. DE MARGERIE, *S'ouvrir à la miséricorde*, FAC, Paris 1982; D. TETTAMANZI, *Riconciliazione e Penitenza*, Piemme, Casale Monferrato 1983; P. LÓPEZ, *Penitencia y reconciliación: estudio histórico-teológico de la «res et sacramentum»*, cit.; R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza*, EDB, Bologna 1993.

A questo proposito, tornano utili le riflessioni in chiave antropologica che abbiamo ricordato, le quali aiutano a comprendere che *il cristiano deve chiedere personalmente perdono a Cristo quando ha peccato gravemente*, senza che gli sia sufficiente confessarsi a Dio, perché il peccato del cristiano offende non solo Dio — e Cristo come Dio — ma anche Cristo in quanto uomo, con il quale nel Battesimo il cristiano ha stretto una fortissima alleanza di pensiero e vita; e al quale è stato incorporato come membro del suo Corpo, come tralce di Lui che è la Vite. D'altra parte, non basta chiedere perdono alla Chiesa per i peccati commessi direttamente contro i fratelli, poiché ogni peccato contro il bene dell'uomo — nella sua vita fisica o familiare, nei suoi averi, nella sua reputazione e dignità personale, nel suo diritto alla verità — infrange l'Alleanza, è un peccato contro Dio ed è un peccato contro Cristo (*Es* 20,1-17; *Dt* 5,6-21; *2 Sam* 12,13; *1 Cor* 8,12); è dunque necessario chiedere perdono a Dio e a Cristo anche per questi peccati.

Il recupero della dimensione ecclesiale della Riconciliazione sacramentale non può avvenire a scapito della sua centralità cristologica. Non c'è riconciliazione con Dio che non avvenga in Cristo (cfr. *2 Cor* 5,14-21); quindi, qualsiasi spiegazione teologica del quarto sacramento deve rispettare il cristocentrismo presente in esso, cristocentrismo che deriva dal suo essere espressione concreta della grande azione di salvezza compiuta da Dio nel suo Cristo per mezzo dello Spirito che agisce nella Chiesa. Del resto, lo stesso effetto del sacramento ne è una prova, poiché l'effetto principale del sacramento è proprio *rivestirsi nuovamente di Cristo*, incorporarsi di nuovo pienamente a Cristo dopo aver perso la sua amicizia, o arricchire la comunione con Lui che forse si era indebolita per via delle piccole offese.

Orbene chiedere perdono anche a Cristo in quanto uomo, riesce possibile al cristiano appunto per mezzo del sacramento da Lui istituito a questo scopo.

Dio, per comunicarsi a noi, ha scelto il cammino dell'Incarnazione, si è calato nella storia. In Cristo, la comunicazione della vita divina si è resa visibile in un momento storico concreto, in un luogo preciso. Questa determinazione continua anche nel tempo della Chiesa per mezzo delle azioni sacramentali, che trovano il loro fon-

damento nella legge della storicità a cui l'uomo è sottomesso per natura e che è stata assunta dal Verbo²⁷.

Il sacerdote è certamente ministro della Chiesa nel sacramento della Riconciliazione, ma prima e più fondamentalmente si deve dire che è ministro di Cristo e suo strumento²⁸, così che incontrando il ministro della Chiesa l'uomo peccatore incontra Cristo a cui chiede perdono dei propri peccati, e chiedendo perdono a Cristo chiede perdono a Dio²⁹.

La visione del sacramento come incontro è intimamente collegata alla visione di esso come mistero di donazione divina: Dio in

²⁷ Su questo, cfr. ad es., E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, Ed. Paoline, 1987 (9 ed.); L. SCHEFFCZYK, *Gesù Cristo, Sacramento originario della Redenzione*; e *La Chiesa, sacramento universale di Gesù Cristo*, in H. LUTHE (ed.), *Incontrare Cristo*, cit., pp. 13-85; P. ADNES, *La penitencia*, cit., p. 225; V. WARNACH, *Il mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri*, Ed. Paoline, 1983, sp. pp. 23-144.

²⁸ Sulla strumentalità del sacerdozio ministeriale nei confronti di Cristo sacerdote, tra i molti passi, cfr. ad es., CONC. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2, dove parla della natura del presbiterato e tra l'altro afferma: *Idem vero Dominus (...) quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi, atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur. (...) Presbyteri, unctione Spiritus Sancti speciali characterе signatur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant.*

Sul valore strumentale del ministro dei sacramenti nei confronti di Cristo, si è espresso in modo molto chiaro S. TOMMASO D'AQUINO: cfr. ad es., *S. Th.* III, q. 64, aa. 1, 4-6, 8-10.

L'uso liturgico delle assoluzioni deprecative non è ostacolo a quanto stiamo dicendo, perché anch'esse — non meno che le assoluzioni indicative, dove *il sacerdote esprime il suo impersonare Cristo* usando nella formula assolutoria la prima persona del singolare: *Ego te absolvo...* — fanno riferimento a Cristo. Le formule deprecatorie mai vengono rivolte dal sacerdote o dalla Chiesa come se essi potessero perdonare i peccati senza riferimento a Cristo, senza essere sottomessi a Lui. La prassi sacramentale in questo punto ha conosciuto diverse varianti, tutte però coincidono nel sostanziale ancoraggio dell'azione ecclesiale in Cristo.

Per una comprensione del sacerdozio in questo senso, cfr. ad es., J. RATZINGER, *La festa della fede*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 33-38 e 60-79; J. GALOT, *Teologia del sacerdozio*, Lib. Ed. Fiorentina, Firenze 1981.

²⁹ Vid. ad es., questo passo del CONC. VATICANO II, *Cost. Sacrosanctum Concilium*, n. 7: *Ad tantum vero opus perficiendum* (qui *opus* fa riferimento all'opera della salvezza, di cui si è parlato al n. 6), *Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. Praesens adest in Missae Sacrificio cum in ministri persona, «idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit», tum maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet.* Il Concilio rimanda nella citazione esplicita al Conc. Tridentino, sess. XXII, cap. 2; e nella citazione implicita sul Battesimo, a S. AGOSTINO, *In Ioann. Evang.* VI, 1, 7: PL 35, 1428.

Cristo, attraverso strutture sensibili e azioni umane, dona all'uomo il suo Spirito. La parola «che fonda tutti i sacramenti è Cristo Sacramento originario. Cristo non è “prodotto” dal mondo: è “dato” dal Padre al mondo (Gv 3,16); non “provieni” dal mondo: “è venuto nel mondo” (Gv 1,9). (...) Se ciò è vero del Sacramento originario Cristo, dev'esser vero anche dei sacramenti, in cui diventano presenti la sua persona e la sua azione redentrice. Anche i sacramenti sono radicalmente dono. (...) Già dalle precedenti considerazioni sui sacramenti come dono — come atti di reciproca donazione fra Dio e l'uomo — risulta che essi sono essenzialmente incontri personali e non comunicazioni meccaniche di una salvezza impersonale. (...) I sacramenti dunque, essendo attualizzazione dell'azione redentrice di una persona — non di un processo naturale o meccanico — hanno il carattere di un evento personale: in essi Cristo incontra l'uomo per liberarlo da se stesso, per unirlo a Lui, Cristo, e finalmente al Padre e aprirlo allo Spirito, che non è neppure lui una forza della natura bensì una persona. Poiché anche l'uomo è persona, in questo incontro sacramentale Cristo non lo schiaccia con una celebrazione meccanica, esteriore, e neppure l'uomo può pretendere di catturare Cristo con una specie di magia. E come in tale incontro Cristo compie un atto libero di dedizione e di amore, così anche l'uomo deve compiere un atto del genere, se non vuol fraintendere completamente il sacramento»³⁰.

La visione cristocentrica del sacramento, inoltre, mette bene in evidenza la distinzione tra l'ordine della causa principale della riconciliazione, che è Dio e solo Dio, e l'ordine delle cause strumentali,

³⁰ P. KUHN, *I sacramenti della Chiesa, un settenario*, in H. LUTHE (ed.), *Incontrare Cristo*, cit., pp. 119-123. L'autore aggiunge: «Così ogni sacramento deve comportare una nuova, libera decisione dell'uomo per Cristo. Un'osservazione linguistica lo conferma. Il termine greco *mysterion* venne tradotto nel latino ecclesiastico con *sacramentum*, termine che fu usato sempre di più — alla fine esclusivamente — per indicare i sette sacramenti; or bene in ciò può aver influito l'accezione particolare del latino “sacramentum” come *giuramento di fedeltà* col quale il soldato romano s'impegnava a servire con tutta la persona fino alla morte il proprio generale e gli dèi della patria. Il latino *sacramentum* esprime dunque in maniera più accentuata che non il greco *mysterion* l'aspetto della decisione e della dedizione richiesta e prestata dall'uomo, non più nei confronti dello stato effimero o dei suoi falsi dèi, bensì nei confronti di Cristo e — mediante lui, nella virtù dello Spirito — nei confronti del Padre» (*ib.*, pp. 123-124). Per un ampio commento alla nozione d'incontro come chiave di lettura dell'evento della salvezza, vid. R. LAVATORI, *Dio e l'uomo, un incontro di salvezza*, Ed. Dehoniane, Bologna 1985.

che sono il sacramento in quanto segno sensibile della grazia e della riconciliazione e il ministro in quanto agisce in persona di Cristo. Questa visione tutela efficacemente una fondamentale esigenza: non attribuire all'operato degli uomini e della Chiesa ciò che in realtà è solo opera di Dio.

Una visione sbilanciata ecclesiocentrica del quarto sacramento non troverebbe — senza implicarla necessariamente — difficoltà ad ammettere come prassi ordinaria una celebrazione del sacramento che preveda confessione generica e assoluzione collettiva; e questo perché se è la Chiesa — e solo essa — a mediare tra l'uomo e Dio nella Riconciliazione sacramentale, una celebrazione con assoluzione collettiva sarebbe sufficiente a significare la presenza della Chiesa nel sacramento.

Le spiegazioni teologiche articolano diversamente la mediazione della Chiesa, presentandola alle volte come un prolungamento storico della mediazione di Cristo che associa così la sua Sposa alla missione sua; oppure presentandola come una mediazione tra l'attuale realtà storica e il Cristo glorioso al modo di una istanza previa alla mediazione del Verbo incarnato benché non indipendente da Esso ma a Lui subordinata³¹.

Analogamente, la mediazione del sacerdote — e concretamente la sua mediazione nel quarto sacramento — può essere concepita come una mediazione che rende sacramentalmente presente il Cristo nel ministero penitenziale del sacerdote ordinato; oppure come una mediazione delegata che si esercita subordinatamente a Cristo e a Lui rimanda. Non entreremo adesso nella discussione della validità di queste diverse impostazioni teologiche; a noi basta osservare ancora — in linea con quanto testé visto — che l'ecclesialità del segno sacramentale non deve essere affermata a scapito del suo cristocentrismo; concretamente, che la mediazione del sacerdote — in quanto appartenente al segno sacramentale — deve esprimere non solo l'ecclesialità — il che viene certamente assicurato dal momento che si tratta di un ordinato *in sacris*, di una persona ecclesiasticamente riconosciuta come capace di rappresentare la Comunità — ma anche e

³¹ Su questo, cfr. ad es., CH. JOURNET, *Teologia della Chiesa*, Marietti, Torino 1965; J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971; O. SEMMELROTH, *La Chiesa, sacramento di salvezza*, D'Auria, Napoli 1965; V. WARNACH, *Il mistero di Cristo*, cit., pp. 145-220.

principalmente la dimensione cristica di questo sacramento. Se poi si considera che il sacramento è un chiedere perdono non solo a Dio e alla Chiesa ma anche a Cristo, si capirà che il segno dovrà rispecchiare questa dimensione in modo esplicito e dunque che la richiesta di perdono, come elemento del segno sacramentale, dovrà essere fatta non solo a un ministro *della Chiesa*, ma dovrà essere fatta a un ministro *di Cristo*³².

A questo scopo, sono opportune le seguenti considerazioni: «Il sacramento quale espressione della donazione personale reciproca tra Dio — che ci viene incontro in e per mezzo di Cristo — e l'uomo deve esprimere questo suo carattere non solo nell'atteggiamento interiore del fedele al momento della recezione e poi nella sua vita, sotto forma di dedizione personale a Dio e al prossimo, ma deve manifestarlo simbolicamente anche all'esterno nella stessa celebrazione, che è sempre ultimamente indirizzata a un singolo. La "personalità" di un uomo consiste non da ultimo nella sua assoluta, irripetibile unicità e quindi nel valore infinito e irrinunciabile del singolo, di *ogni singolo*. Perciò il vero incontro personale può avere luogo solo tra persone singole. E nel sacramento sono appunto Cristo e il singolo cristiano che s'incontrano. Tale struttura intrinseca dell'incontro sacramentale si manifesta nel corso della celebrazione concreta nel fatto che un sacramento non può mai essere dispensato a una folla di uomini contemporaneamente, bensì solo e sempre al singolo, che spesso (battesimo, confermazione, matrimonio) viene per di più espressamente "chiamato per nome". (Qui notiamo una certa differenza rispetto ai sacramentali — specialmente rispetto alle benedizioni — che tendono sì a mettere in risalto il singolo, ma possono

³² Il Concilio di Trento si era premurato di indicare esplicitamente il cristocentrismo della soddisfazione come parte del segno sacramentale, pressato dalle interpretazioni dei Riformatori che giudicavano le opere di soddisfazione opere solamente umane. Il Concilio infatti dice: *Si quis dixerit, satisfactiones, quibus paenitentes per Christum Iesum peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Christi obscurantes, anathema sit* (CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cit., can. 14: DS 1714). Ci sembra che si possano applicare alla confessione dei peccati — parte anch'essa della penitenza sacramentale, con la contrizione e con la soddisfazione: cfr. *ibid.*, cap. 3: DS 1673; can. 4: DS 1704 — le stesse considerazioni; dunque la confessione è un atto di culto, è cristocentrica, non è una semplice esternazione o sfogo umano ma vera parola nata da una spinta soprannaturale (cfr. *Ibid.*, cap. 5: DS 1679-1683; can. 7-8: DS 1707-1708).

pure essere amministrati contemporaneamente a un gruppo di persone). Anzi, non solo il soggetto, ma anche il ministro del sacramento è sempre un singolo, perlomeno nella maggior parte dei casi. E ciò non tanto per motivi pratici ma per la ragione più profonda che il ministro del sacramento rappresenta Cristo nell'unicità e singolarità della sua persona»³³.

Dunque, siccome il sacerdote è al contempo ministro di Cristo e ministro della Chiesa, benché in diverso modo, come già accennato, il riferimento a Cristo nel rivolgersi al sacerdote dovrà trovare una esplicitazione a livello di segno sacramentale, il che sembra raggiungibile facilmente e in modo adeguato quando il peccatore si rivolge a *una persona*, a *un sacerdote*, così esprimendo che si rivolge a Cristo, che è una Persona in due nature, che è uno e l'unico Sommo Sacerdote. Infatti, manifestare i propri peccati *a una sola persona* — vescovo o presbitero — per ottenere il perdono da Dio e dalla Chiesa, è uno degli elementi della prassi della Riconciliazione storicamente meglio accertati, elemento del resto sempre rispettato (sono state rifiutate severamente le eccezioni quando hanno voluto imporre un modo diverso di agire). Allo stesso modo, è pacificamente accertato dagli storici che l'assoluzione dei peccati è stata sempre concessa *da una sola persona* — vescovo o presbitero —, senza che si

³³ P. KUHN, *I sacramenti della Chiesa, un settenario*, in H. LUTHE (ed.), *Incontrare Cristo...*, cit., p. 124. L'autore sta qui parlando dei sacramenti in generale e non tiene presente le assoluzioni collettive; tuttavia il suo ragionamento mostra bene come una tale assoluzione non può essere concepita che come straordinaria. Del resto, l'autore non manca di indicare come la celebrazione sacramentale sia per sua stessa natura sempre comunitaria, anche quando la celebrazione è individuale e riservata ad una persona. Ecco le sue parole: «da ciò non consegue che l'attività sacramentale della Chiesa si riduca a una molteplicità di eventi individuali, in cui i fedeli starebbero gli uni accanto agli altri senza legami tra di loro; quando molti fedeli insieme ricevono un sacramento, formano già una comunità, la comunità della Chiesa; d'altro canto ognuno di essi non riceve mai il sacramento solo per sé, bensì proprio con lo scopo di "viverlo" nell'incontro con gli altri cristiani. Mediante i sacramenti la Chiesa viene di continuo ricreata come comunità di singole persone. Solo persone capaci di reciproca e libera dedizione possono essere in grado di costituire una comunità — qui, la comunità della Chiesa — e non la massa, costituita da coloro che si sono scaricati delle proprie responsabilità e decisione personale o non ne hanno mai preso coscienza. Così mediante l'incontro con ogni singolo nei sacramenti Cristo costruisce la comunità Chiesa. Uno dei titoli più onorifici della Chiesa è quello di "sposa" (Ap 21,2; cfr 2 Cor 11,2; Ef 5,26s). Ora tale titolo è eminentemente personale, sta a indicare la più alta comunione personale» (p. 125).

abbia notizia di una prassi penitenziale con assoluzioni collettive per quanto riguarda il ministro del sacramento, cioè di assoluzioni sacramentali celebrate e concesse collettivamente da diversi ministri (vescovi o sacerdoti).

Alcuni autori propongono che la Chiesa dovrebbe rinunciare al suo diritto di esigere che Le sia chiesto perdono in modo esplicito, allo scopo di facilitare la Riconciliazione al peccatore, giacché questi è trattenuto dall'obbligo di confessare i peccati, che gli è difficile, un peso insormontabile³⁴. Secondo questi autori, la Chiesa non dovrebbe legare la penitenza alla confessione, come ha fatto a Trento³⁵, ma lasciar cadere tale esigenza giacché ciò che conta è la conversione non la confessione³⁶. Le riflessioni che stiamo per esporre mostrano che la Chiesa non può rinunciare a tale diritto perché la richiesta di perdono non è rivolta soltanto alla Chiesa ma anche e soprattutto — principalmente — a Dio e a Cristo, così che la Chiesa in questo punto non può esimere il peccatore dal chiedere perdono a chi è stato offeso, anzi non glielo deve impedire quando intende farlo né dissuaderlo.

b) Carattere fortemente personale di questo sacramento e adeguamento della sua celebrazione alle circostanze personali del penitente

Il carattere personale di questo sacramento, illustrato nelle pagine precedenti, riveste una grande importanza pratica perché determina e configura molti aspetti concreti della sua celebrazione, che cerca di adeguarsi alle condizioni e necessità specifiche di ogni persona.

In questo sacramento, come in nessun altro, la Chiesa ha tenuto presenti le situazioni esistenziali (fisiche, psicologiche e sociali) e spirituali in cui possono versare i fedeli. In modo eminente, è stato proprio questo adeguamento della prassi sacramentale alle varianti condizioni dei penitenti a rendere la celebrazione della riconciliazione così diversa e cambiante secondo i luoghi e i tempi, come testimoniato dalla storia.

Anche per questo, è molto importante nel quarto sacramento — e la nostra riflessione vuole adesso tenerne esplicitamente conto

³⁴ R. TAFT, *La Pénitence aujourd'hui: état de la recherche*, in «La Maison-Dieu» 171 (1987) 15.

³⁵ *Ibid.*, p. 25

³⁶ *Ibid.*, p. 14.

— la distinzione tra pastorale ordinaria e pastorale straordinaria, distinzione che qui — come nel Battesimo — nasce dal fatto che esso è necessario per il cristiano che ha perso l'amicizia con Dio ³⁷, così come il Battesimo è necessario ad ogni uomo per la salvezza.

1) *Esempi di adeguamenti della prassi alle condizioni personali dei penitenti: occasioni e motivi per concedere privatamente l'assoluzione nei primi secoli*

Per il valore paradigmatico di quanto stiamo dicendo, ricorderemo brevemente come nel tempo in cui la penitenza canonica si celebrava con il rito dell'assoluzione pubblica e senza ripetizione, le eccezioni a questa regola furono molte e diverse.

Abbiamo già visto (I.1.b) che, nell'adesione all'ordine dei penitenti, è sicuro che i vescovi tenevano conto dell'esteriorità dei peccati, perché i *peccati interni* non erano punibili con la penitenza pubblica. Inoltre, da alcuni documenti dei secoli IV e V, si desume che, al meno in alcuni luoghi e a partire da un certo momento, non tutti i peccati venivano spiati appartenendo pubblicamente all'ordine dei penitenti, poiché la penitenza pubblica era imposta solo per peccati giudicati specialmente gravi ³⁸. Del resto, i vescovi certamen-

³⁷ Sulla necessità del sacramento della Riconciliazione, cfr. CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cit., cap. 1: DS 1668-1670; e can. 6: DS 1706.

³⁸ Si deduce, ad es., da queste parole di Gelasio I: *Paenitentes hi dicuntur qui de criminibus, de maioribus culpis agunt publice poenitentiam*: PL 59, 142; e anche dalla definizione che il Concilio di Toledo dell'anno 402 offre di ex-penitente: *expaenitentem dicimus esse qui, post baptismum, aut pro homicidio, aut pro diversis criminibus gravissimis publicam poenitentiam egerit* (can. 2: MSI 3, 1013). La stessa definizione si può trovare nel Concilio di Braga del 572: *expaenitente enim dicimus de eo qui post baptismum pro homicidio aut pro diversis criminibus aut gravissimis peccatis publicam poenitentiam sub cilicio gerens divino fuerit reconciliatus altario* (cap. 23: MSI 9, 852).

Alla luce di questi e altri dati da lui raccolti, P. SAINT-ROCH osserva: *Il ne faut pas oublier que seules quelques fautes étaient soumises à la pénitence canonique et que la plupart de celles-ci avaient un caractère "publique": l'apostasie, l'adultère, l'homicide, par exemple, peuvent rarement passer inaperçus*: in *La Pénitence dans les conciles et les lettres des Papes des origines à la mort du Grégoire le Grand*, cit., p. 51).

Una osservazione tuttavia sembra necessaria: i peccati da spiare secondo i canoni non erano soltanto tre (omicidio, idolatria, adulterio), come alcuni in passato hanno pensato, ma parecchi altri, come ad es., la bestemmia, lo stupro, la falsa testimonianza; così lo fanno intendere alcuni testi di Tertulliano (ad es., *Adv. Marcionem*, 4, 5: PL 2, 375B) e di San Cipriano (ad es., *De bono patientiae*, XIV: in PL 4, 631). Su questo punto, cfr. C. VOGEL, *Pecché et penitence*, in *Pastorale du peché*, Desclée, Tournai 1961, pp. 169-172.

te valutavano la gravità dei peccati, così che non tutti i penitenti ricevevano la stessa penitenza da compiere né la attuavano allo stesso modo³⁹.

Gli storici suggeriscono varie ipotesi sulla prassi seguita nella riconciliazione dei *ministri sacri*. Di certo sappiamo solo che i vescovi, i presbiteri e i diaconi non erano aggregati all'ordine dei penitenti quando incorrevano nei crimini di fornicazione, adulterio, ecc. Gli autori non sanno dare le ragioni di questa eccezionalità e pensano che forse tale prassi riusciva alquanto diffamatoria; o che non si applicava ai chierici perché coloro di questi che erano rei di peccati carnali, di idolatria, tradimento o usura, venivano immediatamente destituiti della condizione clericale⁴⁰.

³⁹ Infatti alcuni fedeli alle volte erano semplicemente corretti dal vescovo e, dando prova sufficiente di aver cambiato condotta, non erano sottoposti pubblicamente alla penitenza (sul valore sacramentale di questa correzione discutono gli studiosi; in ogni caso, si trattava di qualcosa che andava oltre il semplice avvertimento fraterno, poiché i canonici dei Concili se ne occupano); altre volte invece erano aggregati all'ordine dei penitenti. Così ad es., il Concilio di Elvira (anno 306 circa) nel canone 21 stabilisce: *Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore absteineat ut correptus esse videatur*: MSI 2,9. Gli altri canonici riguardano sempre casi in cui si deve fare penitenza per un tempo più o meno lungo, durante il quale, inoltre, il penitente non può ricevere la comunione eucaristica; ed è da notare che alcuni di essi sono particolarmente severi, come ad es., i canonici 1 e 2: MSI 2,5. Cfr. J. VIVES - T. MARIN - G. MARTÍNEZ (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid 1973, pp. 4 e 15; C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, cit., pp. 160-161 e 168.

⁴⁰ I documenti testimoniano che in alcuni luoghi e prima del secolo IV i chierici maggiori erano adscritti all'*ordo poenitentium* come gli altri fedeli: si veda ad es., il Concilio di Elvira (del 306 circa: can. 76: MSI 2, 18). In questi casi — benché forse non sempre — sembra, però, che la penitenza da compiersi pubblicamente colpisse i chierici solo quando erano già stati degradati e probabilmente solo per alcuni reati specialmente gravi: cfr. ad es., il can. 1 del Concilio di Neocesarea del 314 (MSI 2,539) e il canone 20 del Concilio di Elvira già citato (MSI 2,9). Cfr. P. SAINT-ROCH, *La Pénitence dans les conciles et les lettres des Papes des origines à la mort du Grégoire le Grand*, cit., pp. 90-92 e 95-99. Lo stesso autore fa notare come alcuni Concili escludessero positivamente l'ingiunzione di una penitenza — da aggiungersi alla destituzione — ai chierici rei d'aver commesso un crimine; tale declassamento, infatti, era già una pena notevole (cfr. *ibid.*, pp. 95-96).

Sembra che una disciplina simile fosse viva in alcuni luoghi anche dopo il secolo IV, come mostrano alcuni documenti riguardanti Concili dell'Africa e della Gallia del secolo successivo (a Orange, del 414, can. 4: MSI 6, 436; ad Arles, del 451 circa, can. 29: MSI 7, 882), e ancora più tardi, come ad es. il Concilio di Braga del 572: can. 47: MSI 9, 856. In ogni caso, i dati ricavati dai concili hispanici, gali e africani debbono essere letti alla luce della prassi vissuta a Roma e richiamata più volte come immemorabile e come apostolica da parte dei Papi. San Siricio (a. 384-399) scriveva: *poenitentiam agere cuiquam non conceditur*

Neanche *i monaci* erano aggregati all'ordine dei penitenti; in questo caso, come suggerisce Saraiva Martins, la ragione sembra più facile di trovare, poiché essendo già penitenziale lo stile di vita dei monaci, non era necessario imporre loro altre penitenze⁴¹.

Alcuni autori, valutando queste eccezioni, sono giunti a credere che — nel periodo che stiamo esaminando — esistessero due forme canoniche di ottenere la riconciliazione, una pubblica e una privata, come alternative da scegliere secondo la discrezione del confessore. Altri contestano questa spiegazione, anche se pongono il problema dell'articolazione di queste eccezioni con la liturgia pubblica della riconciliazione sacramentale.

Secondo B. Poschmann⁴², K. Rahner⁴³, C. Vogel⁴⁴ e altri, la

clericorum (*Epist. ad Himerium*: PL 56, 561). Il Concilio di Cartago dell'anno 419 asserisce: *item confirmatum est ut si quando presbyteri vel diaconi in aliqua graviori culpa convicti fuerint qua eos a ministerio necesse sit removeri, non eis manus tamquam paenitentibus vel tamquam fidelibus laicis imponatur*: (can.27: in *Concilia Africae*, a cura di CH. MUNIER, in CCL 149, 109). E San Leone Magno si esprime così: *alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, si pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant paenitendi quod procul dubio ex apostolica traditione descendit* (*Epist. ad Rusticum*: PL 54, 1203).

Va anche notato che le disposizioni nei loro riguardi erano alle volte più rigorose che nei confronti degli altri fedeli; e le punizioni arrivavano al punto di non concedere loro la riconciliazione nemmeno in extremis (così stabilisce il Conc. di Elvira per i vescovi, presbiteri e diaconi rei di fornicazione: can.19: MSI 2,9) o di ordinare loro di rinchiudersi a perpetuità in un monastero. *Unde huiusmodi lapsis (presbyteris sc. et diaconis) ad promerendam misericordiam Dei, privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio si fuerit digna, sit etiam fructuosa*: S. LEONE MAGNO, *Epist. ad Rusticum*: PL. 54, 1203-1204. Questa severità visse fino al secolo VI, quando le disposizioni consentirono ai chierici rei di questi peccati di riprendere le loro funzioni dopo una adeguata penitenza: cfr. P. SAINT-ROCH, *La Pénitence dans les conciles et les lettres des Papes des origines a la mort du Gregoire le Grand*, cit., pp. 93 e 100-101.

Sulla penitenza dei chierici, cfr. anche J.M. DOS SANTOS FERREIRA, *O regime peculiar da Penitencia dos clericos no Occidente nos seculos IV-VI*, in «Itinerarium» 21 (1975) 129-155; D. RAMOS-LISSON, *Algunos aspectos de la "reconciliatio" de los penitentes en la liturgia hispánica*, in AA.VV., *Reconciliacion y penitencia*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 599-617.

⁴¹ J. SARAIVA MARTINS, *Il mistero del perdono*, cit., p. 115.

⁴² Cfr. B. POSCHMANN, *La penitence en Occident*, 1928; *Die abendländische Kirche-busse in frable Mittelalter*, 1930; *Penitentia secunda*, Bonn 1940.

⁴³ Cfr. K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa*, Paoline, Roma 1964.

⁴⁴ C. VOGEL è tra i più radicali nel ritenere che non esisteva che una forma di concedere la Riconciliazione, ed era pubblica: «... tutte le colpe gravi — scrive — sono soggette alla penitenza canonica, anche se si tratta di colpe segrete. La famosa distinzione: per i peccati occulti, la penitenza privata, per i peccati pubblici gravi, la penitenza pubblica o cano-

penitenza privata — cioè, la confessione segreta dei peccati, con opere penitenziali adempiute non pubblicamente e con assoluzione ricevuta privatamente — e reiterabile era sconosciuta alla Chiesa durante i primi sei secoli; e giustificano la loro tesi in base a molti testi patristici che parlano della penitenza sacramentale intendendola specificamente secondo la prassi liturgica pubblica e non ripetibile; e soprattutto la fondano sul fatto che l'unica penitenza sacramentale a cui fanno riferimento i canoni dei Concili di quell'epoca è appunto quella liturgicamente pubblica, che viene per questo indicata con i nomi di «penitenza ecclesiastica» e «penitenza canonica»; quindi, secondo loro, è da escludere una prassi del sacramento della Riconciliazione amministrato secondo due forme, una pubblica e una privata.

Galtier sfuma la spiegazione di Poschmann e ritiene che non c'è bisogno di pensare a due forme, una pubblica e una privata, concepite come alternative; basta — dice — riconoscere che l'amministrazione sacramentale del Perdono avveniva solo in una forma, la cui applicazione però variava a seconda dei peccati e delle circostanze, variazioni determinate canonicamente dalla Chiesa in alcuni casi, la quale precisava appunto quando e come il peccatore doveva essere aggregato all'ordine dei penitenti ⁴⁵.

nica, non ha alcun senso nei primi secoli. Questa dicotomia in materia penitenziale, fondata sulla pubblicità dell'atto, è una innovazione dei riformatori carolingi ed appartiene ad un'epoca in cui, da molto tempo, la penitenza antica non è più in uso; essa vale solo a partire dal secolo IX, in un contesto penitenziale totalmente diverso» (*Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, cit., p. 32). L'affermazione del dotto storico non sembra valorizzare sufficientemente alcuni testimoni di quell'epoca. Ciononostante può ritenersi genericamente valida, nel senso che l'indirizzo generale dei Pastori era quello di invitare i fedeli a partecipare alla liturgia penitenziale della Chiesa sottomettendo ad essa anche peccati meno gravi: in questo senso si esprimono Sant'Ambrogio (*De Paenitentia* I, 16: PL 16, 493s), S. Paciano (*Paraenesis ad paenitentiam*, 8-9, in ed. Peyrot, pp. 113, 115), S. Cesareo di Arles (*Sermo* 256, 4: PL 39, 2218-2219) e altri.

⁴⁵ Cfr. P. GALTIER, *L'Eglise et la rémission des pechés aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1932, pp. 230 e 248. Già HARENT aveva scritto: *La pénitence privée n'apparaît pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence opposée à la première, mais comme un diminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'y a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Et du fait, on pourrait composer de toutes pièces la pénitence secrète ou privé en ne prenant que des éléments détachés de la pénitence publique: in La confession: nouvelles attaques et nouvelle défense*, in «Etudes» 80 (1899) 594.

J. Grotz pensa che è sempre esistita nella Chiesa una penitenza liturgica ma senza scomunione né aggregazione all'ordine dei penitenti: le preghiere e l'imposizione delle mani del vescovo riconciliavano il penitente che aveva confessato i suoi peccati. Secondo lui, tale era la prassi più usata e frequente, essendo la scomunione riservata solo ai peccati più scandalosi e pubblici; tuttavia — spiega — è successo che, sotto le spinte di tendenze rigoriste, la scomunione venne applicata in maggior misura e si generalizzò l'adscrizione all'ordine dei penitenti a scapito della prassi prima abituale che rimase per i casi più segreti e delicati. Questa spiegazione, però, a giudizio di K. Rahner, è più basata su presupposti dogmatici che sull'analisi delle fonti ⁴⁶.

B. Sesboué ha proposto una spiegazione conciliante: «Ovviamente non si deve ricercare, in quest'epoca, nessuna disciplina segreta della penitenza, tale da comportare una riconciliazione in parallelo con la penitenza pubblica. In compenso, va sottolineata la comparsa di una "confessione segreta" nel quadro della stessa penitenza pubblica. Origene è il primo che ne rende testimonianza. (...) Siffatta confessione segreta potrà dar luogo all'ingresso nella penitenza pubblica; ma anche, se non ci sono motivi per farlo, potrà indicare una forma di penitenza da compiere in segreto. La quale non comporta nessuna riconciliazione, benché sia essa, a suo modo, soggetta al giudizio della chiesa» ⁴⁷.

P. Adnes ammette che «la penitenza canonica ha rivestito forme diverse e flessibili. L'idea che ci siamo fatti di questa penitenza è eccessivamente rigida. Esistevano forme di minore pubblicità e anche "forme abbreviate". A questo ultimo tipo appartenevano la riconciliazione delle vergini e dei libellatici di cui ci parla S. Cipriano» ⁴⁸. Secondo lui, l'esistenza di forme singolari di penitenza può

⁴⁶ Cfr. K. RAHNER, *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 1955, pp. 385-431; P. ANCIAUX, *Le sacrament de la pénitence*, cit., pp. 74-76.

⁴⁷ B. SESBOUÉ, *Riconciliati in Cristo*, cit., pp. 45-46. L'ultima precisazione fatta da quest'autore — negare valore sacramentale e di riconciliazione alla prassi penitenziale compiuta in completa segretezza sotto il giudizio della Chiesa — sembra in fondo svuotare di senso la soluzione che cerca di dare alla controversia; infatti, pratiche penitenziali private senza valore sacramentale sono esistite da sempre, e non è su di esse che si discute.

⁴⁸ P. ADNES, *La penitencia*, cit., p. 134.

aver preparato da lontano la prassi penitenziale che si diffuse dal VI secolo in poi ⁴⁹.

Aldilà della soluzione da dare a questa controversia, i dati che abbiamo offerto e le spiegazioni proposte mostrano come la prassi penitenziale conosceva una flessibilità celebrativa che all'interno di un quadro normativo — strutturato secondo la teoria generale che si ritenga più giusta — cercava di venir incontro a tante situazioni peculiari e diverse delle singole persone.

2) *Adeguamenti della prassi per quanto riguarda specificamente la manifestazione dei peccati al sacerdote*

Il Concilio di Trento ha insegnato che è necessaria la confessione dei peccati per ricevere la Riconciliazione sacramentale e che questa confessione deve essere integra, avvertendo tuttavia che tale integrità va regolata secondo le concrete possibilità del penitente al momento della confessione.

I moralisti postridentini fino al secolo nostro, nel trattare delle cause che scusavano l'integrità della confessione, indicavano, tra le altre, anche il pericolo imminente di morte il quale, se incombeva su diverse persone simultaneamente, ad es., in un naufragio, consentiva al sacerdote di dar loro l'assoluzione collettivamente senza che essa fosse preceduta da una confessione singolare e completa dei peccati, ma semplicemente di una manifestazione generica di pentimento e dopo averli avvertiti della necessità di confessare integralmente i peccati se dovessero sopravvivere all'emergenza incombente ⁵⁰.

La questione che si è posta di recente riguarda proprio il limite della discrezionalità nell'adeguare la prassi sacramentale alle circostanze delle persone.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 136: *La posibilidad en diversos casos de menor publicidad o de una abreviación o incluso de una inversión (para los enfermos graves) de determinados ritos de la penitencia canónica, y la existencia de formas singulares de penitencia, como la penitencia de los clérigos y, sobre todo, la de los conversi, ha podido ciertamente ir preparando desde lejos el terreno para la implantación de un nuevo tipo de práctica penitencial. Es éste un punto sobre el que al menos es fácil ponerse de acuerdo.*

⁵⁰ Cfr. ad es., A. BALLERINI - D. PALMIERI, *Opus Theologicum Morale*, vol. V, ed. Vil-lclaria Giacchetti, Prati 1892, p. 214; I. BUCCERONI, *Institutiones Theologiae Moralis*, t. I, ed. Altera, Typ. Forzani et soc., Romae 1893, n. 718; C. MARC, *Institutiones Morales Alphonstanae*, cit., n. 1698.

Infatti, dagli anni Sessanta in poi è stata suggerita diverse volte la possibilità o addirittura la convenienza di cercare nuovi modi di riconciliare i peccatori con Dio e con la Chiesa: modi non legati ad un atto individuale di confessione dei propri peccati al sacerdote, forme alternative a quella da secoli ordinaria nella Chiesa (accusa personale e segreta dei propri peccati al ministro ordinato, seguita dall'assoluzione con l'impegno di adempiere la soddisfazione indicata dallo stesso sacerdote).

La motivazione di questo suggerimento variava secondo gli autori: motivi liturgici tendenti a promuovere un rito penitenziale più conforme con la prassi della penitenza pubblica, motivi dogmatici tendenti a esprimere meglio l'indole ecclesiale di questo sacramento, motivi pastorali tendenti a risolvere le difficoltà avvertite nella prassi della Riconciliazione.

Tra i modi alternativi possibili era stata indicata soprattutto l'assoluzione collettiva, ritenuta da alcuni autori la soluzione più adatta per risolvere la crisi del sacramento della riconciliazione tenendo conto delle difficoltà dei sacerdoti che alle volte non si sentono preparati a questo specifico ministero, o non trovano il tempo sufficiente per confessare tutti i fedeli; e tenendo conto anche delle difficoltà dei fedeli, segnatamente la difficoltà di trovare sacerdoti che ascoltino le loro confessioni, la riluttanza a manifestare apertamente ad un altro uomo le proprie colpe, ecc.⁵¹

Questo suggerimento intendeva proporre l'assoluzione generale come una alternativa ordinaria, accanto a quella tradizionale, nella pastorale della riconciliazione, regolando tuttavia la possibilità di scelta con alcuni criteri per la sua applicazione (criteri che i vari autori strutturavano diversamente). La proposta sottintendeva che la

⁵¹ Vedi in proposito, ad es.: F.J. HEGGEN, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte*, S.S. Romen And Zonen, Roermond 1965; P. ANCIAUX, *Confession privée et célébration communautaire de la pénitence*, in «Collectanea Mechlinensia» 51 (1966) 606-617; Z. ALSZEGHY, *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria*, in Greg 48 (1967) 577-587; J. SNOEK, *Em busca de una Nova Pastoral de Penitencia*, in «Revista Ecclesiastica Brasileira» 28 (1968) 607-622; K. RAHNER, *Pastoraltheologie des Bussakraments*, in *Handbuch der Pastoraltheologie*, IV, Herder, Freiburg 1969; A. NOCENT, *Problemi contemporanei sul sacramento della Penitenza*, in *La Penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale*, cit., pp. 9-24; J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della penitenza, evento salvifico ecclesiale*, in *ibid.*, pp. 90-141, spec. 137-141; *Il sacramento della penitenza*, LDC, Torino-Leumann 1970, pp. 250, 264, 277-279, ecc.

confessione personale dei peccati al sacerdote non è necessaria ogniqualvolta si celebra la Riconciliazione, anche nella prassi abituale; non riteneva l'accusa individuale e circostanziata dei peccati un elemento immancabile nella celebrazione sacramentale, poteva caso mai essere considerata come una possibilità, un *optional*, nel modo di vivere la Riconciliazione.

La portata di queste proposte, che si presentavano attraenti dal punto di vista pastorale ma dubbie dal punto di vista dogmatico, motivò l'intervento della Santa Sede, che noi riproporremo adesso brevemente per le sue evidenti implicazioni sull'uso del confessionale.

3) *Gli interventi della santa Sede riguardanti le assoluzioni collettive*

Il suggerimento di estendere, secondo diverse procedure e forme, l'uso dell'assoluzione collettiva fu studiato dai teologi e dagli esperti che preparavano il nuovo Rito della Penitenza. Intervenedo in questi lavori e volendo anche dare una risposta a numerosi inviti in proposito, la Congregazione della Fede pubblicò nel 1972 le *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertienda*, dove, in continuità con quanto insegnato e definito dal Concilio Tridentino, si dichiarava: *Firmiter tenenda et fideliter applicanda in praxi manet doctrina S. Concilii Tridentini. Reprobanda igitur est recens hic illicque exorta consuetudo quae satisfacere praesumitur praecepto peccata mortalia sacramentaliter confitendi ad obtinendam absolutionem per solam confessionem generaliter vel, ut aiunt, communitarie celebratam. Praeter praeceptum divinum, in Concilio Tridentino declaratum, ad hoc urget maximum animarum bonum, quod saeculorum experientia, ex individuali confessione, recte facta et administrata, provenit. Individualis et integra confessio atque absolutio manent unicus modus ordinarius, quo fideles se cum Deo et Ecclesia reconciliant, nisi impossibilitas physica vel moralis ab huiusmodi confessione excuset*⁵².

Subito dopo il documento spiegava i casi straordinari in cui è possibile un'assoluzione come quella suggerita: innanzitutto i casi di

⁵² CONGR. DOTTRINA DELLA FEDE, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertienda*, 16-VI-1972, I: in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-1985), Lib. Ed. Vaticana 1985, p. 38.

pericolo di morte⁵³, e poi altri casi dove molti fedeli, in urgente necessità di esseri riconciliati, non hanno però nessuna possibilità di confessare individualmente e in segreto i propri peccati⁵⁴.

Queste indicazioni furono posteriormente riproposte in modo quasi letterale dal nuovo Rituale della Penitenza, del 1973⁵⁵; e con piccole variazioni che cercavano di rendere più chiara l'interpretazione della norma, dal Codice di Diritto Canonico, del 1983⁵⁶.

Dal punto di vista pratico e pastorale, sono da sottolineare alcune precisazioni contenute in questi testi: a) la confessione individuale e integra non è solo il modo ordinario, ma *l'unico modo ordinario* della riconciliazione sacramentale, il quale può anche esplicarsi all'interno di una celebrazione comunitaria, come indicato dal Rituale, che prevede due riti in proposito⁵⁷; di conseguenza l'assoluzione collettiva o generale senza la confessione individuale e integra rimane sempre *un modo straordinario* della Riconciliazione sacramentale; b) l'assoluzione collettiva può essere concessa solo nell'impossibilità di procedere alla confessione individuale e completa, vale a dire *il ricorso al modo straordinario è valido solo nell'impossibilità di attuare quello ordinario*; c) i criteri di valutazione dell'impossibi-

⁵³ *Fieri enim potest, ob particularia rerum adiuncta quandoque occurrentia, ut absolutionem pluribus paenitentibus, sine praevia individuali confessione, generali modo impertire liceat vel etiam oporteat. Quod contingere potest imprimis, quando imminet mortis periculum et tempus non suppetit sacerdoti vel sacerdotibus, etsi adsint, ad audiendas singulorum paenitentium confessiones. Quo in casu quivis sacerdos facultatem habet absolutionem generali modo pluribus impertiendi, praemissa, si tempus suppetat, exhortatione brevissima, ut actum contritionis quisque elicere curet: Ibid., II: in *ibid.*, p. 38.*

⁵⁴ *Praeter casus in quibus agitur de mortis periculo, licet sacramentaliter absolvere una simul plures fideles generice tantum confessos, sed apte ad paenitentiam revocatos, si accedat gravis necessitas, nimirum quando, attento paenitentium numero, confessariorum copia praesto non est ad rite audiendas singulorum confessiones intra congruum tempus, ita ut paenitentes — absque sua culpa — gratia sacramentali, vel sacra Communionem diu carere cogantur. Quod evenire potest praesertim in terris missionum, sed in aliis etiam locis, necnon apud coetus personarum, in quibus illa necessitas constat. Hoc vero non licet, cum confessarii praesto esse possunt, ratione solius magni concursus paenitentium, qualis verbi gratia potest haberi in magna aliqua festivitate aut peregrinatione (cfr. Prop. 59, ex damnatis ab Innocentio X die 2 Martii 1679: DS 2159): Ibid., III: in *ibid.*, pp. 38-39.*

⁵⁵ Cfr. RITUALE ROMANO, riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI, *Rito della penitenza*, 2-XII-1973, Introduzione, n. 31, ed. it. a cura della CEI, Lib. Ed. Vaticana 1984, pp. 30-31.

⁵⁶ Cfr. CODEX IURIS CANONICI, can. 961.

⁵⁷ Vid. RITUALE ROMANO, cit., Intr., nn. 15-30.

lità possono essere *vari* ma devono essere *veri*, e a questo scopo si offrono alcuni esempi che possono aiutare a *discernere la verità dell'impossibilità*, la quale *non è la semplice difficoltà* di riuscire a confessare i propri peccati, ad es., perché si deve cercare il sacerdote o si deve aspettare che arrivi il proprio momento, ecc.; d) l'assoluzione collettiva può essere concessa quando all'impossibilità della confessione individuale e completa si aggiunga anche *l'urgente necessità di procurare la riconciliazione hic et nunc*, la quale, ad es., appare evidente nei casi di pericolo di morte, o quando molte persone dovrebbero rimanere per lungo tempo privi della grazia e di altri sacramenti — senza propria colpa —, mentre invece essa non è evidente nei casi dei pellegrinaggi o del semplice fatto che molte persone sono convenute ad una cerimonia religiosa; e) in ogni caso *rimane sempre necessaria, al meno in voto, la confessione individuale dei propri peccati al ministro della Chiesa*, da compiere dopo che la situazione impossibilitante è passata⁵⁸.

Aldilà delle ipotesi sulla convinzione presente alla base di questi insegnamenti, è pacifico che questi interventi hanno misurato fin dove può arrivare la possibilità della Chiesa in materia⁵⁹.

⁵⁸ «Il criterio base della normativa del Codice è quello che potremmo chiamare "dell'ordinarietà esclusiva" della confessione individuale. (...) Questo criterio apparso per la prima volta nelle Norme Pastorali sull'assoluzione generale del 1972, costituendo già allora l'asse della disciplina. Esso fu inserito nelle Norme con una finalità pratica. Si voleva dare un principio in grado di contemperare le tre esigenze che erano il frutto concreto dello studio della Congregazione della Dottrina della Fede sull'assoluzione generale. Tali esigenze erano: in primo luogo, l'impossibilità dogmatica di considerare l'assoluzione generale come forma del sacramento senza ulteriore riferimento all'accusa specifica dei peccati. La Congregazione, infatti, aveva costatato la volontà del Concilio di Trento di riferirsi all'accusa dei peccati come appartenente al diritto divino sul sacramento in senso stretto, per cui non era possibile prescindere assolutamente dall'accusa dei peccati. Una seconda esigenza era di ordine pastorale: sembrava conveniente incentivare la confessione integra dei peccati, ritenuta molto importante per lo sviluppo della vita cristiana dei fedeli, in un periodo di crisi della pratica sacramentale. C'era, infine, un terzo punto: il principio dato doveva avere una certa ampiezza, tale da non dirimere alcuni punti che rimanevano da chiarire sulla possibilità e sui limiti dell'assoluzione generale. Indicando la confessione individuale e integra quale unico modo ordinario di amministrazione del sacramento e precisando in seguito i casi in cui si poteva dare l'assoluzione generale, si teneva conto di questi tre punti, e perciò tale criterio appariva conveniente»: A. DUCAY, *Sull'assoluzione collettiva*, in «Ius Ecclesiae» 9 (1997) 354.

⁵⁹ A. Ducay osserva commentando le Norme Pastorali del 1972: «Quale era il nodo della discussione sulla possibilità e sui limiti dell'assoluzione generale? Il problema sorgeva perché non tutti erano concordi nell'affermare che dal dogma tridentino dovesse necessa-

Pur nell'ipotesi che il Magistero non abbia voluto risolvere autoritativamente la questione se l'accusa dei peccati sia parte costitutiva o meno del segno sacramentale, ci sembra possibile ricavare dai suoi interventi qualche indicazione sui limiti della sua potestà in materia, se si studia l'evoluzione — sottile ma significativa ⁶⁰ — delle

riamente scaturire l'obbligo di formulare l'accusa dei peccati *ogni volta* che si riceveva il sacramento. Alcuni, infatti, pensavano che si potesse permettere l'assoluzione generale fuori dei casi di grave necessità, purché ogni tanto — annualmente per esempio — fosse soddisfatto il precetto dell'accusa dei peccati gravi commessi dalla precedente confessione individuale e integra. Cercavano così di tenere insieme il diritto divino dichiarato in Trento e la possibilità di iniziare una prassi ordinaria di assoluzioni generali con l'obbligo però di realizzare ogni tanto l'accusa. Altri invece non ritenevano possibile questo per la natura stessa del sacramento e sostenevano la prassi tradizionale. La questione discussa verteva, quindi, sui limiti del potere che la Chiesa ha in questo sacramento, e più concretamente, sulla possibilità dogmatica di anticipare l'assoluzione all'accusa dei peccati nelle circostanze ordinarie — cioè, al di fuori del pericolo di morte o della grave necessità —. Se la Chiesa permette già l'assoluzione generale in casi di grave necessità, e anticipa in questi casi l'assoluzione dei peccati alla loro accusa da parte del penitente, non potrà farlo pure in circostanze non gravi? Fin dove arriva il potere della Chiesa in questa materia?»: *Ibid.*, pp. 354-355. Secondo quest'autore, «non è stata ancora risolta autoritativamente la questione se la Chiesa abbia il potere di *strutturare i diversi elementi del sacramento*, anticipando, quindi, l'assoluzione all'accusa dei peccati quando lo ritenga conveniente, o se, piuttosto, il potere della Chiesa si limiti soltanto a *riconoscere la presenza di una impossibilità* — fisica o morale — *di realizzare l'accusa* nelle particolari circostanze, per anticipare in seguito l'assoluzione all'accusa anche a più penitenti allo stesso tempo (assoluzione generale). Personalmente ritengo che, dalla storia del sacramento e anche dalla sua storia teologica più recente, sia emersa piuttosto la seconda ipotesi, e che essa sia già una convinzione teologica nella Chiesa, anche a motivo della sua sintonia con la dottrina di Trento sulla confessione. Ma se è così, se cioè la Chiesa per configurarsi con le intenzioni di Cristo su questo sacramento non può andare al di là di riconoscere la presenza di una impossibilità, se essa quindi non può attribuirsi un diritto più ampio perché non le spetta, allora neanche un ministro sacro lo può fare, e se lo fa, il suo atto è invalido perché invade un diritto che non è suo ma di Cristo»: A. DUCAY, *Sull'assoluzione collettiva*, cit., pp. 355-356. Cfr. IDEM, *La posibilidad y los límites de la absolución colectiva*, Pont. At. Santa Croce, Roma 1990; *La confessione individuale e l'assoluzione generale*, in «*Annales Theologici*» 7 (1993) 101-128.

⁶⁰ Secondo quanto affermato dalla Pontificia Commissione per l'elaborazione del Codice di Diritto Canonico, *Opera consultorum in apparandis canonum schematicis*: I. *Coetus studiorum de sacramentis*, in «*Communicationes*» 10 (1978) 52-53, le differenze che abbiamo segnalato non sono casuali né frutto di una scelta redazionale, ma aspetti concreti maturati nell'iter di redazione del Codice. Da parte sua, Ducay rileva la *continuidad doctrinal del Magisterio de la Iglesia de nuestro siglo en el tratamiento de la absolución colectiva*; e fa notare invece un *proceso de perfeccionamiento de la normativa*, se si considera l'aspetto disciplinare: *La legislación se ha ido perfilando poco a poco, a medida que sus diversos elementos permitían entrever posibilidades de mejora y de valoración*: in *La posibilidad y los límites de la absolución colectiva*, cit., p. 236.

precisazioni sull'assoluzione generale riscontrabile nel periodo che va dal 1972 al 1983 ⁶¹.

In modo molto riassuntivo, si può dire che le variazioni nelle indicazioni della Santa sede dal 1972 al 1983 in proposito tendono a restringere la possibilità dell'assoluzione collettiva con confessione solamente generica dei peccati, riducendola ad alcuni casi veramente estremi.

Infatti, è possibile rilevare un cambiamento nell'impostazione generale della celebrazione dell'assoluzione collettiva, che nel *Codice* (canone 961) riceve un'accoglienza palesemente restrittiva: *Absolutio pluribus ... generali modo impertiri non potest nisi...* (in contrasto con la formula usata nel punto II delle Norme del 1972: *Fieri enim potest, ob particularia rerum adiuncta quandoque occurrentia, ut absolutionem pluribus paenitentibus, sine praevia individuali confessione, generali modo impertire liceat vel etiam oporteat*).

In questo senso, è anche da rilevare una modifica non indifferente nel passaggio del testo delle *Normae*, IIIb, al testo del canone 961 §1 2°. Nel primo si diceva *cum confessarii praesto esse possunt*, nel secondo invece si dice *cum confessarii praesto esse non possunt*. Ci sembra che il *Codice* intenda rafforzare la considerazione che i pellegrinaggi o i raduni di molte persone non siano di per sé motivo sufficiente per concedere l'assoluzione generale ⁶². Infatti, nelle *Normae* l'affluenza di molta gente non è ritenuta motivo sufficiente per l'assoluzione collettiva, se possono essere sacerdoti a disposizione; nel *Codice* invece è la stessa mancanza di sacerdoti dovuta all'affluenza di gente che non è ritenuta motivo sufficiente per celebrare il rito con l'assoluzione generale ⁶³.

⁶¹ Per uno studio, cfr. A. GARCÍA IBAÑEZ, *Las absoluciones colectivas. Posibilidad y límites: de las Normas Pastorales de 1972 al CIC de 1983*, in AA.VV., *Reconciliación y Penitencia*, cit., pp. 869-898.

⁶² *Hoc (l'assoluzione collettiva) vero non licet, cum confessarii praesto esse possunt, ratione solius magni concursus paenitentium, qualis verbi gratia potest haberi in magna aliqua festiuitate aut peregrinatione (Normae IIIb).*

Hoc vero non licet, cum confessarii praesto esse possunt, propter solum magnum concursum paenitentium, qualis verbi gratia potest haberi in magna aliqua festiuitate aut peregrinatione (Ordo Paenitentiae, n. 31d).

Necessitas (dell'assoluzione collettiva) vero non censetur sufficiens, cum confessarii praesto esse non possunt, ratione solius magni concursus paenitentium, qualis verbi gratia potest haberi in magna aliqua festiuitate aut peregrinatione (canon 961 § 1. 2°).

⁶³ Inoltre, secondo le Norme Pastorali (1972), può accadere che l'assoluzione generale senza previa confessione individuale *liceat vel etiam oporteat* (IIa) e precisa che *licet as-*

Infine, nel Codice non viene più riconosciuta al sacerdote la possibilità di giudicare se sono presenti in altre situazioni — oltre a quelle già indicate — le condizioni per celebrare la Riconciliazione senza previa confessione dei peccati, possibilità che invece era riconosciuta al sacerdote dalle Norme pastorali (si può confrontare il canone 961 §2 con il testo delle *Normae...*, Vb) ⁶⁴.

solvere sacramentalmente allo stesso tempo diversi fedeli che si sono confessati solo in modo generico quando mancano i confessori e al contempo esiste una urgente necessità di amministrare questo sacramento (IIIa), mentre invece *non licet* nei casi dei pellegrinaggi ecc. (IIIb). Le Norme non si esprimono in termini di validità ma di liceità, e lo fanno ripetutamente, ogni volta che ritorna l'occasione, il che consente di pensare che la mente di questo documento sia orientata a ritenere valida un'assoluzione collettiva abusiva, benché la consideri illecita. Così, ad es., parlando di come deve procedere un sacerdote, spiega che deve ricorrere all'Ordinario del luogo — se possibile — *ut absolutionem licite impertiat* (Vb); e soprattutto, quando intende biasimare l'abuso, non afferma che renda invalido il sacramento, dice soltanto che è un abuso grave (XIII). Anche l'Ordo della Penitenza (1973), al n. 31, si esprime allo stesso modo poiché praticamente raccoglie le stesse parole delle Norme.

Invece, il Codice di Diritto Canonico (1983) evita assolutamente l'uso del termine *licet*. Questa osservazione, pur piccola, ci sembra significativa, proprio perché non è priva di valore tecnico teologico. La discussione tra legittimità o validità di questo sacramento, non trattandosi di un sacramento che imprima carattere, è questione che si pone diversamente dal punto di vista che si voglia scegliere. Dal punto di vista del penitente, la validità esprime l'efficacia santificante del sacramento, ed è chiaro che un fedele non potrebbe ricevere la grazia di Dio in una riconciliazione che fosse abusiva da parte sua, cioè in una celebrazione senza tutti i requisiti di validità che il soggetto deve attuare. I teologi insegnano pacificamente che se, invece, la celebrazione è abusiva da parte del ministro, perché questo ad es. mancasse di potere di giurisdizione o persino del sacramento dell'ordine, senza che il fedele fosse a conoscenza di questi difetti del ministro e confessasse — in buona fede, secondo quanto gli è stato detto e insegnato dalla Chiesa, senza ignoranza colpevole o finta da parte sua — con piena sincerità i suoi peccati chiedendo l'assoluzione, il penitente riceverebbe comunque il perdono divino. Si tratterebbe certamente di un caso straordinario ed eccezionale, dove secondo una spiegazione cara ai teologi, *Ecclesia supplet*; oppure secondo un'altra spiegazione anch'essa di uso comune in teologia, Dio agisce allora nell'anima senza la mediazione sacramentale. Cfr. ad es., B.H. MERKELBACH, *Summa Theologiae Moralis*, Desclée de Brouwer, Parigi 1933, III, nn. 584-586, pp. 540-541; D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Fribourg im B. 1961 ¹⁵, III, n. 413, pp. 294-295.

⁶⁴ Il secondo paragrafo del punto V delle *Normae* dice: *Praeter casus ab Ordinario loci statutos, si qua alia gravis necessitas exurgat sacramentalem absolutionem una pluribus impertiendi, sacerdos praevie recurrere tenetur, quoties possibile sit, ad loci Ordinarium, ut absolutionem licite impertiat; secus, de huiusmodi necessitate ac de data absolutione eundem Ordinarium quam primum certiore faciat*. Il Codice ha accolto nel canone 961 § 2 il primo paragrafo del punto V, dove viene stabilito: *Iudicium ferre an dentur condicionem ad normam § 1, n. 2 requisitae, pertinet ad Episcopum dioecesanum, qui, attentis criteriis cum ceteris membris Episcoporum conferentiae concordatis, casus talis necessitatis determinare potest*; non ha accolto invece il secondo paragrafo.

Queste differenze riescono specialmente significative se si tengono presenti altri interventi magisteriali avvenuti nel frattempo ⁶⁵,

⁶⁵ Il Codice ha accolto in modo particolarmente fedele alcuni pronunziamenti di Paolo VI e Giovanni Paolo II che interpretavano in chiave restrittiva l'uso dell'assoluzione generale nel sacramento della penitenza. Paolo VI, nel 1978, diceva ai vescovi di New York: *In the life of the Church general absolution is not to be used as a normal pastoral option, or as a means of confronting any difficult pastoral situation. It is permitted only for the extraordinary situations of grave necessity as indicated in Norm 3. Just last year we drew attention publicly to the altogether exceptional character of general absolution*: PAOLO VI, *Discorso ai Vescovi di New York*, 20-IV-1978: AAS 70 (1978) 330. Il Papa fa riferimento al Discorso tenuto nell'Audienza generale del 23-III-1977.

Il 14-I-1977, in lettera al cardinale Bernardin, la Congregazione per la Dottrina della Fede affermava «che la celebrazione del sacramento della penitenza con assoluzione generale come punto centrale di riferimento del ministero pastorale dell'evangelizzazione o della riconciliazione, non è conforme con le Norme pastorali», che le Norme pastorali non intendevano favorire questo modo della celebrazione né presentarlo come una piattaforma basica per l'impostazione pastorale della conversione, e finalmente che i requisiti per l'assoluzione generale espressi nelle Norme — impossibilità di attuare la confessione personale e urgenza della riconciliazione — devono verificarsi simultaneamente: *While expressing appreciation for the pastoral zeal which prompts us to reach out to «religiously inactive Catholics», the Congregation nevertheless states that «the celebration of the sacrament of penance with general absolution as the focal point of a pastoral ministry of evangelization or reconciliation does not accord with the pastoral norms». The actual commentary follows: 1. The pastoral norms for general absolution were developed to assist pastors in confronting those existing situations in the life of the church which are attended by extraordinary circumstances. They are not intended to provide a basis for convoking large gathering of faithful for the purpose of imparting general absolution in the absence of such extraordinary circumstances. 2. As the recent letter of the Congregation for the Sacraments and Divine Worship (October 29, 1976: Prot. N° 936/76) states, for the licit use of general absolution all the conditions specified in Norm III of the above-mentioned pastoral norms must be simultaneously verified. This means that the large number of penitents for whom there are insufficient confessors would be deprived of sacramental grace or holy communion for a long time and without any fault of their own. In ordinary circumstances, the faithful would be able to provide for their proper reception of the sacrament of penance in the normal way if not during, then before or after the large gathering mentioned* (S. CONGR. DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi degli Stati Uniti di America*, 14-I-1977: in *Enchiridium Vaticanum VI* (1977-1979), Ed. Dehoniane, Bologna 1985, pp. 422-425).

Il 20-I-1978 la Congregazione per la Dottrina della Fede non riconobbe come suscettibile di assoluzione collettiva una concreta situazione perché era possibile la confessione individuale prima e dopo la data situazione e del resto mancava pure l'urgenza della riconciliazione. La domanda era: *In the case of a certain ecclesiastical jurisdiction X, special penitential services in preparation for Easter were planned, specifying places and times in which general absolution would be given, together with provision for preparation of the people for such services. This pastoral plan was favorably received by the faithful, and general absolution was given in the presence of several priests, some of whom were also penitents. Is the case de-*

che illuminano e rendono comprensibile questa evoluzione, la quale appare dovuta, al meno in qualche misura, a un certo desiderio del Magistero di evidenziare meglio il proprio pensiero allo scopo di evitare fraintendimenti su un argomento importante e al contempo delicato da spiegare e da attuare nella pratica.

La restrittività, stando ai testi, da una parte consiste proprio nel rifiutare l'assoluzione collettiva come forma ordinaria della Riconciliazione e nel conseguente sottolineare il carattere *veramente eccezionale* dell'assoluzione collettiva senza previa confessione integra e personale dei peccati; dall'altra, nel *richiedere congiuntamente* — in modo assoluto e senza eccezioni — *l'urgenza* della riconciliazione e *l'impossibilità* della confessione individuale.

Queste indicazioni restrittive sono state ulteriormente ribadite da Giovanni Paolo II nel n. 33 dell'esortazione *Reconciliatio et Paenitentia*. Il testo parla delle condizioni che *legittimano* il ricorso al «rito della riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale», quindi senza esprimersi in termini di validità; eppure asserisce che nel Sinodo del 1983 è stata confermata «l'antica prassi penitenziale: la confessione individuale e integra dei pecca-

scribed above in conformity with the norms for general absolution? La risposta: The case described does not conform to the 1972 Normae pastorales. Le ragioni: 1) Norm III requires that the faithful, too large in number for the small number of priests to hear their individual confessions properly within a suitable period of time, would have to go without sacramental grace or holy communion for a long time and through no fault of their own. The case described does not offer any reason why the faithful could not find other opportunities for confession and holy communion (...) 2) Norm IV requires that bishops and priests dispose the arrangement of pastoral duties so that a sufficient number of priests will be available for the ministry of sacramental confession (IDEM, Quesito sull'assoluzione generale, 20-I-1978: in Enchiridion Vaticanum, VI, cit., pp. 576-577.

Nel 1982, parlando ai Vescovi dell'este della Francia, Giovanni Paolo II diceva: *L'enthousiasme des fidèles pour l'aspect communautaire de la vie chrétienne, peut les incliner à négliger les démarches individuels qui s'imposent nécessairement. C'est le cas pour les célébrations pénitentielles avec absolution générale. Comme vous le savez, on ne peut avoir recours à cette dernière que dans des circonstances exceptionnelles qui relèvent de l'impossibilité physique ou morale dans des cas de grave nécessité. On ne peut donc pas y avoir recours pour renouveler la pastorale ordinaire du sacrement de pénitence. En outre l'absolution collective ne dispense pas de la confession individuelle et complète des fautes. Celle-ci doit intervenir chaque fois que des péchés graves auront été remis par une absolution collective. Le lien entre aveu et pardon, déjà inscrit dans la nature des choses, tient en effet à l'essentiel du sacrement: GIOVANNI PAOLO II, Discorso, 1-IV-1982: in Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V/3 (1982) Lib. Ed. Vaticana, pp. 43-50.*

ti con l'assoluzione egualmente individuale costituisce l'unico modo ordinario, con cui il fedele, consapevole di peccato grave, è riconciliato con Dio e con la Chiesa». Infatti, «se è vero che, ricorrendo le condizioni richieste dalla disciplina canonica, si può fare uso della terza forma di celebrazione, non si deve però dimenticare che questa non può diventare una forma ordinaria, e che non può e non deve essere adoperata — lo ha ripetuto il Sinodo — se non “in casi di grave necessità”, fermo restando l'obbligo di confessare individualmente i peccati gravi prima di ricorrere di nuovo ad un'altra assoluzione generale». E conclude: «Da questa riconferma risulta chiaramente che ogni peccato grave deve essere sempre dichiarato, con le sue circostanze determinanti, in una confessione individuale», il che porta con sé — come esplicitato in seguito — che «l'uso eccezionale della terza forma di celebrazione non dovrà mai condurre ad una minore considerazione, tanto meno all'abbandono, delle forme ordinarie, né a ritenere tale forma come alternativa delle altre due»; e spiega il Papa: «non è infatti lasciato alla libertà dei Pastori e dei fedeli di scegliere fra le menzionate forme di celebrazione quella ritenuta più opportuna. Ai Pastori rimane l'obbligo di facilitare ai fedeli la pratica della confessione integra e individuale dei peccati, che costituisce per essi non solo un dovere, ma anche un diritto inviolabile e inalienabile, oltre che un bisogno dell'anima. Per i fedeli l'uso della terza forma di celebrazione comporta l'obbligo di attenersi a tutte le norme che ne regolano l'esercizio, compresa quella di non ricorrere di nuovo all'assoluzione generale prima di una regolare confessione integra e individuale dei peccati, che deve essere fatta non appena possibile». Il Papa conclude questi suoi ragionamenti rifacendosi, per fondarli — «questa è la ragione della legge della Chiesa» —, al «senso di responsabilità, che deve guidarci nel trattare le cose sacre, le quali non sono di nostra proprietà, come i Sacramenti...», ancora una volta sottintendendo che in questa materia — la confessione individuale e integra dei peccati gravi — la Chiesa è legata da una precisa volontà di Cristo.

4) Sul perché della normativa sulle assoluzioni collettive

Si può pensare che l'attaccamento alla stessa soluzione pratica ribadito nel corso di questi anni risponda a un pensiero dottrinale teologico su questo punto o al meno voglia rispettare un certo in-

quadramento teorico. È fuori dubbio, ad es., che le indicazioni del magistero pontificio riguardanti le assoluzioni collettive si muovono sempre all'interno di uno sviluppo del rito sacramentale che prevede la confessione prima dell'assoluzione, così come prevede una espiazione da compiere; e che l'attaccamento di cui parliamo dimostra una certa volontà di non uscire da questo modo di celebrare il sacramento. E ci sembra pure possibile dire che la restrizione maturata nel decennio 1972/73-1983 ha consentito *oggettivamente* — tralasciamo per ora le intenzioni e le motivazioni — di far rientrare la celebrazione dell'assoluzione collettiva in un quadro dottrinale che vede il sacramento sempre necessitato della confessione individuale dei propri peccati fatta al sacerdote ministro della Chiesa.

La proposta di *generalizzare l'assoluzione generale* era paragonata, da alcuni autori, al processo avvenuto nei secoli VI-VII nell'Occidente cristiano: anticipare l'assoluzione alla confessione equivarrebbe all'anticipazione dell'assoluzione sull'espiazione allora fatta, quindi potrebbe diventare abituale e ordinario presentare il segno sacramentale secondo quest'altro modo.

Questa spiegazione, però, non ha trovato il pacifico benessere dei teologi né l'approvazione dei Pastori. Tra i primi, c'è chi non vede come possa sussistere una teologia del sacramento inteso come giudizio di misericordia e di perdono, come medicina di salvezza e di progresso spirituale, se l'assoluzione anticipa ordinariamente la confessione e viene concessa più volte senza l'accusa personale dei peccati. Da parte sua, i Pastori insistono: 1) nel carattere straordinario, eccezionale, dell'assoluzione generale; 2) nella compresenza — per attuare l'assoluzione generale — dell'impossibilità di confessare individualmente i peccati e dell'urgenza di essere riconciliati; e 3) nella necessità di fare proposito di confessare integralmente e personalmente i propri peccati appena sarà possibile e senz'altro prima della prossima assoluzione sacramentale.

Ora, è proprio chiedendo una celebrazione con queste tre caratteristiche che l'assoluzione generale rispetta l'insegnamento del Tridentino che intende il sacramento necessitato sempre dalla confessione e dall'espiazione del penitente — che sono espressione della sua conversione interiore — e dall'assoluzione del sacerdote.

Ciò è così, da una parte, perché le due prime condizioni indicano *quando* è possibile riconciliare in modo collettivo: in una situa-

zione caratterizzata dalla compresenza di due circostanze, compresenza che di sua natura è *straordinaria*. Infatti, sembra giusto pensare che la *straordinarietà* di cui insistentemente parla l'autorità, vada intesa non in senso numerico ma qualitativo, come del resto sembra logico; e più precisamente, che venga *definita proprio per la compresenza di urgenza della riconciliazione e impossibilità della confessione*, il che effettivamente non è cosa di ogni giorno nelle comunità bene sviluppate e mature. Con altre parole, l'assoluzione generale può essere attuata in una *situazione limite*.

Ed è così, d'altra parte, perché la terza condizione esprime il *come* è possibile riconciliare: attuando nel rito la riduzione di un suo elemento, che non è però sostituzione e meno ancora eliminazione di esso. Infatti, la celebrazione del sacramento non prescinde dall'accusa dei peccati, solo *riduce la confessione al desiderio di attuarla* non appena sarà possibile. È vero che così facendo questo elemento è appena presente, si trova nella sua minima espressione, appare *ridotto al limite* della sua esistenza, a un grado di essere quasi insignificante (non può essere giudicato diversamente un desiderio di confessare i peccati non appena sarà possibile); tuttavia l'elemento è, esiste; quindi rimane ancora in piedi che il sacramento richiede da parte del penitente la contrizione, la confessione e l'espiazione per poter ricevere l'assoluzione.

La normativa canonica presenta l'assoluzione generale come una *celebrazione limite* della Riconciliazione, come la celebrazione *adatta a una situazione limite*. Si comprende quanto sia lontana da questa prospettiva la proposta di un ricorso abituale all'assoluzione collettiva, dove la confessione non è più considerata necessaria per ricevere l'assoluzione; non è considerata necessaria proprio perché *potendo* essere attuata *non si esige* che venga attuata. La proposta dell'assoluzione collettiva come prassi ordinaria della Riconciliazione, in ultima analisi, suppone di modificare la concezione del sacramento.

Invece, la celebrazione straordinaria della Riconciliazione secondo la normativa indicata dal Magistero e intendendo la straordinarietà in senso proprio e forte, come compresenza dell'urgenza della riconciliazione e dell'impossibilità della confessione, non suppone nessun cambiamento nella comprensione della penitenza sacramentale, è solo una *celebrazione straordinaria del sacramento*. È celebra-

zione straordinaria perché il penitente si trova in una situazione realmente limite e perché la celebrazione si attua con un suo elemento (la confessione dei peccati) presente anch'esso al limite della sua espressione.

A questo, del resto, fanno riferimento le stesse Norme Pastorali del 1972, le quali invocano il Concilio Tridentino in due momenti: all'inizio, nella presentazione dell'argomento, ricordando: *S. Tridentina Synodus sollemniter docuit ad integram et perfectam peccatorum remissionem tres actus in paenitente requiri tamquam partes sacramenti, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem: necnon absolutionem sacerdotis esse actum iudiciale iureque divino necessarium esse confiteri sacerdoti omnia et singula peccata lethalia et circumstantias quae peccatorum speciem mutant*; e più avanti, proprio nel primo punto quando inquadra tutta la questione, passo che abbiamo già riportato⁶⁶.

Il fondamento teologico della prassi codificata è dunque l'interpretazione del documento tridentino sul sacramento della penitenza, la convinzione nata dall'insegnamento tridentino che la confessione individuale e integra dei propri peccati fatta al sacerdote è sempre necessaria per ricevere l'assoluzione sacramentale e che tale confessione non può mancare tranne casi eccezionali in cui si fa presente solo *in voto* perché non la si può fisicamente o moralmente attuare⁶⁷.

⁶⁶ CONGR. DOTTRINA DELLA FEDE, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertienda*, 16-VI-1972, Proem. e I; in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita* (1966-1985), cit., pp. 37 e 38.

⁶⁷ Come è noto, alcuni degli autori che proponevano l'assoluzione collettiva come prassi ordinaria della penitenza sacramentale, affrontarono gli insegnamenti del Tridentino persuasi di non trovarsi in contraddizione con essi; tra questi autori: E. RUFFINI, *Nuovi orientamenti di teologia della penitenza*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 8 (1970) 341-359; R. FRANCO, *Posibilidad de una evolución en el dogma de la confesión sacramental*, in «Phase» 7 (1967) 56-63; C. PETER, *L'integrità della confessione secondo il Concilio di Trento*, in «Concilium» 7 (1971) 133-146; F. NIKOLASCH, *Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte*, in «Liturgisches Jahrbuch» 21 (1971) 150-167. Tuttavia, molti altri studiosi hanno riconosciuto esplicitamente che la mente del Concilio non consente una tale interpretazione poiché in fondo il Concilio ritiene che la necessità dell'accusa dei peccati per il costituirsi del sacramento è un dato che appartiene alla Rivelazione. In questo senso, vid. ad es.: H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, in «La Maison-Dieu» 104 (1970) 89-115; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in AA.VV., *Magistero e Morale* (Atti del III Congresso Nazionale dei morali-

5) *Riflessione sul fondamento teologico dell'assoluzione collettiva: il ruolo della contrizione e delle circostanze della persona nella configurazione concreta del processo sacramentale di Riconciliazione*

Le spiegazioni prima offerte circa il mistero di questo sacramento, possono adesso illuminare perché la celebrazione ordinaria della penitenza sacramentale non può scavalcare il limite indicato

sti, Padova 1970), Ed. Dehoniane, Bologna 1970, pp. 101-192, dove il primo di questi due autori ritrae alcune sue opinioni di qualche anno prima; F.J. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, in «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228. Quest'ultimo autore conclude che, secondo Trento, Cristo ha istituito l'accusa integra dei peccati mortali come elemento del sacramento della riconciliazione. Tale accusa integra è necessaria per la salvezza in forza di una legge divina non fondata su un precetto promulgato dalla Chiesa che essa potrebbe revocare, ma su un mandato di Cristo che la Chiesa riconosce in forza della fede, fede che è unanime nella Chiesa e che diventa vincolante per il fedele. Per una visione di questa discussione, vid. A. DUCAY, *La posibilidad y los límites de la absolución colectiva*, cit., pp. 78-85.

Passando poi ad altre considerazioni sull'interpretazione del decreto tridentino, ci sembra doveroso dire che questo documento, è vero, non afferma mai che la confessione orale dei peccati deve essere presente ogni volta prima di essere riconciliati mediante l'assoluzione sacramentale. Tuttavia il Concilio condanna chiunque *dixerit non requiri confessionem paenitentis, ut sacerdos ipsum absolvere possit* (CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, Dottrina sul sacramento della penitenza, cit., can. 9: DS 1709). La formula non dice *ogniqualevolta*, dunque ammette la possibilità che qualche volta il sacerdote possa assolvere senza la confessione. Invece — come abbiamo visto — insegna e definisce la necessità della confessione per la riconciliazione sacramentale, fino al punto che il sacramento d'allora in poi verrà conosciuto comunemente come «sacramento della confessione». Rimandiamo alla parte III di questo studio, I.e).

Tuttavia, ci sembra pure che una giusta ermeneutica della dottrina tridentina deve mantenere insieme come insegnati dal Concilio questi due punti: la necessità costitutiva della confessione e la possibilità di una Riconciliazione senza di essa; e che tale ermeneutica è possibile solo attribuendo al Concilio una accettazione della possibilità della riconciliazione senza confessione ridotta strettissimamente ai casi straordinari dove tale confessione riesce proprio impossibile essendo invece necessario il sacramento (e di fatto così è stata intesa dalla Chiesa a quell'epoca e nei secoli successivi). Infatti, non si vede come si possa — *senza contraddizione* — affermare e definire la *necessità della confessione* per l'assoluzione (il Tridentino lega l'una all'altra perché vede il sacramento in chiave di giudizio, come già detto) e ammettere poi che essa possa essere *tralasciata ordinariamente* prima dell'assoluzione sacramentale.

Del resto, l'ermeneutica del Concilio testé proposta trova conferma nel parallelismo dell'insegnamento dei Padri sulla necessità della confessione e sull'integrità della confessione dei peccati. Su questo secondo punto, il Concilio afferma la necessità dell'integrità e al contempo riconosce esplicitamente che ci possono essere situazioni dove tale integrità non riesce possibile, senza per questo impedire che il penitente possa essere assolto. Cfr. CONC. TRIDENTINO, sess. XIV, *Dottrina sul sacramento della penitenza*, cit., cap. 5: DS 1679-1683.

dal Magistero. Nel processo sacramentale, *l'accusa dei peccati è necessaria intrinsecamente ad esso proprio perché è richiesta di perdono*, e si comprende che dove non si attui tale domanda di perdono non si ponga neppure la questione della riconciliazione. La storia della prassi sacramentale, sin dai primissimi secoli come già visto in I.1.a) e 2.b), indica che all'inizio del processo sacramentale di riconciliazione — non certo all'inizio di tutti i processi penitenziali, poiché alle volte questi erano extrasacramentali — si trova la confessione dei peccati fatta in segreto al vescovo, o al sacerdote indicato da esso.

Del resto, la richiesta di perdono, perché mossa dalla contrizione e dal pentimento, cerca non solo di chiedere perdono ma anche di soddisfare in qualche modo la persona amata e offesa. Tuttavia, la configurazione concreta di queste due espressioni di conversione sottosta alle circostanze in cui versa la persona. Nelle situazioni ordinarie, sarà possibile una richiesta di perdono pienamente sincera (che indica i vari capi di accusa per i quali si chiede perdono) e anche una ragionevole ma generosa espiazione. Alle volte, però, ci saranno situazioni dove non sarà possibile manifestare pienamente i capi per cui si chiede perdono, o sarà impossibile offrire una soddisfazione adeguata, e persino potrà accadere che non riesca fattibile né l'una né l'altra cosa: proprio per questa impossibilità tali situazioni sono da ritenersi straordinarie.

La situazione di straordinarietà arriva al suo massimo quando l'accusa dei peccati è impossibile a livello specifico e deve rimanere generica; o addirittura manca completamente, e in questo caso l'assoluzione non può essere accordata che *sub conditione*, come accade con alcuni moribondi *sensibus destitutis* dei quali si sa solo che sono cristiani.

Dunque, se la contrizione, nelle circostanze ordinarie, guida alla confessione pienamente sincera e all'espiazione adeguata, è doveroso concludere che l'assenza volontaria di una di queste due manifestazioni quando non ci sono ostacoli straordinari, indica mancanza della contrizione stessa.

La necessità della confessione e la necessità dell'integrità si trovano, nella dottrina conciliare, come in parallelo, ma nel primo caso non si parla esplicitamente delle situazioni straordinarie — forse perché si ritiene innecessario, giacché sono facilmente comprensibili — mentre nel secondo caso se ne parla apertamente, perché più necessario allo scopo di evitare fraintendimenti e senz'altro per venire incontro a quanti ritenevano troppo mortificante l'esigenza dell'integrità.

Sia che si consideri la contrizione come elemento del sacramento, sia che la si pensi come condizione ad esso, le indicazioni del Magistero e della Tradizione patristica e teologica portano a ritenere carente di efficacia — in ordine alla remissione dei peccati — una assoluzione collettiva con confessione generica quando è possibile la confessione individuale e integra dei peccati, anche se questo modo individuale deve attuarsi non senza fatica da parte dei ministri e dei fedeli. Sembra opportuno rilevare che la mancanza di efficacia in questo caso non proviene dalla disobbedienza a una decisione dell'autorità ecclesiastica, ma dalla stessa mancanza di contrizione che rende invalido *a radice* il sacramento. Infatti, la *logica della contrizione*, se ci è permesso di usare tale espressione, sta proprio nel suo espandersi epifanico come accettazione e confessione della propria colpa e come sforzo per soddisfare nel possibile la persona offesa (cfr. ancora II.1.b) e III.1.e).

In fondo alle riflessioni che abbiamo proposto si trova anche *l'inalienabile principio della responsabilità personale*: colui che ha offeso qualcuno, è tenuto — se è pentito — a chiedergli perdono; anzi, se veramente è pentito e vuole riconciliarsi, desidererà chiedergli perdono. Certamente, il quando e il come e altre circostanze di questa richiesta di perdono sicuramente varieranno da un caso ad un altro, ma ci sarà sempre — a meno che cause insormontabili lo impediscano — una richiesta più o meno formale di perdono e di scusa, che trova alla sua base la *volontà* di chiedere perdono, il *desiderio* di riconciliazione. Del resto, come già visto nelle parti II e III del nostro studio, la confessione sincera è espressione adeguata e necessaria di conversione interiore, ed è opera in se stessa penale ed espiatoria.

d) Riflessione sul rapporto tra senso del sacramento come mistero e uso del confessionale

La traduzione del termine greco *mysterion* con i due latini *sacramentum* e *mysterium* riflette concrete esigenze linguistiche ma esprime pure un indirizzo teologico, senz'altro valido ma al contempo ricco e limitante. Abbiamo già recepito qualche commento in proposito, adesso dobbiamo dire che lo sdoppiamento in due dell'unico termine greco non è passato senza caratterizzare in qualche modo la comprensione dei *sacramenta* e dei *mysteria*. Infatti, ri-

servando il primo termine ai culti sacri specifici della fede e indicando con il secondo soprattutto le verità della fede, senza volerlo si è aperta una strada per separare entrambi, almeno per comprenderli separati.

Così succede che, da una parte, ad alcuni sembra possibile credere senza celebrare sacramentalmente la fede, mentre altri tendono a vedere le celebrazioni del culto in chiave di semplice religiosità tradizionale e sociale, senza percepire pienamente tutta la sua dimensione misterica e soprannaturale. Questa frattura non è dovuta necessariamente alla questione terminologica che abbiamo ricordato, ma è senz'altro alla base della crisi teorica e pratica del quarto sacramento; ed è alla base dell'approccio banale e superficiale al ruolo e al senso del confessionale, che viene invece compreso meglio se la Riconciliazione sacramentale è colta bene nella sua dimensione soprannaturale e misteriosa, come abbiamo cercato di esporla nelle pagine precedenti.

Vorremmo premettere che in seguito, quando parleremo di confessionale, non intendiamo esclusivamente il mobile del Cinquecento e del Seicento, mobile legato al suo tempo e che può essere opportunamente aggiornato, ma una struttura fisica con le importanti caratteristiche presenti nell'antico mobile (specialmente, la separazione fisico-visiva ma non auditiva tra confessore e penitente) che risponda alla sensibilità attuale e benefici dei progressi raggiunti dalla tecnica, come auspicato da diverse Conferenze Episcopali e come già messo in atto in molti luoghi.

L'uso del confessionale trova nella validità e attualità della confessione la radice della sua propria validità e attualità, poiché è in funzione di essa che esso esiste, con lo scopo di custodirla e facilitarla. Ma, oltre a questo, è possibile dire che il confessionale può aiutare specificamente a percepire e vivere il carattere soprannaturale e misterico dell'evento salvifico della Riconciliazione. Infatti, il nascondimento fisico del sacerdote agli occhi del penitente, e viceversa, può ricordare — e in un certo senso lo significa — che il colloquio tra loro non è un dialogo qualsiasi, come tanti altri, ma un dialogo tutto speciale dove il sacerdote agisce in persona Christi e dove il penitente cerca non il perdono di un uomo né la parola e l'incoaggiamento umano, ma il perdono di Dio e la grazia di Dio.

L'uso di una sede fisica speciale rammenta e pone davanti agli

occhi del confessore e del penitente che l'incontro che avviene tra i due è anche speciale. Ci troviamo, pure qui, con un aspetto della psicologia umana che potremmo chiamare la *logica dei luoghi speciali* per le attività speciali: il soggiorno, la sala da pranzo, l'aula delle lezioni, il luogo sacro, ecc. L'uso di una sede specifica e speciale per l'incontro speciale con Dio in Cristo per mezzo della Chiesa indirizzato alla riconciliazione dopo il peccato, rientra appieno nella psicologia dell'uomo e nella sua logica di esprimere la qualità e la specificità dei vari momenti e attività della sua vita.

Il riferimento al nascondimento fisico del sacerdote come significativo la presenza di Cristo potrà forse sembrare un appiglio eccessivo, frutto del desiderio di mostrare la validità del confessionale. Invece, questa considerazione non è senza rilievo poiché può aiutare a comprendere come il dogma cristiano non affida all'intervento degli uomini l'efficacia salvifica, ma la attribuisce solo a Cristo.

Una visione equilibrata della natura e della dinamica di questo sacramento deve tenere in piedi sia la necessità di un ricorso a Cristo all'interno della storia — quindi esterno e per mezzo della sua Chiesa —, sia la necessità di assicurare il primato assoluto di Cristo in questo sacramento e dunque il ruolo strumentale e di mediazione subordinata svolto dalla Chiesa e dai suoi ministri. Se prima abbiamo insistito nel mostrare la necessità degli atti del penitente — confessione ed espiazione — per la costituzione del segno sacramentale, tocca adesso ricordare che la riconciliazione è opera di Dio, perché è grazia concessa da Lui, giustificazione da Lui operata, ri-creazione. Non è quindi opera dell'uomo: né del penitente, che non può giustificare se stesso, e quindi deve umilmente chiedere perdono a Dio in Cristo e per mezzo della Chiesa; né del ministro, che non è stato offeso e quindi non può perdonare perché si tratta qui di offese inflitte ad altre persone, può soltanto *agire in nomine et personae Christi*, e così perdonare impersonando Cristo capo della Chiesa.

Nella liturgia, sono presenti diversi mezzi per ricordare che l'operato del sacerdote è sempre strumentale, che non è lui il protagonista principale della Riconciliazione, non è lui che aiuta e giustifica, ma Dio in Cristo per mezzo della Chiesa. Il confessionale concorre a difendere il sacerdote dalla tentazione di estrapolare i suoi interventi e capovolgere la dinamica sacramentale; e concorre efficacemente a non far decadere il sacramento in chiacchiera umana,

forse anche banale, spinge invece entrambi i protagonisti — sacerdote e penitente — a guardare in Alto, a cercare la presenza di Cristo e la grazia di Dio che viene concessa per i sacramenti della Chiesa.

È stato detto che l'incontro a quattro occhi tra sacerdote e penitente facilita il dialogo tra loro, consente una migliore accoglienza di questo da parte del ministro, permette di conoscersi meglio e quindi sviluppare una conversazione più adeguata. Senza negare la necessità di facilitare il dialogo e l'accoglienza — su questo ritorneremo più avanti —, è evidente il rischio a cui prima ci riferivamo, il rischio cioè di dimenticare nella pratica il carattere religioso di questo dialogo, la sua appartenenza al dialogo della salvezza, la presenza e l'azione salvifica di Cristo in esso. Sono questi aspetti che stanno molto a cuore a molti cristiani, i quali vogliono sottolineare l'assolutezza della mediazione di Cristo, che non può essere deturpata né sostituita da nessuna mediazione umana; e l'assolutezza altresì della grazia, che non è frutto dell'ingegno o dell'accortezza dell'uomo, ma dono — come il suo nome indica — pienamente gratuito e concesso dall'Alto ⁶⁸.

Anche nella sua materialità, il confessionale si mostra come una realtà ecclesiastica che contribuisce così a significare il carattere ecclesiale di questo sacramento, sottolineato poi anche dal fatto che tale mobile si trova soltanto nelle chiese e cappelle. Non è priva di senso la raccomandazione fatta agli inizi degli anni Cinquanta e ripetuta anche ai giorni nostri, di prevedere i confessionali come parte della stessa struttura degli edifici di culto, così da evidenziare anche in questo modo come la Riconciliazione sia un sacramento che fa parte della vita e della mediazione della Chiesa, un sacramento che costruisce la Chiesa. Si può pensare, ad es., nel documento della CEI sulla progettazione delle nuove chiese, dove si parla di «una sede che metta in evidenza il valore del sacramento per la sua dimensione comunitaria e per la connessione con l'aula della celebrazione dell'Eucaristia; (questa sede) deve inoltre favorire la dinamica dialogica tra penitente e ministro, con il necessario riserbo richiesto dalla celebrazione individuale. Per ciò la sede sia progettata contestual-

⁶⁸ Vedi P. O' CALLAGHAN *Fides Christi*, Four Court Press, Dublin 1997, sp. pp. 209-233; P. RODRÍGUEZ, *La dimensione ecclesiological della giustificazione*, in J.M. GALVÁN (ed.), *La giustificazione in Cristo*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 187-207.

mente a tutto l'edificio e si realizzi scegliendo soluzioni dignitose, sobrie e accoglienti»⁶⁹.

Il rapporto funzionalmente esclusivo del confessionale alla confessione, potrebbe essere ancora maggiormente presente nella sua configurazione fisica, non limitandosi alle caratteristiche già acquisite — la separazione fisico-visiva ma non auditiva; la sua collocazione in un luogo ecclesiale e pubblico, ben visibile e non nascosto — ma sviluppandone di nuove. Alcune Conferenze Episcopali, come quelle dell'Inghilterra e del Galles, suggeriscono che queste sedi siano ampie, illuminate, ben ventilate, provviste di supporti tecnici per assicurare che la voce arrivi bene dal confessore al penitente e viceversa, ecc.

Altre vie sono aperte alla creatività degli artisti cristiani, sulla scia di antiche indicazioni, come quella del Borromeo il quale aveva chiesto che, dalla parte del penitente, ci fosse una piccola cartella con il testo dell'atto di dolore e un Crocifisso. In questa linea, adesso si potrebbero offrire, nella parte riservata al penitente, oltre ad alcuni testi della Sacra Scrittura da adoperare nel rito come previsto, anche altri testi che facilitino il dialogo con il sacerdote e l'espressione del dolore. Si potrebbe anche ornare le sedi della confessione, oltre che con l'immagine del Crocifisso, anche con alcuni motivi biblici relativi alla conversione e alla salvezza: la parabola del figliol prodigo, il dialogo di Pietro con Gesù dopo la Risurrezione, il Buon Pastore, e altri.

L'arte, che nei secoli scorsi ha saputo servire efficacemente la catechesi illuminando egregiamente nei mosaici e nei dipinti i momenti salienti della storia della salvezza, potrebbe adesso servire anche un aspetto specialmente urgente: la catechesi del quarto sacramento come fonte di luce e di vita, di grazia e di gioia. Il contributo dell'arte alla catechesi sulla Riconciliazione incoraggiata da Giovanni Paolo II nella sua esortazione *Reconciliatio et Paenitentia*⁷⁰, aiute-

⁶⁹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La progettazione di nuove chiese*. Nota pastorale della commissione episcopale per la liturgia, 18-II-1993, in *Enchiridion CEI*, Ed. Dehoniane, Bologna 1996, n. 12, p. 624.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Apost. Reconciliatio et Paenitentia*, cit., n. 27. Il Papa riassume questo sforzo in catechesi sulla riconciliazione e catechesi sulla penitenza, evocando diversi passi biblici, specialmente la parabola del figliol prodigo: «Insomma, una catechesi sulla penitenza, la più completa e adeguata possibile, è inderogabile in un tempo come il nostro, nel quale gli atteggiamenti dominanti nella psicologia e nel comportamento so-

rebbe innanzitutto a scoprire il senso e la necessità della Riconciliazione proprio proponendo in modo attraente ed efficace motivi biblici e teologici; e aiuterebbe pure a presentare la sede dove si celebra ordinariamente questo sacramento in modo più consono con il mistero che in esso avviene, a presentarla cioè non come un luogo scomodo e forse vecchio, ma ornato illuminato e didascalico.

Certo, non è questa che adesso abbiamo proposto la prima e più importante cosa da fare; tuttavia, può essere un'osservazione utile, giacché appare ben fondata sull'esperienza storica, visto che i fedeli da sempre hanno fatto ricorso all'espressione artistica per comunicare e celebrare la propria fede, e ben fondata anche sull'indicazione teologica, visto che il linguaggio della fede è necessariamente collegato ai simboli e ai segni per mezzo dei quali Dio stesso ha voluto rivolgersi all'uomo e comunicargli la Sua vita⁷¹. (*continua*)

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

ziale sono così in contrasto col triplice valore, già illustrato (il Papa ha parlato di conversione, di pentimento e di fare penitenza): l'uomo contemporaneo sembra far più fatica che mai a riconoscere i propri sbagli e a decidere di tornare sui suoi passi per riprendere il cammino dopo aver rettificato la marcia; egli sembra molto riluttante a dire: "me ne pento" o "mi dispiace"; sembra rifiutare istintivamente, e spesso irresistibilmente, tutto ciò che è penitenza nel senso del sacrificio accolto e praticato per la correzione del peccato». Per quanto invece riguarda il contributo dell'arte, dice: «I "beni culturali" sono destinati alla promozione dell'uomo e, nel contesto ecclesiale, assumono un significato specifico in quanto sono ordinati all'evangelizzazione, al culto, e alla carità. La loro tipologia è varia: pittura, scultura, architettura, mosaico, musica, opere letterarie, teatrali e cinematografiche. In queste varie forme artistiche s'esprime la forza creativa del genio umano che, mediante figurazioni simboliche, si fa interprete di un messaggio che trascende la realtà. Se animate da afflato spirituale, tali opere possono aiutare l'anima nella ricerca delle cose divine e possono giungere anche a costituire pagine interessanti di catechesi e di ascesi» (*Discorso*, 25 settembre 1997)

⁷¹ Sull'importanza e sulla necessità dell'espressione artistica nella vita cristiana, nella teologia e nella pastorale, vid. ad es., J.M. GALVÁN, *L'arte come via di evangelizzazione*, in H. FITTE (ed.), *Fermenti nella teologia alle soglie del terzo millennio*, cit.

Pagina bianca

A PROPOSITO DI ALCUNI RECENTI DOCUMENTI
DI INTERESSE ECCLESIALE

CRISTOCENTRISMO E DIALOGO INTERRELIGIOSO
Riflessioni sul documento della CTI
Il cristianesimo e le religioni

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Sommario: I. Introduzione - II. Il problema del cristocentrismo come problema del rapporto fra il modello inclusivista e quello pluralista - III. La riduzione cristologica operata dalla prospettiva pluralista: rilievi critici - IV. Le piste di riflessione di una teologia cristocentrico-inclusivista - V. Osservazione conclusiva.

I. Introduzione

La necessità dello studio del rapporto fra il cristianesimo e le altre religioni si sta imponendo con sempre maggiore urgenza negli ultimi decenni. Tra i principali fattori che hanno determinato questa rapida crescita di interesse vi sono l'ormai sensibile presenza di diverse tradizioni religiose all'interno dei medesimi territori in molti Stati nazionali del mondo occidentale e la maggiore facilità di comunicazione su tutto il pianeta dovuta alla diffusione dei *mass media*. Sono proprio questi ultimi ad aprire oggi l'accesso a culture e fenomenologie religiose anche spazialmente molto distanti, fino a poco tempo fa generalmente poco conosciute dalla maggior parte della cristianità.

Lo studio di tale rapporto riguarda sia la teologia fondamentale, sia un campo di riflessione teologica oggi chiamato «teologia delle religioni». Alla teologia fondamentale si chiede principalmente di dar ragione della singolarità di Cristo come mediatore e pienezza della Rivelazione nel panorama interreligioso, mentre la teologia del-

le religioni dirige la sua attenzione sul significato ed il valore delle religioni non cristiane in rapporto ai piani di Dio e, quindi, all'interno della storia della salvezza. La tematica coinvolge dunque due grandi ambiti, quello della Rivelazione e quello soteriologico, fra loro comunicanti.

In un documento ultimato alla fine del 1996 dalla Commissione Teologica Internazionale (CTI) e pubblicato agli inizi del 1997 con il titolo «Il cristianesimo e le religioni», si affrontano le principali questioni sul tappeto suggerendo nel contempo alcune indicazioni per la futura riflessione della teologia in una materia così importante e delicata¹. A poco più di un anno dall'uscita del documento, offriamo qui alcune brevi considerazioni a commento del suo contenuto. Ponendo l'accento sull'ambito della teologia della Rivelazione, pur non potendo ignorare il secondo degli ambiti prima citati, cioè quello soteriologico, ci proponiamo qui di commentare in qual modo il rapporto tra cristianesimo e religioni consenta alla teologia di mantenere una prospettiva *cristocentrica*, in accordo con quel recupero dogmatico ormai acquisito specie a partire dalla seconda metà del XX secolo².

II. Il problema del cristocentrismo come problema del rapporto fra il modello inclusivista e quello pluralista

L'adozione di una prospettiva teologica cristocentrica nello studio del rapporto fra cristianesimo e religioni si confronta immediatamente con la fede nell'Incarnazione del Verbo, affermazione che

¹ Il testo italiano del documento, che raccoglie i lavori protrattisi dal 1993 al 1995 ed è stato approvato in data 30.9.1996, può leggersi in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, «La Civiltà Cattolica» 148 (1997), I, pp. 146-183.

² Come introduzione alla tematica, cfr. J. DUPUIS, *Unicità e universalità*, in «Dizionario di Teologia Fondamentale», a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, pp. 1382-1391; P. ROSSANO, *Teologia e religioni: un problema contemporaneo*, in «Problemi e prospettive di teologia fondamentale» a cura di R. Latourelle e G. O'Collins, Queriniana, Brescia 1980, pp. 359-378; H. WALDENFELS, *Il cristianesimo nella disputa delle religioni intorno alla verità*, in «Corso di teologia fondamentale», a cura di W. Kern, H. Pottmeyer e M. Seckler, Queriniana, Brescia 1990, vol. II, pp. 284-313; A. AMATO, *Cristologia e religioni non cristiane*, in «Credere oggi», n. 69 (1992), pp. 94-107. Utile la rilettura di dell'enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, 7.12.1990, specie i capp. I, II e V.

condiziona in modo determinante ogni possibile sviluppo teologico successivo. Il documento della CTI pone subito in luce la questione centrale da *risolvere*, in tutta la sua radicalità:

«La maggiore difficoltà del cristianesimo si è sempre focalizzata nell'«incarnazione di Dio», che conferisce alla persona e all'azione di Gesù Cristo le caratteristiche di unicità e di universalità in ordine alla salvezza dell'umanità. Ma come può un avvenimento particolare e storico avere una pretesa universale? Come si può avviare un dialogo interreligioso, rispettando tutte le religioni e senza considerarle in partenza come imperfette e inferiori, se riconosciamo in Gesù Cristo, e soltanto in lui, il Salvatore unico e universale dell'umanità? Non si potrebbe concepire la persona e l'azione salvifica di Dio a partire da altri mediatori, oltre a Gesù Cristo? (...) La rinuncia a tale pretesa è considerata essenziale perché il dialogo possa essere fruttuoso: questo è senza dubbio il punto più importante con cui dobbiamo confrontarci» (nn. 18 e 93).

Allo scopo di impostare il problema nei suoi aspetti più generali, il documento della CTI utilizza un riferimento tripartita, comunemente indicato come modello esclusivista - modello inclusivista - modello pluralista. Nel linguaggio teologico odierno non è infrequente che a questi tre modelli vengano fatte corrispondere quasi puntualmente tre prospettive: ecclesio-centrica - cristocentrica - teocentrica. Si tratta di una divisione concettuale certamente utile, ma essa merita alcune precisazioni per evitare di incorrere in alcune ambiguità. Innanzitutto andrebbero messe in luce alcune differenze esistenti fra le due «terne» appena elencate. Di fatto, i singoli termini delle due terne non sono legati da una relazione biunivoca, anche se tale corrispondenza viene tacitamente accettata da molti autori ed il documento della CTI si limita a prenderne atto. Le due terne differiscono almeno sotto due punti di vista. Il primo di essi è che i tre modelli e le tre prospettive a questi associate non hanno il medesimo soggetto: nel caso di ciò che qui chiamiamo «modelli» il soggetto è *il rapporto* fra cristianesimo e religioni, mentre nel caso delle «prospettive» il soggetto è qualcosa di *interno* al cristianesimo stesso, cioè tre modi con cui la religione cristiana cerca di autocomprendersi e/o proporsi all'esterno, leggendo secondo accenti diversi la propria identità. Ma le due terne differiscono anche da un secondo punto di vista: mentre la linea esclusivismo - inclusivismo - pluralismo esprime tre modelli inevitabilmente alternativi, non è così per la

linea ecclesiocentrismo - cristocentrismo - teocentrismo, perché si tratta di prospettive che sono pur sempre riconducibili ad un unico mistero, quello di Dio uno e trino che si autocomunica in Cristo e si prolunga nel mistero della *sua* Chiesa. Si tratta in quest'ultimo caso di letture che a priori potrebbero anche non presentarsi come alternative³. A pagare il prezzo dell'adozione di un simile schema, quello cioè di dover considerare le tre prospettive in modo dialettico e auto-escludente, riducendo (se non eliminando) la possibilità di cogliere relazioni di carattere «trasversale», è dunque soprattutto la concezione della Chiesa.

Ritornando al contenuto del documento dopo questa doverosa parentesi ermeneutica, e muovendosi nell'ambito di una classica divisione tripartita, il modello ecclesiocentrico-esclusivista imposterebbe il rapporto con le altre religioni negando possibilità di salvezza e di verità fuori della Chiesa, ed interpretando perciò in modo letterale e riduttivo la formulazione *extra Ecclesia nulla salus*. Il documento della CTI sottolinea opportunamente che un modello *così concepito* non terrebbe conto dello sviluppo dogmatico realizzatosi in merito alla comprensione del rapporto Chiesa-salvezza, né corrisponderebbe ad una corretta autocomprensione del mistero della Chiesa. Il primo modello viene dunque evidentemente escluso, non tanto come risultato di un ragionamento teologico, ma come effetto insito nelle sue stesse premesse terminologiche: quelle di una visione riduttiva del mistero della Chiesa.

Il secondo modello si sforza invece di comprendere le religioni non cristiane lasciando invariata la confessione cristologica nella divinità del Verbo incarnato, quale pienezza e mediatore di tutta la Rivelazione, cioè dell'auto-comunicazione di Dio all'uomo nell'evento storico di Gesù di Nazaret. Compito della teologia che assume tale modello è spiegare, dopo un'operazione di discernimento, come le altre religioni possano essere «incluse» nel mistero di Cristo, quello della sua capitalità sulla creazione e sulla redenzione. Tale modello, oggi generalmente condiviso dalla gran maggioranza della teologia

³ Basterebbe ricordare in proposito l'impianto dogmatico soggiacente la presentazione del mistero della Chiesa nei nn. 1-4 della costituzione conciliare *Lumen gentium* (ripresi quasi simmetricamente dal decreto *Ad gentes*). Sul modo di leggere in modo non conflittuale il rapporto fra cristocentrismo e teocentrismo si veda ad es. G. COLOMBO, *Teocentrismo e cristocentrismo*, «Teologia» 6 (1981) 293-306.

cattolica, non costituisce una soluzione già pronta alla domanda prima formulata in tutta la sua radicalità — come, cioè, mantenere il cristocentrismo in un contesto interreligioso — ma indica una direttrice, un ambito metodologico, all'interno del quale cercare una risposta o suggerire alla teologia le strade da percorrere.

Il terzo modello, quello teocentrico-pluralista, ci pare contenga un'istanza implicita inespressa. A differenza del secondo, esso vorrebbe rappresentare, *in un certo senso*, già una prima risposta: la centralità di Cristo andrebbe abbandonata ed il dialogo fra le varie religioni del mondo potrebbe procedere in prospettiva teocentrica, su sentieri in parte inediti. L'evento di Gesù di Nazaret potrebbe ancora essere «normativo», attribuendogli non più certo l'esclusività e la pienezza della mediazione rivelativa e salvifica, ma un posto privilegiato, quello della mediazione più alta fra tutte quelle storicamente possibili, o quello di un soggetto, Gesù di Nazaret appunto, il cui rapporto con Dio è stato il più stretto fra tutti quelli instaurabili. Ma all'interno di tale modello l'evento di Gesù potrebbe essere considerato anche «non normativo», e dunque la teologia fondamentale e quella delle religioni dovrebbero aprirsi alla possibilità di rivelazioni o di mediazioni superiori a quella del Cristo o anche da essa radicalmente diverse. Si tratta di prospettive che trovano rispondenza in una parte della teologia non cattolica (ad es. Troeltsch e Tillich per il pluralismo normativo, Hick e Pannikar per quello non normativo).

Il nocciolo della proposta pluralista sta dunque in una sorta di *rivoluzione copernicana* in ambito religioso: ogni confessione dovrebbe cessare di ruotare attorno al proprio fondatore-mediatore — il cristianesimo attorno a Cristo — per cominciare a ruotare tutti attorno al «sole» di un nuovo teocentrismo capace di integrare le istanze delle diverse tradizioni religiose. Va segnalato che a questa proposta, come opportunamente ed estesamente notato dalla Commissione Teologica Internazionale, soggiace una certa precomprensione del tema della verità, nonché del rapporto fra annuncio e dialogo. In una gnoseologia non più legata ad un quadro metafisico, come il modello pluralista auspica, affermazioni di carattere irreformabile non sarebbero più possibili neanche in ambito religioso; visto che nessuno è depositario di una verità della quale non si può essere certi, cadrebbe la forza dell'annuncio ed il cammino più logico sarebbe quello di cercare insieme una verità che ancora nessuno possiede.

Il «problema del cristocentrismo» nel rapporto fra le diverse religioni si struttura dunque come problema del *confronto fra il modello inclusivista e quello pluralista*. Questo confronto va fatto, pur con tutte le contestualizzazioni ermeneutiche o antropologiche che si vogliano, sempre alla luce del dato biblico, pena la perdita dello statuto «teologico» della discussione. Compito della teologia è verificare la conformità di ciascuna delle soluzioni suggerite col dato rivelato e mostrare l'eventuale contraddizione interna di alcune posizioni. Torniamo tuttavia ad osservare che se una discussione teologica concentrata sul rapporto fra i due modelli inclusivista e pluralista (lasciando cioè da parte quello ecclesiocentrico) può considerarsi più proficua, il prezzo da pagare è quello di aver condizionato il linguaggio teologico a spese di una insufficiente espressione della natura della Chiesa, rinunciando a far entrare in gioco, o per lo meno lasciando più in ombra, i suoi rapporti con Cristo e quindi con Dio.

III. La riduzione cristologica operata dalla prospettiva pluralista: rilievi critici

Il modello pluralista-teocentrico avanza a difesa della sua posizione una serie di piste argomentative; quasi tutte operano un processo di «riduzione» del ruolo di Gesù Cristo allo scopo di superare la posizione cristocentrica, ritenuta pregiudiziale ai fini del dialogo interreligioso. Ne riferiamo brevemente alcuni cenni assieme ad alcuni rilievi critici, quasi tutti contenuti nel documento stesso ⁴.

Un primo gruppo di considerazioni riguarda l'ambito ermeneutico. L'*universalità* o l'*assolutezza* di Gesù Cristo andrebbero drasticamente ridotte perché dipendenti dall'enfasi del linguaggio religioso (iperbolico, apocalittico, messianico...) proprio della cultura ebraica, o da un naturale rafforzamento del messaggio operato dalla prima comunità credente ai fini di assicurare il maggiore im-

⁴ Per uno sviluppo in sede critica, cfr. J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella, Assisi 1989 e *Universalità del cristianesimo. Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa*, in «Universalità del cristianesimo», a cura di M. Farrugia, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 19-57; più brevemente IDEM, *Unicità e universalità*, in «Dizionario di Teologia Fondamentale», o.c.

patto del nuovo annuncio salvifico. Determinante ai fini dell'amplificazione degli attributi cristologici, resterebbe l'utilizzo di paradigmi propri della filosofia greca, primo fra tutti quello riferentesi al ruolo del Logos platonico e neo-platonico.

Un secondo gruppo di argomentazioni utilizzate a scopo riduttivo, cerca di introdurre una serie di *separazioni* fra ciò che si potrebbe predicare di Gesù in modo «storico-concreto» e ciò che appartiene invece ad un linguaggio di portata «ideale-universale». Di fatto la composizione di queste due dimensioni — concreta ed universale — in luogo di costituire l'economia fondamentale della rivelazione cristiana, verrebbe automaticamente a cadere⁵. Esse non sussisterebbero più simultaneamente nel medesimo soggetto. Più ancora, la loro erronea composizione è proprio ciò che avrebbe portato ad assumere un'incorretta prospettiva cristocentrica, dalla quale occorrerebbe oggi distaccarsi in favore di un modello pluralista. Ha così luogo una riedizione della separazione bultmaniana fra il Gesù della storia ed il Cristo della fede (noncurante del superamento di essa prodottosi all'interno della stessa teologia riformata), oppure una separazione fra Gesù-Cristo e il Logos-Verbo di Dio. Se la prima coppia rimanda ad un *concreto* (operando in tal senso una certa ricomposizione fra il Gesù della storia e il Cristo della fede), la seconda rimanda ad un *universale*, il quale — ed è questo il punto centrale — non si vede perché dovrebbe manifestarsi/riconoscersi totalmente proprio in quel *concretum* storico e personale. Il Cristo cosmico nell'ambito della prima separazione riduttiva, così come il Logos divino nell'ambito della seconda, potrebbero avere altri modi di rivclare Dio o di rivelarsi, di incarnarsi, di mediare, di salvare, modi anche diversi da quello storicamente datosi in Gesù di Nazaret, il quale, evidentemente, non esaurirebbe la portata di queste prerogative.

Una variante delle due precedenti «riduzioni cristologiche» è operare una drastica separazione fra lo Spirito di Dio e il Cristo-Verbo incarnato. Al primo, ineffabile, imprevedibile, universale nelle sue

⁵ Il carattere specifico cristiano di tale economia, messo opportunamente in luce in tempi più recenti da H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Moccelliana, Brescia 1964 (or. Einsiedeln 1959), si ricollega con buona parte della tradizione patristica e medievale: cfr. W. LÖSER, «*Universale concretum*» come legge fondamentale dell'«*oeconomia revelationis*», in «Corso di Teologia Fondamentale», o.c., vol. II, pp. 123-138; J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, pp. 67-83.

manifestazioni, spetterebbe una priorità rivelativa e salvifica. Poiché è lo Spirito ad aver determinato l'incarnazione del Verbo e ad aver guidato la missione di Gesù di Nazaret, allo stesso modo Egli potrebbe guidare e/o aver già guidato altre importanti manifestazioni salvifiche di Dio. L'interpretazione è suscettibile di una formulazione in chiave storica: in prospettiva escatologica si segnerebbe un passaggio dall'economia del Verbo, più storico-concreta, a quella dello Spirito, decisamente più universale, unificante e totalizzante, rieditando questa volta le ben note suggestioni di Gioacchino da Fiore.

Sebbene in alcune delle sue riflessioni il modello pluralista potrebbe trovare, non senza una certa forzatura, punti di appoggio in singoli dati biblici, nel loro insieme le premesse che vogliono giustificare l'adozione di una tale posizione non paiono riconducibili al contenuto della fede cristiana. Il documento della Commissione Teologica Internazionale utilizza in proposito espressioni sufficientemente chiare ed esplicite: siamo di fronte ad una semplificazione storica, epistemologica e teologica che muta drasticamente la comprensione della propria fede e risulta incompatibile con la Rivelazione letta all'interno della tradizione⁶.

In risposta alle interpretazioni riduttive del mistero di Cristo e del suo Spirito si possono allegare varie considerazioni. In primo luogo non va dimenticato che il *kerygma* apostolico si presenta fin dall'inizio come unità della dimensione salvifica universale del Cristo e della vicenda storica di Gesù. Non siamo di fronte ad una sovrapposizione indebita di due concetti diversi: «l'oggetto della fede non è né un Cristo senza Gesù, né un Gesù senza Cristo; ma precisamente Gesù-il-Cristo, cioè il Gesù storico, "costituito Cristo" ad opera di Dio nella sua resurrezione»⁷. Se nel linguaggio religioso questo annuncio può essere debitore al pensiero ebraico o a quello greco, nella sua sostanza esso si presenta come una novità che sconvolge le attese messianiche ebraiche ed i canoni del pensiero greco.

⁶ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni, o.c.*, specialmente i nn. 97-99. «Né una limitazione della volontà salvifica di Dio, né l'ammissione di mediazioni parallele a quella di Gesù, né un'attribuzione di questa mediazione universale al *Logos* eterno non identificato con Gesù risultano compatibili con il messaggio neotestamentario» (*ibid.*, n. 39).

⁷ J. DUPUIS, *Universalità del cristianesimo. Gesù Cristo, il Regno di Dio e la Chiesa, o.c.*, p. 27.

A vent'anni di distanza dalla resurrezione di Gesù, Paolo lo testimonia in modo sorprendentemente esplicito (cfr. *1 Cor* 1,22-25; *At* 16,32-33). Gli apostoli percepiscono il peso inaudito della parola che è stata loro affidata: se la salvezza poteva essere un'aspettativa dei loro interlocutori, il modo con cui si afferma che essa si è ora data, risulta totalmente inedito. «Il messaggio evangelico che anima gli Apostoli di Cristo, appare come il compimento di ciò che i popoli, in modo frammentario ed oscuro, già posseggono. Che questa pienezza della luce emerga come evento storico — morte e resurrezione di Cristo — è appunto la difficoltà ed il tormento della predicazione»⁸. L'universalità della redenzione non è il risultato di un'associazione categoriale, ma viene proclamata come un fatto, il «fatto» della passione, morte e resurrezione di Gesù.

In secondo luogo va rilevato che gli effetti di una separazione di Gesù-Cristo dal Verbo o dallo Spirito condurrebbero a negare aspetti precisi dei dogmi trinitario e cristologico, o dell'economia della salvezza, tutti solidamente fondati sul dato biblico. Se è vero che la Persona increata del Verbo sussiste *prima* dell'evento storico di Gesù di Nazaret, è però vero che la persona di Gesù è la persona del Verbo: il Verbo divino non si impossessa di un corpo come di una cosa transitoria, restando aperto a molteplici possibili unioni, ma si *incarna*. Altre possibili manifestazioni del Verbo nella storia o nelle dimensioni spazio-temporali della creazione non possono essere staccate da Gesù Cristo, che è il *modo personale* con cui il Verbo è entrato nella storia e nel creato. Da questo punto di vista, il rapporto fra la Parola increata e Cristo-Gesù non è paragonabile a quello fra la Parola e la molteplicità dei profeti di Israele. Restare aperti ad altre mediazioni personali del Verbo diverse dall'umanità di Gesù condurrebbe inevitabilmente a moltiplicare la realtà dell'unione ipostatica, ad avere varie unioni ipostatiche con diverse umanità storiche, se non si vuole perdere l'acquisizione dogmatica della unità ed unicità della Persona del Verbo *incarnabile*. Ma alla luce del dato rivelato, il *Logos* destinato ad incarnarsi ed il *Logos* incarnato sono la stessa realtà: negarlo porterebbe ad offuscare il significato dell'essere personale, non solo nell'ordine creato, ma all'interno della vita

⁸ H.U. VON BALTASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 146-147.

trinitaria. Oltre a cadere presto o tardi in evidenti contraddizioni, una simile visione non sarebbe più compatibile nemmeno con il «compimento» o «la pienezza» dei tempi associata dalla Scrittura all'incarnazione del Verbo⁹: a più manifestazioni del Verbo nella storia dovrebbero infatti corrispondere più compimenti della storia stessa, cosa di per sé contraddittoria, oppure la storia non dovrebbe avere compimento alcuno, gettando un paradossale colpo di spugna su tutta l'economia promessa-compimento che lega il primo Testamento al Nuovo. Il Verbo Alfa e Omega, Principio e Fine di cui parla Giovanni nell'Apocalisse non è un Cristo cosmico anonimo od un Logos a-storico, bensì l'Agnello immolato con i segni della sua passione redentrice datasi in una umanità irripetibile¹⁰.

In terzo luogo, per quello che concerne i rapporti fra la rivelazione divina nelle missioni della seconda e della terza delle Persone divine nella storia, il modello pluralista pare sottostimare che Cristo e lo Spirito non sono protagonisti di due economie parallele nella storia della salvezza. Va certamente concesso che anche lo Spirito, come il Logos, ha una sua azione previa all'evento storico di Gesù, un'azione che coinvolge in modo diretto la stessa creazione, ma un'azione non disgiunta da quella pienezza di autocomunicazione di Dio all'uomo e al creato che è, appunto, l'Incarnazione. I tratti con cui la missione dello Spirito viene descritta dalla Scrittura *in relazione alla missione del Figlio* sono troppo forti per essere fraintesi. L'effusione piena dello Spirito giunge dopo la Pasqua, come frutto della croce; Cristo invia insieme al Padre il «suo» Spirito. «Lo Spirito Santo dirige tutti gli uomini verso Cristo, l'Unto; Cristo, a sua volta, li dirige verso il Padre. Nessuno va al Padre se non attraverso Gesù, perché egli è la via (Gv 14,6); però è lo Spirito Santo che guida i discepoli alla verità intera (Gv 16,12-13). La parola "guiderà" (ὁδηγήσει) include la "via" (ὁδός): quindi lo Spirito guida per la via che è Gesù, il quale conduce al Padre»¹¹. Ogni cristologia pneumatologica non può prescindere da una cristologia del Verbo incarnato¹².

⁹ Cfr. Mc 1,15; Ef 1,10; Gal 4,4.

¹⁰ Cfr. Ap 1,8 e 21,6.

¹¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, o.c., n. 59.

¹² Sull'inseparabilità Cristo-Verbo e Cristo-Spirito insiste anche l'enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, p. es. nei nn. 6 e 53.

Alla posizione «pluralista» il documento della Commissione Teologica Internazionale muove infine una critica di carattere filosofico, e la muove sullo stesso terreno che detta posizione cerca di vitalizzare, quello del dialogo ecumenico ed interreligioso. Si comincia col rilevare che il fattore fondamentale addotto dal pluralismo in favore del dialogo — fattore richiesto evidentemente a tutte le parti in causa — è quello che ciascuno relativizzi la propria istanza di verità, rinunciando cioè ad un certo numero di affermazioni teologicamente acquisite, e modificando di conseguenza il proprio metodo, allo scopo di accogliere meglio le istanze avanzate dagli altri interlocutori. Qui giace il senso di quel coraggio, prima menzionato, di compiere una vera e propria «rivoluzione copernicana», senza della quale ogni passo in avanti sulla strada dell'intesa sarebbe inevitabilmente bloccato. Orbene, le precedenti richieste sono proprio i fattori che finiscono col compromettere il vero dialogo. Nel momento in cui per dialogare si annulla la pretesa di verità di tutti, il dialogo cessa, perché nessuno ha più nulla da dire. Il vero dialogo va invece condotto conservando la propria specificità e prendendo sul serio la verità dell'altro. Ciò richiede certamente un maggiore sforzo speculativo ed una maggiore rettitudine di coscienza di fronte a se stessi, agli altri e, in definitiva, di fronte a quell'unico Dio che si cerca di conoscere e di servire. Solo con queste disposizioni si può promuovere un vero dialogo interreligioso, basato sull'amore alla verità e non sulle regole del consenso o del mercato.

IV. Le piste di riflessione di una teologia cristocentrico-inclusivista

Quali sono dunque le piste di dialogo interreligioso che andrebbero esplorate all'interno di un modello cristocentrico-inclusivo? Una di esse è senza dubbio la teologia dei «semi *del Verbo*». Quanto partecipa della verità e dell'adorazione del vero Dio, anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa, appartiene *al Verbo*, al mistero del Suo rapporto con la creazione.

La presenza dei riflessi o dei semi del Verbo divino nelle religioni non cristiane, nella filosofia e nella cultura, in quanto espressioni sincere della ricerca della verità, fu messa in luce fin dalle origini del cristianesimo e vanta una fondata tradizione patristica. San

Giustino, esponendo la sua dottrina sul Verbo divino, si dirigeva nel II secolo al mondo greco-romano affermando che «quanto di buono è stato detto da tutti appartiene a noi cristiani»¹³. Analogamente, Clemente di Alessandria considerava la filosofia una preparazione al Vangelo, così come il primo Testamento fu per gli ebrei una preparazione alla venuta di Cristo. Ireneo parlerà di un Logos che ha accompagnato la storia degli uomini preparando l'incarnazione. Il Concilio Vaticano II ha fatto propria questa prospettiva: nella costituzione *Lumen gentium* si afferma che la Chiesa riconosce come «fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (n. 8). Nella dichiarazione conciliare *Ad gentes*, riferendosi a coloro che operano in terra di missione, si afferma:

«[Essi] debbono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che vi si trovano nascosti. (...) Debbono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono (...) affinché questi apprendano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; ed insieme devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e di ricondurle sotto l'autorità di Dio Salvatore» (n. 11).

Così, in un noto passo della dichiarazione *Nostra Aetate*:

«La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è "via, verità e vita" in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa ed in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose (2 Cor 5,18-19)» (n. 2).

Quindici anni dopo il Concilio, nell'enciclica *Redemptoris missio* Giovanni Paolo II sottolineerà il carattere «cristocentrico» di questi semi di verità e di bene: «i doni e le ricchezze spirituali che Dio ha elargito ad ogni popolo non possiamo disgiungerli da Gesù Cristo, il quale sta al centro del piano divino di salvezza» (n. 6). Di

¹³ *Seconda Apologia*, XIII, 4.

fatto, «quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo, Verbo fatto carne per l'azione dello Spirito, per operare lui, l'uomo perfetto, la salvezza di tutti e la ricapitolazione universale» (n. 29). Sul piano storico-salvifico, ciò implica che ogni uomo che raggiunge di fatto la salvezza, si salva, lo sappia o no, mediante la grazia ed i meriti di Cristo. Una «teologia dei semi del Verbo» dovrà pertanto cercare di esplicitare il loro carattere cristocentrico, non solo alla luce della Rivelazione, ma servendosi anche di una teologia comparata delle religioni, estendendo le sue ricerche ai campi della filosofia della religione e della storia delle religioni.

Una seconda pista a disposizione della prospettiva cristocentrico-inclusivista è quella che riflette sulla «convergenza fra cristologia ed antropologia». Si tratta cioè di mettere in luce come l'evento terreno di Gesù Cristo, crocifisso e risorto, contenga in sé un appello significativo per ogni essere umano. Il mistero della vita e della morte, la sofferenza del giusto innocente, la legge della carità e del perdono, raccolgono in Cristo le aspirazioni di tutta l'umanità, così come sono state in parte esplicitate o rappresentate nelle varie religioni. Indipendentemente dalle differenze di razza, popolo o cultura, ognuno può riconoscere nella storia di Cristo la propria storia, partecipare attraverso il lavoro, l'amore per gli altri, la sofferenza e la morte, al «Suo mistero», quel mistero pasquale col quale lo Spirito Santo dà a tutti, nessuno escluso, secondo le coraggiose parole della *Gaudium et Spes*, la possibilità di entrare in contatto ¹⁴.

Nessuna persona umana può sentirsi estranea a questo annuncio, perché il cristianesimo dichiara che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» ¹⁵. Cristo, dunque «include» nel suo mistero tutta l'umanità ¹⁶. Egli non è soltanto *la via*

¹⁴ Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 22. «Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi» (CCC, n. 521; cfr. nn. 519-520).

¹⁵ *Gaudium et spes*, n. 22; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 6; *Redemptor hominis*, nn. 8, 13.

¹⁶ «Non una venuta solo transeunte, non un puro passaggio attraverso l'umano per poi perdersi nuovamente nel mistero: il Figlio di Dio *resta* con noi. Divenendo uomo egli è entrato in comunione esistenziale con noi, e questa comunione permane in quanto egli si è *impegnato* per l'umanità. In lui, Dio sta dalla nostra parte» (R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985, p. 236).

per andare al Padre (Gv 14,5-6), ma anche *la via per andare a ciascun uomo*¹⁷. Grazie a questa fondamentale corrispondenza fra il progetto divino sull'uomo e Cristo, «la Chiesa può guardare ogni uomo con gli occhi di Cristo»¹⁸ ed è consapevole che sulla strada che porta a Lui essa può incontrare ogni popolo ed ogni cultura, perché «chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui pure più uomo»¹⁹. Partendo dalla persona e dalla dottrina di Gesù di Nazaret, ogni uomo, e dunque ogni religione della terra, è allora capace di ritrovare, come in controluce, ciò che appartiene alla dignità della persona umana e ciò che invece la umilia, scoprire ciò che contribuisce alla sua pienezza ed individuare ciò che, al contrario, la corrompe.

La pista della convergenza fra Cristo e l'uomo, con l'inclusione di ogni uomo nella logica del suo mistero salvifico, si connette pertanto con la «teologia dell'immagine di Dio nell'uomo», esplicitandone però la valenza cristologica. Anche in questo caso si tratta di una riflessione di ampia tradizione biblico-patristica. Se ogni uomo è stato creato in Cristo ed ogni uomo è destinato a conformarsi alla sua immagine, è ragionevole pensare che ogni sano anelito di verità sull'uomo, ogni aspirazione di pienezza o di compimento presente nelle varie religioni, abbia un implicito legame con la risposta fornitaci dalla condizione filiale di Cristo, dalla sua offerta di una filiazione-incorporazione alla quale tutti gli uomini e le donne di tutti i tempi sono e saranno chiamati a partecipare.

V. Osservazione conclusiva

Come appendice a quanto qui brevemente commentato a proposito del documento *Il cristianesimo e le religioni*, desideriamo segnalare un'osservazione conclusiva. Il modello cristocentrico-inclusivo, l'unico ragionevolmente percorribile da una teologia rispettosa

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, n. 13. «Non si tratta dell'uomo astratto, ma reale, dell'uomo concreto, storico. Si tratta di ciascun uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero. (...) L'oggetto di questa premura è l'uomo nella sua unica ed irripetibile realtà umana, in cui permane intatta l'immagine e la somiglianza con Dio stesso» (*ibid.*).

¹⁸ *Ibid.*, n. 18.

¹⁹ *Gaudium et spes*, n. 41.

del dato rivelato, ci pare contenga al suo interno un implicito programma metodologico. Il nucleo di tale programma consisterebbe, a nostro avviso, nel fatto che la teologia cristiana dovrebbe sforzarsi di «leggere» le altre tradizioni religiose all'interno della propria storia della salvezza. Il verbo «includere» non vuol dire solo riportare all'interno del proprio confine, né più banalmente contenere, come si contiene un oggetto che può essere conglobato fino ad esserne perfino trasformato o stravolto. Il suo significato più profondo non può prescindere dall'idea di «comprendere». Ciò che viene *incluso* deve allora essere anche e necessariamente *compreso*. Ciò implica riconoscere un ruolo a tutto quanto viene incluso, senza penalizzarne per questo l'identità: sul binomio «includere-comprendere» la teologia cristocentrica gioca la sua partita decisiva.

Così inteso, il «criterio di inclusività», come criterio e cammino metodologico, diverrebbe allora un'indicazione di veridicità: la tradizione religiosa che ha la capacità di includere, cioè comprendere nel senso di «leggere meglio» le altre, partecipa dell'unica verità in modo maggiore. Il cristianesimo, essendo la religione rivelata che afferma di trovarsi proprio in queste condizioni, deve allora raccogliere la sfida di saperlo esplicitare dal punto di vista teologico. A ben pensarci è la stessa storia della salvezza a fornirci un esempio emblematico di come agirebbe un simile «criterio di inclusività», quando essa ci presenta la lettura del primo Testamento alla luce del Nuovo, permettendoci così di *comprenderlo* senza penalizzarlo. La dinamica promessa-compimento non toglie nulla alla prima alleanza, perché se questa perdesse la sua identità si perderebbe inevitabilmente anche la specificità della nuova.

È significativo osservare in proposito che un criterio di inclusività potrebbe agire, appunto come tentativo di «comprendere», anche muovendo dall'ebraismo verso il cristianesimo, ma originando conseguenze assai interessanti. Un simile tentativo lo troviamo nell'episodio narrato da Luca nel cap. 5 degli *Atti* dopo l'arresto di Pietro e degli altri apostoli. Attraverso le parole di Gamaliele (cfr. *At* 5,35-39), l'ebraismo cerca di «leggere» il movimento sorto attorno a Gesù di Nazaret all'interno di quel fenomeno di messianismo dal colore religioso-politico frequente a partire dal II sec. A.C., e poi specialmente durante il periodo della dominazione romana. Ma il discorso di Gamaliele, e con lui la lettura ebraica del cristianesimo,

per trovare un fondamento ed una coerenza interna alla propria tradizione religiosa, si appella alla storia e chiede ad essa una verifica di quanto sta accadendo: «non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria e questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli» (At 5,38-39). Sebbene ciò ci venga trasmesso attraverso la narrazione di Luca, è sintomatico che nel momento in cui, in un dialogo fra ebraismo e cristianesimo, l'ebraismo impieghi un criterio di inclusività si trovi a dover fare i conti con la storia e quindi, implicitamente, a doversi aprire *alla possibilità della verità* del cristianesimo, se vuole essere coerente fino in fondo con se stesso.

Sarebbe possibile un analogo itinerario anche nei confronti dell'islamismo? Fermo restando che il rapporto fra ebraismo e cristianesimo è assolutamente unico nel panorama del dialogo interreligioso, si può tuttavia affermare che, sebbene una lettura inclusiva dell'Islam da parte del cristianesimo non sia cosa immediata, esiste certamente un tentativo dell'Islam di «essere letto» all'interno della tradizione giudeo-cristiana, nella comune origine da Abramo e nel particolare ruolo — di carattere intermedio e provvisorio rispetto a Maometto — attribuito a Gesù di Nazaret. Ora è questa autocomprensione dell'Islam che andrebbe condotta fino in fondo, fino a trarne le estreme conseguenze nel suo confronto con la storia. Dal canto suo, il cristianesimo dovrebbe dar ragione di come un simile fenomeno religioso possa essersi originato ed avere il coraggio discernere le sue eventuali istanze positive separandole da quelle certamente estranee alla Rivelazione.

Si tratta solo di rapidi schizzi, la cui prima applicazione riguarderebbe in ogni caso la teologia della Rivelazione prima ancora che la soteriologia, ma il cui fine è indicare che all'interno del modello inclusivista vi è contenuto forse più di quanto si possa a prima vista pensare. Esso ribadisce che la via da percorrere nella ricerca teologica è certamente quella di mantenere l'unicità e l'universalità della mediazione di Cristo, ma i *modi* di percorrerla sono pur sempre affidati allo Spirito. Riteniamo infine di grande utilità che una discussione teologica sul rapporto fra cristianesimo e religioni sappia cogliere le prospettive *cristiane* ecclesiocentrica, cristocentrica o teocentrica come prospettive comunicanti e non indipendenti. Proprio la dinamicità di tale articolato rimando, dalla Chiesa a Cristo

nello Spirito al Padre, può aiutare a meglio riconoscere la ricchezza del ruolo dello Spirito, l'unico capace di scrutare le profondità di Dio ed i suoi segreti (cfr. *1 Cor 2,10-11*), l'unico che conosce gli itinerari dell'umanità, di tutta l'umanità, sulle vie che conducono a Cristo.

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

Pagina bianca

UNA CATECHESI PER IL TERZO MILLENNIO: IL NUOVO DIRETTORIO GENERALE PER LA CATECHESI

Enrique BORDA

Sommario: *I. La relazione del Direttorio con il Catechismo della Chiesa Cattolica.* 1. Il Catechismo, "testo di riferimento" per la catechesi. 2. Il DGC strumento metodologico del CCC - *II. Il concetto di catechesi proposto dal DGC.* 1. La catechesi trasmette i fatti e le parole della rivelazione. 2. La catechesi è parte integrante dell'evangelizzazione. 3. La catechesi si ispira al catecumenato battesimale.

Il nuovo *Direttorio Generale per la Catechesi* (DGC)¹, curato dalla Congregazione per il Clero, fu presentato nel corso di una conferenza stampa il 18 settembre 1997². Esso sostituisce il *Direttorio Catechistico Generale*, pubblicato dalla stessa Congregazione per il Clero, con l'approvazione di Paolo VI l'11 aprile 1971³, allora elaborato con lo scopo di dare concretezza alle indicazioni del Concilio Vaticano II, il quale aveva prescritto la redazione di un «Direttorio per l'istruzione catechistica del popolo cristiano»⁴.

Il DGC, pur conservando la struttura di fondo del testo di 1971, si articola in una Esposizione Introduttiva seguita da cinque parti e una Conclusione Finale. La Prima Parte è dedicata ai fonda-

¹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio Generale per la Catechesi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997 (citato DGC).

² Cf. *Osservatore Romano*, 19 settembre 1997, 1 e 4.

³ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, nn. 453-654.

⁴ *Christus Dominus*, 44.

menti teologici della catechesi e a delineare la sua natura. Nella Seconda Parte, che contiene due capitoli, si espongono le norme e i criteri per la presentazione del messaggio evangelico nella catechesi, prestando una particolare attenzione al CCC in quanto testo di riferimento. La Parte Terza è dedicata al tema della pedagogia della fede, affrontando le principali questioni metodologiche che riguardano la catechesi. La Quarta Parte prende in considerazione, in cinque brevi capitoli, i destinatari della catechesi, tenendo conto della diversità delle situazioni culturali e socio-religiose; si presta un'attenzione particolare alla questione dell'inculturazione. Infine la Quinta Parte è dedicata alla pastorale catechistica che si realizza nella chiesa particolare: i suoi agenti, la formazione dei catechisti, i luoghi e i tempi della catechesi, ecc.

Perché un nuovo Direttorio? Nei venticinque anni trascorsi dalla pubblicazione del primo orizzonte della pastorale catechetica si è notevolmente allargato nella Chiesa, principalmente per quanto riguarda le prospettive, i contenuti nonché la metodologia.

Infatti, da una parte la pubblicazione delle Esortazioni Apostoliche *Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI nel 1975 e *Catechesi Tradendae* di Giovanni Paolo II nel 1978, e poi del *Catechismo della Chiesa Cattolica* nel 1992, hanno contribuito ad arricchire enormemente la teologia e la pastorale della catechesi, dando così una spinta decisiva alla revisione e all'aggiornamento del primo Direttorio⁵.

Da un'altra parte, bisogna anche riconoscere che le esperienze concrete di catechesi realizzate nella Chiesa in questi cinque lustri, sapientemente ispirate al *Rituale per l'Iniziazione cristiana degli Adulti* (6-1-1972), e poi guidate e stimolate da molti studiosi ed esperti in materia, hanno dato un grande impulso all'azione catechistica favorendo altresì la revisione e l'aggiornamento di non poche tematiche teologiche e pedagogiche vitali per la catechesi stessa. In alcuni paesi esse si sono concretizzate nella pubblicazione dei catechismi nazionali e locali.

Inoltre, la recente redazione definitiva del Catechismo⁶ ha imposto in modo naturale che si procedesse a rivedere e aggiornare il Direttorio, allo scopo di renderlo un strumento più atto per attuare

⁵ Cf. CCC, 10.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Laetamur magnopere*, 15-8-1997.

oggi nella Chiesa una effettiva catechesi. Infatti, è sembrato necessario procedere a questo aggiornamento del Direttorio, non solo per orientare la catechesi ma anche per attuare un'autorevole mediazione tra il Catechismo della Chiesa Cattolica e i diversi catechismi locali, venendo in questo modo incontro a una esigenza che lo stesso CCC aveva lasciato ad altre istanze; e cioè di «attuare gli adattamenti dell'esposizione e dei metodi catechistici che sono richiesti dalle differenze di cultura, di età, di vita spirituale e di situazione sociale ed ecclesiale di coloro cui la catechesi è rivolta»⁷.

Il nuovo Direttorio ha cercato, tenendo in considerazione tutti questi fattori e rispettando sostanzialmente l'ispirazione ed i contenuti del precedente, di rispondere alle due nuove esigenze sopra accennate. Vale a dire: contestualizzare la catechesi nell'ambito dell'evangelizzazione così come viene richiesto dalle Esortazioni *Evangelii Nuntiandi* e *Catechesi Tradendae*; e indicare la via da seguire per tradurre nella catechesi (catechismi nazionali e locali) il Catechismo della Chiesa Cattolica⁸.

Nella presentazione del nuovo Direttorio che cercheremo di fare in queste pagine, ci soffermeremo su questi due aspetti. In particolare, cercheremo di esaminare, in primo luogo, quale tipo di relazione stabilisce il Direttorio con il Catechismo della Chiesa Cattolica, e poi tenteremo di valutare in che modo i documenti summenzionati abbiano influito sull'impostazione teologica del documento stesso e, in particolare, sul concetto di catechesi che presenta⁹.

Nella nostra riflessione ci siamo anche serviti delle relazioni e comunicazioni del Congresso Internazionale tenutosi in Vaticano, nell'Aula del Sinodo nei giorni 14-17 ottobre 1997, che ha seguito la pubblicazione del nuovo Direttorio e durante il quale sono state approfondite, da alcuni vescovi esperti in materia e provenienti da tutto il mondo, le caratteristiche e l'impostazione di fondo del nuovo Direttorio.

⁷ CCC, 24.

⁸ Cf. DGC, 8.

⁹ In pratica si tratta di esaminare le due prime parti del DGC.

I. La relazione del Direttorio con il Catechismo della Chiesa Cattolica

Si tratta di due documenti diversi, ciascuno con le sue proprie caratteristiche, ma complementari. Per quanto riguarda l'identità specifica di ciascuno di loro il DGC afferma, con le parole di Giovanni Paolo II nella Costituzione Apostolica *Fidei Depositum*, che «il Catechismo della Chiesa Cattolica è un'esposizione della fede della Chiesa e della dottrina cattolica, attestate e illuminate dalla Sacre Scritture, dalla Tradizione apostolica e dal Magistero della Chiesa»¹⁰. Per tanto, aggiunge il DGC, «il catechismo della Chiesa Cattolica è un atto del Magistero del Papa, con cui, nel nostro tempo, egli sintetizza normativamente, in virtù dell'autorità apostolica, la globalità della fede cattolica e la offre, innanzitutto alle Chiese, come punti di riferimento per l'esposizione autentica del contenuto della fede»¹¹.

Il DGC si presenta invece come «la proposizione di fondamentali principi teologico-pastorali, desunti dal Magistero della Chiesa e in modo particolare dal Concilio Ecumenico Vaticano II, con i quali si possa più idoneamente orientare e coordinare l'attività catechistica nella Chiesa»¹². Perciò, il DGC «è un sussidio ufficiale per la trasmissione del messaggio evangelico e per l'insieme dell'atto catechistico»¹³.

Menzionata la specificità di ciascuno cerchiamo ora di capire in che consiste la loro complementarità. Ci sono nel DGC fondamentalmente due espressioni che possono servirci come guida nella nostra riflessione. Da una parte più volte lì viene affermato che il CCC è *testo di riferimento*¹⁴. Da un'altra anche si dice che il DGC intende essere *strumento metodologico* del CCC per la sua concreta applicazione¹⁵. Da qui emergono, soprattutto, due questioni da prendere in considerazione.

La prima è che il DGC, in quanto testo di riferimento, rimanda sempre al CCC sia per quanto riguarda il contenuto del messaggio che deve essere annunciato, sia quando lo propone come modello

¹⁰ DGC, 120.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *ibid.*, 8, 132.

¹⁵ *Ibid.*, 120.

da tenere in considerazione dal punto di vista strutturale, metodologico e pedagogico. Infatti, il DGC non propone il CCC soltanto come luogo primario per il reperimento dei contenuti della catechesi, ma anche come possibile modello o guida di catechesi.

La seconda è che il CCC, per la sua stessa natura, necessita il complemento di alcuni strumenti, e il nuovo Direttorio si propone come tale. Quindi il DGC si presenta come strumento metodologico per favorire e guidare l'adattamento del CCC alle diverse situazioni, culture, ecc.¹⁶.

Vediamo ora in particolare ciascuno di questi due aspetti.

1. Il Catechismo, "testo di riferimento" per la catechesi

A differenza del Direttorio precedente, il nuovo Direttorio non ha voluto dedicare una parte specifica ai contenuti della catechesi. La motivazione è la seguente: «il presente Direttorio Generale per la Catechesi non dedica un capitolo all'esposizione dei contenuti della fede, come è stato fatto nel Direttorio del 1971 sotto il titolo: "Gli elementi essenziali del messaggio cristiano". A motivo di ciò, per quanto riguarda il contenuto del messaggio, il Direttorio Generale per la Catechesi rinvia al Catechismo della Chiesa Cattolica»¹⁷.

Inoltre, nelle *Comunicazioni Finali* del Congresso Catechistico Internazionale si legge: «Il CCC si propone, e quindi va considerato come "punto di riferimento" nel servizio per la verità della fede, per la comunione ecclesiale e come strumento di formazione per gli operatori pastorali e specialmente per i catechisti. Il CCC è il compendio dottrinale della fede cattolica ed è espressione dell'insegnamento autorevole del Magistero, e in questo senso è vincolante per tutti i fedeli, secondo i gradi di autorità delle rispettive dottrine»¹⁸.

In questo modo, rinviando al CCC come *testo di riferimento* per quanto riguarda i contenuti della catechesi, il DGC non solo ha cercato di contribuire a mettere in pratica quanto il Santo Padre aveva chiesto a proposito dell'uso del Catechismo¹⁹, ma anche ha

¹⁶ *Ibid.*, 124.

¹⁷ *Ibid.*, 120.

¹⁸ CONGRESSO CATECHISTICO INTERNAZIONALE, *Comunicazioni Finali*, 1a, in *L'Osservatore Romano*, 18-10-97, p. 5.

¹⁹ «Chiedo pertanto ai Pastori della Chiesa e ai fedeli di accogliere questo Catechismo in spirito di comunione e di usarlo assiduamente nel compiere la loro missione di an-

voluto giustamente ribadire la necessità di un testo di riferimento per la catechesi stessa. Per quale motivo è necessario questo testo?

Appartiene all'essenza della catechesi distinguere tra un testo base, dove si trova il contenuto della fede della Chiesa, e altri testi parlati e/o scritti con i quali tale fede si trasmette²⁰. Il testo base o di riferimento assicura due valori che sono essenziali per la catechesi: l'unità della fede e l'integrità del contenuto. Così, il Catechismo rappresenta non solo il necessario strumento di unità nella verità²¹, ma anche assicura l'essenziale integrità nella sua espressione e formulazione.

È particolarmente importante comprendere bene in che senso il Catechismo è strumento di unità. Lo è, infatti, non solo perché proponendosi come autorevole riferimento per la catechesi della Chiesa, rende possibile che una e la stessa fede venga consegnata e professata ovunque, ma anche perché il Catechismo stesso è frutto ed espressione dell'unità nella fede di tutta la Chiesa, giacché il CCC è frutto della collaborazione dell'Episcopato cattolico mondiale. Infatti, questa realtà è così espressa dal Papa: «Il progetto è stato fatto oggetto di una vasta consultazione di tutti i vescovi cattolici, delle loro Conferenze episcopali o dei loro Sinodi, degli Istituti di teologia e di catechetica. (...) Si ha ragione di affermare che questo Catechismo è il frutto di una collaborazione di tutto l'Episcopato della Chiesa cattolica»²². Il CCC è frutto dell'unità nella fede di tutta la Chiesa e per questo è un valido e autorevole strumento di unità.

Occorre aggiungere che il riferimento a un concreto *luogo comune* come garanzia ed espressione dell'unità e identità del contenuto della fede non è qualcosa di secondario nella catechesi. Si tratta di una questione decisiva per edificare, a partire della fede, la comunione ecclesiale. Infatti, «è importante che i cristiani si possano incontrare al di là dei continenti e delle culture in un linguaggio fon-

nunziare la fede e di chiamare alla vita evangelica. Questo Catechismo viene loro dato perché serva come testo di riferimento sicuro e autentico per l'insegnamento della dottrina cattolica, e in modo tutto particolare per l'elaborazione dei catechismi locali», Cost. Ap. *Fidei depositum*, 4.

²⁰ Cf. RATZINGER, J., *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Piemme 1985, p. 30.

²¹ Cf. RATZINGER, J., *L'Editio Typica: strumento di unità nella verità*, Relazione al Congresso Catechistico Internazionale, 14-10-97.

²² Cost. Ap. *Fidei Depositum*, 2.

damentale della fede e sperimentino così la loro concreta unità come l'unico popolo di Dio»²³. Così il comune punto di riferimento della fede rende manifeste due delle *note* essenziali della Chiesa che hanno un significato teologico importante nella catechesi in quanto iniziazione alla fede ecclesiale-battesimale: la cattolicità e la comunione ecclesiale, vincolo visibile dell'unità²⁴. Infatti, al trasmettere ovunque la stessa fede nella varietà delle ricchezze culturali dei popoli, questa si arricchisce ed esprime in modo ammirevole la sua cattolicità²⁵; inoltre, questo fatto rende anche visibile la comunione personale e collettiva con la Chiesa, e delle Chiese particolari con la Chiesa universale.

Di conseguenza il DGC può giustamente affermare che la catechesi è nella Chiesa «il servizio che introduce i catecumeni e i catechizzandi nell'unità della confessione di fede. Per la sua stessa natura alimenta il vincolo dell'unità, creando la coscienza di appartenere a una grande comunità che né lo spazio né il tempo possono limitare»²⁶.

L'altro elemento fondamentale a cui abbiamo fatto cenno precedentemente era l'integrità del messaggio. Il DGC nell'*Esposizione Introduttiva* afferma che tra i problemi che si devono affrontare e risolvere nella catechesi contemporanea bisogna annoverare, riguardo al contenuto della medesima, «certe lacune dottrinali in merito alla verità su Dio e sull'uomo, sul peccato e la grazia e sui Novissimi. Vi è la necessità di una più solida formazione morale; si riscontra una presentazione inadeguata della storia della Chiesa e una scarsa rilevanza della sua Dottrina Sociale. In alcune regioni proliferano catechismi e testi di iniziativa particolare, con tendenze selettive e accentuazioni tanto differenti da nuocere alla necessaria convergenza nell'unità della fede»²⁷. «Perciò — continua il DGC — un criterio fondamentale della catechesi è quello di salvaguardare l'integrità del messaggio, evitandone presentazioni parziali o deformate»²⁸.

Sembra che siano soprattutto due le cause più frequenti della mancata integrità nella trasmissione della fede nella catechesi con-

²³ RATZINGER, J., *L'Editio...*, o.c.

²⁴ DGC, 136.

²⁵ CCC, 830-831.

²⁶ Cf. DGC, 106.

²⁷ DGC, 30.

²⁸ *Ibid.*, 111.

temporanea: una certa ipertrofia del metodo nei confronti del contenuto che ha portato a non presentare più la fede come un tutto organico; e certe vie arbitrarie di adattare il messaggio cristiano alle diverse situazioni culturali che tendono a diminuire la forza e le esigenze radicali della Buona Novella.

Prima di tutto il DGC ricorda che il contenuto della catechesi non è indifferente a qualsiasi metodo²⁹. In alcuni casi un'eccessiva attenzione agli aspetti metodologico-pedagogici, caratteristica dell'evoluzione generale dell'insegnamento e della pedagogia moderna, ha fatto sì che i metodi diventino criteri del contenuto anziché esserne il veicolo. Nella catechesi questo ha avuto come conseguenza la frammentazione della proclamazione della fede con l'apparizione di alcune gravi lacune che riguardano aspetti centrali della verità rivelata³⁰.

Il DGC parla anche del principio che deve orientare la scelta del metodo: fedeltà a Dio e all'uomo. Fedeltà a Dio significa ispirarsi «radicalmente alla pedagogia di Dio come si dispiega in Cristo e nella Chiesa, ne accoglie i tratti costitutivi e, sotto la guida dello Spirito Santo, ne cura una sintesi sapiente, favorendo così una vera esperienza di fede, un incontro filiale con Dio»³¹. Qui troviamo sinteticamente delineate le basi della metodologia catechetica.

L'altra possibile causa di mancanza d'integrità nella catechesi a cui abbiamo fatto riferimento riguardava il problema dell'inculturazione. «Nel compito dell'inculturazione della fede — afferma il Direttorio —, la catechesi deve trasmettere il messaggio evangelico nella sua integrità e purezza. (...) Perciò un criterio fondamentale della catechesi è quello di salvaguardare l'integrità del messaggio, evitando presentazioni parziali o deformate»³². Quindi alla catechesi, in quanto esplicitazione del kerigma, non possono mancare i seguenti aspetti: l'annuncio di Dio come Padre; la salvezza integrale, immanente ed escatologica, dell'uomo; l'annuncio del giudizio di Dio;

²⁹ *Ibid.*, 149. «La catechesi, che è dunque pedagogia in atto della fede, nel realizzare i suoi compiti non può lasciarsi ispirare da considerazioni ideologiche o da interessi puramente umani, non confonde l'agire salvifico di Dio, che è pura grazia, con l'agire pedagogico dell'uomo, ma nemmeno li contrappone e separa» (DGC, 144).

³⁰ Cf. RATZINGER, J., *Trasmissione della fede e fonti della fede*, Piemme 1985, p. 8.

³¹ DGC, 143. Cf. DGC 140-142.

³² *Ibid.*, 111.

l'annuncio del Regno di Dio inaugurato nella stessa persona di Cristo; la Chiesa, come il germe e inizio di questo Regno; e finalmente, l'annuncio profetico di un al di là³³.

Allora, il CCC presentando un'esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica³⁴, si propone come riferimento primario per assicurare non solo l'integrità della catechesi ma anche per rispettare la necessaria "gerarchia delle verità" nella presentazione della fede, realtà che è profondamente unita all'integrità³⁵. Con le parole del Santo Padre possiamo affermare che il Catechismo è autorevole espressione «dell'eloquente testimonianza del grado di consapevolezza e di autocoscienza che la Chiesa, nel suo insieme, possiede riguardo al proprio perenne deposito di verità. Come tale, il Catechismo si propone quale norma sicura per l'insegnamento della fede, ed insieme quale testo di riferimento certo ed autentico per l'elaborazione dei Catechismi locali»³⁶.

Da quanto esposto finora sul significato del CCC in quanto *testo di riferimento* per la catechesi possiamo far emergere alcune conseguenze. La prima riguarda il piano della formazione dottrinale dei catechisti. Questi dovranno conoscere bene il Catechismo e la loro formazione dovrà avere il Catechismo come referente fondamentale. Il Direttorio parla così: «Nel suo proprio livello di insegnamento teologico, il contenuto dottrinale della formazione di un catechista è lo stesso di quello che la catechesi deve trasmettere. (...). Il Catechismo della Chiesa Cattolica sarà il referente dottrinale fondamentale, insieme con il Catechismo della propria Chiesa particolare o locale»³⁷. Più avanti il Direttorio torna di nuovo sul ruolo centrale del CCC, questa volta in riferimento alla formazione permanente dei catechisti. Viene detto che è molto conveniente che tra altre attività che la comunità può promuovere, ci sia «una formazione dottrinale più sistematica, per esempio studiando il Catechismo della Chiesa Cattolica»³⁸.

³³ Cf. DGC, 102.

³⁴ *Fidei Depositum*, 4

³⁵ Cf. CCC, 90.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Catechistico Internazionale*, 17-10-97, in *L'Osservatore Romano*, 18-10-97, p. 4.

³⁷ DGC, 240.

³⁸ *Ibid.*, 247.

Poi, il fatto di ritrovarci tutti, al di là delle culture in un linguaggio fondamentale della fede implica la singolare importanza che dovrà essere attribuita all'esercizio della memoria in quanto aspetto costitutivo della pedagogia della fede³⁹. Per questo il Direttorio segnala che in modo particolare «come oggetto di memoria vanno opportunamente considerate le principali formule della fede, perché assicurano una più precisa esposizione di essa e garantiscono un prezioso patrimonio comune dottrinale, culturale e linguistico». Se ci chiediamo quali siano queste formule della fede, la risposta del Direttorio è: «alcune maggiori formule e testi della Bibbia, del dogma, della liturgia, le ben note preghiere della tradizione cristiana». E rimanda concretamente alle formule sintetiche che si trovano alla fine di ogni capitolo del CCC.

Concludendo, il CCC è una risposta concreta all'esigenza di presentare oggi con un maggior impegno la dottrina cattolica nella sua totalità e con un metodo più coerente con la natura del messaggio cristiano. E così entriamo nel secondo aspetto sopra accennato.

2. Il DGC strumento metodologico del CCC

Abbiamo detto precedentemente che il DGC propone il CCC non solo come luogo fondamentale per il reperimento dei contenuti della catechesi, ma anche come modello metodologico strutturale per la loro presentazione. Che significa questo?

Il nuovo Direttorio, senza voler imporre alla catechesi un determinato modello metodologico, offre non pochi criteri importanti di metodologia catechetica pressì dal Catechismo stesso⁴⁰. Vediamone alcuni.

— L'articolazione del CCC attorno alle quattro dimensioni fondamentali della vita cristiana: simbolo-sacramenti-decalogo (vita cristiana)-Padre nostro (preghiera). Sono questi, insieme alle tre tappe della narrazione della storia della salvezza⁴¹, che nella catechesi patristica aveva un ruolo primario, i sette pilastri che tradizionalmente

³⁹ Cf. *ibid.*, 154.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 121-130. Il Direttorio presenta importanti elementi di carattere metodologico anche nel capitolo primo della seconda parte: *Norme e criteri per la presentazione del messaggio evangelico*. È anche utile vedere nel CCC i numeri 18-22.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 107-108.

hanno configurato la catechesi ⁴². Il Direttorio, quindi, lasciando liberi i catechismi locali per quanto riguarda la presentazione e strutturazione della catechesi, riafferma la validità di quest'articolazione tradizionale e propone il CCC, oltre che come riferimento dottrinale, come riferimento per strutturare la catechesi attorno a questi pilastri e guida per svilupparla ⁴³.

— un altro punto di riferimento chiave per la catechesi proviene dalla scelta concreta del CCC di fare una presentazione cristocentrica del messaggio rivelato ⁴⁴. Il cristocentrismo, infatti, illumina, nel Catechismo, tanto il mistero trinitario quanto il mistero dell'uomo e della sua sublime vocazione all'unione con Dio. Per la catechesi ne derivano conseguenze importanti: il suo centro è una persona, Cristo. Quindi il compito della catechesi altro non è che presentare Cristo. Tutto il resto, in riferimento a Lui: «Il cristocentrismo obbliga la catechesi a trasmettere ciò che Gesù insegna riguardo a Dio, all'uomo, alla felicità, alla vita morale, alla morte... senza permettersi di mutare in nulla il suo pensiero» ⁴⁵.

— la catechesi deve essere una guida che orienta la lettura della Bibbia e aiuta a riconoscere la Parola di Dio rivolta a noi in ogni circostanza della nostra vita. Per questo la catechesi «deve imbevversarsi e permearsi del pensiero, dello spirito e degli atteggiamenti biblici ed evangelici mediante un contatto assiduo con i testi medesimi» ⁴⁶. Ma, questa sarà tanto più ricca ed efficace, quanto più leggerà i testi con l'intelligenza ed il cuore della Chiesa. Ecco come il CCC, così ricco di riferimenti biblici, diventa anche punto di riferimento per la catechesi; non solo perché manifesta praticamente la centralità della Sacra Scrittura nell'atto catechistico, ma anche perché ci insegna un modo concreto di usarla e di interpretarla ⁴⁷. D'altronde possiamo ricordare che già l'antico Catechismo Romano caratterizzò le quattro componenti fondamentali che strutturano la catechesi (fede-sa-

⁴² Cf. *ibid.*, 140-141; 114-115.

⁴³ *Ibid.*, 122. Cf. DGC, 129-130, 135.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 123.

⁴⁵ DGC, 98.

⁴⁶ *Ibid.*, 127.

⁴⁷ «La Sacra Scrittura e il Catechismo della Chiesa Cattolica si presentano come due punti di riferimento per ispirare tutta l'azione catechizzatrice della Chiesa nel nostro tempo. (...) sono chiamati, ciascuno a modo proprio e secondo la sua specifica autorità, a fecondare la catechesi nella Chiesa contemporanea» (DGC, 128).

cramenti-comandamenti-Padre nostro) come i «luoghi dell'esegesi biblica», cioè come punti fissi di un'ermeneutica della Scrittura⁴⁸.

— la presentazione del messaggio cristiano nella catechesi deve avere una relazione, deve far riferimento all'esperienza umana. Pertanto la catechesi sarà attenta alle più importanti esperienze umane, sia personali che sociali, e deve pure sforzarsi di sottoporre alla luce del vangelo gli interrogativi che nascono da tali situazioni, in modo da stimolare negli uomini stessi un giusto desiderio di trasformare l'impostazione della loro esistenza⁴⁹.

Infine, il DGC, in quanto strumento metodologico per l'applicazione del CCC, non può trascurare la questione della redazione dei catechismi locali e nazionali. Per questo motivo, una particolare attenzione viene dedicata nel Direttorio al tema della relazione del CCC con i catechismi locali.

Una prima questione centrale è chiarire la diversità fra i due in modo che non si possa pensare che esista un'incompatibilità fra di loro o che l'esistenza del CCC esima la chiesa locale di elaborare un testo ufficiale proprio per la catechesi. Quindi il Direttorio ricorda, con parole del Santo Padre che il CCC «è destinato ad incoraggiare e aiutare la redazione di nuovi catechismi locali, che tengano conto delle diverse situazioni e culture»⁵⁰.

Il Direttorio, dopo aver segnalato i tratti principali che caratterizzano un catechismo locale, sottolinea quali sono gli aspetti, secondo le indicazioni dello stesso CCC, di cui si deve tener conto nel momento di adattare la fede in un catechismo locale. Sono in tutto cinque: la sintesi organica della fede deve essere presentata in riferimento ad una cultura concreta; deve essere presentata in modo significativo, cioè, vicino alla psicologia, mentalità ed età del destinatario e in chiaro riferimento alle esperienze fondamentali della sua vita; deve essere attento sia all'ambiente socio-religioso sia al rapporto fede-scienza; deve essere contestualizzato in una situazione ecclesiale concreta⁵¹.

⁴⁸ Cf. RATZINGER, J., *Trasmissione...*, o.c., p. 26.

⁴⁹ Cf. DGC 117.

⁵⁰ Cost. Ap. *Fidei donum*, 4.

⁵¹ Cf. DGC, 133.

II. Il concetto di catechesi proposto dal DGC

Il DGC propone una nozione di catechesi molto ampia e ricca, radicata in un fecondo terreno teologico che, come abbiamo indicato sopra, ha i suoi principali referenti nella Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, nel nuovo Rito per l'iniziazione cristiana degli adulti e nelle Esortazioni Apostoliche *Evangelii Nuntiandi* e *Catechesi Tradendae*. I tre capitoli della prima parte del Direttorio presentano, a partire da questi documenti, i principali lineamenti teologici e pastorali della catechesi.

In primo luogo occorre tener presente l'odierno contesto ecclesiale, teologico e socio-religioso nel quale la catechesi è chiamata a svolgere il suo compito e da dove provengono una serie di esigenze alle quali essa deve dare risposta.

Perciò il DGC presenta alcuni dei traguardi che l'attività catechistica dovrebbe cercare di raggiungere: rafforzare la comunione nella Chiesa e il senso di appartenenza alla comunità ecclesiale⁵², ed essere impostata come scuola di fede e come apprendimento di tutta la vita cristiana⁵³. Poi, è necessario prestare attenzione al modo in cui oggi la catechesi dovrebbe essere fatta: ispirata e guidata da un'autentica pedagogia della fede sia armoniosamente fecondata dall'interrelazione tra Scrittura, Tradizione e Magistero e sia pienamente collegata con tutta l'azione liturgica e sacramentale della Chiesa⁵⁴. Per quanto riguarda i contenuti, si sottolinea che nei nostri tempi la catechesi deve dare più rilievo all'insegnamento sociale della Chiesa, promuovere la dignità inviolabile di ogni persona umana⁵⁵, e prendere seriamente la questione del rapporto fedescienza⁵⁶. Infine il DGC segnala che nei nostri tempi è necessaria una catechesi che sappia inculturarsi adeguatamente nelle diverse culture tradizionali⁵⁷, e che tenga conto della reale situazione religiosa e morale delle persone a cui si rivolge: indifferenza religiosa,

⁵² Cf. *ibid.*, 28.

⁵³ Cf. *ibid.*, 30.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 30.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 17-19.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 20.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 21.

ateismo, sviluppo delle sette e dei movimenti fondamentalisti, relativismo etico...⁵⁸.

Allora, in base a queste esigenze, come viene pensata la catechesi nel nuovo Direttorio? Il Direttorio la vede alla luce di alcuni riferimenti teologici fondamentali che servono di guida alla concezione di catechesi che cerca di presentare. In primo luogo si trova il rapporto tra Rivelazione e catechesi; per quest'ultima risulta decisivo il modo in cui presenta la Rivelazione la *Dei Verbum*. Poi occorre evidenziare in che modo il moderno concetto di evangelizzazione, presente in *Evangelii Nuntiandi* e *Redemptoris missio*, costituisce il necessario "luogo" della catechesi: la catechesi è evangelizzazione. Infine, il riferimento primordiale della catechesi alla professione di fede battesimale⁵⁹, postula l'inserimento della medesima nell'ambito dell'iniziazione cristiana e, quindi, il suo rilancio come catecumeno. Vediamo qui di seguito ciascuno di questi aspetti.

1. La catechesi trasmette i fatti e le parole della rivelazione

Dei Verbum dichiara la sua intenzione di presentare la dottrina sulla Rivelazione in un contesto e con una finalità evangelizzatrice, stabilendo un nesso tra il concetto di Rivelazione e quello di annuncio della salvezza: «Perciò, seguendo le orme dei concili Tridentino e Vaticano I, intende proporre la genuina dottrina sulla divina rivelazione e la sua trasmissione, affinché per l'annuncio della salvezza il mondo intero ascoltando creda, credendo speri, sperando ami»⁶⁰.

Perciò la catechesi, in quanto realtà che annuncia la salvezza e trasmette la Rivelazione nella Chiesa, riceve la sua più fondamentale identità teologica dalla stessa nozione di Rivelazione che troviamo nella *Dei Verbum*, che, come si sa, ha avuto una forte incidenza sul concetto di evangelizzazione e nella stessa concezione di fede. Quindi non per caso il Direttorio si serve di alcuni aspetti della grande ricchezza dottrinale di *Dei Verbum* come base solida per cimentare il concetto di catechesi. In primo luogo è stato decisivo il fatto che la Costituzione conciliare descriva la Rivelazione come realtà avvenuta con *parole* e con *eventi*.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 22-23.

⁵⁹ È interessante notare che il CCC afferma che il Simbolo della fede è innanzi tutto il Simbolo battesimale (n. 189) e che tale simbolo è il più antico catechismo (n. 196).

⁶⁰ DV, 1. Cf. DV, 8.

Per capire la portata di questo modo di concepire la Rivelazione e la sua incidenza sulla catechesi è utile ricordare che c'è stata una progressiva evoluzione della nozione di rivelazione nella Chiesa. Infatti, dal medioevo fino al Vaticano I compreso, per rivelazione si intendeva quel complesso di verità soprannaturali, rivelate da Dio, cui la ragione non può accedere. Quindi la catechesi veniva attuata in base a questo schema che definisce la rivelazione in relazione alla ragione. Contro una tale concezione della rivelazione si mosse K. Barth il quale la concepì come Parola di Dio che interpella l'uomo. Per lui la rivelazione era semplicemente parola. Poi O. Cullmann reagì con la sua tesi altrettanto radicale: la rivelazione è storia.

Il Concilio Vaticano II, nella *Dei Verbum* ha unito questi due aspetti essenziali della rivelazione dichiarando che essa è evento (storia) e parola ⁶¹. Allora accettare la rivelazione non è soltanto conoscere e credere a determinate verità, ma conoscere Gesù ed accettarlo come principio e centro della vita e della storia ⁶². La nozione contemporanea di catechesi ha qui il suo fondamento. Ecco come la descrive il Direttorio: «La catechesi, per parte sua, trasmette i fatti e le parole della Rivelazione: deve proclamarli e narrarli e, nello stesso tempo, chiarire i profondi misteri che essi racchiudono. Inoltre, essendo la Rivelazione fonte di luce per la persona umana, la catechesi non solo ricorda le meraviglie di Dio operate nel passato, ma, alla luce della stessa Rivelazione, interpreta i segni dei tempi e la vita presente degli uomini e delle donne, giacché in essi si realizza il disegno di Dio per la salvezza del mondo» ⁶³.

Ma la *Dei Verbum* ha anche ispirato un'altra questione di grande rilievo per quanto riguarda il contenuto della catechesi: Dio non solo ha rivelato qualcosa, ma ha rivelato soprattutto Sé stesso ⁶⁴. Quindi nella Rivelazione esiste un doppio livello: la comunicazione personale di Dio e la manifestazione del suo disegno di salvezza. Allora la Rivelazione non è qualcosa di astratto, ma l'offerta che Dio fa

⁶¹ Cf. DV, 2.

⁶² Cf. SEGALLA, G., *Panorama teologico del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1987, pp. 43-58.

⁶³ DGC, 39.

⁶⁴ Cf. DV, 2.

all'uomo di avere una relazione personale con Lui⁶⁵. Di conseguenza la catechesi è contemporaneamente comunicazione dell'amore divino e annuncio di salvezza. Il DGC frequentemente ricorda questo carattere di annuncio e di sequela proprio della catechesi: «Tutta l'azione evangelizzatrice è intesa a favorire la comunione con Gesù Cristo. A partire dalla conversione "iniziale" di una persona al Signore, suscitata dallo Spirito Santo mediante il primo annuncio, la catechesi si propone di dare un fondamento e far maturare questa prima adesione»⁶⁶. La catechesi, allora, non deve essere soltanto insegnamento ma pure apprendimento di vita.

Un'ultima questione che il Direttorio mette in rilievo. La *Dei Verbum* parla di pedagogia divina⁶⁷ per indicare che non solo è importante ciò che Dio ha voluto rivelare, ma è anche decisivo come ha voluto farlo. Questo modo progressivo, adattandosi alle diverse necessità e circostanze, di rivelarsi ha il suo punto culminante in Cristo ed è il tipo di pedagogia che la Chiesa deve seguire nell'evangelizzazione e la catechesi nella trasmissione della fede. Infatti, leggiamo nel DGC: «La Catechesi in quanto comunicazione, si ispira radicalmente alla pedagogia di Dio come si dispiega in Cristo e nella Chiesa, ne accoglie i tratti costitutivi e, sotto la guida dello Spirito Santo, ne cura una sintesi sapiente, favorendo, così, una vera esperienza di fede, un incontro filiale con Dio»⁶⁸.

2. La catechesi è parte integrante dell'evangelizzazione

Il Direttorio afferma costantemente che il contesto della catechesi è l'evangelizzazione, indicando anche che quella è il momento prioritario di questa⁶⁹.

L'evangelizzazione è un processo strutturato in diverse tappe⁷⁰ attraverso il quale la Chiesa, mossa dallo Spirito, annuncia e diffonde il Vangelo in tutto il mondo. Spinta dalla carità trasforma l'ordine

⁶⁵ Cf. ESTEPA, JOSÉ M., *La misión profética de la Iglesia, Evangelización, catequesis y el Catecismo de la Iglesia Católica*, Relazione al Congresso Internazionale di Catechesi, Roma 14-17, ottobre 1997.

⁶⁶ DGC, 80; Cf. *ibid.*, 41.

⁶⁷ Cf. DV, 15.

⁶⁸ DGC, 142.

⁶⁹ Cf. *ibid.*, 64.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, 49, 58-59.

temporale, dà testimonianza, chiama alla conversione mediante il primo annuncio, inizia alla fede mediante la catechesi e i sacramenti dell'iniziazione, alimenta costantemente il dono della comunione e suscita la missione ⁷¹. La catechesi va quindi capita come parte di questo processo di evangelizzazione e in rapporto organico con gli altri elementi che lo integrano.

Le tappe in cui è strutturato il processo di evangelizzazione si corrispondono, a sua volta, con una visione della vita cristiana come processo permanente di conversione ⁷². Questa è un'idea importante nel nuovo Direttorio. La catechesi è vista, e quindi impostata, come una forma del ministero della Parola che accompagna una tappa di questo processo di conversione ⁷³.

Per questo motivo il Direttorio afferma che la finalità della catechesi è dare un fondamento alla conversione ⁷⁴, promuovere o far maturare la conversione ⁷⁵. Il primo momento della conversione corrisponde con il primo annuncio che suscita la fede ⁷⁶. La catechesi viene dopo, come momento successivo, ma se questo primo momento venisse a mancare, e non ci fosse un primo passo di adesione a Cristo, la stessa catechesi dovrà realizzare il primo annuncio, per evitare di costruire un edificio nell'aria. A proposito afferma il Direttorio: «Frequentemente, le persone che accedono alla catechesi necessitano, di fatto, di una vera conversione. Perciò, la Chiesa desidera che, ordinariamente, una prima tappa del processo catechistico sia dedicata ad assicurare la conversione» ⁷⁷.

Questa visione dinamica dell'evangelizzazione è una delle chiavi per comprendere la nozione di catechesi che il Direttorio propone. In parte anche si ispira alla *Redemptoris missio* in particolare quando circoscrive la catechesi in un schema di azione pastorale che lo stesso DGC descrive nel modo seguente: «Il processo evangeliz-

⁷¹ Cf. *ibid.*, 48.

⁷² Cf. *ibid.*, 56.

⁷³ Il DGC vede che il ministero della Parola ha un ruolo centrale in quanto strumento primordiale del processo di evangelizzazione che accompagna il processo della conversione nelle sue diverse fasi. Qui trova la catechesi il suo più fecondo terreno teologico in quanto forma specifica del ministero della Parola. Cf. DGC, 49, 56-59.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 57.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 61.

⁷⁶ Cf. *ibid.*

⁷⁷ DGC 62.

zatore, di conseguenza, è strutturato in tappe o “momenti essenziali”: l'azione missionaria per i non credenti e per quelli che vivono nell'indifferenza religiosa; l'azione catechistico-iniziativa per quelli che optano per il vangelo e per quelli che necessitano di completare o ristrutturare la loro iniziazione; e l'azione pastorale per i fedeli cristiani già maturi, nel seno della comunità cristiana. Questi momenti non sono però tappe concluse: si reiterano, se necessario, giacché daranno l'alimento evangelico più adeguato alla crescita spirituale di ciascuna persona o della stessa comunità»⁷⁸.

3. *La catechesi si ispira al catecumenato battesimale*

Anche se la catechesi riguarda principalmente il momento dell'iniziazione cristiana il Direttorio non la confina in modo esclusivo in questo ambito, ma richiama la sua presenza negli altri momenti del processo di evangelizzazione. Questo è dovuto al fatto che il Direttorio concepisce la catechesi come una modalità o forma del ministero della Parola, il quale ha la seguenti funzioni: convocare e chiamare alla fede; iniziare alla fede; l'educazione permanente della fede; la funzione liturgica e quella teologica⁷⁹. Ciascuna di queste funzioni si relaziona più o meno dirattamente con una tappa del processo di conversione permanente che dura tutta la vita e che il ministero della parola accompagna secondo le diverse modalità⁸⁰. Le forme del ministero della parola, tra le quali il DGC annovera la catechesi, servono a veicolare queste funzioni basilari, ma possono assumere e di fatto assumono più di una funzione⁸¹.

Comunque la catechesi ha una sua funzione specifica che il DGC descrive così: «la catechesi di iniziazione è, così, l'anello necessario tra l'azione missionaria, che chiama alla fede, e l'azione pastorale che alimenta continuamente la comunità cristiana. Non è, pertanto, un'azione facoltativa, ma un'azione basilare e fondamentale per la costruzione tanto della personalità del discepolo, quanto della comunità. Senza di essa l'azione missionaria non avrebbe con-

⁷⁸ DGC, 49.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 51; 61-73.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 56; 53-55.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 52.

tinuità e sarebbe sterile. Senza di essa l'azione pastorale non avrebbe radici e sarebbe superficiale e confusa»⁸².

Qual è allora la peculiarità della catechesi come forma del ministero della Parola? La catechesi è quella forma prevalentemente legata alla funzione di iniziazione⁸³ e in rapporto con i sacramenti dell'iniziazione, specialmente col battesimo. Da qui risulta l'importanza fondamentale che il DGC attribuisce al catecumenato in quanto modello di ogni forma di catechesi: «Il modello di ogni catechesi è il Catecumenato battesimale (...). Questa formazione catecumenale deve ispirare le altre forme di catechesi, nei loro obiettivi e nel loro dinamismo»⁸⁴.

Pensare alla catechesi come *catechesi di iniziazione*, è qualcosa di più organico e profondo di una catechesi di preparazione ai sacramenti⁸⁵. Vuole dire che il suo referente principale è sempre il Battesimo (ricevuto o da ricevere); la sua natura è formazione della fede trinitaria professata nel Battesimo in tutte le sue dimensioni (dottrinale, liturgica, morale, ecc.); il suo scopo è che la professione di fede battesimale sia personale e adulta; la sua struttura è il catecumenato⁸⁶.

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

⁸² DGC, 64.

⁸³ Cf. a p. 54, nota 64.

⁸⁴ DGC, 59. Cf. *ibid.*, 68; 88-90.

⁸⁵ Cf. ESTEPA, JOSÉ M., *La misión profética de la Iglesia, Evangelización, catequesis y el Catecismo de la Iglesia Católica*, Relazione al Congresso Internazionale di Catechesi, Roma 14-17 ottobre 1997.

⁸⁶ Vi è una differenza profonda tra la catechesi battesimale e la catechesi post-battesimale, giacché quest'ultima non può ignorare nei catechizzandi la loro realtà di battezzati dalla quale derivano importanti implicazioni teologiche per la catechesi stessa. Comunque, senza riprodurre banalmente la configurazione del catecumenato battesimale la catechesi post-battesimale deve ispirarsi a questa.

Pagina bianca

RIFLESSIONI SULL'ISTRUZIONE SU ALCUNE QUESTIONI CIRCA LA COLLABORAZIONE DEI FEDELI LAICI AL MINISTERO DEI SACERDOTI

Philip GOYRET

Sommario: I. *Considerazioni generali* - II. *Il ruolo specifico dei presbiteri nell'unica missione della Chiesa* - III. *Il ruolo dei fedeli non ordinati nell'unica missione della Chiesa* - IV. *Alcune questioni specifiche* - V. *Considerazioni conclusive*.

«La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹: questa affermazione, messa all'inizio della costituzione *Lumen Gentium*, è uno dei cardini basilari su cui poggia l'intera dottrina conciliare sulla Chiesa. Nella Chiesa considerata come sacramento troviamo un permanente richiamo alla sua natura di mistero di comunione — mistero che arriva alla sua pienezza nella Chiesa *in patria*, ma che è già presente nella Chiesa *in via* — e al suo intrinseco dinamismo missionario, che la spinge «affinché la pienezza del mondo intero passi nel popolo di Dio, corpo del Signore e tempio dello Spirito santo, e in Cristo, capo di tutti, sia reso ogni onore e ogni gloria al Creatore e Padre dell'universo»². La nozione di sacramentalità porta a capire la missione della Chiesa non come mero compito ricevuto, da portare avanti da alcuni uomini di buona volontà, ma come qualcosa che appartiene alla sua medesima natura: la Chiesa

¹ LG 1.

² LG 17.

non può non essere missionaria. Cristo, per lo Spirito Santo «costituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza; sedendo alla destra del Padre opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa unirli più strettamente a sé e, col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue, renderli partecipi della sua vita gloriosa»³.

È questa una cornice fondamentale per capire in profondità il rapporto tra il Capo della Chiesa e i portatori della missione. Il mondo che deve passare alla sua pienezza in Cristo è un mondo mutevole, e come tale va evangelizzato secondo le esigenze richieste dal luogo, dal tempo e dalle circostanze; al contempo, però, la Chiesa è consapevole di non essere padrona di sé stessa; essa si trova sempre, come dicevano i Padri, inginocchiata ai piedi del Signore, in adorazione. La Chiesa è la Chiesa *di Dio*; essa non è la luce dei popoli, ma il sacramento della luce dei popoli⁴. Contrariamente a ciò che capita nelle società umane, essa non può autocreare la sua propria struttura fondamentale, quella che potrebbe sembrare più adeguata per lo svolgimento del suo compito, perché questa struttura esiste in essa come dono permanente del Signore fino alla fine dei tempi. Quando le difficoltà presenti nell'opera di evangelizzazione premono e chiedono di ripensare alla sua modalità, la Sposa di Cristo cerca di essere fedele al suo Sposo — fedeltà che è anche fedeltà verso se stessa — e badare di non snaturarsi accomodandosi alla nuova situazione al modo delle società umane.

Mi sia permessa questa lunga introduzione al commento della nuova istruzione. Sembra però doveroso inquadrare l'argomento già fin dall'inizio nella sua adeguata cornice, anche perché in realtà, le deviazioni singolari che l'istruzione punta a correggere hanno la loro origine nella deviazione più generale sul modo di capire sia la natura della Chiesa che lo svolgimento della sua missione. Il lettore sarà sicuramente a conoscenza delle diverse reazioni suscitate dalla pubblicazione dell'istruzione⁵: mentre da una parte si ringrazia la promul-

³ LG 48.

⁴ Fu proprio quest'idea ciò che fece cambiare l'inizio della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, da «Lumen gentium cum sit Ecclesia», al definitivo «Lumen gentium cum sit Christus»; si ricordi inoltre la tendenza dei padri a parlare della Chiesa non come il sole, ma come la luna, la cui luce è tutta proveniente dal sole.

⁵ Avvenuta il 13.11.97, sebbene porta la data del 15.8.97.

gazione di un documento che presenta in modo sistematico l'insieme di criteri che regolano la prassi pastorale in situazioni straordinarie, dall'altra parte si sono alzate delle voci contestatarie, accolte e amplificate da non pochi mezzi di comunicazione. Per alcuni essa costituisce «il giorno più buio dei laici» e un «ritorno al clericalismo»; per altri l'istruzione è incoerente con la visione odierna della Chiesa e manifesta sia una misconoscenza del ruolo dei fedeli laici nella Chiesa che una ignoranza dell'attuale emergenza pastorale in tante regioni; per altri, infine, essa è una indebita ingerenza della Curia Romana nell'autonomia delle Chiese locali; il suo linguaggio è assai negativo e risulterebbe inoltre inapplicabile. L'elenco potrebbe ancora allungarsi ma non è questo il luogo per riferirle; basta rendersi conto che non si tratta semplicemente di errori provenienti da una trascurata applicazione della legge. Dietro le «nuove forme di attività "pastorale" dei fedeli non ordinati nell'ambito delle parrocchie e delle diocesi» denunciate dall'istruzione soggiace in realtà un modo funzionalistico di concepire la missione della Chiesa come qualcosa difficile d'accordare sia con la sua sacramentalità che con il ruolo corrispondente ai diversi portatori della missione.

L'istruzione, dopo le «premesse» che inquadrano l'argomento, offre una sintesi molto ben riuscita dei principi teologici sottostanti, e non è il caso di ripeterli qui. Ci interessa piuttosto mettere in luce alcune chiavi ermeneutiche che possono giovare a una lettura proficua del documento, senza la pretesa di esaurire l'argomento. Perciò, dopo una sintetica presentazione dell'istruzione, analizzeremo alcuni concetti fondamentali presenti nella sezione dedicata ai «principi teologici», affronteremo poi alcuni temi specifici, per concludere infine con alcune considerazioni d'insieme.

I. Considerazioni generali

Secondo il c. 34 del CIC, le "istruzioni" «rendono chiare le disposizioni delle leggi e sviluppano e determinano i procedimenti nell'eseguirle». Non si tratta, dunque, di una nuova legge; e in effetti, una lettura attenta della nuova istruzione non rileva in essa niente di veramente nuovo. Per la prassi di governo, il suo valore risiede nella presentazione d'insieme di una normativa finora dispersa in di-

versi documenti precedenti. Sebbene ci sono senz'altro alcuni temi più sviluppati, si tratta sempre di chiarimenti di norme preesistenti.

Ciò appena detto vale per la legislazione universale della Chiesa. A livello regionale, però, per l'approvazione data dal Santo Padre «in forma specifica» l'istruzione revoca «le leggi particolari e le consuetudini vigenti, che siano contrarie a queste norme, come altresì eventuali facoltà concesse *ad experimentum* dalla Santa Sede o da qualsiasi altra Autorità ad essa sottoposta»⁶. Vige dunque adesso⁷, almeno per la Chiesa latina, una normativa uniforme riguardante le diverse aree in cui è possibile la collaborazione dei fedeli non ordinati ad alcuni compiti specifici dei presbiteri⁸.

L'istruzione, secondo lo stesso canone, «sono date a uso di quelli il cui compito è curare che le leggi siano mandate ad esecuzione»: nel nostro caso, il testo «viene affidato, per la sua fedele applicazione, ai Vescovi interessati, ma è portato a conoscenza anche dei Presuli di quelle circoscrizioni ecclesiastiche che, pur non registrando al momento prassi abusive, potrebbero esserne interessate in breve tempo, attesa l'attuale rapidità di diffusione dei fenomeni»⁹. La frase rivela l'importanza data all'argomento; sarebbe stato possibile intervenire *ad casum*, ma si è preferito coinvolgere l'intera Chiesa, così da evitare la moltiplicazione d'interventi singolari e contenere il fenomeno dentro i confini finora raggiunti.

Il titolo dell'istruzione merita qualche chiarimento. Nel testo (italiano) si parla quasi sempre dei «fedeli non ordinati», più che di «laici»: così si mettono le cose nel verso giusto, perché in questa tematica ciò che è in gioco non sono direttamente i carismi diversi che contraddistinguono laici, religiosi e pastori, ma la distinzione sacer-

⁶ Istruzione, *in fine*. Senza l'approvazione "in forma specifica", l'istruzione non lo potrebbe fare, a dettato dello stesso canone, § 2.

⁷ Su questa questione si deve pur dire che la prassi diversa al dettato dell'istruzione, esistente in alcune regioni, non poteva essere qualificata come "abusiva", nei casi in cui c'era una normativa particolare legittimamente approvata.

⁸ È proprio la diversità delle aree coinvolte ciò che ha reso necessario l'intervento di ben otto dicasteri. Sebbene le 16 firme in calce imprimano una grande autorevolezza, per la forza normativa sarebbe stata sufficiente l'intervento di un solo organismo.

⁹ Nell'intervento del Card. Ratzinger in occasione della presentazione del documento ai Presidenti delle Conferenze episcopali si accennano il Centro-Nord d'Europa e in diversa misura anche zone nel Nord America e nell'Australia come le aree più interessate nell'argomento dell'istruzione.

dozio comune – sacerdozio ministeriale, correlativa, sul piano dei singoli, con quella tra fedeli non ordinati – ministri ordinati. Tuttavia, il documento è intitolato usando la dicitura «collaborazione dei fedeli laici»¹⁰ e questo potrebbe portare ad una certa confusione, come se non riguardasse quei fedeli non ordinati appartenenti alla vita consacrata¹¹. È d'aspettarsi che in futuro si tenga conto di questo: l'indole secolare dei fedeli laici è un'elemento d'importanza non secondaria per il documento, e se non si vuole banalizzare la questione, è necessario rispettare una adeguata terminologia¹².

II. Il ruolo specifico dei presbiteri nell'unica missione della Chiesa

La sezione sui principi teologici riporta nel suo primo numero la dottrina tradizionale sul sacerdozio comune e sul sacerdozio ministeriale: ancorati rispettivamente nel battesimo (e nella cresima) e nell'ordine sacro, essi differiscono essenzialmente l'uno dall'altro, sebbene tutte e due partecipano all'unico sacerdozio di Cristo. Perciò, la differenza non si trova in ciò a cui partecipano, ma nel modo diverso di partecipare. Sebbene su quest'argomento esistono alcuni

¹⁰ Così anche nelle pubblicazioni ufficiali in lingua tedesca ("Laien"), spagnola ("fidelis laicos"), latina ("circa fidelium laicorum") e francese ("fidèles laïcs"). La versione in inglese, invece, riporta nel titolo la dicitura "non-ordained faithful".

¹¹ Quando invece è evidente che riguarda anche loro, che appaiono spesso lungo l'intero documento.

¹² C'è comunque da rilevare che questo problema terminologico — conseguenza, nel fondo, dei diversi modi di considerare l'incidenza della diversità sacramentale e carismatica sulla struttura fondamentale della Chiesa — si trova nello stesso CIC. Nel c. 207 § 1 leggiamo: «per istituzione divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici». Anche nel contesto dell'intero canone (e cioè, tenendo in conto ciò che si dice nel § 2: «dagli uni e dagli altri provengono fedeli i quali, con la professione dei consigli evangelici...») si scivola senza troppa difficoltà verso l'identificazione del concetto di laico con quello di fedele non-ordinato.

Non è questo il luogo per offrire una spiegazione esauriente del tema. Basta ora indicare che il «per istituzione divina» del citato canone non riguarda la terminologia, ma l'esistenza dei ministri sacri. È anche da tenere presente la diversa impostazione del tema presso il Codice dei Canonici delle Chiese Orientali: «Col nome di laici in questo Codice si intendono i fedeli cristiani che hanno come propria e speciale l'indole secolare e che, vivendo nel secolo, partecipano alla missione della Chiesa, ma non sono costituiti nell'ordine sacro e non sono iscritti allo stato religioso» (c. 399).

aspetti in cui la teologia cerca ancora una maggiore chiarezza, gli aspetti che riguardano direttamente il nostro tema non dovrebbero offrire delle difficoltà: le diverse funzioni ecclesiali dei fedeli non ordinati scaturiscono dal loro sacerdozio comune proveniente dal battesimo (e dalla cresima), mentre quelle dei pastori scaturiscono dal loro sacerdozio ministeriale, ricevuto con il sacramento dell'ordine. Nell'ambito dell'unica missione della Chiesa, alla quale tutti i fedeli — ordinati e non ordinati — debbono partecipare, esistono dunque delle modalità diverse di partecipazione, correlative alla diversa condizione sacramentale. La misconoscenza — totale o parziale — di questo legame tra funzione ecclesiale e condizione sacramentale è ciò che fa scivolare verso il funzionalismo: per l'assegnazione del posto proprio nell'insieme della missione non si guarda primariamente alla condizione sacramentale propria di ciascun fedele, ma ad altri criteri: la sua preparazione scientifica, le sue qualità umane, ecc. Quando la differenza essenziale tra le due forme di sacerdozio resta oscurata, si apre la possibilità alla considerazione del sacerdozio ministeriale — o allo svolgimento della sua funzione — come uno sviluppo del sacerdozio battesimale, o come una sua potenzialità.

Si tratta di una posizione che portata fino in fondo si avvicina alla dottrina luterana: l'unica sacerdotalità esistente sarebbe quella comune a tutti i battezzati; il ministero pastorale, necessario per il *bene esse* della Chiesa, non scaturirebbe dal sacramento dell'ordine ma dalla delega della comunità. Non a caso l'istruzione si occupa di ricordare che «porre le fondamenta del ministero ordinato nella successione apostolica, in quanto tale ministero continua la missione ricevuta dagli Apostoli da parte di Cristo, è punto essenziale della dottrina ecclesiologica cattolica».

I presbiteri e i vescovi, dunque, sono costituiti tali dal sacramento dell'ordine (che li inserisce nella successione apostolica), per cui sono dotati «di una potestà sacra, la quale consiste nella facoltà e nella responsabilità di agire in persona di Cristo Capo e Pastore»¹³. Tuttavia, l'affermazione di certe azioni proprie, specifiche ed esclusive del sacerdozio ministeriale, come la celebrazione eucaristica o l'assoluzione sacramentale, non è sufficiente. Parlare di una valida consacrazione eucaristica fatta da un fedele non ordinato implica già

¹³ Istruzione, *Principi teologici*, 1, a.

il mettersi chiaramente fuori della dottrina cattolica. Il problema si pone in quell'ambito del ministero pastorale — che sinteticamente possiamo indicare come il *munus docendi* e il *munus regendi* — che apparentemente non ha bisogno del carattere sacramentale dell'ordine, per cui sarebbe esercitabile anche da un fedele non ordinato.

A questo riguardo occorre ricordare che i presbiteri, «in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino»¹⁴. Ossia, l'abilitazione sacramentale non riguarda la sola celebrazione del culto divino, ma anche la predicazione del vangelo e la guida pastorale. Occorre perciò fare attenzione all'uso dell'espressione *agere in persona Christi Capitis* per caratterizzare il nucleo proprio e specifico del sacerdozio ministeriale, perché presa nel suo senso stretto di strumentalità sacramentale, essa riguarda solo la funzione sacramentale dei ministri, per significare che l'azione appartiene tutta intera a Cristo come autore e attore. Sotto quest'angolatura, l'agire sacramentale *in persona Christi Capitis* è distinguibile dal ministero sacerdotale profetico e di guida; quest'ultimo, pur svolgendosi come una *repraesentatio sacramentalis Christi Capitis et Pastoris*¹⁵, ed essendo esercitato *auctoritate Christi*, non gode di quell'indefettibilità propria ed esclusiva dell'agire *in persona Christi Capitis* inteso nel senso stretto summenzionato: proprio per questo, come ci ricorda il Catechismo della Chiesa Cattolica, «questa presenza di Cristo nel ministro non deve essere intesa come se costui fosse premunito contro ogni debolezza umana, lo spirito di dominio, gli errori, persino il peccato. La forza dello Spirito Santo non garantisce nello stesso modo tutti gli atti dei ministri. Mentre nell'amministrazione dei sacramenti viene data questa garanzia, così che neppure il peccato del ministro può impedire il frutto della grazia, esistono molti altri atti in cui l'impronta umana del ministro lascia tracce che non sono sempre il segno della fedeltà al Vangelo e che di conseguenza possono nuocere alla fecondità apostolica della Chiesa»¹⁶.

Sia la teologia che il magistero hanno utilizzato l'espressione *agere in persona Christi* secondo una valenza analogica, per cui essa

¹⁴ LG 28. La stessa dottrina regge nell'ordinazione episcopale (cfr. LG 21b).

¹⁵ PDV 15.

¹⁶ CCC 1550.

può anche predicarsi in senso più largo riferita anche all'intero ministero sacerdotale. Così avviene nel brano del *Catechismo* che riporteremo in seguito, in un contesto non circoscritto al ministero sacramentale, ma comprendente l'intero annuncio del vangelo. Ciò che interessa cogliere in profondità è il fatto che la riserva del *munus docendi et regendi* — prese come funzioni di capitalità — ai ministri ordinati non deriva da un solo criterio disciplinare, allo scopo di garantire la buona qualità della “prestazione”; essa proviene invece dal senso del sacerdozio ministeriale nell'attuale *tempus Ecclesiae* dell'economia salvifica. Un senso che il *Catechismo* illustra molto bene nel modo seguente: «L'inviato del Signore parla e agisce non per autorità propria, ma in forza dell'autorità di Cristo; non come membro della comunità, ma parlando ad essa in nome di Cristo. Nessuno può conferire a sé stesso la grazia, essa deve essere data e offerta. Ciò suppone che vi siano ministri della grazia, autorizzati e abilitati da Cristo. Da lui essi ricevono la missione e la facoltà (la “sacra potestà”) di agire “in persona di Cristo Capo”. La tradizione della Chiesa chiama “sacramento” questo ministero, attraverso il quale gli inviati di Cristo compiono e danno per dono di Dio quello che da se stessi non possono né compiere né dare. Il ministero della Chiesa viene conferito mediante uno specifico sacramento»¹⁷.

Si tratta di una dottrina estremamente importante, perché ci indica che l'annuncio del vangelo spettante ai sacri ministri non è «pubblico»¹⁸ solo nel senso di godere della “garanzia ufficiale” della Chiesa, ma anche perché è partecipazione «all'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo»¹⁹. Il Decreto *Presbyterorum ordinis* aggiunge subito dopo che proprio per questo, essi hanno bisogno di un particolare sacramento distinto dai sacramenti dell'iniziazione cristiana; con questi ultimi sarebbe possibile soltanto l'annuncio “materiale-contenutistico” del vangelo (sacramenti esclusi²⁰), ma per la Chiesa questo non sarebbe suffi-

¹⁷ CCC 875.

¹⁸ Si tenga presente che il carattere «pubblico» dello svolgimento del ministero sacramentale è proprio uno degli aspetti che contraddistinguono il sacerdozio ministeriale dal sacerdozio comune: cfr. PO 2b.

¹⁹ PO 2c.

²⁰ Tranne il battesimo e il matrimonio, che non richiedono la presenza dei ministri sacri in un modo assoluto. L'argomento sarà ripreso più avanti.

ciente: l'annuncio del vangelo non è la sola trasmissione del contenuto intellettuale di un insieme di libri scritti due millenni fa, né l'esortazione all'obbedienza alla legge di Dio; proprio uno dei sensi della nozione di Chiesa intesa come sacramento è che Cristo «sedendo infatti alla destra di Dio Padre non cessa di essere presente alla comunità dei suoi pontefici»²¹. Gesù non ha fondato una Chiesa alla quale ha lasciato un compito da svolgere da sola durante la sua *assenza*; l'ha fondata in modo tale da restare presente in essa come Pastore²²: si potrebbe dire che il motivo di fondo dell'istituzione del collegio apostolico, perpetuato nella successione apostolica (alla quale partecipano, in grado diverso, sia i vescovi che i presbiteri), è la visibilizzazione del "pascolare" di Cristo nella sua tripla veste di Sacerdote, profeta e Re. Il più grande pregio del sacerdozio ministeriale è il fatto che «nei vescovi, quindi, assistiti dai presbiteri, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo»²³. È proprio per questa presenza che i ministri sacri «compiono e danno per dono di Dio quello che da se stessi non possono né compiere né dare», come è stato appena ricordato.

Dobbiamo ormai spostarci all'argomento successivo. La considerazione del ruolo dei presbiteri nell'unica missione della Chiesa ci ha portato ad individuare il suo senso nell'offerta di salvezza attraverso l'annuncio del vangelo, «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede»²⁴, *offerto "hodie et nunc" come dono di Dio dallo stesso Cristo*. Con le parole della *Pastores dabo vobis*, «il sacerdote appare, nella struttura della Chiesa, come segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia, che alla Chiesa viene donata dal Cristo risorto»²⁵. In questa cornice si può capire senza speciali difficoltà che quando l'istruzione parla di «compiti più intimamente collegati con i doveri dei pastori», che «i fedeli non ordinati non detengono un diritto ad esercitarli», o quando dice che «il sacerdozio ministeriale è pertanto assolutamente insostituibile», essa non fa altro che essere fedele all'eclesiologia di comunione autorevolmente ribadita all'ultimo concilio.

²¹ LG 21.

²² Così si adempie la profezia messianica di Ezechiele: «Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare» (Ez 34,15).

²³ LG 21.

²⁴ *Rm* 1,16.

²⁵ PDV 16.

III. Il ruolo dei fedeli non ordinati nell'unica missione della Chiesa

Non è questo il momento per una trattazione esauriente del tema. Per queste pagine sarà sufficiente un accenno ai tratti fondamentali attinenti l'argomento, alla luce di tre categorie che, prese nel loro insieme, focalizzano meglio i profili delle diverse funzioni: il triplo ambito di partecipazione alla missione, il "baricentro" della condizione laicale, e l'unità vocazionale.

Per la considerazione del "triplo ambito" il discorso si articolerebbe in modo diverso secondo che si tratti di laici o di religiosi. Mi si permetta, a motivo di brevità, di non entrare fino in fondo in questa "diversa articolazione", ma di rilevare, *ad casum*, le distinzioni indispensabili. Secondo il Concilio Vaticano II, il modo più specifico di partecipazione dei fedeli laici alla missione della Chiesa è quello di «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»²⁶. Loro *fanno la Chiesa* «implicati in tutti e singoli gli impieghi e gli affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta»²⁷. Risulta illuminante tenere conto che, come attività che scaturisce dalla carità, esse sono attività "temporali", "nel mondo", ma hanno anche una loro dimensione ecclesiale; si potrebbe parlare di loro come *attività ecclesiali*, sebbene non sia usuale nel linguaggio colloquiale²⁸. Tuttavia, l'ecclesialità di questo "primo ambito" non si esaurisce nei frutti di santità racchiusi nei cuori dei fedeli; parliamo di dimensione ecclesiale dell'impegno dei laici nel temporale perché la santificazione della medesima realtà temporale entra a pieno titolo nella missione della Chiesa: così, «quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti»²⁹.

Esiste anche un secondo ambito di partecipazione alla missione della Chiesa, distinguibile dal precedente in quanto attività svolta

²⁶ LG 31.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Esiste una terminologia che sebbene non venga sempre impiegata in modo univoco, sembra molto utile a proposito dell'argomento in questione: attività *ecclesiastiche*, per indicare quelle che godono di un carattere ufficiale e pubblico; attività *ecclesiali*, per indicare quelle esercitate da un qualsiasi cristiano mosso dalla carità.

²⁹ 1 Cor 15,28.

intra Ecclesiam, e che ammette diverse modalità: può trattarsi di «ministeri istituiti» (come il lettorato e l'accollitato)³⁰, di attività che godono di una certa stabilità pur senza una specifica istituzione liturgica (la catechesi, l'organizzazione parrocchiale, i consigli pastorali, le opere ecclesiastiche di carità...), o anche di prestazioni non necessariamente stabili, come il lettore, il commentatore o il cantore nelle funzioni liturgiche³¹.

Occorre precisare che il fedele laico svolge questo tipo di partecipazione alla missione della Chiesa non direttamente in virtù della sua condizione laicale, ma della sua condizione battesimale, del suo sacerdozio comune. Tuttavia, l'unità di vocazione va rispettata: la sua condizione laicale non è una "seconda" vocazione che si aggiunge ad una prima generica vocazione cristiana; essa è invece configurata come la modalità della comune condizione cristiana vissuta nella secolarità. Questo ha due conseguenze non indifferenti per il caso che ci interessa. Da una parte, nello svolgimento di queste mansioni resta d'obbligo il rispetto della condizione laicale (sia per il tipo di attività che per il modo di svolgerla). Dall'altra, si tratta di una attività che rientra dentro delle diverse potenzialità derivate dalla condizione battesimale, ma che non è al centro della loro condizione laicale. Il "baricentro" della condizione laicale, come già detto, si trova nell'impegno sulle attività temporali, per «ordinarle secondo Dio». Perciò, e senza togliere validità e merito all'impegno *intra Ecclesiam*, è necessario affermare che una "promozione ecclesiale dei laici" impostata mettendo al centro i loro impegni *intra Ecclesiam* non si accorda con la teologia del laicato ribadita al Concilio Vaticano II³².

³⁰ Cfr. CIC 230 § 1. Il Motu proprio *Ministeria quaedam* — sotto il profilo normativo ormai ridimensionato dal CIC — si trova in corso di revisione, per esplicito desiderio dei vescovi che parteciparono al Sinodo del 1987 sui fedeli laici (cfr. ChL 23).

³¹ Cfr. CIC 230 § 2.

³² Risulta doveroso distinguere queste attività (lettorato, catechesi, ecc.) da quelle altre svolte da fedeli non ordinati *in modo professionale* in istituzioni cattoliche (ospedali, università, editrici, ecc.): attività che riguardano più direttamente la missione *ad extra* della Chiesa, o che comunque dal punto di vista del soggetto non s'impongono come "collaborazione", ma come attività professionale propria. Esse rientrerebbero in ciò che abbiamo chiamato "primo ambito". Questo tipo di attività sarebbe lo sbocco naturale per quei fedeli professionalmente qualificati in scienze ecclesiastiche ma che non intendono ricevere gli ordini sacri.

Le cose possono essere alquanto diverse nel caso dei religiosi non-ordinati. Il diretto impegno nel temporale non è abitualmente al centro del loro carisma specifico. Tante volte non lo è neppure l'ambito che stiamo adesso considerando. Tuttavia, ciò che è stato detto al capoverso precedente è per certi versi anche applicabile per loro. Lo svolgimento di queste mansioni si fa in virtù della loro condizione battesimale, e in alcuni casi anche per il loro carisma specifico. Sempre però, per l'unità vocazionale, dovrà essere rispettata la loro condizione consacrata. E quando queste mansioni non corrispondono col loro carisma, neanche per loro si dovrebbe impostare una loro promozione ecclesiale incentrata in questi impegni.

C'è infine l'ambito più delicato della partecipazione ad «alcuni compiti, che sono più intimamente collegati con i doveri dei pastori»³³. Questa è l'area presa in più diretta considerazione dall'istruzione. Si tratta di quell'ambito del ministero presbiterale considerato nella sezione precedente: ossia, la parte del ministero sacerdotale che pur svolgendosi come vera *repraesentatio Christi Capitis*, non richiede l'attuazione *in persona Christi* intesa nel senso forte di strumentalità sacramentale. Da quanto abbiamo allora detto, sembrerebbe a prima vista che qui non ci sarebbe posto per i fedeli non ordinati, perché non sono sacramentalmente abilitati alla *repraesentatio Christi*. Tuttavia, le diverse situazioni pastorali pressanti — soprattutto l'acuta scarsità di clero in alcune regioni e le situazioni di emergenza — hanno spinto la Chiesa a discernere con la maggiore precisione possibile i compiti di questo tipo che, in certe condizioni e con le dovute approvazioni — possono essere loro affidati.

Il tema è di una grande complessità, e per percepirla nella sua intera portata può giovare lo studio della natura del ministero della parola svolto da un fedele non ordinato. La predicazione in una chiesa o in un oratorio a carico di un laico è una possibilità prevista dalla legislazione universale della Chiesa³⁴ per casi particolari. Si tratta qui di vera *predicazione*; cioè annuncio “ufficiale” della parola di Dio, contraddistinto da una conferenza o da una lezione accademica. Il “predicatore” non agisce per conto proprio, ma «deriva la sua legittimazione, immediatamente e formalmente, dalla deputazio-

³³ AA 24.

³⁴ Cfr. CIC 766 e l'articolo 2 dell'istruzione.

ne ufficiale data dai pastori»³⁵. In questo senso, si potrebbe dire che egli gode, in quest'azione concreta, di quel «carattere pubblico» di cui ci siamo occupati a proposito del ruolo dei presbiteri.

Tuttavia, si tratta di un «carattere pubblico» non identificabile *tout court* con quello specifico dei presbiteri, proprio perché non sgorga dal sacramento dell'ordine, ma dalla «deputazione ufficiale». Si potrebbe parlare di un *pieno carattere pubblico* nell'ambito di mansioni «ecclesiastiche» che non investono direttamente la funzione pastorale: sarebbe il caso, per esempio, del fedele non ordinato che fa da portavoce ufficiale diocesano. La predicazione, però, rientra nell'ambito pastorale, e come tale è normalmente configurata come svolgimento pubblico dell'annuncio del vangelo, ma nel senso forte dell'espressione: come partecipazione «all'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo», secondo quanto abbiamo prima ricordato; anche attraverso la predicazione dei sacerdoti «è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo».

Quest'ultimo aspetto resta privativo dei ministri ordinati, perché la «deputazione ufficiale» può sì legittimare l'atto come atto pubblico, ma non può fare del fedele una «ripresentazione sacramentale di Cristo Capo e Pastore», che è ciò che rende «presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù». Ci troviamo dunque davanti ad una anomala spaccatura tra «carattere pubblico» e *repraesentatio Christi Capitis et Pastoris*, che non può concepirsi allo stesso livello del normale legame esistente nel sacerdozio ministeriale. È proprio questa anomala spaccatura ciò che costringe alla Chiesa di permettere questa situazione solo in casi eccezionali, senza avere mai la pretesa di impostarla come situazione abituale. Perciò l'insistenza sul carattere di «supplenza» di queste prestazioni, per sottolineare il loro aspetto temporaneo, occasionale, in contrasto con la «sostituzione», a carattere più permanente. È anche questo il motivo per cui la «deputazione ufficiale» non fa del fedele non ordinato un pastore, né è congruente la terminologia «cappellano, coordinatore, moderatore», ecc., respinta dall'istruzione.

Ciò che è stato detto a proposito della predicazione regge anche per altre funzioni pastorali, e getta luce per capire il motivo sot-

³⁵ ChL 23.

tostante nei diversi avvertimenti dell'istruzione: in fondo si tratta di non ridurre la funzione del ministro sacro ad un automatismo sacramentale, come se l'unico punto veramente valido del suo ministero fosse la sua capacità di pronunciare *in persona Christi* la "forma" del sacramento sulla "materia" adeguata. Nell'ambito sacramentale, la *repraesentatio Christi* esiste nella Chiesa anche per significare, in modo sacramentale sulla persona del ministro, che il vero attore di quell'azione è lo stesso Cristo. Nel caso dell'Eucaristia, questo regge non solo nel momento della consacrazione, ma anche nella distribuzione della comunione: ricevuta dalle mani del sacerdote, i fedeli non solo ricevono il Corpo eucaristico di Cristo, ma percepiscono che è lo stesso Cristo a dar loro a mangiare il suo Corpo. Da qui prende il suo fondamento la riserva della distribuzione della comunione ai sacerdoti e ai diaconi come ministri ordinari.

IV. Alcune questioni specifiche

Il caso dell'assistenza dei matrimoni potrebbe a prima vista non rientrare in queste considerazioni, se si tiene in conto che, almeno secondo la tradizione latina, il sacerdote (e il diacono) non è il ministro di questo sacramento. Come istituzione preesistente all'economia sacramentale, il matrimonio gode di una grande singolarità nei confronti con gli altri sacramenti. La funzione del presbitero (o del diacono e del vescovo) non entra nella sostanza del segno sacramentale, ma si riduce a chiedere la manifestazione del consenso dei contraenti e di riceverlo in nome della Chiesa³⁶. Bisogna tuttavia riportare in mente che il ministro ordinato svolge sia la *repraesentatio Christi* che la *repraesentatio Ecclesiae*, ed è in veste di quest'ultimo che riceve il consenso. Pur avendo una sua dimensione giuridica, questa non esaurisce la *repraesentatio Ecclesiae*, perché, nei ministri ordinati, è la *repraesentatio Christi Capitis* a fondare la *repraesentatio Ecclesiae*; i ministri rappresentano il Corpo perché rappresentano il Capo. In quest'ottica, non è difficile percepire la differenza rispetto alla legittimazione di fedeli non ordinati per assistere i matrimoni conferita loro per deputazione ufficiale dalla competente

³⁶ Cfr. CIC 1108 § 2.

autorità. Non si tratta, anche qui, di un mero criterio disciplinare per garantire il corretto svolgimento dei matrimoni. Ciò che la Chiesa cerca riservando ai ministri ordinati l'assistenza dei matrimoni è che la qualità pubblica di quell'atto, celebrato davanti a tutta la Chiesa, possa essere ben percepita; la Chiesa che riceve il consenso dei contraenti è in qualche modo presente attraverso il fedele non ordinato che assiste quel matrimonio per deputazione ufficiale; ma nel caso del ministro ordinato, questa presenza della Chiesa trova in lui una modalità qualitativamente diversa e superiore, perché sgorga non solo dalla legittimazione giuridica — necessaria anche per i sacerdoti — ma dal sacramento dell'ordine, che gli conferisce, come già ricordato, sia la *repraesentatio Christi* che la *repraesentatio Ecclesiae*.

A differenza del matrimonio, nel battesimo il ministro ordinato entra a pieno titolo come elemento integrante del segno sacramentale. Perciò, il caso del battesimo conferito da un fedele non ordinato si imposta da una prospettiva diversa da quella del matrimonio, siano i casi di emergenza — quando non c'è una esplicita deputazione ufficiale — che quelli di necessità, per assenza del ministro ordinario. Da una parte, la necessità assoluta del battesimo come mezzo per raggiungere la salvezza³⁷ ha spinto la Chiesa ad accettare la validità del battesimo conferito da una qualsiasi persona, con la sola condizione di avere l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa: così ci si inserisce nella dinamica della provvidenza di Dio, che «vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità»³⁸. È questa una verità di generale accettazione teologica e asunta anche dal magistero³⁹; tuttavia, per la teologia non è facile spiegare come viene costituito il segno efficace del sacramento in assenza del ministro ordinato, perché manca, nella persona che lo conferisce, la capacità per agire *in persona Christi*.

Non è questo il luogo per impostare una soluzione a questo problema, che in queste pagine resta solo accennato. Ciò che invece interessa qui sottolineare è che nel caso considerato, il battesimo è conferito sì valida e fruttuosamente, ma senza che si possa percepire

³⁷ Non intendiamo considerare qui la possibilità di salvezza attraverso il battesimo di sangue e di desiderio.

³⁸ *1 Tm* 2,4.

³⁹ Cfr. CONCILIO FLORENTINO, *Decretum pro Armeniis*, 22.11.1439, in DS 1315.

in modo sensibile il fatto che è lo stesso Cristo a battezzare. Oltre ai molteplici motivi di ordine organizzativo e disciplinare, l'amministrazione del battesimo rientra tra i compiti dei ministri ordinati perché la loro capacità di agire *in persona Christi* non solo mette in atto il segno sacramentale, ma al contempo significa, anche sacramentalmente, l'azione di Cristo Capo incorporando un nuovo membro al suo Corpo. Quest'impostazione non può essere percepita da una visione "utilitaristica" del battesimo, interessata solo ai suoi effetti; è invece di grande importanza sia dal punto di vista del simbolismo liturgico-sacramentale che dall'ecclesiologia e dall'antropologia.

V. Considerazioni conclusive

Qua e là è venuta fuori la distinzione tra l'ordine disciplinare e l'ordine dottrinale, e si è tentato di offrire una spiegazione *dottrinale* del tema che ci occupa. Non si vorrebbe però sottovalutare l'importanza del primo; piuttosto, ciò che aiuta per capire la *mens* dell'attuale documento è considerare che le disposizioni rivolte a custodire il *bene esse* della Chiesa, nella cui genesi hanno una parte non piccola le mutevoli circostanze storiche, puntano a regolare l'efficace servizio della missione, ma al contempo non possono sradicarsi dall'*esse* della Chiesa.

Paradossalmente, l'atteggiamento *funzionalistico* che soggiace nella pretesa d'impostare la vita apostolica dei fedeli incentrata sulla loro collaborazione al ministero pastorale implica un certo passo indietro verso l'ecclesiologia preconciliare. C'era allora una certa forma di clericalismo, consistente nel concepire la missione della Chiesa come patrimonio esclusivo dei pastori. Il suo superamento è stato uno dei frutti più visibili dell'ultimo Concilio. Tuttavia, nel summenzionato atteggiamento funzionalistico si ritorna all'impostazione "clericale" della missione: non per via di riserva della totalità della missione ai ministri ordinati, ma per *assimilazione* del suo svolgimento da parte dei fedeli alla modalità tipica dei pastori.

Ciò che succede a livello dei portatori singolari della missione trova puntualmente il suo fondamento a livello ecclesiologico. Nell'ecclesiologia di comunione che abbiamo ricordato all'inizio di queste pagine, la nozione di Chiesa-sacramento è legata ad un modo

specifico di capire la relazione Chiesa-mondo. La Chiesa è per il mondo il *sacramentum Christi*. Essa non può racchiudersi in sé stessa; essa sa che «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi»⁴⁰ sono anche sue. Essa non può autointendersi come realtà a sé stante, isolata dal mondo, perché «la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio»⁴¹. È in questa cornice che trova il suo assetto privilegiato la missione dei laici nella Chiesa.

Quando invece s'incentra la loro funzione nella loro collaborazione istituzionalizzata al ministero pastorale dei presbiteri, la loro missione nel temporale resta secondaria. Nel fondo si riprende quell'aspetto dell'ecclesiologia della Controriforma che privilegiava la nozione di Chiesa come *societas perfecta*. Raffigurando la situazione in modo un po' caricaturale, si potrebbe dire che il mondo si contemplava allora come una realtà ostile alla Chiesa; ma essa, poiché gode di tutti i mezzi necessari, ne può ben fare a meno. Nella *societas perfecta* esisteva inoltre una sottolineatura dell'aspetto giuridico-istituzionale della Chiesa, a volte a scapito dell'aspetto misterico. L'"istituzionalismo" lasciava scarso spazio alla spontaneità, assicurando il retto svolgimento della missione mediante una forte regolazione delle diverse funzioni. E sia la sottovalutazione ecclesiale della secolarità che l'istituzionalizzazione delle funzioni dei fedeli non ordinati stanno alla base dell'ecclesiologia "funzionalistica", anche quando non lo si cerchi volutamente.

La questione non è indifferente, perché si entra in un vicolo cieco, una specie di circolo vizioso. Ciò che ha fatto decollare le "nuove forme di collaborazione" è soprattutto la scarsità di clero, che a sua volta è collegata in misura non piccola alla stravolgente secolarizzazione del mondo attuale. La collaborazione dei fedeli non ordinati al ministero pastorale dei presbiteri può sì rimediare temporaneamente ad una determinata situazione, ma non riesce a modificare la causa di tale situazione, e cioè la mancanza di sacerdoti. La missione dei laici incentrata nella loro indole secolare, nel loro impegno sul temporale, sulla cristianizzazione della società, e specialmente nella costituzione di famiglie autenticamente cristiane, oltre ad avere la sua validità specifica, prepara anche un terreno fertile per il

⁴⁰ GS 1.

⁴¹ *Rm* 8,19.

germogliare di vocazioni al sacerdozio. Se questi candidati trovano dei pastori zelanti per la perpetuazione del loro sacerdozio, potranno arrivare, Dio volente, agli ordini sacri. Non sarebbe invece sorprendente che il loro "percorso vocazionale" resti a metà cammino davanti ad una atmosfera imbevuta dalle "nuove forme di collaborazione", perché furtivamente si fa strada un ragionamento che sebbene privo di verità, risulta convincentemente dissuasivo: "se ciò che fa un prete può essere fatto da un semplice fedele, allora a che serve farsi prete?".

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

LA RELAZIONE FRA RIVELARE (ἐξηγεῖσθαι) DIO
E GLORIFICARE (δοξάζειν) IL PADRE,
NEL CONTESTO DI PAROLA E GLORIA
DEL IV VANGELO

Geraldo MORUJÃO

Sommario: I. Introduzione. II. Il senso del verbo ἐξηγεῖσθαι. III. La forma e il contenuto della rivelazione portata dal Figlio; il contesto di Parola e Gloria. IV. Glorificare (δοξάζειν), verbo di rivelazione. V. Conclusione.

I. Introduzione

È assai nota la forza espressiva dei verbi nel Vangelo di Giovanni, a tal punto che in esso il verbo, cioè la parola che esprime l'atto, predomina sul sostantivo¹. Per questa ragione sono molti gli studi che esplorano questa via per approfondire il pensiero teologico giovanneo². In quest'articolo intendo dare un contributo alla ricerca sulla nozione giovannea di rivelazione partendo dall'analisi di verbi specifici che esprimono questo concetto.

Non si può indagare il concetto di rivelazione in Giovanni senza esaminare i verbi che veicolano la stessa nozione, come per esempio, *rivelare* (ἀναγγέλλειν e ἐξηγεῖσθαι), *rendere testimonianza* (μαρτυρεῖν), *far conoscere* (γνωρίζειν), i verbi δεικνύναι e φανε-

¹ Cfr. D. MOLLAT, *Saint Jean, maître spirituel*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 73.

² Cfr. la nostra dissertazione dottorale: G. MORUJÃO, *Relações Pai-Filho em S. João. Subsídios para a Teologia Trinitária a partir do estudo de sintagmas verbais gregos (Jo 5 e 17)*, Viseu, Ed. IPV, 1989.

ροῦν (*manifestare*), le sfumature dei verbi λαλεῖν e λέγειν (*dire* che è *rivelare*) e alcuni altri.

Ma pure questo lavoro sorpassa i limiti della nostra breve riflessione. Dobbiamo dunque limitarci all'esame di un solo verbo, il verbo che nel prologo appare come programmatico della stessa opera giovannea, il verbo ἐξηγεῖσθαι.

È conosciuta altresì la stretta relazione tra Parola e Gloria nel IV Vangelo³, ragione per cui vedremo anche il verbo glorificare (δοξάζειν) per cercare il suo possibile senso di rivelazione.

II. Il senso del verbo ἐξηγεῖσθαι

Il verbo ἐξηγεῖσθαι, *hapax legomenon* in San Giovanni, appare nell'ultimo versetto del prologo (1,18). Per capirne il senso, dobbiamo prima di tutto cercare quale sia il soggetto del sintagma e quale ne sia l'oggetto.

La tradizione manoscritta presenta letture diverse del soggetto. Il testo criticamente più valido corrisponde a quello tradotto dalla Neovulgata, come *unigenitus Deus*, senza articolo in greco⁴. Questo

³ D. MUÑOZ-LEON, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada, 1974; *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid, C. S. I. C., 1977; *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria*, Madrid, C. S. I. C., 1983; *El Verbo y la Gloria en San Juan* (in corso di stampa).

⁴ Questa lettura è molto bene documentata dai codici migliori: a) senza articolo, il papiro Bodmer P⁶⁶, i codici Sinaitico (*prima manus*), Vaticano, Ephrem Rescriptus (*prima manus*), Regius; la lettura è attestata anche da Ireneo, Origene, Didymo e Clemente Alessandrino; b) con articolo, il papiro Bodmer P⁷⁵, il codice Sinaitico (*secunda manus*) e il minuscolo 33 (chiamato "regina dei corsivi") e pochi altri. La lettura Μονογενῆς Θεός è confermata anche dal fatto di essere la *lectio difficilior*, e, quando pure sia giudicata di teologia troppo raffinata, si raccomanda perché non implica intenti polemicici e si trova in armonia con il contesto.

Un'altra lettura è quella della Volgata — *unigenitus Filius* — attestata da vari codici greci (Ephrem Rescriptus *secunda manus*, Alessandrino, Koridethi, Y, i codici minuscoli: 063 e quelli delle famiglie Ferrarense, Lake e Bizantina). Questa lettura sarebbe stata introdotta da un copista per motivi di armonizzazione con altri passi del corpo del Vangelo; cfr. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York, U. B. Societies, 1975, p. 198: μονογενῆς υἱός «Undoubtedly is easier than μονογενῆς Θεός, to be the result of scribal assimilation to Jn 3, 10.18; 1 Jn 4, 9. The anarthrous use of Θεός (cf. 1, 1) appears to be more primitive. There is no reason why the article should have been deleted, and when υἱός supplanted Θεός it would certainly have been added. The shortest reading, ὁ μονογενῆς, while attractive because of internal considerations, is too poorly attested for acceptance as the text».

soggetto è determinato dalla clausola «che è nel seno del Padre», un'espressione metaforica che sottolinea l'intimità della coesistenza con il Padre⁵. Ci sono studiosi che ritengono che l'autore sacro voglia sottolineare un triplice aspetto del soggetto grammaticale, e per questo il nome *unigenito* è visto come sostantivo e l'espressione triplice, come tre bilanciamenti paralleli; si debbono dunque trascrivere *μονογενής* e *θεός* separati da virgola: *μονογενής, θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* — «il Figlio Unico, lui stesso Dio, che è nel seno del Padre»⁶. Così rimane più chiara l'*inclusione* del prologo: «Figlio Unico» — «Logos» (1,1a); «lui stesso Dio» — «era Dio» (1,1c); «che è nel seno del Padre» — «era presso il Dio» (1,1b).

Per ottenere il senso del verbo *ἐξηγήσθαι* è decisivo specificare l'oggetto che non appare espresso. Secondo gli studiosi per l'oggetto del verbo *ἐξηγήσθαι* vi sono solo due opzioni⁷ degne di considerazione: «Dio»; o l'alternativa proposta da Boismard: «gli uomini». Nel primo caso il verbo significa «spiegare», «narrare»⁸, «far conoscere», «rivelare» Dio. Nel secondo caso il senso sarebbe

⁵ «Che è» (ὁ ὢν): alcuni (cfr. E. HAENCHEN, *Probleme des johanneischen "Prologs"*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60 (1963) 305-334, p. 324) traducono questo participio presente con uno relativo al passato — «che era nel seno...», in relazione con l'inizio del prologo, 1,1b, ἦν; ma alcuni vedono nel participio presente una forza molto espressiva per segnalare il Cristo glorioso, asceso al cielo e seduto alla destra del Padre (cfr. 16,28), d'accordo con la struttura parabolica del prologo giovanneo che vuole mettere in rilievo la traiettoria del *Logos* nella *Historia Salutis*: presso il Dio (v. 1), che ha dimorato in mezzo a noi (v. 14), ed è ritornato al Padre (v. 18): E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, Cerf, 1953.

⁶ «Nel seno» (εἰς τὸν κόλπον): De La Potterie traduce «volto verso il seno» del Padre, valutando il senso dinamico che sempre ha la preposizione greca εἰς in Giovanni; cfr. I. DE LA POTTERIE, *L'emploi dynamique de εἰς dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, in *Biblica* 43 (1962) 366-387. Indubbiamente l'espressione metaforica, come dice Benedetto Prete, «designa uno stato di intima e vitale relazione di "Dio unigenito" con il Padre» Cfr. *Il messaggio della salvezza*, t. 8, p. 158. Cfr. E. A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, London, 1906, p. 42; J.H. MITTO, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, t. 1, New York, 1929, p. 31; J. MARSH, *The Gospel of St. John*, Penguin Books, 1969; R.E. BROWN, *The Gospel According to St. John*, t. 1, New York, The Anchor Bible, 1966, p. 17; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, Bruges, Desclée Br., 1967, pp. 105-106: «En réalité il faut comprendre "monogène" comme substantif et "Dieu" comme deuxième titre».

⁷ Si deve escludere il senso di «prescrivere» che il verbo *ἐξηγήσθαι* può avere nel contesto degli oracoli, perché non si trova un oggetto coerente per questo verbo.

⁸ Cfr. la Volgata, seguita dalla Neovolgata traduce «*enarravit*».

“condurre”, “guidare” gli uomini a Dio. Sebbene la traduzione di Boismard, a seguito di Robert, sia interessante (corrisponde anche a un senso abituale nella lingua greca) per appoggiare la struttura di curva parabolica che propone per il prologo⁹, tuttavia il verbo greco non è usato nel Nuovo Testamento né nella letteratura cristiana delle origini con il senso di guidare¹⁰. Quasi tutti gli interpreti traducono ἐξηγήσθαι secondo la prima proposta, col valore di “raccontare”, “spiegare”, “rivelare”.

Questo senso di rivelazione ci pare molto chiaro in base al contesto: si tratta di un'affermazione che si trova nella sequenza di una negazione categorica, rinforzata dalla forte negazione, οὐδέις πώποτε, ossia, “Dio *nessuno* l'ha *mai* visto”. Ora succede che non c'è bisogno di avere visto Dio per guidare gli uomini a Dio. Si può vedere qui una sottile allusione al Ben Sira: “Chi lo ha visto in modo che possa descriverlo (ἐκδηγήσεται)?”¹¹. Si può anche vedere un confronto fra Gesù e Mosè, mediante l'utilizzazione del “*derash* di compimento per via di superamento”¹²: non è stato Mosè a vedere Dio, benché ne avesse avuto una visione fugace e dal di fuori¹³, ma è stato Gesù, colui che è il “Logos”, il “Figlio Unico”, “lui stesso Dio”, colui “che è nel seno del Padre”; la sua visione non ha somi-

⁹ E. BOISMARD, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, Cerf, 1953. Questo studioso vede così la parabola:

a) Il Logos era presso Dio

b) Il Logos si fece carne

a') Lui stesso ha condotto gli uomini nel seno del Padre.

Suggerisce anche che il v. 18 deve essere letto nel modo seguente: «Dieu, nul ne l'a jamais vu, sinon le Fils unique; dans le sein du Père c'est lui qui a conduit. La phrase serait ainsi beaucoup mieux balancée, et plus en harmonie avec la structure générale du Prologue» (p. 91).

¹⁰ Cfr. W. BAUER, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, Verlag Alfred Töpelmann, 1988; R. E. BROWN pensa che il Boismard sia caduto in contraddizione quando disse che Luca ha adattato l'inno del prologo al IV Vangelo e si verifica che Luca non usa mai il verbo in questo senso di condurre, guidare: cfr. *The Gospel According to St. John*, t. 1, p. 18.

¹¹ Sir 43,31. Cfr. A. FEUILLET, *Il Prologo del quarto Vangelo*, Assisi 1971.

¹² Cfr. D. MUÑOZ-LEON, *Derash, los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*, Madrid, C. S. I. C., 1987, pp. 236 ss.

¹³ Cfr. *Es* 33,18-23; 34,29-35; 2 *Cor* 3,7-11; 1 *Gv* 4,12. Secondo una certa tradizione, la visione di Dio di Mosè e dei profeti non era mai una visione diretta e immediata: cfr. *Es* 3,2; 1 *Re* 19,9-14; *Is* 6,1-5; Mosè ne ha visto soltanto le spalle (*Es* 34,22).

glianza con quella di ogni creatura: «non che alcuno abbia veduto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha veduto il Padre»¹⁴.

III. La forma e il contenuto della rivelazione portata dal Figlio; il contesto di Parola e Gloria

Dopo avere visto il senso di rivelazione del verbo ἐξηγεῖσθαι, dobbiamo ricercare ciò che si può ricavare del contenuto della rivelazione a cui lo stesso verbo allude¹⁵.

Il versetto antecedente (v. 17) parla «della grazia e della verità» che «sono venute per mezzo di Gesù Cristo». «Grazia e verità» si può tradurre anche come una endiadi: «il dono della grazia», «la grazia della rivelazione»¹⁶; infatti Giovanni contrappone a una rivelazione imperfetta, ossia, al dono della legge (ὁ νόμος διὰ Μωϋσεώς ἐδόθη)¹⁷, la rivelazione perfetta e definitiva compiuta per mezzo di Gesù Cristo (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)¹⁸. Senza dubbio la verità è l'oggetto della rivelazione di Gesù: «Io ho dato a loro la tua parola... la tua parola è verità»¹⁹. Ma questa verità non è una verità qualsiasi, indeterminata o astratta, è la verità delle parole di Gesù, la verità di sé medesimo. Infatti Egli dice: «Io sono la verità»²⁰.

Egli è il Logos. Però né Gesù né l'evangelista intendono esporre una dottrina sul Logos. Ma questo titolo cristologico, «che ha condensato tutta la ricchezza della parola creativa, rivelatrice e sal-

¹⁴ Gv 6,46; cfr. Gv 7,28-29; 8,55.

¹⁵ Per il Bultmann soltanto si può sapere che Gesù è il Rivelatore per eccellenza, cioè la sua funzione; l'essere (*was*) e il modo (*wie*) appartengono all'ordine mitologico e, soprattutto, non interessano al credente: cfr. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, Mohr, 1965, pp. 412-422.

¹⁶ Cfr. S.A. PANIMOLLE, *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1,17)*, Roma 1973, p. 383.

¹⁷ Come osserva lo Schnackenburg, «la maggior parte delle volte il termine ὁ νόμος è impiegato per designare la Scrittura come fonte della Rivelazione (1,45; 8,17; 10,34; 12,34; 15,25). Mosè viene menzionato non solo come legislatore (7,19.22s), ma anche come autorità scritturistica (1,45; 5,45-47; cf. 9,29)»: cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannes-evangelium*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1967, vol. 1, p. 252.

¹⁸ Cfr. S.A. PANIMOLLE, *ibidem*, p. 248.

¹⁹ Gv 17,14.17; cfr. 8,40.45.46; 16,7; 17,19; 18,37.

²⁰ Gv 14,6.

vatrice del “dabar” biblico, della “memrà” targumica»²¹, e che non appare mai nel corpo del vangelo, è molto espressivo per segnalare la missione rivelatrice di Gesù²² e per far comprendere la verità sulla persona di Cristo²³.

E come si esprime questa verità in Giovanni? R. Schnackenburg afferma che il versetto 18 del prologo «prepara il terreno per i discorsi di rivelazione di Gesù che si narrano avanti. Questo versetto fa da ponte tra l'inno al Logos e l'esposizione evangelica»²⁴. Ma l'esposizione del Vangelo abbraccia non solo i discorsi, le parole (*dicta*), ma anche le opere e i segni (*facta*), che nel IV Vangelo hanno una forza molto caratteristica per condurre alla fede²⁵; e questi rivelano la gloria di Gesù²⁶ e la gloria del Padre²⁷. Il Muñoz León ha dimostrato come nella letteratura biblica, particolarmente in quella giovannea, e anche nei *targumim* e nella letteratura intertestamentaria, la rivelazione di Dio si comunica all'uomo attraverso due mezzi: mediante la parola percepibile dall'udito e mediante la gloria che si vede²⁸. Quest'intima correlazione tra i concetti di *parola* e *gloria* appare già evidenziata nel secondo discorso di Mosè nel Deuteronomio: «Jahvè il nostro Dio, ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza, e noi abbiamo udito la sua voce in mezzo al fuoco»²⁹. La

²¹ D. MUÑOZ-LEON, *El universo creado y la encarnación redentora de Cristo*, in «Scripta Theologica» 25 (1993), p. 824; cfr. *Dios-Palabra. Memrà en los Targumim del Pentateuco*, Granada, Santa Rita, 1974.

²² Questa missione rivelatrice è messa in evidenza dalla nozione di “luce”, un tema dominante nel IV Vangelo proposto nel prologo come nozione connessa con quella di verità — “la luce vera” (*Gv* 1,9): 1,4,5; 3,19; 8,12; 9,5; 11,46.

²³ Cfr. T.E. POLLARD, *Johannine christology, and the early Church*, Cambridge, Univ. Press, 1970, p. 12; qui cita H. ODEBERG, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and Hellenistic-Oriental World*, Upsala-Stockholm, Almqvist-Wiksell, 1929, (*ad loc.*), che mette in rilievo che Giovanni, quando utilizza il concetto di Logos, «non vuole allinearsi con il pensiero del mondo contemporaneo, ma egli, usando il linguaggio che detto mondo può capire, gli fa comprendere la verità sulla persona di Gesù».

²⁴ R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, o. c.*, p. 255.

²⁵ Cfr. *Gv* 2,11; 20,30-31.

²⁶ Cfr. *Gv* 2,11; 11,4a.

²⁷ Cfr. *Gv* 11,4b.40.

²⁸ D. MUÑOZ-LEON, *El Verbo y la Gloria en San Juan, o. c.*; e anche: *Palabra y Gloria. Excursus...*, o. c.

²⁹ *Dt* 5,24; cfr. *Es* 19,16-25.

connessione delle nozioni — gloria e parola — è tanto stretta da trovarsi nei manoscritti di Qumran l'espressione «parole gloriose»³⁰.

Benché questa connessione tra parola e gloria sia abbastanza studiata nel IV Vangelo³¹, qui voglio mettere in rilievo come “rivelare” — il verbo ἐξηγήσθαι del finale del prologo — sia intimamente unito alle nozioni di *parola* e di *gloria*. Nonostante le diverse possibilità di analisi, dobbiamo riconoscere che il centro tematico del prologo è il versetto 14, dove si raccoglie la proclamazione del mistero centrale della persona di Gesù, il Verbo Incarnato³², e dove convergono anche queste due nozioni. Riteniamo che il versetto sia redatto in una disposizione chiasmica o circolare:

- a) «Il Logos si fece carne
- b) ed ha dimorato in mezzo a noi
- c) e noi abbiamo visto la sua gloria
- b') gloria di Unigenito dal Padre
- a') pieno di grazia e di verità».

Il centro e l'asse di questa sezione, c), cioè «noi abbiamo visto la sua gloria» è il medesimo fondamento della testimonianza apostolica che è il punto di partenza per la redazione del IV Vangelo³³. In b) e b') si dice in che cosa consiste questa gloria: è la gloria dell'essere divino³⁴ che Gesù possiede come³⁵ Unigenito dal Padre, e parallelamente si fa un'allusione al compimento delle promesse divine di dimorare in mezzo a noi³⁶ e si evoca la dimora di Dio in mezzo al suo popolo pellegrinante nel deserto³⁷. In a) e a') il Verbo, che è

³⁰ Cfr. D. MUÑOZ-LEON, *Palabra y Gloria, o. c.*, p. 264.

³¹ D. MUÑOZ-LEON, *El Verbo y la Gloria...*, o. c. e bibliografia qui citata.

³² «La Encarnación del Verbo es el centro del Prólogo de San Juan. Todo el himno de Jn 1,1-18 tiende a esta gran proclamación», come dice D. MUÑOZ-LEON, *Predicación del Evangelio de San Juan*, Madrid, Edice, 1988, p. 279.

³³ Cfr. Gv 19,35; 21,24; 3,11-12.31-32.

³⁴ Cfr. D. MOLLAT, *Études Johanniques*, Paris, Du Seuil, 1979, p. 38: «Dans la Bible, la gloire de Dieu désigne l'Être divin dans l'éclat fulgurant de son dévouement».

³⁵ «Come» (ὡς): nella traduzione sopra questa particella é omessa, perchè ha qui valore asseverativo; cfr. A. FEUILLET, *Le Prologue du quatrième Évangile*, Paris, Desclée de Br., 1968, p. 112: «ne marque pas une restriction ou une diminution (une gloire comparable à celle d'un Fils unique); elle signifie bien plutôt “en tant que”, “en qualité de” (cf. Mc I,22; Lc VI,22)».

³⁶ Lv 26,11-12; cfr. Nm 14,10; Es 40,34-35.

³⁷ Cfr. *ibid.*; questa presenza divina assicurata dal tabernacolo del Esodo viene definitivamente sostituita dalla presenza del Logos nel tempio del suo corpo: Gv 2,13-22; cfr.

Egli stesso Dio (v. 1c), appare nella sua condizione divina: «pieno di grazia e di verità», cioè dotato di una proprietà che è come una definizione del essere di Jahvé³⁸ e che anche esprime la capacità e la funzione rivelatrice e salvatrice del Verbo Incarnato³⁹.

Il Verbo preesistente, *inquantum quod preexistens* — il Logos presso Dio (v.1) — possedeva la gloria presso il Padre⁴⁰; il Verbo incarnato, *inquantum quod incarnatum* lascia vedere la sua gloria di Unigenito del Padre (v. 14). Così, come bene osserva il Mollat, il termine «gloria fa parte del vocabolario di rivelazione»⁴¹. Nel contesto del verbo ἐξηγήσθαι (rivelare), nel centro del prologo si congiunge la nozione di gloria con la nozione di parola. In quanto incarnato, il Verbo può rivelare il Padre⁴²; o meglio, come dice Sant'Agostino, «Cristo è il Verbo di Dio, quindi ciò che è fatto dal Verbo è per noi una parola» rivelatrice di Dio⁴³.

Come si vede, queste due nozioni di parola e gloria non appaiono soltanto in una dimensione meramente funzionale, come il modo o il mezzo della rivelazione. Parola e gloria dicono molto circa il mistero dell'essere di Gesù, del suo essere in relazione con il Padre. Le sue parole sono le parole del Padre⁴⁴ e, ancor più, Lui è la stessa Parola che

1,51; 4,23-24. Questa evocazione è ancora più chiara se teniamo conto del verbo greco usato — ἐσκήνωσεν — fare assonanza con la radice ebraica *shakhan*, da cui deriva *shekhinah* che significa "abitazione", una metonimia usata dai rabbini per designare il nome ineffabile di Jahvé.

³⁸ Cfr. *Es* 34,6; qui si verifica un *derash* cristologico che consiste nel dire di Cristo ciò che nell'A.T. si dice di Jahvé.

³⁹ Cfr. D. MUÑOZ-LEON, *Deras, o. c.*, pp. 385-386: «La expresión de Jn 1,14 "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su Gloria" culmina la aplicación a Jesucristo en el Prólogo de Juan en primer lugar de la concepción del Verbo creador, revelador y salvador (en el A. T. y con la mediación del Targum). Tal referencia sirve para expresar la divinidad de Jesucristo, su preexistencia, su participación en la creación y su función reveladora y salvadora (luz y vida)»; IDEM, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974.

⁴⁰ Cfr. *Gv* 17,5: παρὰ σεαυτῶ τῆ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

⁴¹ Cfr. D. MOLLAT, *Saint Jean, o. c.*, p. 38.

⁴² Cfr. M.E. BOISMARD, *Le Prologue ... o. c.*, p. 123: «La fonction que le Christ remplit est fondée sur sa nature, sur son essence. ... avant toute révélation, il était déjà, en un certain sens, la Parole de Dieu...»

⁴³ S. AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XXIV, 2 (PL 35, 1593c). Veramente i fatti (σημεῖα) rivelano la sua gloria: *Gv* 2,11.

⁴⁴ Cfr. *Gv* 14,24; 17,8; 7,16; 3,12,32.

è presso il Padre, prima che esistesse il mondo ⁴⁵; la sua gloria è la gloria del Padre ⁴⁶. E la rivelazione espressa dal verbo ἐξηγήσθαι si inserisce in questo contesto di manifestazione di gloria.

IV. Glorificare (δοξάζειν), verbo di rivelazione

Il verbo “glorificare” non ha in Giovanni un senso univoco; per questo il suo senso deve essere desunto dal contesto. In ogni modo appartiene al campo semantico di “gloria” che proviene dell’Antico Testamento, dove il nome “*kabod*” (peso, splendore, onore) merita un’attenzione speciale come termine tecnico religioso per designare qualcosa di intrinseco di YHWH: nella tradizione sacerdotale indica soprattutto la *manifestazione* luminosa della presenza divina che provoca nell’uomo un atteggiamento di rispetto e timore ⁴⁷.

Orbene, questo senso *manifestativo* di “gloria” si comunica al verbo corrispondente. Così, nel Vangelo di Giovanni “glorificare” (δοξάζειν) significa di solito “manifestare la gloria” ⁴⁸, e dunque questo verbo appartiene al linguaggio giovanneo di rivelazione.

Adesso è sufficiente fare un breve accenno alla corrispondenza tra i verbi “glorificare” e “rivelare”. Come già abbiamo detto, nell’Antico Testamento i due concetti di “Parola” e “Gloria” appaiono connessi per esprimere il modo in cui Dio si comunica all’uomo ⁴⁹. Inoltre, sullo sfondo del pensiero giovanneo, si trova il concetto di gloria ⁵⁰ come *potere salvifico* ⁵¹ e come *splendore luminoso* ⁵² e

⁴⁵ Cfr. Gv 1,1-2; 17,5.24.

⁴⁶ Cfr. Gv 11,4.

⁴⁷ Cfr. Es 24,16.

⁴⁸ Abbiamo studiato già questo tema partendo della semantica, cioè della valutazione dell’aspetto *lessematico* del verbo δοξάζειν: cfr. G. MORUJÃO, *Relações Pai-Filho em S. João, o. c.*, pp. 149-168; e anche *La revelación del ser divino de Jesús mediante los verbos joánicos*, in: *Dios en la Palabra y en la Historia (XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra)*, Pamplona, EUNSA, 1993, pp. 367-376.

⁴⁹ Dt 5,24; cfr. Dt 4,35-36. Vedasi *supra*, n° 2.

⁵⁰ Cfr. W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verberrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster W., Aschendorff, 1960.

⁵¹ Questo potere si rivela nei *segni* (σημεία): Gv 2,11; 11,4.40; 1,14; e, in modo culminante, nell’ora della morte-glorificazione: 12,23-28; 13,31-32; 15,1-5, allorquando sarà l’effusione dello Spirito Santo: 7,39.

⁵² Gloria in questo senso è strettamente legata alla luce della rivelazione di Dio, in Giovanni come nell’Antico Testamento, come abbiamo visto.

«quindi sia il significato di potere che quello di splendore luminoso sono ambedue strettamente legati alla rivelazione del Padre in Gesù»⁵³. E quando si dice che Gesù o il Figlio glorifica il Padre si parla, in qualche modo, della manifestazione della gloria del Padre; infatti non è Lui a causare questa gloria, però la manifesta perché è il Rivelatore del Padre⁵⁴.

È importante sottolineare che si tratta di una glorificazione reciproca che è riferita soltanto nei discorsi dell'addio, dall'inizio alla fine, formando un'inclusione⁵⁵. Il Padre glorifica il Figlio facendo sì che Egli si riveli agli uomini come donatore di vita eterna; e il Figlio glorifica il Padre rivelando il suo amore, le sue parole, le sue opere, perché gli uomini credano e, credendo, raggiungano la vita eterna⁵⁶.

Questa reciprocità in 13,31-32 e 17,1-5 lascia vedere lo stesso oggetto della rivelazione della gloria, che è condurre i fedeli a partecipare della vita eterna, della gloria divina e dell'unità di amore del Padre e del Figlio⁵⁷. La reciprocità è teologicamente densissima, situando Gesù, il Figlio, allo stesso livello della divinità; come bene osserva G. Ferraro, "dice la totale uguaglianza nella stessa dignità divina"; "La reciprocità della glorificazione manifesta la parità di situazione dei due soggetti glorificanti e glorificati: il Padre glorifica il Figlio e ne è glorificato, il Figlio glorifica il Padre e ne è glorificato; essi stanno sullo stesso livello, nella stessa sfera divina; la glorificazione consiste per il Padre nella rivelazione che il Figlio compie del suo nome, della sua persona; la glorificazione per il Figlio consiste nel suo ritorno presso il Padre; per ambedue consiste nella loro reciproca immanenza e nel compimento dell'opera salvifica"⁵⁸. Lo stesso oggetto dell'azione glorificativa del Padre verso Gesù denuncia le

⁵³ Cfr. G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, Brescia, Paideia, 1983, p. 61.

⁵⁴ Cfr. *Gv* 14,7-11; 1,18.

⁵⁵ *Gv* 13,31-32; e 17,1.4-5; cfr. Y. SIMOENS, *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13 - 17)*, Roma, PIB, 1981, pp. 78-79. E anche l'oggetto della glorificazione è il Padre nelle due forme passive del verbo: *Gv* 14,13; 15,8, dove "è glorificato il Padre" corrisponde a "si manifesta la gloria del Padre".

⁵⁶ Cfr. G. MORUJÃO, *La revelación del ser divino de Jesús mediante los verbos joánicos...*, a. c., p. 371.

⁵⁷ Cfr. *Gv* 17,2-3.21-24.

⁵⁸ Cfr. G. FERRARO, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 155 e 120.

sue prerogative divine in ordine alla missione salvifica caratteristica di Dio: donare lo Spirito e la vita eterna⁵⁹.

V. Conclusione

L'analisi del verbo ἐξηγήσθαι (“spiegare”) ci conduce a concludere che siamo davanti a un verbo di rivelazione in Giovanni, e che Gesù appare come il Rivelatore del Padre.

Il contesto ci permette vedere come è fatta questa rivelazione: per mezzo delle parole di Gesù e per mezzo della gloria che si manifesta nei segni e nelle opere realizzate da Lui. Ma si può vedere di più oltre ai mezzi e al modo della rivelazione: parola e gloria contengono un accenno al mistero dell'essere di Gesù in relazione con il Padre.

Il senso manifestativo del verbo δοξάζειν (“manifestare la gloria”) mette in evidenza il suo valore di rivelazione. Gesù non solo manifesta la gloria del Padre, ma anche Gesù è glorificato dal Padre in ordine a evidenziare il suo potere salvifico.

Università Cattolica Portoghese
Centro Regionale di Viseu
3500 VISEU (Portogallo)

⁵⁹ Cfr. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, Bruges 1951, p. 296; G. MORUJÃO, *Relações Pai-Filho em S. João*, o. c., pp. 155-158.

Pagina bianca

IL CONTRIBUTO DEL CARD. J. HÖFFNER IN MATERIA DI DOTTRINA SOCIALE NEL CONCILIO VATICANO II*

Hernán FITTE

Sommario: I. Introduzione. II. La situazione della dottrina sociale negli anni '60. III. La Chiesa e il mondo contemporaneo. IV. I protagonisti dell'evangelizzazione. V. Il dialogo della Chiesa con l'economia e il lavoro.

I. Introduzione

In un colloquio con il cardinale Pietro Pavan all'inizio degli anni '80, domandai al cardinale se fosse possibile parlare di un "cambiamento" nel modo di concepire la dottrina sociale della Chiesa nel Concilio Vaticano II. La mia domanda ebbe la seguente risposta: «Non parlerei proprio di un cambiamento, disse il Cardinale, ma piuttosto di una "progressiva esplicitazione" dell'insegnamento della Chiesa sul sociale». Certamente l'evoluzione della dottrina sociale della Chiesa lungo il ventesimo secolo è stata graduale. Tuttavia si può affermare che il Concilio Vaticano II costituisce una tappa fondamentale del cammino percorso. Osservando la panoramica del secolo, si può considerare il Concilio come un vertice, dove convergono le riflessioni anteriori, e dal quale partono le nuove elaborazioni

* Testo della relazione tenuta al Simposio "Dottrina sociale e testimonianza cristiana". Simposio in onore del Cardinale Joseph Höffner, il 30 ottobre 1997, presso il Pontificio Ateneo della Santa Croce.

teologiche. Nei documenti conciliari si raccolgono i fermenti accumulati, in anni precedenti, sia nel campo della teologia che nell'ambito del magistero e della vita ordinaria della Chiesa. E dal Concilio partono forze nuove che andranno prendendo forma negli anni successivi, fino ai nostri giorni.

Con questa premessa risulta interessante procedere allo studio dell'elaborazione dei documenti conciliari, così come all'analisi dei contributi dei suoi principali protagonisti. Il compito di questa relazione è presentare il contributo di Joseph Höffner in materia di dottrina sociale nel Concilio Vaticano II.

Monsignor Höffner era uno dei più importanti esperti di dottrina sociale, collaudato professore universitario, autore di significative ricerche di morale sociale e fondatore di un Centro di studi sulle scienze sociali¹. Nominato vescovo di Münster poco prima dell'inizio della prima sessione del Concilio Vaticano II, nel 1962, Höffner cominciò a partecipare ai lavori conciliari nel mese di ottobre di quell'anno, come membro della "Commissione per i seminari, gli studi e l'educazione cattolica".

Prima di presentare ciò che sembra il cardine del suo pensiero e i suoi principali contributi al Concilio, una breve introduzione ha il compito di contestualizzare l'argomento².

¹ Per esempio, tra le sue opere, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Glodenen Zeitalter*, Treveris 1947; *Christliche gesellschaftslehre*, Renania 1962, che diventò uno dei manuali classici di dottrina sociale della Chiesa, e che è stato tradotto in molte lingue. Riguardo alle sue ricerche su temi sociali dopo il Concilio si può vedere la raccolta di testi *In der Kraft des Glaubens*, Bd. II: *Kirche-Gesellschaft*, Friburg 1986.

² Gli Atti del Concilio Ecumenico costituiscono la fonte più completa e autorizzata per le ricerche di natura teologica sulle vicende del Vaticano II. In essi troviamo i ventiquattro interventi di monsignor Höffner. Si tratta delle sue partecipazioni al dibattito in forma orale o per iscritto. Più della metà sono contributi di carattere personale, mentre gli altri sono adesioni a pronunciamenti collettivi, generalmente facenti parte di un numeroso gruppo di Padri di lingua tedesca. In alcuni di questi interventi collettivi Höffner svolse il compito di portavoce. Negli altri si limita ad aggiungere il suo nome ai Padri firmatari della proposta. Il materiale può essere diviso in due gruppi. Un primo gruppo è costituito da quei contributi a cui Höffner dà la sua adesione come firmatario del testo, insieme ad altri vescovi. Tra questi contributi ce ne sono tre sullo schema *De Ecclesia* (tutte le citazioni degli interventi fanno riferimento a *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1970-1978. Si cita volume, parte e pagina. I contributi sull'ecclesiologia a cui mi riferisco in I-IV, 516-517; III-I, 451; III-II, 14), due sullo schema della *De divina Revelatione* (III-III,

II. La situazione della dottrina sociale negli anni '60.

Non è una novità che l'insegnamento sociale della Chiesa soffrisse una sorte di crisi al tempo del Concilio. Alcuni avevano messo in discussione il suo diritto di cittadinanza nell'ingarbugliata trama della società moderna. Altri negavano la convenienza di usare la categoria di "dottrina" per un insegnamento — nella loro opinione — troppo legato alle circostanze storiche³. Ma al di là della diversità di opinioni, due mesi prima dell'inizio della discussione della *Gaudium et spes*, il Papa Paolo VI pubblicò l'enciclica *Ecclesiam suam*. Vi si dice che «la scienza, la tecnica e specialmente il lavoro umano si fanno per noi oggetto di vivissimo interesse»⁴. Il Papa afferma «che la voce del Concilio, trattando gli argomenti relativi alla Chiesa nel mondo moderno, indicherà alcuni criteri teorici e pratici che serviranno da guida per condurre il dialogo con gli uomini del nostro tempo»⁵. Aggiunge, infine, che l'interesse della Chiesa si rivolge ad «assumere, ossia, ad elevare al livello soprannaturale e cristiano qualsiasi valore umano e terreno onesto»⁶. Le parole del Pontefice sono una chiara indicazione dell'atteggiamento di apertura che doveva assumere la Chiesa del Concilio di fronte al mondo contemporaneo. Mostrano anche che la dottrina sociale della Chiesa continua-

149; III-III, 311), uno sulla vita sacerdotale (IV-IV, 767), e cinque interventi su aspetti generali dello schema *De Ecclesia in mundo huius temporis* (III-V, 231; III-V, 509-510; III-VI, 91; III-VII, 53; IV-II, 28-34). Il secondo gruppo è costituito dai contributi personali di mons. Höffner. Sono i suoi interventi individuali e quelli in cui compare come primo firmatario e portavoce degli altri vescovi. Questo gruppo include in primo luogo un insieme d'interventi sulla questione sociale: più concretamente cinque sull'evangelizzazione della società contemporanea (II-II, 522-524; III-VII, 857-860; III-VIII, 994-997; IV-IV, 439; IV-IV, 932), due sull'apostolato dei laici (II-III, 485-487; III-IV, 191-194), e due sulla vita economica (III-VII, 288-290; IV-III, 288-291). Include pure altre questioni diverse dal tema oggetto del nostro studio, come la comunicazione sociale (I-III, 506-507), l'uso della lingua latina nella liturgia (I-I, 629-630), l'ecumenismo (II-V, 670-671), e cinque interventi sul ministero sacerdotale (II-II, 522-524; III-VII, 857-860; III-VIII, 994-997; IV-IV, 439; IV-IV, 932).

³ Per una visione generale cf. J. MEJIA, *Temi di dottrina sociale della Chiesa*, Roma 1996. Sulle vicende della dottrina sociale ai tempi del Concilio cf. T. LOPEZ, *Dottrina social de la Iglesia. Balance del postconcilio*, in "Scripta theologica" 12 (1990/3) 809-842.

⁴ PAOLO VI, enc. *Ecclesiam suam*, 6-8-1964, in AAS 56 (1964) 635.

⁵ *Ibidem*, p. 647.

⁶ *Ibidem*, p. 650.

va a svolgere un ruolo importante nell'evangelizzazione. Non dare risposta a queste indicazioni sarebbe stato strano. Questo sembra essere il contesto in cui si deve collocare il contributo specifico di Höffner.

Tuttavia, lo studio del pensiero di Höffner non si può limitare solo ai suoi riferimenti espliciti alla cosiddetta "questione sociale". E questo perché il contributo più significativo del Concilio all'insegnamento sociale è l'aver messo le diverse problematiche (matrimonio, cultura, economia, politica) in rapporto esplicito con le verità dogmatiche, ecclesiologicalhe ed antropologiche fondamentali. Di fatto, non è possibile leggere la seconda parte della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che si occupa di problemi particolari, senza la luce fornita dalla prima parte del documento, che il Concilio ha intitolato "La chiesa e la vocazione dell'uomo", e che sviluppa le questioni fondamentali dell'antropologia cristiana, del senso dell'umana attività, e della mutua relazione tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, sottolineando in ognuna di esse la centralità di Cristo.

III. La Chiesa e il mondo contemporaneo

Nella prima sessione del Concilio, quando si discusse lo schema sulle comunicazioni sociali, monsignor Höffner affermò che «la Chiesa non vive più, come nel Medio Evo, in una società di cattolici, ma vive piuttosto in una società che potrebbe dirsi di "diaspora spirituale"»⁷. La realtà sociale in cui la Chiesa deve predicare il Vangelo è quella della dispersione, o detto con parole che sono oggi più vicine a noi, del pluralismo culturale e religioso. La Chiesa deve difendere il suo diritto ad annunciare il Vangelo, ma in modo più urgente, deve riflettere sulle vie da adoperare per fare arrivare il messaggio di Cristo alla società contemporanea⁸. E per rispondere a questa sfida certamente non può ripetere alcuni schemi del passato.

La missione apostolica della Chiesa ha due aspetti. Da una parte, ha come sua missione la conversione d'ogni uomo a Dio. E dall'altra, la sua finalità include la cristianizzazione dell'ordine tem-

⁷ I-III, 505.

⁸ I-IV, 516.

porale. Ma cosa significa cristianizzare l'ordine temporale nelle attuali circostanze storiche? Secondo Höffner, in continuità con ciò che aveva affermato in precedenza, l'evangelizzazione dell'ordine temporale (un aspetto della finalità dell'apostolato dei cristiani) «non è la creazione di uno stato perfetto, quasi paradisiaco, totalmente impregnato dallo spirito cristiano. Ma, in modo più sobrio e realistico, la costruzione d'istituzioni temporali (familiari, politiche, economiche), dove sia possibile vivere una vita cristiana»⁹.

Il Concilio dovette sforzarsi di presentare la dottrina sulla cristianizzazione dell'ordine temporale in modo equilibrato. Gli schemi del periodo antipreparatorio erano stati rifiutati dai Padri e dallo stesso Papa Giovanni XXIII perché scritti con un tono troppo negativo e di condanna quasi globale della modernità¹⁰. Nel secondo tentativo i redattori erano caduti nell'estremo opposto: c'era un ottimismo e un trionfalismo esagerato. Perciò, insieme a molti altri Padri, monsignor Höffner chiese di aggiustare il tono del testo. E' vero che i cristiani si devono adoperare per la conversione del mondo, ma senza dimenticare che il rapporto della storia umana con la storia della salvezza non è un rapporto causale, lineare e univoco. Il progresso umano non s'identifica necessariamente con il progresso escatologico¹¹. Sarebbe anche sbagliato che il Concilio mostrasse una eccessiva fiducia nella possibilità di costruire una "società civile perfetta". La Chiesa deve dunque parlare con chiarezza del valore positivo delle realtà umane, e anche della presenza del peccato nel mondo e della dimensione escatologica dell'attività umana¹². Lungo la discussione della *Gaudium et spes* nella quarta sessione conciliare, quando il dibattito si fece accalorato e pieno di fervore, il Cardinale Döpfner, in nome di novantuno Padri di lingua tedesca e interpretando il malessere creatosi in Aula, esigette di approfondire meglio la nozione di progresso umano, anche in relazione alla storia della salvezza. E' necessario evidenziare in qual senso la redenzione com-

⁹ III-IV, 191.

¹⁰ Su questo argomento si può vedere il capitolo terzo del mio *Lavoro umano e redenzione. La riflessione teologica dalla "Gaudium et spes" alla "Laborem exercens"*, Roma 1996.

¹¹ Quest'idea compare anche in IV-III, 288.

¹² Idea che troviamo anche in IV-II, 28-34: intervento del cardinale Döpfner firmato da altri 80 Padri, tra i quali anche Höffner.

prenda il mondo creato, nonché la relazione che intercorre tra creazione materiale e vita della grazia¹³.

Questi suggerimenti trovarono risposta, in parte, nel capitolo terzo della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, soprattutto nei numeri dal 37 al 39, quando il Concilio si riferisce all'attività umana ferita dal peccato ed elevata a perfezione nel mistero pasquale. Molte questioni, tuttavia, rimanevano ancora aperte alla discussione teologica. Infatti, come si legge nella relazione introduttiva al secondo schema della costituzione «sul valore e il significato dell'attività umane, il Concilio non vuole dimenticare nulla, e d'altra parte neppure vuole in nessun modo andare oltre le certezze della fede: non può adottare opinioni particolari, ma deve insegnare soltanto la dottrina della Chiesa»¹⁴.

IV. I protagonisti dell'evangelizzazione

Nella prima sessione del Concilio, nel corso delle discussioni sullo schema *De Ecclesia*, monsignor Höffner asserì che «la perfezione della vita cristiana — sia per il clero che per i religiosi o i laici — una eademque est et in caritate consistit»¹⁵. Come è noto l'universale vocazione alla santità è uno dei principali insegnamenti della costituzione dogmatica *Lumen gentium*. L'unica santità, sia sacerdotale, religiosa o laicale, è fondata sulla carità, e si manifesta in modo radicale nella donazione a Dio e, per amore di Dio, a tutti gli uomini.

Molte volte, si è detto che il punto centrale del pensiero e degli insegnamenti del Concilio, e in particolare della *Lumen gentium*, consiste nella concezione della Chiesa come «un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», secondo l'espressione di San Cipriano¹⁶. Questo popolo continua sulla terra, fino alla fine dei tempi, l'azione redentrice e santificatrice del Figlio attraverso l'azione di *tutti* i suoi membri. Infatti, tutti i cristiani, ciascuno nelle proprie circostanze specifiche, sono chiamati a realizzare il compito di avvicinare gli uomini a Dio e di santificare la creazione.

¹³ Cf. IV-II, 903.

¹⁴ IV-I, 556.

¹⁵ I-IV, 517.

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, cost. dogmatica *Lumen gentium*, 10.

Come afferma la *Lumen gentium* «tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»¹⁷; «nelle loro condizioni di vita, nei loro doveri o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose saranno ogni giorno più santificati»¹⁸, per cui «sono invitati e tenuti a tendere alla santità e alla perfezione del proprio stato»¹⁹. La missione di Cristo, missione di santità e di evangelizzazione, è compito che, *ratione Baptismi*, spetta a tutti in quanto membra attive di un corpo vivo.

Tuttavia, l'ordinare le realtà temporali a Dio spetta più specificamente ai fedeli laici. Il Concilio afferma che «*laicorum est, ex propria vocatione, res temporale gerendo*»²⁰. Ciò che è proprio, caratteristico, ecclesiologicamente vocazionale della vita del fedele laico è cercare il regno di Dio nelle occupazioni secolari. Nella seconda sessione conciliare Höffner aveva affermato che «*apostolatus ipsum ordinem temporalem (...) proprie et ordinarie laicis incumbit*»²¹. Evidentemente, non si trattava di affermazioni che escludessero la dimensione apostolica della vita sacerdotale o della vita religiosa, ma piuttosto determinazioni del *proprium* dei laici.

Ancora lungo le discussioni del testo sull'apostolato dei laici, Höffner aveva sostenuto con forza che «il principale apostolato dei laici non sta nel soddisfare le mansioni affidate dalla gerarchia, ma nella testimonianza di una vera vita cristiana e nell'esercizio della propria responsabilità nell'istaurazione dell'ordine temporale»²². Le condizioni economiche e sociali del presente, aggiungeva, «non raramente ripugnano la giustizia e la carità, e in questa situazione, l'impegno di evangelizzazione delle realtà terrene *egregia quaedam forma apostolatus laicorum dicenda est*»²³.

Appare dunque evidente l'identità del pensiero di monsignor Höffner sulla missione dei laici nell'evangelizzazione del mondo con la dottrina approvata nella *Lumen gentium*. E simili coincidenze so-

¹⁷ *Ibidem*, 40.

¹⁸ *Ibidem*, 41.

¹⁹ *Ibidem*, 42.

²⁰ *Ibidem*, 31.

²¹ II-III, 486.

²² II-III, 486: «*Apostolatus laicorum potissimum et principaliter non in adimplendis muneribus ad hierarchia eis commissis consistit, sed in exemplo vitae vere christianae et in responsabilitate pro ordine temporali ad normas iustitiae et caritatis instaurando*».

²³ *Ibidem*.

no reperibili anche in molti testi del decreto conciliare *Apostolicam actuositatem*.

Dopo i riferimenti ai contributi del nostro autore per una migliore comprensione della missione della Chiesa nel mondo e del ruolo specifico che compete ai laici nella santificazione dell'ordine temporale, presentiamo qui di seguito i suoi interventi in materia socio-economica.

V. Il dialogo della Chiesa con l'economia e il lavoro

Il modello tedesco dell'economia sociale di mercato ha avuto come protagonisti personaggi del calibro di L. Erhardt, O. von Nell-Breuning e dello stesso J. Höffner. Tale modello ha in effetti consentito lo sviluppo economico e la pace sociale della Germania occidentale fino ai nostri giorni. Sotto la guida di questi professori si sono formati politici e uomini d'impresa che hanno avuto un ruolo fondamentale nello sviluppo postbellico europeo.

Nella sua veste di vescovo e di Padre conciliare Höffner ebbe l'occasione di portare al Concilio un valido contributo per favorire il dialogo della Chiesa con l'economia e il mondo del lavoro. La redazione dei testi "economici" del Concilio cadeva sotto la responsabilità di una commissione presieduta dal vescovo di Essen, monsignor Franz Hengsbach. La commissione contava anche sull'aiuto di importanti esperti di dottrina sociale, come il Padre J.Y. Calvez e l'allora monsignore P. Pavan.

Quattro sono a mio giudizio gli argomenti più significativi intorno ai quali si muovono le proposte di Höffner per migliorare i testi degli schemi in corso di elaborazione lungo la terza e quarta sessione del Concilio.

1° - *Il tono e i contenuti generali dei testi*. Una delle discussioni di fondo dell'ultimo periodo conciliare verteva su quanto dovesse essere particolareggiato un documento conciliare a proposito dei temi socioeconomici. I Padri avevano piena coscienza del fatto che un testo «attuale» poteva correre il rischio di essere — in qualche modo — un testo effimero. Era necessario inoltre distinguere chiaramente i principi permanenti della morale socioeconomica dalle indicazioni specifiche. In questo senso, nella discussione del secondo schema

della *Gaudium et spes*, Höffner e Hengsbach si lamentarono che il testo fosse poco chiaro, di tono parenetico, e che proponesse come universali situazioni che in realtà sono diverse in ogni parte del mondo. Il testo si pronunciava su questioni tecniche che non sono di competenza di un Concilio, o che — in parole di Höffner — «non appartengono alla fede, o non possono essere definiti di diritto naturale»²⁴. Afferma in modo lapidario che «gli argomenti sono affrontati in modo troppo generale e, direi di più, erroneo»²⁵.

2° - *Il sistema economico*. Il problema può rispondere al seguente enunciato: *Ecclesia nulli particolari systemati oeconomico obligatur*. Il cardinale S. Wyszynski, primate della Polonia, e altri Padri conciliari avevano chiesto al Concilio di pronunciarsi contro il sistema collettivista e di segnalare anche il fallimento etico del sistema capitalista²⁶. Höffner si manifestava favorevole alla proposta, ma aggiungeva che l'atteggiamento della Chiesa di fronte ai due sistemi non può essere equidistante. Il collettivismo nega in modo radicale la libertà e il diritto alla proprietà privata, e questo è contrario alla dottrina della Chiesa. «Se un uomo o un piccolo gruppo ha la piena e suprema potestà sulle questioni economiche, la loro dittatura non si limita all'economia, ma si allarga all'educazione, alla cultura, alle scienze e alla religione, in modo tale da conculcare la libertà e dignità delle persone»²⁷. Purtroppo in questo intervento Höffner non esprime in modo esplicito la sua opinione sui limiti del capitalismo. Sappiamo come in molti altri scritti stabilisce con chiarezza le differenze tra il sistema economico di mercato e la società d'ispirazione liberale capitalistica²⁸.

3° - *La sussidiarietà*. Sembra interessante segnalare che Höffner adopera il principio della sussidiarietà non soltanto nel contesto dei problemi sociali, come era prevedibile, ma anche in tematiche di ben altra natura. Per esempio si riferisce alla sussidiarietà nel corso delle discussioni dello schema sulla liturgia. Si discuteva concretamente sull'uso della lingua latina nella celebrazione dell'Eucaristia, e

²⁴ IV-III, 269, e IV-III, 288-290.

²⁵ IV-III, 288.

²⁶ III-VI, 274.

²⁷ III-VII, 289.

²⁸ Cf. i testi di J. Höffner che sviluppano l'argomento in *In der Kraft des Glaubens*, Bd. II: *Kirche-Gesellschaft*, Friburg 1986.

se fosse il caso che il Concilio indicasse di adoperare anche le lingue moderne locali. Höffner suggerisce che la questione venga lasciata alla libera decisione delle conferenze episcopali, perché non essendo una questione di fede ma piuttosto una normativa disciplinare, la diversità delle situazioni culturali consiglia di evitare norme emanate dall'alto ²⁹. Per difendere la sua opinione ricorda il principio della sussidiarietà.

In un'altro intervento, nel corso delle discussioni dei testi del *De Ecclesia* afferma che nella questione dell'apostolato dei laici la gerarchia deve lasciare ampi spazi di libertà, perché «*in christifidelium relatione ad hierarchiam ecclesiasticam principium subsidiaritatis observandum est*» ³⁰. Da ciò si conclude che per Höffner la sussidiarietà non è soltanto un principio della dottrina sociale cattolica, ma è anche un elemento configurante della Chiesa stessa. La Chiesa come comunità è definita dalla comunione solidale; come società non può prescindere dalla sussidiarietà come principio normativo di ogni buon governo.

4° - *Il lavoro professionale*. Come ho già segnalato, dai testi raccolti negli Atti del Concilio, risulta chiaro l'impegno di monsignor Höffner per presentare la dottrina in modo da favorire il dialogo con il mondo economico. In tutti i suoi suggerimenti si può intravedere la ricerca dell'equilibrio tra l'autonomia delle realtà temporali (in questo caso, la realtà economica) e il rispetto ai principi della morale cristiana. Affermare che il Concilio deve elaborare un testo capace di incidere nel mondo economico non significa minimamente che sia obbligato a trattare argomenti di natura tecnica. Significa soprattutto che il documento deve avere uno scopo chiaro e presentare la dottrina in modo accurato.

Un esempio di quanto detto è costituito dalle discussioni intorno al lavoro professionale. Tanto Höffner come Hengsbach si mostravano preoccupati della visione ambigua del lavoro umano presentato nel primo schema della *Gaudium et spes*. Afferma Höffner che «quanto si dice nello schema sulla vita di lavoro degli uomini del nostro tempo, non corrisponde alle condizioni della società moderna» ³¹, e propone un'accezione del concetto di "lavoro" più in

²⁹ I-I, 630.

³⁰ II-III, 486.

³¹ III-VII, 289.

sintonia con la realtà economica del momento. Mons. Hengsbach, da parte sua, chiese di chiarire il contenuto del testo che trattava sul lavoro professionale, «giacché (il paragrafo) non ha come scopo quello di occuparsi di tutte le attività umane, ma solo di quelle che si riferiscono specificamente alla vita economica e sociale, ossia al lavoro professionale»³².

La distinzione del concetto di attività umana da quello più specifico di lavoro professionale non è di secondaria importanza. Sfumare i contorni delle due realtà può essere fonte di confusione nel dialogo interdisciplinare. Se la teologia, per esempio, volesse dialogare con la sociologia del lavoro, non potrebbe farlo a partire da una definizione che confonda il lavoro professionale con altre forme di attività umana. Il lavoro professionale, aveva scritto Höffner nel 1962 nel suo manuale di dottrina sociale, consiste nell'«attività che occupa la vita dell'uomo, con la quale acquisisce una posizione nella società e alla quale normalmente va unita una retribuzione, (...) e che per il suo proprio significato è un servizio sociale (...)»³³. L'attività umana è un concetto molto più ampio, perché esente da alcuni degli obblighi e dei diritti del lavoro propriamente professionale.

Non è difficile trovare numerosi altri esempi degli sforzi di Höffner e Hengsbach, insieme a tanti altri Padri, per arrivare a testi chiari incisivi e precisi. Si potrebbero aggiungere le discussioni intorno al salario, o quelle sul problema del lavoro della donna, oppure la questione del riposo. Ma sviluppare tutto ciò allungherebbe troppo il discorso. Sarebbe altrettanto interessante studiare il contributo di Höffner in temi fondamentali come il sacerdozio o il matrimonio. Il lavoro di Höffner è stato importante, ma è bene tuttavia ricordare con il cardinale Joseph Ratzinger che «il Concilio era un organismo molto grande ed è sicuramente vero che alcune persone singole hanno dato degli stimoli decisivi, ma hanno potuto farlo proprio perché altri volevano la stessa cosa»³⁴.

Abbiamo centrato lo studio sul contributo di Höffner alla dottrina sociale della Chiesa nel Concilio Vaticano II in tre argomenti

³² IV-III, 272.

³³ J. HÖFFNER, *Dottrina sociale cristiana*, Paoline 1987, p. 118. Si tratta della versione italiana aggiornata del suo *Christliche gesellschaftslehre*, Renania 1962.

³⁴ J. RATZINGER, *Il sale della terra*, San Paolo, Roma 1997, p. 81.

che ci sembrano unitari e assai comunicanti tra di loro: la Chiesa e la cristianizzazione dell'ordine temporale, la missione evangelizzatrice dei fedeli laici, e il dialogo con il mondo economico. L'evangelizzazione della società contemporanea, anche quella dei nuovi areopaghi sociali, sarà frutto dell'azione dello Spirito, ma anche della coscienza che la Chiesa riuscirà a destare in tutti i cristiani ³⁵. Per facilitare questo compito la teologia deve sforzarsi nell'elaborazione di un discorso chiaro e profondo nei contenuti, attraente e autenticamente cristiano nelle forme. In questo compito il cardinale Höffner può essere un modello a cui ispirarsi.

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

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, 57.

SAPERE DI NON SAPERE

A proposito di un saggio di N. Fisher

Giuseppe TANZELLA-NITTI

Lo scorso anno è stata pubblicata la traduzione in lingua italiana del volume di Norbert Fisher, *Die philosophische Frage nach Gott*. Il volume rientra nel piano di manuali di Teologia Cattolica Amateca¹ la cui Sezione Prima, denominata «L'uomo alla ricerca di Dio», raccoglie tre volumi corrispondenti a tre diversi aspetti della domanda su Dio: la domanda dell'antropologia culturale (J. Ries), la domanda dei filosofi (N. Fisher) e la domanda delle religioni (H. Bürkle). Il compito affidato a Fisher, ordinario di Storia della Filosofia all'Università Cattolica di Eichstätt e già docente a Magonza, Treviri e Paderborn, affronta probabilmente la domanda più difficile. La «domanda sul Dio dei filosofi» obbliga infatti l'Autore a muoversi in un ambito speculativo di profondità certamente maggiore di quanto accada negli altri due aspetti, quelli legati alle domande dell'antropologia culturale e delle religioni, di valenza più fenomenologica. In queste pagine ci proponiamo di offrire una breve presentazione di questo libro per i lettori di *Annales theologici*, cogliendo nel contempo l'occasione per sviluppare alcune considerazioni sulla tematica coinvolta.

Ci troviamo di fronte ad un'opera con un impianto concettuale e sistematico assai ben studiato, pregevole per la precisione del lin-

¹ N. FISHER, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda dei filosofi*, Manuali di Amateca, 2, Jaca Book, Milano 1997, pp. 391.

guaggio, l'accuratezza documentale delle citazioni e dell'apparato critico, l'estesissima bibliografia. Se nel suo insieme la collana Amateca si presenta come una collezione di manuali, il volume di Norbert Fisher ci pare presenti piuttosto le caratteristiche di un saggio, di un sussidio per il docente, e meno quelle di un manuale vero e proprio, associabile ad un preciso trattato teologico del ciclo istituzionale. I temi affrontati riguardano infatti sia la teodicea, sia la teologia fondamentale, sia, infine, l'introduzione filosofica ad un trattato teologico-dogmatico su Dio. In ogni caso, la collezione a cui il volume appartiene contiene la proposta di una propria metodologia, di una propria sistematica teologica, ed il suo utilizzo didattico va pertanto valutato nel suo complesso e non isolatamente.

Nella sua opera l'Autore segue un percorso volutamente lungo ed articolato, affrontando con serietà tutte le principali possibilità, modalità ed obiezioni con cui il problema di Dio è stato messo a tema dal pensiero filosofico, fino a costituirne di fatto il suo cuore. Il percorso si snoda attraverso una prima riflessione *sogettiva* sull'identità di chi interroga, cioè l'uomo, e sulle esperienze originarie ed esistenziali legate alla domanda su Dio, per dirigersi poi verso una riflessione più *oggettiva*, nella quale si affronta il significato di tale domanda e le possibilità che il linguaggio umano ha di predicare una simile nozione. Si discutono poi di seguito le vie tradizionali di una dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio e le principali obiezioni sollevate dall'ateismo, in modo particolare attraverso le posizioni di Feuerbach, Nietzsche, Camus e Sartre. Il rapporto fra il Dio dei filosofi e il Dio vivente della fede viene quindi esaminato utilizzando come falsariga il pensiero di Platone, Agostino, Pascal, Kant ed Heidegger. L'opera si chiude infine con una sezione dedicata alla possibilità di un discorso su Dio che prescindendo dalle istanze della ragione discorsiva, scegliendo per l'uopo autori come Agostino, Nicola Cusano ed Emmanuel Lévinas.

Al di là del suo schema, qui riepilogato nei suoi tratti essenziali, l'opera è pervasa da una tesi di fondo: la filosofia è amore alla sapienza in quanto *sapere di non sapere* e questa consapevolezza costituisce la *porta*, ma anche il *limite* per un accesso al problema di Dio. «L'uomo finito può sapere con assoluta certezza solo che la verità infinita che egli cerca può essere da lui solo cercata, ma non trovata con le sue proprie forze. La comprensione del sapere di non sapere

si rivela così quale grado preliminare dell'apertura a Dio. Il non sapere viene concepito come *santissimo non sapere* (*sacratissima ignorantia*), dato che solo il sapere di non sapere rende sensibile lo spirito finito nei confronti della possibilità in sé inconcepibile della presenza del Dio infinito nell'uomo» (p. 31).

Il pensiero filosofico autenticamente e sinceramente attratto dal problema di Dio, il pensiero filosofico che riconosce questo problema al centro e nel cuore del suo indagare, è dunque essenzialmente quel pensiero che sa tenere separate le istanze di una ragione logico-discorsiva che sa di sapere — ragione adatta all'analisi e alla conoscenza del sapere sensibile — da quelle tipiche di una ragione che vuole predicare, meglio ancora *invocare*, un Assoluto di cui può solo non sapere. Quest'ultima si riconosce preferibilmente nella tradizione apofatica, la cui strada viene aperta e in qualche modo fondata, proprio dall'impossibilità che la razionalità di tipo assertorio ha di imbrigliare, definire, concettualizzare la nozione di Dio. In questo senso, secondo Fisher, la critica kantiana avrebbe avuto il merito di chiarire l'esistenza di questa strada, non di negarla. Di fatto, il riferimento implicito alla filosofia trascendentale del filosofo di Königsberg appare presente lungo tutta l'opera di Fisher, sia nella metodologia adottata, quella di privilegiare l'approccio veritativo della filosofia critica, sia nei contenuti di fondo, quelli appunto di indirizzare il problema di Dio verso il terreno delle categorie morali-esistenziali.

L'impostazione adottata dall'Autore è comune a buona parte della teologia cattolica tedesca — potremmo citare ad esempio i nomi di Walter Kasper o di Heinrich Fries — e merita certamente attenzione. Andrebbe a nostro avviso evitato un giudizio frettoloso, quello di vedere nell'interesse rivolto a Kant e nel privilegio accordato all'approccio apofatico, un immediato ed innecessario indebolimento dell'universalità e della comunicabilità del discorso su Dio. Tuttavia, la strada seguita da Fisher suscita degli interrogativi e fa nascere il desiderio di alcuni chiarimenti. Può una filosofia che sa di non sapere costituire il passo ultimo della propria interrogazione su Dio? E ancora, l'antropologia che corrisponde a questa filosofia è veramente quella capace di cogliere l'annuncio della fede come significativo, sensato e comunicabile? Su tali interrogativi torneremo in chiusura di queste nostre osservazioni: è ora di maggiore utilità,

nell'interesse del lettore, ripercorrere le principali argomentazioni dell'Autore, soffermandoci su alcuni passaggi di rilievo.

Una dichiarazione di intenti è quella che leggiamo nell'Introduzione: «Il presente *manuale* sulla *domanda* filosofica su Dio non deve espressamente offrire una *dottrina* filosofica su Dio. Di conseguenza, il tema di un tale libro non è tanto Dio stesso, quanto piuttosto l'uomo nella misura in cui si interroga sul Dio infinito. Questa domanda deve essere elaborata tenendo d'occhio i momenti che portano alla luce qualcosa di insegnabile, qualcosa che, da un lato, è *scientificamente sostenibile* e, dall'altro, è in grado di fatto *di rinviare a Dio*. Pertanto un manuale sulla domanda di Dio deve mostrare in che modo si sia dispiegata in maniera filosoficamente adeguata la domanda su Dio all'interno di una determinata umanità e della sua situazione storica» (p. 37). Fedele a tale dichiarazione di intenti, l'Autore mostrerà lungo lo sviluppo del suo volume che la domanda su Dio costituisce *il compito necessario ma irrisolvibile* della filosofia, un compito così determinante da poter affermare che un filosofo che si opponesse per principio a porsi questa irrinunciabile domanda, starebbe *ipso facto* abbandonando la filosofia stessa.

Nella «Sezione Prima» del libro, la sensatezza della domanda su Dio viene legittimata in ambito antropologico. Esistono esperienze antropologiche originarie, tipicamente le esperienze dello stupore e della felicità, della lacerazione della morte e della percezione dell'agire colpevole, sulle quali la filosofia non può tacere, e che dimostrano l'impossibilità di un'autocomprensione e di una completa realizzazione della vita umana da parte dell'uomo stesso, reclamando pertanto la necessità di un autotrascendimento. Una filosofia che volesse avvicinarsi scientificamente alla natura di una domanda su Dio, riconosciuta antropologicamente sensata, non potrebbe mai farlo attraverso definizioni del concetto di Dio, perché esposte di continuo ad una finitizzazione di Dio, ma solo attraverso *infinizioni*, cioè de-finitizzazioni dello spirito umano (cfr. pp. 42 e 108). Il problema di Dio si intreccia così con il problema dell'uomo: anche l'interrogativo sull'uomo, al pari di quello su Dio, diviene un compito necessario ma insolubile (Kant), il rimando ad un sempre-oltre che si presenta come qualcosa di assolutamente impossibile e al contempo assolutamente necessario (Blondel).

Fisher osserva opportunamente che la domanda messa a tema

da un simile autotrascendimento è inseparabilmente filosofica e religiosa al tempo stesso. Lo è nella sua origine, perché la riflessione filosofica nasce quasi sempre all'interno di un contesto religioso, dove la nozione di Dio è in qualche modo già pre-compresa; lo è lungo lo svolgimento dell'interrogazione, perché questa vuole chiarire al soggetto se il pensiero su Dio è il sogno religioso dell'umanità oppure il costituente implicito della genuina attuazione dell'essere umano; lo è infine nei suoi esiti perché le domande cui il pensiero filosofico su Dio vorrebbe rispondere rimandano ad un'antropologia che si sa interpretata dal pensiero religioso, il quale possiede precise proposte circa il senso della libertà e della responsabilità personali, l'enigma del male e della morte, il desiderio di felicità e di amore imperituri... Filosofia e religione ruotano attorno al medesimo interrogativo, quello di Dio, ma esse non si confondono, perché la religione vive della indeducibile fiducia nell'onnipotenza e nella bontà del Dio in cui *crede*.

La «Sezione Seconda» prende in esame la necessità, ma al tempo stesso la problematicità, di enunciati che esprimano il contenuto dell'essenza di Dio. In primo luogo è la stessa *significatività* della domanda su Dio che deve essere indagata, cosa questo termine voglia dire, quale ruolo esso occupi nella storia e nel pensiero umano. Tale significatività viene fondata antropologicamente: non si può non parlare di Dio perché l'uomo non può non riconoscersi soggetto di autotrascendimento, filosofico e religioso, e pertanto tale concetto ha un senso. La domanda sull'origine del tutto, riconosciuta pure essa significativa, ha una chiara valenza antropologica e non soltanto cosmologica: è domanda sull'origine dell'interrogante e, se domanda sull'origine del tutto, è indissociabile dalla domanda sul senso del tutto, senso che l'interrogante reclama di voler cogliere come qualcosa di determinante per sé e per la propria vita.

Il pensiero filosofico si trova però di fronte ad un primo inghippo: da un lato riconosce che, per fondare un suo parlare su Dio, esso deve partire dall'uomo; dall'altro si rende conto che, se Dio esiste, è solo a partire da Dio, e non dall'uomo, che si può determinare di cosa l'uomo abbia bisogno. In altri termini, l'uomo cerca di comprendere concettualmente, in modo proporzionato alla sua realtà finita, un concetto di portata infinita. Siamo di fronte ad una delle tante manifestazioni della dialettica finito-infinito, la quale, osserva

opportunamente Fisher, rivela una dimensione positiva. Proprio il riconoscere l'esistenza di una simile aporia tranquillizza lo spirito umano: il sapere del costitutivo non sapere intorno alla verità infinita è indicazione della possibile presenza dell'infinito in un pensiero finito ed apre dunque la strada alla sensatezza dell'esistenza di Dio (cfr. p. 109).

Occorre in definitiva accettare questo stato di cose come necessario terreno filosofico del discorso su Dio: «Se l'uomo potesse parlare in modo determinato dell'infinito, o la sua finitezza sarebbe deformata dall'infinitezza di Dio, o l'infinitezza di Dio cadrebbe per così dire nelle mani dell'uomo. Solo rinunciando all'affermazione usurpata di un sapere riferito all'assoluta verità del tutto, un uomo finito può vivere la propria vita pensando e credendo al Dio infinito (...). Il pensiero di Dio ha assoluto bisogno del sapere concettuale, ma solo nel senso che ciò che può essere afferrato nel concetto viene inteso quale fondamento dello *scioglimento dei limiti* dei suoi contenuti in vista del concettualmente inafferrabile» (pp. 113-115). In altre parole, le formulazioni umane della domanda su Dio, più che delle *soluzioni*, andrebbero viste come delle crescenti *precisazioni* del problema di Dio. Le stesse vie tomiste sono cenni del finito verso l'Assoluto, assumono che tutti *dicano Dio* l'Assoluto, ma non contengono informazioni circa l'essenza di Dio. Le vie di carattere morale, come quella sviluppata da Kant in sede di ragion pratica, conducono alle porte della religione, ma non introducono lo spirito umano alla conoscenza della natura di Dio.

Tali limitazioni non tolgono significatività alla domanda su Dio, compito necessario ed insolubile della filosofia, trascurare il quale sarebbe non vivere una vita pienamente umana. I tentativi di rimuovere la domanda sul senso dell'autotrascendimento umano, sul senso e sull'origine del tutto, non conducono alla felicità, né sostengono la speranza dell'uomo, la cui assenza, la disperazione appunto, è colta come disagio esistenziale e mai come realizzazione compiuta.

Tesi dichiarata della «Sezione Terza» del libro, intitolata *Il dibattito filosofico sull'esistenza di Dio*, è mostrare che il pensiero razionale permette di sperare nella realtà di Dio, ma non di dimostrarla in maniera oggettivamente cogente (cfr. p. 162); affermazione la quale, come molte delle precedenti, lascia il lettore col desiderio di

un successivo approfondimento, se non sul concetto di razionalità, almeno su quello di ragione. Ripercorrendo le riflessioni di Agostino, Anselmo, Tommaso d'Aquino, Cusano, Cartesio, Kant, Newman, Lévinas, ma anche quelle del pensiero classico, l'Autore riassume le principali vie all'esistenza di Dio in cinque gruppi essenziali. Essi sono in sequenza: l'argomento ontologico, mirante a proporre Dio come l'Essere necessario che è indubitabilmente per Se stesso; l'argomento noologico che propone Dio come verità assoluta, causa e fondamento della stessa, e ragione della speranza umana di poterla sensatamente cercare; l'argomento cosmologico, che pone Dio a fondamento della realtà del mondo; l'argomento teleologico, a partire dal quale Dio viene colto come causa finale del mondo, suo supremo autore che opera finalisticamente; ed infine l'argomento filosofico-morale, che pone Dio a fondamento della libertà umana e del suo agire responsabile. Si tratta di *dimostrazioni* che vengono presentate con tutta la forza argomentativa segnalata dai rispettivi autori — legando intelligentemente tappe storiche e pensatori nei quali le vediamo riproposte lungo i secoli — ma anche con la consapevolezza che esse rappresentino «soltanto delle indicazioni che rinviano all'assoluto. Possono cioè mostrare unicamente — afferma Fisher — che la realtà mondana non è assoluta e che, tuttavia, solo nell'assoluto potrebbe trovare il suo compimento supremo» (p. 176). Esse sono nel loro carattere più autentico, appunto *vie* verso l'Assoluto, aperture dello spirito, spazi di senso, che rendono legittimo e doveroso l'interrogare della filosofia su Dio.

Nell'esposizione di siffatte vie, l'Autore si sofferma più volentieri su alcune tematiche. Dell'argomento ontologico, ad esempio, privilegerà la lettura in chiave apofatica del *Proslogion*, ove Dio non è solo il *quo maius cogitari nequit* indicato dal *Monologion*, ma anche e soprattutto *quiddam maius quam cogitari possit*, riprendendone poi le fila in Cusano e Lévinas. Dell'argomento cosmologico Fisher precisa ancora una volta il senso della critica kantiana, il cui intento non sarebbe stato quello della negazione *teoretica* di una causalità capace di ascendere dalle cose sensibili fino a Dio, ma il desiderio di chiarire che l'esistenza del vero Dio deve certamente situarsi al di là di ogni inferenza che abbia per punto di partenza il mondo fenomenico, per trovare solo nell'inafferabilità del noumeno il suo riferimento adeguato. Di Kant, ancora, segnalerà l'attenta considerazione ri-

volta all'argomento teleologico, «una dimostrazione che merita sempre di essere nominata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara, quella massimamente conforme alla comune ragione umana» (*Critica della ragion pura*), pur precisandone l'approdo finale ad un architetto del mondo, piuttosto che a un Dio creatore. A differenza della via cosmologica, la prova morale sull'esistenza di Dio avrebbe il vantaggio di poter accedere alla sfera trascendentale muovendo dal terreno di una conoscenza a priori, ma anch'essa conduce ad un Sommo bene, ad un garante dell'agire morale perfetto, non a un Dio che ci abbia amati per primo.

La trattazione di Fisher in questa parte della sua opera potrebbe forse riassumersi dicendo che ci troviamo di fronte a delle «vie», a movimenti di trascendimento i quali non hanno la pretesa di giungere ad un'effettiva conoscenza di Dio, ma sono sempre tali da rendere legittimo il *denominare od assumere* con il nome di Dio quell'infinità verso la quale quei trascendimenti mirano. Nel rifiutare le dimostrazioni dell'esistenza di Dio che vogliono ispirarsi alla logica delle scienze esatte partendo dal mondo sensibile dei fenomeni, Fisher vuole chiarire che Kant non ha respinto le argomentazioni a sostegno dell'accettabilità della fede in Dio, ma ne ha condiviso piuttosto la ragionevolezza dell'accettazione (cfr. p. 203). Privilegiando ancora una volta la sua prospettiva apofatica, l'Autore sostiene che «solo se l'uomo resta consapevole della costitutiva insufficienza della ricerca finita di Dio, può alla fine aprirsi alla questione del suo rapporto alla relazione vivente con Dio, sostenuta dalla fede e dalla fiducia» (p. 205).

Ne nasce un parallelo anche per la vita vissuta, quando questa sperimenta l'assenza di Dio: «se Dio esistesse realmente, sarebbe sbagliato intendere il suo ritirarsi come una debolezza. Piuttosto, la *lontananza di Dio* può essere concepita addirittura come l'unica via che rende possibile la *prossimità dell'infinito* al finito. L'infinito può manifestarsi al finito solo nel modo della deficienza e risvegliare, proprio nella deficienza della sua manifestazione, un desiderio che trascende il mondo» (*ibidem*). Si tratta di affermazioni certamente pregnanti, forse da qualcuno non pienamente condivisibili, ma che si muovono — è opportuno ricordarlo — nel terreno di una *riflessione filosofica sul problema di Dio*, sull'ammissibilità di questa domanda e sulle caratteristiche che essa assume in un pensiero di taglio

critico. Ci si potrebbe chiedere ad esempio se una simile dialettica di vicinanza/lontananza non sia stata risolta da Tommaso d'Aquino mediante il ricorso ad una filosofia dell'*atto di essere*, un atto che trascende totalmente la creatura, costituendola di fronte a Dio, e al tempo stesso è, in certo modo, quanto di più immanente vi sia in essa, perché presenza di Dio nell'ente finito. In realtà, sarebbe difficile *isolare* questa inteliezione in un terreno puramente filosofico perché Tommaso ne riceve l'intuizione guida dalla Rivelazione, da una teologia della creazione *ex nihilo*, l'unica capace superare un platonismo che svaluti l'ente finito di fronte all'assoluto ed un aristotelismo che ne sostenga l'autonomia piena, separandolo irrimediabilmente da Dio. Solo dalla nozione teologica di creazione egli può cogliere tutta la portata della *causalità trascendentale*: proprio perché *causalità*, causa di qualcosa di cui si *partecipa realmente*, la trascendenza non è allora più vista sotto il segno della separazione, ma coinvolge anche la sua presenza negli effetti, quale fondamento della dipendenza dell'ente finito dalla causa del suo essere. Dunque, in sede schiettamente filosofica, la giustificazione della lontananza da Dio suggerita da Fisher pare pertinente.

Al capitolo delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio appartengono ordinariamente ancora due problematiche: il problema del male discusso dalla teodicea e le possibili risposte alla negazione di Dio mossa dal pensiero contemporaneo, almeno da Feuerbach in avanti. Ambedue le tematiche sono affrontate dal volume che qui stiamo presentando. Della teodicea, pur sottolineandone l'insolubilità in sede filosofica, se ne apprezza una presentazione equilibrata, sempre aperta all'esistenza di una speranza che sarà poi la fede teologale a rischiarare. *L'accusa contro Dio* per la presenza del male nel mondo viene giustamente inquadrata da Fisher non come un conflitto fra l'uomo e Dio, ma come sintomo di un conflitto interno all'uomo stesso: egli è il soggetto di un dubbio che non può risolvere con le sue sole forze, sapere cioè se esista un senso totale capace di inglobare anche la presenza del male. Queste forze possono essere rinvigorite solo da un'opzione di fede: «Che la vita abbia un senso, nonostante ogni sofferenza, può chiaramente solo *essere creduto o non creduto*. Tale fede si orienta necessariamente a una potenza trascendente, a Dio, in quanto egli percepisce la sofferenza e può confortare il sofferente. Come gli uomini possano raggiungere questa fede è cosa che

va al di là della filosofia. Questa può certo compiere il timido tentativo di ottenere, partendo dai fenomeni sensibili che ci vengono incontro, il sostegno per una speranza in un al di là del mondo. Ma le manca la forza di dare alla fede una certezza ultima. Di fronte alla sofferenza, l'uomo può trovare certezza solo nella fede nella fedeltà di Dio, che permette ai sofferenti di sopportare, contro le apparenze esterne, alla fine anche la miseria più profonda» (p. 219).

Le risposte che l'Autore dirige alle varie forme di ateismo sono state in parte già preparate nelle pagine precedenti, una volta sgombrato il campo dalla possibilità di un ateismo scientifico e da quella di un ateismo esistenzialista che voglia tacere il tema di Dio e presentarsi al tempo stesso come un sincero filosofare. L'ateismo pratico derivante dall'indifferentismo religioso non è estraneo all'analisi di Fisher. Si mette in luce la necessaria comparsa, nella vita di ogni individuo, di momenti-chiave che fanno sorgere, sebbene per un breve tempo, le domande esistenziali di fondo — l'esistenza di un destino avverso, una felicità profonda, l'esperienza del limite e della colpa — ignorare le quali equivarrebbe a voler ignorare la realtà stessa, ricacciandosi in un orizzonte di vita infra-umana. Puntuali e ben condotte le critiche al pensiero di Feuerbach e Nietzsche. Contrariamente alla maggioranza delle trattazioni di questo tipo, nelle quali pensatori come Sartre e Camus vengono presentati di solito come esiti del nichilismo, Fisher preferisce indicarli come esponenti di un ateismo *umanista*, nel quale si vuole ravvedere una certa serietà di fronte all'uomo e ai suoi problemi. Una scelta che può destare qualche perplessità, specie per Sartre, la cui visione della sincerità dei rapporti umani e della possibilità di fondare una società altruista è, come saputo, radicalmente negativa. Il tema dell'ateismo viene infine toccato in relazione alle posizioni scettica e pluralista, senza proporsi però di offrire un'analisi specialmente dettagliata delle rispettive obiezioni.

In un volume concepito all'interno di un progetto didattico di formazione teologica non si poteva ignorare il tema del «Rapporto fra il Dio dei filosofi ed il Dio vivente della fede», argomento al quale il nostro Autore dedica appunto la «Sezione Quarta» della sua opera. Vi si trova un bel riepilogo della *teologia* platonica ed aristotelica, della loro implicita istanza religiosa, in polemica rispetto alla religiosità popolare, tematica di non sempre facile discernimento, in

quanto, come è noto, il divino colto dai filosofi greci coesisteva con un linguaggio su Dio mutuato inevitabilmente dal mito. Di Agostino troveremo brevi cenni, però sufficienti per riepilogare la sua posizione. Senza passare attraverso la teologia medievale (di Tommaso d'Aquino, in un tema come questo, si noterà l'assenza, mentre di Cusano si parlerà estesamente nella ultima sezione del volume), lo studio di Fisher si sofferma con maggiore attenzione sul pensiero di Blaise Pascal, del quale si offrirà una buona ermeneutica, chiarendo che la sua opposizione fra il Dio dei filosofi ed il Dio della fede si snodava nel contesto della filosofia razionalista cartesiana. Della posizione pascaliana, così come era stato fatto in precedenza per Platone, verrà messa in luce la sua potenzialità di filosofia della rivelazione. Nell'autore francese una simile filosofia di preparazione alla Rivelazione si riconosce in una riflessione antropologica *compiuta* che consegna un *uomo incompiuto*, paradosso a se stesso, capace di essere decodificato solo nell'apertura ad un Dio che ne può rivelare l'insolubile enigma.

Ben riepilogata la posizione di Kant e di Heidegger in proposito. L'opera del filosofo di Königsberg contribuirebbe al rapporto fra Dio della filosofia e Dio della fede secondo un duplice aspetto: «La limitazione critica introdotta da Kant circa la possibilità del conoscere finito conduce dunque, in relazione alla domanda su Dio, a un risultato *negativo* e a uno *positivo*, strettamente connessi però fra loro. Il risultato negativo consiste nella *confutazione della validità delle dimostrazioni* [dell'esistenza di Dio], mentre quello positivo nell'*apertura all'infinito*, che resta essenzialmente inaccessibile a ogni conoscenza finita e può essere assunta solo nella fede» (p. 304). Il prezzo da pagare è però quello che i misteri divini non possono essere indagati da occhi creati: l'ammirazione, la bellezza possono condurre a Dio, ma non così la *conoscenza*. Per Kant il concetto di Dio non appartiene né alla fisica, né alla metafisica, ma alla morale. Nel suo itinerario conoscitivo, osserva però Fisher, gli si può rimproverare di non aver proposto in modo compiuto un passaggio dalle categorie fisiche a quelle personali (cfr. p. 307).

Di Heidegger, il nostro Autore suggerirà un'interpretazione forse al di là delle stesse intenzioni dell'interessato, ma tuttavia in sintonia con quella di altri filosofi cattolici di area tedesca. Il suo pensiero viene considerato come la ripresa di un interrogare origina-

riamente metafisico, lucidamente critico nei confronti della *storia della metafisica della volontà di potenza*, ma costitutivamente aperto all'affermazione dell'assoluto divino (apertura che non troveremo in Heidegger se non a livello di aspirazione). Interessante al riguardo è un testo del 1963 riportato da Fisher a commento di una poesia di Hölderlin: la fuga degli dèi di cui parla il poeta sarebbe stata causata dall'uomo, dalla sua poca propensione a pensare; compito dell'uomo sarebbe allora preparare un nuovo soggiorno degli dèi presso di lui, disporsi umilmente a questa vicinanza, dirigendosi verso il luogo ove apparirà *il Dio degli dèi*. In sostanza, viene sottolineato di Heidegger il suo intento di leggere la sentenza di Nietzsche *Dio è morto* come un rifiuto del Dio dei filosofi e come un'apertura alla speranza, all'attesa di un Dio divino. Della sua critica alla metafisica se ne vuole ribadire, parafrasando Nietzsche, il valore di «una preparazione negativa al possibile annuncio di un *Dio vero e vivente*, che l'uomo può *pregare*, a cui può *fare sacrifici*, di fronte al quale può *cadere in ginocchio pieno di reverenza, produrre musica e danzare*» (p. 313).

La quinta ed ultima sezione del volume che qui presentiamo, raccoglie sotto il titolo «Approcci per un pensiero filosofico di Dio non orientato all'ideale delle scienze esatte» una serie di proposte rintracciabili in tre autori, fra loro assai distanti nel tempo, quali sono stati Agostino, Cusano e Lévinas. Essi vengono legati con intelligenza attorno all'idea di un comune approccio apofatico, non logico-discorsivo, al tema di Dio. Per raggiungere questo intento, di Agostino si sottolinea il progressivo avvicinamento a Dio come oggetto *di ricerca e non di possesso*, come l'Altro che può incontrarsi nel raccoglimento e nel silenzio della propria anima; dell'autore de *La dotto ignoranza* si discute principalmente il valore della sua teologia mistica ed il contrasto fra la *nulla proportio finiti ad infinitum* e la novità teologica, non filosofica, del mistero del Dio rivelato in Cristo. In Lévinas, l'apertura al Totalmente Altro e l'inizio di ogni possibile discorso su Dio, nasce dalla provocazione dell'alterità del volto dell'altro, capace di rivelare che dell'essere non si è mai padroni, ma lo si può soltanto accogliere.

Al termine del riassunto, necessariamente incompleto e schematico, dell'itinerario propostoci da Fisher, la cui lettura resta senza dubbio assai arricchente, ci siano consentite alcune osservazioni al margine. In primo luogo andrebbe segnalato che la filosofia viene

presentata in questo saggio prevalentemente come espressione dell'umano problematizzare, meno come amore alla sapienza, come *gaudium de veritate*. L'insistenza sulla filosofia come *sapere di non sapere*, senza dubbio condivisibile in via di principio, giunge a volte ad affidarle un ruolo di paladino della vera conoscenza, che sgombra il campo da ogni negazione, ma anche da ogni sapere affermativo di Dio, liberando la ragione da ogni dogmatismo (compito che qui ci ricorda da vicino quello affidato da Kant alla filosofia nella sua opera *Il conflitto delle Facoltà*). A questo proposito si sarebbe forse apprezzata una sottolineatura meno negativa dell'aggettivo «dogmatico», spesso utilizzato come sinonimo di «ideologico», cosa che seppur accettabile nel linguaggio colloquiale, lo è meno in un trattato destinato alla formazione teologica. La stessa metafisica risente in parte di questa deriva terminologica, non trovando uno spazio adeguato nel testo perché ne vengano riepilogate la tradizione di pensiero e le grandi linee direttrici, assenza avvertita soprattutto dal fatto che la metafisica viene chiamata sovente in causa da vari degli autori presentati. Attribuire alla metafisica il ruolo di «scienza dei limiti della ragione umana» (p. 299) potrebbe sembrare a qualche lettore un certo impoverimento, così come la condivisione dell'affermazione kantiana che «gli assunti metafisici non possono poggiare su di un *sapere* assoluto, bensì su di una *fede* che si è liberata dal dogmatismo» (p. 301). Affermazione, quest'ultima, che a voler essere radicali dovremmo riconoscere oggi vera per ogni scienza basata su un qualche pre-supposto, e dunque anche sulla conoscenza scientifica kantianamente intesa.

In secondo luogo, la trattazione sulla sensatezza della domanda su Dio pare privilegiare come unica sede idonea quella della filosofia pratica. Il compito della filosofia teoretica appare in proposito alquanto limitato, quello di sconfessare una negazione *razionale* del problema e dell'esistenza di Dio. Ciò dipende, come abbiamo già osservato, dal fatto che in sede di ragion pura l'Autore segue da vicino il pensiero di Kant: le conclusioni proposte sono corrette, ma forse si evita la questione più importante, quella sulla quale lo stesso Kant ha fornito risposte insufficienti, e cioè su come ricondurre all'unità le due prospettive, teoretica e pratica, dell'unica ragione.

Se in un testo squisitamente filosofico la presentazione di una simile visione appare sostenibile, ci pare che in un testo chiamato a

fare *pendant* con una rispettiva trattazione teologica centrata sulla Rivelazione, la medesima visione resti allora, a nostro avviso, incompleta. Sia per la mancanza di qualche ponte gettato verso la Rivelazione e verso le risposte *filosofiche* che essa offre alla domanda su Dio, sia per una presentazione della nozione di *fede*, soggiacente l'intero volume, la quale, non potendo lì ricevere un sufficiente inquadramento epistemologico o anche teologico, il lettore può cogliere in modo riduttivo, e cioè nel senso che la fede in Dio corrisponda o perfino possa essere compresa, solo come apertura dell'*incapacità della ragione di dire Dio*. La storia recente ci ha invece insegnato che tale incapacità non sempre ha dato spazio ad una «epifania dell'Assoluto», ma è stata suscettibile di involuzioni nichiliste oppure fideiste.

Il discorso sulla conoscenza naturale di Dio — intendiamo qui non solo la non-contraddittorietà o la significatività della nozione di Dio all'interno del sapere filosofico, ma l'affermazione positiva della sua esistenza — acquisita come vera *conoscenza e non solo come speranza* all'interno di quel medesimo sapere, resta una questione delicata, per la quale la stessa teologia cattolica ha offerto in questo secolo molte interpretazioni diverse. È un tema difficile che non si presta a semplificazioni. Riteniamo comunque che vada ricercato un equilibrio (forse a tutt'oggi non ancora raggiunto), che veda la simultanea composizione di due versanti. Da una parte, un approccio filosofico ad una nozione di Dio certamente fondato su un sapere di non sapere — come Fisher ama ricordare — capace di accogliere la Rivelazione come un dono eccedente, inaudito e scandaloso per la ragione stessa; e dall'altra, quella di un approccio filosofico capace di far appoggiare quella abissale nozione su un sapere universale, comunicabile, veritativo, senza del quale un annuncio di salvezza potrebbe forse avere qualche punto di aggancio per la situazione di un singolo uomo, ma non per l'umanità nel suo insieme. Forse l'insistenza del Magistero della Chiesa sulla possibilità di una conoscenza naturale di Dio, pur a certe condizioni e con tutte le possibili ermeneutiche del caso, vuole essere un aiuto a non perdere di vista la necessità di raggiungere in qualche modo questa difficile sintesi. È per questo che una «ricerca di Dio da parte dei filosofi» che si fermi come ultimo possibile termine ad *un sapere di non sapere* come quella presentata dall'Autore, se ne abbiamo ben inteso il pensiero, ci sembra non pienamente soddisfacente.

Riaffiora dunque, e non potrebbe essere diversamente, il tema del rapporto fra fede e ragione. E riaffiora alla luce di quell'urgenza, ormai segnalata da più autori, di dirigersi verso una concezione della ragione non più intesa *separata* dalla fede; riaffiora la richiesta, assai più impegnativa ma forse un giorno non lontano praticabile, di abbandonare la categoria stessa di ragione, con tutte le sue ambiguità, in favore di un cambio di soggetto, un soggetto cioè che pensa, che interroga, che crede, un soggetto vivo, inteso antropologicamente e non in modo astratto. Il saggio di Fisher è un'opera dalla struttura ben pensata e che fa riflettere. Attraverso le sue pagine l'Autore ci ha offerto in fondo la sua visione del rapporto tra filosofia e teologia, non un riassunto manualistico. E come proposta personale essa merita, al di là delle divergenze segnalate, tutta l'attenzione ed il rispetto del caso.

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

Pagina bianca

LA CRISE EXISTENTIELLE ET IDENTITAIRE DE L'EUROPE : LE DISCOURS EUROPÉEN DE JEAN-PAUL II

Jean-Luc CHABOT

Sommario: *I. Introduction - II. Soutien aux institutions européennes et insuffisances de leur action. 1. Hommages et louanges aux réalisations européennes ainsi qu'à leurs auteurs. 2. Pour une Europe plus généreuse et solidaire - III. Les fondements éthiques et culturels d'une entité européenne durable. 1. L'identité culturelle de l'Europe. 2. Le déficit éthique de la construction européenne - IV. Conclusion.*

Introduction

«La doctrine sociale de l'Eglise n'est pas une "troisième voie" entre le capitalisme libéral et le collectivisme marxiste, ni une autre possibilité parmi les solutions moins radicalement marquées»¹... Elle est «la formulation précise des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. Son but principal est d'interpréter ces réalités en examinant leur conformité ou leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Évangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante; elle a donc pour but d'orienter le comportement chrétien. C'est pourquoi elle n'entre pas dans le domaine de

¹ JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus annus* du 1er mai 1991, n. 43. Dans toutes les références, les abréviations suivantes seront utilisées : DC = Documentation catholique (suit le n° du fascicule de la revue et le chiffre de la page). OR = Osservatore Romano.

l'idéologie, mais dans celui de la théologie, et particulièrement de la théologie morale»². Cette définition générale d'un concept qui s'est précisé tout au long du dernier siècle, explicite la légitimité du magistère de l'Eglise Catholique à se prononcer dans le domaine de l'agir social de l'homme et dans l'analyse des institutions de la société qui en découlent; cette doctrine³ «en usant des ressources de la sagesse et des sciences humaines... porte sur l'aspect éthique de cette vie et prend en compte les aspects techniques des problèmes, mais toujours pour les juger sous l'angle moral»⁴.

Les efforts de construction d'une unité européenne entrepris depuis la fin du dernier conflit mondial, ont fait l'objet, en cinquante ans, de commentaires constants et abondants de la part de la papauté, se matérialisant par une bonne centaine de références dans les textes officiels, depuis la Lettre encyclique «*Fulgens radiatur*» de Pie XII du 21 mars 1947 proclamant St Benoît père de l'Europe, aux nombreux textes de Jean-Paul II. Cette sollicitude toute particulière pour la «question européenne» ne procède pas d'une exception aux principes énoncés précédemment concernant la doctrine sociale de l'Eglise dont l'Europe ne constitue qu'un point très limité et particulier d'application. Comme le réaffirme le pape actuel en 1983 en recevant à Rome les présidents des parlements de la Communauté européenne, «dans le cadre du rôle spirituel du Saint-Siège, il n'est pas question pour moi de traiter des moyens techniques de développer la coopération entre le Parlement européen et les Parlements nationaux... Mais... le développement judicieux de l'unité de l'Europe... intéresse vivement le Saint-Siège, parce qu'il y va de la bonne marche de la vie sociale, du progrès de la justice et de la solidarité entre les hommes de ce continent et donc de leur propre progrès moral et de leur apport au reste de l'Europe et de la communauté mondiale»⁵.

² JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis* du 30 décembre 1987, n. 41.

³ JEAN-LUC CHABOT, *La doctrine sociale de l'Eglise*, P.U.F., «Que sais-je?», 1992.

⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis conscientia*, du 22 mars 1986, n. 72.

⁵ JEAN-PAUL II, *Allocution aux présidents des parlements de la Communauté européenne*, 26 novembre 1983, (DC, 1865, 7). Voir aussi dans le même sens, le discours au Parlement européen du 11 octobre 1988 à Strasbourg: «Certes, l'Eglise a pour mission de faire connaître à tous les hommes leur salut en Jésus-Christ, quelles que soient les condi-

Il s'agit donc d'une préoccupation stratégique pour le rôle historique de ce continent qui fut, en lui-même et hors de lui-même, la matrice millénaire du développement du christianisme dont la culture demeure la référence universelle et où réside le centre du catholicisme, le Saint Siègle. Or, comme l'avait très bien vu Pie XII dès la fin des années quarante, le rapprochement des peuples européens pour enrayer les effroyables antagonismes guerriers des premières décennies du siècle, pouvait servir de point d'appui à un arrêt du processus de déchristianisation propre à l'Europe et susceptible de se projeter à l'échelle mondiale à travers son leadership culturel.

Cette vision d'ensemble est reprise par Jean-Paul II à la suite de Paul VI, mais dans une perspective renouvelée. Poursuivant une attitude désormais traditionnelle de soutien aux organisations européennes (les Communautés européennes et le Conseil de l'Europe principalement), Jean-Paul II va surtout s'attacher à mettre en évidence les insuffisances en profondeur et en ouverture de la construction européenne pour en tirer argument d'un retour à l'éthique et à la culture comme ferments d'une unité véritable. Contrairement aux apparences soi-disant «irréversibles» sur le plan unitaire, d'efforts quasi quotidiens d'harmonisation et d'intégration entre un nombre croissant d'Etats européens, le discours pontifical met en évidence la fragilité d'une simple convergence d'intérêts sans socle culturel commun.

II. Soutien aux institutions européennes et insuffisances de leur action

1. *Hommages et louanges aux réalisations européennes ainsi qu'à leurs auteurs*

«Depuis la fin de la dernière guerre mondiale, le Saint-Siègle n'a pas cessé d'encourager la construction de l'Europe»⁶. Il s'agit

tions de leur histoire présente, car il n'y a jamais de préalable à cette tâche. Aussi, sans sortir de la compétence qui est la sienne, considère-t-elle comme son devoir d'éclairer et d'accompagner les initiatives développées par les peuples qui vont dans le sens des valeurs et des principes qu'elle se doit de proclamer, attentive aux signes des temps qui invitent à traduire dans les réalités changeantes de l'existence les requêtes permanentes de l'Évangile» (DC, 1971, 1044).

⁶ *Discours au Parlement européen*, Strasbourg, 11 octobre 1988, (id.).

«d'une tradition de fécond dialogue entre les Papes et les institutions européennes et de collaboration entre le Saint-Siège et la Communauté européenne»⁷ que Jean-Paul II prolonge en réalisant la première visite d'un Pape aux sièges des différentes institutions de la Communauté européenne comme du Conseil de l'Europe : la Cour de justice, la Cour des comptes, La Banque européenne d'investissement et quelques autres services communs, le 15 mai 1985 à Luxembourg ; le Parlement, le Conseil des ministres et la Commission, le 20 mai 1985 à Bruxelles ; le Parlement européen à nouveau, mais à Strasbourg, le 11 octobre 1988, de même que le Conseil de l'Europe et la Cour européenne de droits de l'homme trois jours plus tôt. A chaque fois, le Pape reprend le thème européen en commençant par un hommage et des louanges adressés aux institutions européennes qui le reçoivent: les termes les plus fréquemment utilisés manifestent «l'attention», «l'attention et la sympathie»⁸, «l'estime»⁹, «l'intérêt»¹⁰ «l'intérêt et l'engagement de l'Eglise»¹¹, jusqu'à affirmer qu'il «est remarquable que des nations, possédant chacune un passé prestigieux aient pu, notamment pour leur économie, confier une part de leurs pouvoirs à des instances communautaires...»¹². Ces paroles sont confirmées par des relations structurelles entre le Saint-Siège et les organisations européennes: la présence d'un représentant au sein du corps diplomatique accrédité par la Communauté européenne et l'existence d'une mission permanente auprès du Conseil de l'Europe¹³.

Au-delà des institutions et dans le sillage de ses prédécesseurs, Jean-Paul II ne ménage pas non plus ses encouragements pour des mouvements en faveur de la construction européenne : «comment

⁷ *Discours au Conseil fédéral du Mouvement européen*, 28 mars 1987, (DC, 1941, 597); *Discours au siège de la C.E.E.*, 20 mai 1985 (DC, 1899, 696).

⁸ Id.

⁹ *Discours devant le Conseil de l'Europe*, 8 octobre 1988 (DC, 1971, 1000).

¹⁰ *Discours aux juges de la Cour européenne*, 10 novembre 1980 (DC, 1799, 5-7); *Discours au siège de la C.E.E.*, 20 mai 1985; *Discours au Parlement européen*, 11 octobre 1988.

¹¹ *Discours aux juges de la Cour européenne*, 10 novembre 1980 (DC, 1799, 5-7).

¹² *Discours au Conseil fédéral du Mouvement européen*, 28 mars 1987, (DC, 1941, 597).

¹³ Mentionné explicitement dans les discours du 20 mai 1985 au siège de la C.E.E. et du 8 octobre 1988 au Conseil de l'Europe.

ne pas être sensible, déclare-t-il aux dirigeants du Mouvement européen, à votre volonté tenace de faire progresser la fraternité entre les peuples hier repliés sur eux-mêmes, voire hostile les uns aux autres, à votre souci de considérer les intérêts communs, les valeurs à promouvoir et à défendre ensemble, à votre engagement de construire une coopération effective et stable, dans le respect des droits et des libertés. Cette solidarité est un idéal que l'Église apprécie vivement»¹⁴. Ainsi la téléologie de certains militants de l'Europe rejoint-elle la théologie morale appliquée du Saint-Siège, confirmant la légitimité de son représentant à parler sur ce sujet sous l'angle éthique. C'est ainsi que s'adressant aux Présidents des Parlements de la Communauté européenne, le Pape n'hésite pas à affirmer que la «vraie démocratie», au sens d'un système politique respectueux sur le plan politique et social de la dignité et de la liberté des personnes «doit être défendue avec ténacité» face «aux régimes fondés sur la violence, sur la dictature ou sur les privilèges d'une oligarchie toute-puissante»¹⁵.

Mais l'hommage le plus appuyé concerne ces «hommes qui avaient eux-mêmes souffert» et qui «ont pris l'initiative de proposer aux pays d'Europe de s'engager dans une coopération plus stable que les alliances antérieures, et de fonder ensemble une communauté»¹⁶. Les noms de ces fondateurs et «pères» de l'Europe, sont évoqués à deux reprises par Jean-Paul II ; une première fois, s'adressant à la Communauté européenne, il mentionne Jean Monnet, Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Konrad Adenauer, Winston Churchill et Paul-Henri Spaak¹⁷ ; une seconde, face au Conseil de l'Europe, il ne retient que les quatre premiers¹⁸. Ces références explicites renvoient implicitement aux idéaux de la démocratie chrétienne de l'après seconde guerre mondiale et, au-delà de la formation partisane, à l'éthique chrétienne qui inspirait directement trois d'entre eux: Robert Schuman, Alcide de Gasperi et Konrad

¹⁴ *Discours au Conseil fédéral du Mouvement européen*, 28 mars 1987, (DC, 1941, 597).

¹⁵ *Allocution aux Présidents des parlements de la Communauté européenne*, 26 novembre 1983, (DC, 1865, 7).

¹⁶ *Discours au siège de la C.E.E.*, 20 mai 1985, (DC, 1899, 696).

¹⁷ Id.

¹⁸ *Discours devant le Conseil de l'Europe*, 8 octobre 1988, (DC 1971, 1000).

Adenauer. Le service d'autrui et la fraternité chrétienne tels sont ces idéaux inspirateurs de la construction européenne originaire, selon les propos mêmes de l'initiateur sur le plan politique du processus communautaire, le seul cité par le Pape : «Servir l'humanité enfin affranchie de la haine et de la peur, et qui réapprend, après de trop longs déchirements, la fraternité chrétienne» (Pour l'Europe, p. 46)¹⁹.

Mais ces louanges à l'égard de ces fondateurs s'accompagnent d'un regret : cet ampleur et cette profondeur de vue semblent avoir disparu parmi les dirigeants contemporains de démocraties moins chrétiennes qu'il y a un demi-siècle. C'est, du moins, la confiance livrée par Jean-Paul II au journaliste Jas Gawronski de La Stampa le 2 novembre 1993 : «Je ne sais comment l'expliquer mais je crois qu'il s'agit d'une question de vision du monde. Chez les hommes politiques d'aujourd'hui, elle est limitée. Alors que la vision des fondateurs de l'Europe était vaste, complète, intégrale. La confrontation avec l'Union soviétique a constitué une très forte impulsion. Ils songeaient non seulement à l'unité économique et politique, mais aussi à l'unité culturelle et spirituelle. Aujourd'hui j'ai l'impression que tout se réduit à la dimension économique, ou presque.»²⁰. Ce reproche n'est pas le seul ; il concerne le manque de solidarité à l'égard d'autres nations en Europe et hors d'Europe.

2. *Pour une Europe plus généreuse et solidaire*

L'élection d'un cardinal polonais à la Chaire de Pierre en 1978 a entraîné un changement d'attitude du Saint-Siège et du magistère pontifical à l'égard de ce qu'il était convenu d'appeler «l'Europe de l'Est». Continuité, on vient de le voir, dans le soutien à l'égard de la construction européenne à l'Ouest, mais nouveauté dans le comportement à l'égard des pays communistes d'Europe. Dès le début du

¹⁹ Id.

²⁰ OR, en langue française du 16 novembre 1993; des extraits dans *Libération* du 2 novembre 1993. La citation de Jean-Paul II constitue la réponse à la question suivante du journaliste Jas Gawronski: «Vous évoquez souvent les grands personnages, les grands fondateurs de l'Europe comme Monnet, Adenauer, Schuman, De Gasperi. Aujourd'hui nous avons l'impression qu'il n'y a plus de leaders de cette envergure, qu'il n'est resté que vous. Y-a-t-il une explication?».

pontificat, dans ce fameux «N'ayez pas peur!...ouvrez les frontières des Etats, les systèmes économiques et politiques, les immenses domaines de la culture, de la civilisation, du développement», était en germe l'appel à transcender la coupure de l'Europe en deux, à faire coïncider l'effort de construction européenne entrepris à l'Ouest et l'extension géographique et culturelle plénières du continent. Dès 1979, Jean-Paul II utilise la formule de la «maison commune» qui, curieusement, sera reprise par Gorbatchev dix ans plus tard ; mais celle qu'il affectionnera le plus au cours de ces mêmes dix années c'est l'expression symbolique classique, déjà pratiquée, entre autres, par le Général de Gaulle, à savoir, «l'Europe de l'Atlantique à l'Oural» et même, le souhait d'une «Europe unie de l'Atlantique à l'Oural». C'est pourquoi, pendant les années quatre-vingt, Jean-Paul II souligne le rôle de «jalón appréciable sur les voies d'un dialogue» de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe dont le Saint-Siège fait partie depuis l'origine.

L'Eglise elle-même, dans ses structures internes de gouvernement et de concertation collégiale, s'est organisée à l'échelle du continent européen sous la forme du Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE) qui représente pour Jean-Paul II en 1985 «une réalité hautement significative et prophétique» de ce qui est souhaité sur le plan de la société civile.

Cette ambition s'accompagne d'un rappel aux responsables des institutions européennes qu'ils ne doivent pas oublier l'Est. Dans son discours au siège de la Communauté européenne à Bruxelles en 1985, Jean-Paul II affirme purement et simplement que «les Européens ne peuvent se résigner à la division de leur continent». En 1988, dans son discours au Parlement européen il poursuit en ces termes : «D'autres nations pourront certainement rejoindre celles qui aujourd'hui sont ici représentées. Mon voeu de Pasteur suprême de l'Eglise universelle, venu de l'Europe de l'Est et qui connaît les aspirations des peuples slaves... est que l'Europe, se donnant souverainement des institutions libres, puisse un jour se déployer aux dimensions que lui ont données la géographie et plus encore l'histoire». Trois jours plus tôt il avait déjà plaidé en ce sens auprès du Conseil de l'Europe : «Les pays membres de votre Conseil ont conscience de n'être pas toute l'Europe ; en exprimant le voeu ardent de voir s'intensifier la coopération, déjà ébauchée, avec

les autres nations, particulièrement du Centre et de l'Est, j'ai le sentiment de rejoindre le désir de millions d'hommes et de femmes qui se savent liés dans une histoire commune et qui espèrent un destin d'unité et de solidarité à la mesure de ce continent» .

A cette solidarité à l'égard de l'Est de l'Europe Jean-Paul II n'a jamais manqué de joindre simultanément un rappel des obligations de l'Europe communautaire à l'égard du Sud. Tout en vantant les conventions de Lomé à plusieurs reprises , il ne manque pas d'ajouter qu'il « faut cependant sans cesse se demander si tout ce qui est réalisable et juste a été accompli, face à une importante fraction de l'humanité, en Afrique notamment, où la faim est meurtrière, où la terre s'appauvrit, où les Etats sont entravés par leur dette extérieure et conservent peu de capacités d'investissements productifs... Devant l'urgence, ne pourrait-on faire davantage? » ; « Que l'Europe ne cesse d'entendre les appels venus de ceux que menace le dénuement ! Qu'elle ait le courage d'accroître encore la portée concrète de la solidarité ! Que le sens de la justice l'inspire ! » ; « Nul n'imagine qu'une Europe unie puisse s'enfermer dans son égoïsme » .

Et pourtant, c'est ce manque d'esprit de généreuse solidarité qui est reproché à l'Europe communautaire (donc aux Etats membres également) dans l'attitude vis à vis des nations de l'Est de l'Europe et de la guerre en ex Yougoslavie. Répondant à la question « Vers quelle Europe allons-nous ? », le Pape, dans une interview de 1993, raconte ce qui suit : « Un homme politique m'a dit un jour une phrase qui m'a frappé : la chute du mur de Berlin est surtout un problème pour nous, pour l'Europe occidentale, parce que jusqu'ici ce mur nous avait protégés: nous pouvions vivre en paix, tranquilles, travailler et nous enrichir. Maintenant nous devons regarder vers toute l'Europe de l'Est et nous préoccuper de ce qui s'y passe, sinon elle s'effondrera sur nous. Je trouve qu'il s'agit d'une observation très intéressante. De plus, elle est confirmée par ce qui se passe avec la guerre dans les Balkans. La Communauté européenne repliée sur elle-même est trop indifférente et inefficace pour résoudre le problème et elle laisse souffrir des innocents » . Ce constat révèle une faiblesse présente de la construction européenne : l'insuffisance de ses fondements éthiques et culturels.

III. Les fondements éthiques et culturels d'une entité européenne durable

1. *L'identité culturelle de l'Europe*

C'est là, indéniablement, le coeur de l'argumentaire européen de Jean-Paul II, à tel point que ce thème aujourd'hui récurrent dans la réflexion sur la construction européenne, soit en bonne partie la résultante de son insistance répétée. L'appel lancé le 9 novembre 1982 au cours d'un discours prononcé à St Jacques de Compostelle a frappé les esprits par sa solennité ; mais il est loin d'être premier ou nouveau dans la mise en évidence, dès 1979, des «racines communes chrétiennes» de l'Europe, à l'occasion d'une allocution prononcée à l'Abbaye du Mont Cassin, en se référant à St Benoît, que Pie XII avait appelé «Père de l'Europe» le 21 mars 1947 et dont Paul VI en avait fait le patron le 24 octobre 1964 . Profitant du 1500ème anniversaire de la naissance de St Benoît en 1980 et du centième anniversaire d'une encyclique de Léon XIII sur les saints Cyrille et Méthode, Jean-Paul II va proclamer ces deux évangélistes de l'Europe centrale et orientale, «co-patrons» de l'Europe avec St Benoît: «de multiples raisons de nature historique, tant du passé que d'aujourd'hui, qui ont leur répondant ,soit théologique, soit ecclésial, soit même culturel, dans l'histoire de notre continent européen, y incitent» .

Ces actes qui ne sont pas seulement symboliques dans la pédagogie pontificale, ouvrent la voie à une multitude de formules ultérieures tendant à exprimer l'identité profonde de l'Europe, à savoir sa relation historique avec le christianisme: «racines chrétiennes communes des peuples européens» , «esprit commun européen» , «communauté culturelle du continent européen» . Si «l'identité européenne n'est pas une réalité facile à cerner», car «les sources lointaines de cette civilisation sont multiples, venant de la Grèce et de Rome, des fonds celtes, germaniques et slaves» , on doit cependant «affirmer que l'identité européenne est incompréhensible sans le christianisme et que c'est précisément en lui que se trouvent ses racines communes qui ont permis la maturation de la civilisation d'un continent, de sa culture, de son dynamisme, de son esprit d'entreprise, de sa capacité d'expansion constructive, y compris dans les autres continents» . C'est Saint Paul lui-même (bientôt suivi

par St Pierre venant à Rome) qui a opéré le premier ce processus historique d'identification entre le continent européen et le christianisme, en étant son premier évangélisteur .

Ce lien entre religion et culture est affirmé comme une donnée anthropologique générale dans le fameux discours à l'UNESCO en 1980 : «La présence du Siège Apostolique auprès de votre Organisation trouve, par-dessus tout sa raison d'être dans le lien organique et constitutif qui existe entre la religion en général et le christianisme en particulier, d'une part, et la culture, d'autre part» . La religion fournit un sens existentiel nécessaire à l'épanouissement de la vie humaine et à son produit spécifique qu'est la culture ; dix ans plus tard à Prague, ayant en tête les deux matérialismes, celui qui vient de s'écrouler comme système politique à l'Est et celui qui est sous-jacent à une certaine éthique du marché à l'Ouest, Jean-Paul II confirme cette conception qui échappe à la conjoncture ou à la tactique : «Sans le sens de la transcendance, tout genre de culture reste un fragment informe... Une vie sans culture est une vie...exposée au risque d'une superficialité réglée seulement d'après les besoins et la consommation» .

Le continent européen a connu trois cultures imprégnées historiquement du christianisme : la matrice commune du premier millénaire, au sein de laquelle apparaît une dualité orient/occident, elle-même fractionnée par le phénomène national. La communauté culturelle du continent repose sur deux sous-cultures d'évangélisation que Jean-Paul II décrit à plusieurs reprises comme constituant les «deux poumons de l'Europe» «les deux grandes traditions de l'ouest et de l'est» , «... nous devons considérer que ces racines communes sont dichotomiques», [car] elles ont pris la forme de deux courants de traditions chrétiennes théologiques, liturgiques, ascétiques et deux modèles de culture, divers, non pas opposés mais au contraire complémentaires et qui s'enrichissent mutuellement. Benoît a imprégné la tradition chrétienne et culturelle de l'Occident de l'esprit de la latinité, plus logique et rationnel; Cyrille et Méthode sont les représentants de l'antique culture grecque, plus intuitive et mystique, et sont vénérés comme les Pères de la tradition des peuples slaves» .

La structuration en nations de l'ensemble continental européen est un fait historique maintes fois rappelé par le Pape dans les

discours prononcés lors de ses visites aux sièges des différentes institutions européennes. L'histoire de ces nations s'insère dans ce processus de christianisation progressive du continent de telle manière que se constitue une identité commune entre nation et religion. S'adressant en 1983 aux présidents des Parlements de la Communauté européenne réunis à Rome, il ne manquait pas de leur rappeler que «l'Europe que vous représentez correspond à des pays de longue tradition chrétienne; on pourrait même dire que, pour la plupart, leur histoire nationale s'est presque confondue jusqu'ici avec l'histoire chrétienne». Cette affirmation d'une souveraineté culturelle de la nation qui constitue l'une des thèses fortes du discours à l'UNESCO, s'explique pour nombre de nations Europe centrale et orientale — dont la Pologne — par l'indétermination historique de l'enveloppe politique (étatique ou pas) de cette culture nationale très liée à la religion. Ce que revendique Jean-Paul II dans le processus d'unification politique, économique, juridique de l'Europe, c'est la préservation des richesses que constitue l'éthique religieuse au cœur même du particularisme national. Ce qu'il redoute c'est que dans le cadre de l'Union européenne, l'adhésion pour les uns, l'intégration pour les autres n'entraîne comme effet pervers, non pas tant une atteinte à la souveraineté politique de la nation qu'à sa souveraineté éthique et culturelle. C'est pourquoi, de manière réitérée, il en appelle au «respect des différentes nationalités», au «patrimoine des nations qu'il ne faut pas niveler, mais respecter et coordonner», au besoin de toujours veiller à sauvegarder ce patrimoine, «sans nivellement appauvrissant». Dans le cas de la Pologne, il affirme ne pas être «hostile à cette intégration de la Pologne dans l'Europe», mais il «n'accepte pas que cette idée se transforme en une sorte d'idole» car «ce projet implique pour ses promoteurs, l'introduction [dans ce pays], par la force de la propagande, d'un système ultra libéral, de consommation, dépourvu de valeurs».

2. Le déficit éthique de la construction européenne

Ce rappel constant des racines culturelles de l'Europe comme des nations qui la composent ne relève pas d'une vaine incantation d'un passé révolu; il a pour objet, par-dessus les avatars des idéologies — notamment le nationalisme —, et des totalitarismes qu'elles ont engendré en ce siècle, de faire le lien avec le présent de la con-

struction européenne et son développement futur. Excepté dans le dessein de ses fondateurs, l'Europe communautaire manque d'une identité culturelle commune capable de la rendre forte et durable: «Retrouve-toi toi-même. Sois toi-même. Découvre tes origines. Avive tes racines. Revis ces valeurs authentiques qui ont rendu ton histoire glorieuse, et bienfaisante ta présence sur les autres continents. Reconstruis ton unité spirituelle dans un climat de plein respect des autres religions et des libertés authentiques» . Ce fameux appel de Compostelle date de 1982 ; il n'avait pas simplement pour objet de remettre en cause l'existence en Europe du système communiste; il visait, au-delà, à donner consistance au processus d'unification déjà entamé à l'Ouest depuis plus de trente ans ; la reprise de ce thème après 1989, s'inscrit dans la perspective à terme d'une Europe communautaire rejoignant les limites géographiques du continent, alors même que le Conseil de l'Europe les a déjà dépassées en acceptant l'adhésion de la Russie.

Si l'Europe communautaire a apporté de grands biens vantés par la Papauté depuis la fin du dernier conflit mondial, comme la paix, la fraternité, la solidarité, le mieux-être collectif, cet acquis reste fragile par son manque de fondements solides. Dès 1980, à propos du 1500ème anniversaire de la naissance de St Benoît, copatron de l'Europe, Jean-Paul II soulignait ce déficit éthique de la construction européenne : «On a l'impression d'une priorité de l'économie sur la morale, d'une priorité du temporel sur le spirituel... L'orientation presque exclusive vers la consommation des biens matériels enlève à la vie humaine son sens le plus profond... On ne peut pas vivre pour l'avenir sans comprendre que le sens de la vie est plus grand que celui du temporel...» . L'esprit qui animait l'évangéliste de l'Europe occidentale demeure comme «un appel à se libérer de l'esclavage de la consommation, d'une façon de penser et de juger, d'établir nos programmes et de mener tout notre style de vie uniquement en fonction de l'économie. Dans ces programmes disparaissent les valeurs humaines fondamentales. La dignité de la vie est systématiquement menacée. La famille est menacée... C'est aussi tout le patrimoine spirituel des nations et des patries qui est menacé.» Et il concluait en stigmatisant la tyrannie de l'individualisme libéral, l'abus de la liberté qui tue la liberté : « Sommes-nous en mesure de freiner tout cela ? De reconstruire ? Som-

mes nous en mesure d'éloigner des opprimés le poids de la contrainte ? Sommes-nous capables de convaincre notre monde que l'abus de la liberté est une autre forme de la contrainte ?» .

La culture occidentale du marché, — transatlantique — dans ce va et vient historique entre ses racines européennes et ses interactions nord-américaines, dont les «conceptions théoriques et les modes de vie concrets» se caractérisent par «le sécularisme, l'indifférentisme, l'hédonisme de la société de consommation, le matérialisme pratique et aussi l'athéisme formel», constitue un danger pour le destin de l'unité européenne : «les voix se multiplient qui pressentent dans la totale autonomie morale et religieuse de l'homme et dans une société qui se sécularise de plus en plus une marche vers l'échec et vers un chaos croissant» . Face à ces périls, le magistère pontifical offre deux réponses : la recherche d'un consensus sur des valeurs éthiques communes capable de redonner une âme à l'Europe en réalisation et, simultanément, mais à plus long terme, la rechristianisation du continent par le libre consentement des européens.

Il y a, en effet, urgence «à favoriser un consensus constructif sur les valeurs éthiques qui orientent la société» . Or ces valeurs sont déjà juridiquement formalisées «dans les constitutions contemporaines et dans les déclarations sur les droits de l'homme du Conseil de l'Europe et des Nations unies» . La difficulté provient du fait que, depuis le presque demi-siècle qui s'est écoulé à partir de leur naissance, la déchristianisation accentuée a conduit les responsables politiques nationaux et internationaux, les juges constitutionnels et européens, à interpréter ces textes dans un sens partiellement différent de leur inspiration d'origine.

D'où, l'insistance de Jean-Paul II sur le fait que «la notion de «droits de l'homme» n'implique pas simplement un catalogue de droits positifs, mais un ensemble de valeurs sous-jacentes que la Convention [européenne des droits de l'homme] appelle à juste titre le «patrimoine commun» d'idéaux et de principes des nations de l'Europe» : «de nos jours encore, l'âme de l'Europe reste unie car, en plus de son origine commune, elle possède des valeurs chrétiennes et humaines identiques, comme la dignité de la personne humaine, le sens profond de la justice et de la liberté, l'application au travail, l'esprit d'initiative, l'amour de la famille, le respect de la vie, la

tolérance et le désir de coopération et de paix, toutes valeurs qui la caractérisent» . «Ces valeurs fondamentales précèdent le droit positif qui est leur expression et dont elles sont l'assise. Elles précèdent également la base philosophique que les diverses écoles de pensée peuvent leur donner» , car, par-delà la diversité des conceptions et des points de vue, les citoyens ont le «droit de vivre en accord avec leur conscience et de ne pas contredire les normes de l'ordre moral naturel reconnues par la raison» .

«L'intérêt particulier que [l'Eglise] porte aux droits de l'homme procède d'un constat et repose sur une conviction. Le constat est que les droits de l'homme dont nous parlons tirent leur vigueur et leur efficacité d'un cadre de valeurs dont les racines plongent profondément dans le patrimoine chrétien qui a tant contribué à la culture européenne» : l'unité européenne en réalisation a besoin de ressourcer son identité culturelle dans le christianisme et, réciproquement, l'Eglise compte sur ce désir d'Europe pour une nouvelle évangélisation d'un continent touché par «un certain ébranlement moral et spirituel» : «greffer l'évangélisation renouvelée sur ces racines communes de l'Europe» .

Un mois avant l'appel de Compostelle, Jean-Paul II rappelait en octobre 1982 que «faire appel à la foi et à la sainteté de l'Eglise pour répondre à ces problèmes et à ces défis n'est pas une volonté de conquête ou de restauration, mais le chemin obligé qui va jusqu'au fond des défis et des problèmes» . Cet appel lui-même écarte toute nostalgie passéiste : «L'Eglise est... consciente de la place qui lui revient dans la rénovation spirituelle et humaine de l'Europe. Sans revendiquer certaines positions qu'elle a occupées jadis et que l'époque actuelle considère comme totalement dépassées, l'Eglise elle-même en tant que Saint-Siège et communauté catholique, offre son service pour contribuer à la réalisation de ces objectifs destinés à procurer aux nations un authentique bien-être matériel, culturel et spirituel» .

IV. Conclusion

Le grand mérite du discours pontifical sur l'Europe depuis 1978, c'est de souligner les lacunes de la construction d'une Europe unie, aujourd'hui plus proche que jamais de sa définition géographi-

que, mais oublieuse en partie de son histoire culturelle commune. Ce n'est aucunement là une rupture avec ses prédécesseurs depuis Pie XII, qui ont développé exactement les mêmes thèmes ; mais l'abondance des références, la richesse des arguments font du présent magistère pontifical une somme laissée au libre accès comme à la libre réflexion des citoyens de l'Europe comme de ceux qui les dirigent ; cette liberté qui préside à l'histoire de la construction européenne et qui règne à nouveau sur l'Europe entière, possède elle aussi, au sein d'une polysémie confuse, ses racines chrétiennes dont Jean-Paul II ne s'est pas privé d'en rappeler le contenu en un lieu symbolique de notre destinée commune, la Porte de Brandebourg, à Berlin, le 23 juin 1996 : «Qui transforme la liberté en latitude absolue vient déjà de lui porter le coup de grâce. L'homme libre, au contraire, est obligé envers la liberté. Il n'existe pas de liberté sans vérité... La liberté de l'individu est indissociable de la liberté de tous les êtres humains. La liberté vécue dans la solidarité se manifeste par un engagement en faveur de la justice dans les domaines politiques et sociaux. Il n'existe pas de liberté sans la solidarité... Se sacrifient pour la liberté ceux qui, pour la défendre, acceptent d'avance des inconvénients et risquent pour cela jusqu'à leur propre vie. Personne ne peut se dispenser de sa responsabilité personnelle envers la liberté. Il n'existe pas de liberté sans sacrifice».

Centre des Droits de l'Homme
Faculté de Droit
Université Pierre Mendès France
38040 Grenoble
FRancia

Pagina bianca

J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Naturaleza y política*, Edeval [Col. Estudios y monografías, 31], Valparaíso 1997, pp. 153.

Il libro presentato raccoglie un insieme di articoli già pubblicati (e adesso rielaborati più o meno profondamente) con altri inediti. Lo scopo dell'A., professore di teoria politica presso l'Università di Valparaíso (Cile), è quello di mostrare il ruolo che giocano nella prassi politica gli ambiti naturale e razionale della persona umana; e, al contempo, rilevare che le linee fondanti dell'agire politico sono sostanzialmente le stesse lungo la storia della cultura. A questo riguardo analizza, nella prima parte dell'opera, il pensiero politico di diversi autori: tre greci, uno moderno, uno dell'Illuminismo ed un ultimo contemporaneo. La seconda parte sviluppa la propria proposta per la ricostituzione dello Stato.

Il primo filosofo studiato è Eraclito: il pensiero di questo autore è arrivato a noi in un piccolo numero di frammenti, che ne rendono difficile la visione di insieme. Tuttavia, indica García-Huidobro, una loro analisi approfondita rileva che la dottrina del filosofo di Efeso non si può ridurre (come si fa alle volte troppo semplicisticamente) al puro evolversi della realtà: ciò significherebbe avere una teoria della conoscenza meramente sensoriale, propria di persone inesperte. A un livello più profondo e reale Eraclito propone l'esistenza del *logos*, ossia del pensiero comune, che è una legge universale (divina), tramite la quale il mondo può raggiungere la sua pienezza. Sicché il bene della società consiste nell'obbedire al *logos* sforzandosi per estinguere la propria *hybris* (l'orgoglio, l'amor proprio, che tende ad opporsi al *logos*). Sebbene i frammenti eraclitei non esplicitano un pensiero politico completo, forniscono almeno diversi accenni sulla concezione dell'uomo e della società, che servono di fondamento all'ideale politico posteriormente sviluppato. Il secondo capitolo non verte sul pensiero politico di un filosofo; piuttosto analizza i principi etico-politici sottostanti la tragedia *Anti-*

gone. La trama è risaputa e l'ideario proposto da Sofocle si potrebbe riassumere negli atteggiamenti dei suoi tre principali protagonisti: a) Ismena rappresenta la pusillanimità di fronte ad un spartiacque senza mezzi termini, che essa decide *sub specie mundi*, ossia tenendo conto delle opinioni in voga; Ismena riconoscerà alla fine il suo sbaglio, e il suo atteggiamento sembra sottolineare come le disposizioni morali del soggetto influiscono sulla conoscenza (e sulla scelta) morale. b) Antigone decide *sub specie aeternitatis*, cioè tenendo conto non tanto delle opinioni comuni e delle proprie inclinazioni, ma di una legge (verità) superiore, che trascende la situazione particolare e che richiama un certo modo di agire per il fatto che esso è «bello» e «giusto». c) Creonte personifica l'abuso del potere in quanto comanda ciò che è al di sopra della sua potestà: oltrepassa il confine umano sacrificandolo alla «ragione di Stato». Gli insegnamenti di questa tragedia sono molto attuali, poiché ai nostri giorni la tecnica (politica, medica, economica, ecc.) va vissuta all'interno del limite dell'umano affinché non sia disumana.

Pure il pensiero di Aristotele in ambito politico può illuminare alcuni dei problemi odierni in tale sfera. García-Huidobro ne sottolinea tre: a) L'aspetto naturale e non solo contrattuale della società; ciò richiede di capire la nozione di naturale non semplicemente come qualcosa di «empirico», bensì come il termine di un processo teleologicamente orientato; lo Stagirita fonda la naturalità della vita sociale sul linguaggio: esso è «naturale», ma occorre impararlo, così come la comunità umana è naturale, ma bisogna attuarla in una concreta forma storica e culturale tramite l'apprendistato della socializzazione. b) Il filosofo si domanda sulla possibilità di esistenza di un potere politico legittimo: la risposta è positiva a patto che tale potere si eserciti su uomini liberi che, conseguentemente, possano guidare i propri atti in accordo alla ragione; ed inoltre che questo dominio si eserciti in favore del bene dei governati. Ciò comporta l'esistenza di un interesse razionale comune anche se, alle volte, il perseguimento di tale interesse significhi la rinuncia alle proprie aspirazioni circostanziali. c) Il terzo punto rilevato da Aristotele è il carattere di servizio insito nel ruolo del governante, che si giustifica appunto nella ricerca degli obiettivi comuni; a questo riguardo l'A. sottolinea che gran parte dei pensatori moderni non accettano questo tipo di giustificazione e considerano che il potere fonda se stesso come necessario dominio per lo sviluppo della società (da qui la facilità che esso derivi verso tirannie di diverso genere). Alla base di queste divergenze si trova una disuguaglianza di antropologie: quella moderna è piuttosto pessimistica e tenta di garantirsi contro ogni possibile sopruso; tuttavia tale atteggiamento finisce (come evince la storia) per recare più mali che beni alla vita sociale.

Il capitolo quarto è dedicato all'*Utopia* di Tommaso Moro. Tale opera non è di facile interpretazione; anzi molti studiosi hanno visto un'incongruenza fra il *Libro I* e il *Libro II* dell'*Utopia*. È vero che l'autore umanista rileva un insieme di incongruenze della società del suo tempo, che il passaggio dei secoli sembra aver

accresciuto (per cui la sua lettura è quanto mai attuale): la rapacità dei governanti, l'egoismo istituzionalizzato, l'ipertrofia e l'ermetismo della legislazione, il sopruso dei potenti, ecc. Tuttavia, l'intenzione di Moro non sembra essere una pura critica moralizzante: secondo García-Huidobro il cancelliere di Inghilterra ha voluto descrivere una progettualità politica seria secondo l'ordine naturale della ragione, sebbene non coincida pienamente con l'ideale moreano. La «Repubblica felice», in tanti aspetti, appare superiore alle repubbliche «cristiane» allora in atto, benché in essa non manchino pratiche immorali ed ingiuste. Ciò che Moro aveva in mente era fare un'esemplificazione che spronasse i suoi contemporanei europei a mettere in pratica un agire sociale più coerente con i propri ideali cristiani.

È indubbio che esiste uno stretto rapporto fra il concetto di natura (*in primis*, quella umana) e l'impostazione della politica; e Rousseau, nel suo *Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini*, è stato uno degli autori che più sottolinea il ruolo della natura nell'agire politico. Lo scopo dell'autore ginevrino è stato quello di criticare l'artificiosità del mondo moderno, la sua frenesia, la ricerca dell'autoaffermazione, il dispotismo, ecc.; a questo riguardo egli paragona tale «stato sociale» con lo «stato di natura» (il buon selvaggio) che postula non come una situazione realmente accaduta, bensì come una congettura ideale in cui non è la ragione ma l'istinto a guidare la condotta dell'uomo: sarebbe uno stato pre-sociale e pre-morale senza virtù né vizi, senza proprietà né attaccamento ai beni, senza dignità né vendetta. In tal senso l'uomo appare piuttosto come un animale, e difatti Rousseau lo pensa a metà cammino fra le bestie e l'uomo civilizzato. Si può concludere che la critica rousseauiana alla modernità parte da validi presupposti; tuttavia il suo apriorismo filosofico gli fa trarre conclusioni ambigue la cui messa in pratica politica hanno prodotto esiti negativi che forse avrebbero spaventato lo stesso autore.

L'ultimo filosofo della politica studiato è Popper; il suo pensiero sociale si sorregge su cinque pilastri: 1) come le altre scienze anche quelle sociali lo sono in quanto le loro proposizioni sono «falsabili» e, pertanto, si possono ammettere solo provvisoriamente; 2) in una società aperta le norme morali sono convenzionali, che non è lo stesso che arbitrarie, giacché devono essere accettate liberamente e responsabilmente; 3) non esistono leggi ineluttabili dell'evoluzione che possano predire lo sviluppo futuro della società, esso è piuttosto un evento di libertà e di responsabilità delle persone; 4) sarebbe tuttavia auspicabile una «ingegneria sociale graduale» che introduca riforme parziali, che impari dagli errori e che possa valutare i risultati, allo scopo di cercare non tanto un aumento della felicità quanto una diminuzione delle sofferenze; 5) ed infine una società può considerarsi democratica quando crea, sviluppa e protegge istituzioni politiche che impediscono l'avvento di una tirannia. La conclusione del prof. García-Huidobro è che, sebbene la filosofia politica di Popper pecca di debolezza nelle sue ultime fondazioni,

schiede intuizioni di buon senso che, difatti, sono quelle più diffuse nelle pragmatiche democrazie odierne, con i loro meriti e le loro meschinità.

La seconda parte del libro recensito spiega un insieme di proposte dell'A. per la ricostituzione dello Stato. In primo luogo ricorda che lo Stato moderno capisce la politica come il modo di ottenere, accrescere e mantenere il potere; sicché il potere viene identificato con una sorta di dominio. Tuttavia un concetto di politica degna della persona dovrebbe comportare un potere razionale, esercitato su uomini liberi e in loro servizio. Inoltre il modo attuale di intendere la politica include, volente o nolente, la sua crisi: l'affanno di potere moltiplica le funzioni statali di controllo fino al punto che lo stesso Stato si rende incapace di governarle; e, d'altro canto, le nuove organizzazioni sovrastatali sembrano seguire gli stessi passi di sovraccarica e di ingovernabilità. Ciò è ogni volta più palese nella crisi dello Stato assistenziale; da qui la necessità di rivalutare il principio di sussidiarietà, sia da un punto di vista pragmatico che scarica dallo Stato ciò che altri possono fare, affinché esso si trovi in grado di compiere bene il proprio compito; sia più profondamente dal punto di vista antropologico, che riconosce il valore e l'efficienza di un agire libero da parte degli individui e delle comunità minori. A questo riguardo l'A. indica diversi ambiti dove la sussidiarietà può ingenerare un insieme di strutture benefiche allo scopo di migliorare la vita politica. Il primo è il campo dell'educazione: sebbene in tale sfera lo Stato occupa un ruolo importante, non va dimenticato che la responsabilità prima dell'educazione corrisponde ai genitori, e lo Stato ha un obbligo di giustizia affinché essi possano compiere tale funzione senza soffrire ulteriori gravami economici o di altra indole. Anche altri settori, come la preservazione del medio ambiente, la lotta alla povertà e gli orari di lavoro, sono campi in cui un eccessivo intervento statale provoca soltanto inefficienza: occorre tener conto delle iniziative delle persone e dei gruppi implicati per raggiungere le finalità desiderate. Si evince così il bisogno della decentralizzazione dello Stato in modo che le decisioni politiche che riguardano più da vicino la vita delle persone siano prese da organismi più vicini alle stesse persone che le usufruiscono, permettendo una legittima diversità là dove le circostanze sono diverse.

Il binomio statalizzazione-privatizzazione ha subito diverse altalene: tra gli anni 30 e 70 la statalizzazione ha avuto il sopravvento; adesso è più di moda la privatizzazione. L'A. rileva che la soluzione non si trova propriamente in una scelta di strutture, bensì nello scegliere a favore delle persone in modo che la proprietà compia le sue funzioni di produzione e di diffusione dei beni, senza che ne soffra la crescita del benessere e della giustizia sociale. Una sorte analoga si avverte nei diritti umani: la storia mostra che esiste una proporzione inversa tra potere repressivo e potere oppressivo, sicché lo Stato dovrebbe coniugare il garantismo e la depenalizzazione di certi atteggiamenti con la sicurezza dei cittadini e la difesa dei più deboli. Ciò è specialmente necessario nell'attuale società

pluralistica: García-Huidobro constata che una democrazia puramente procedurale, senza un minimo di *ethos* comune, tende alla delegittimazione e all'autodistruzione della società e dello stesso Stato. Inoltre, il dilagare della corruzione politica ed amministrativa comporta una disaffezione politica da parte dei cittadini: se questi vedono che i governanti agiscono per interesse proprio (o di cerchie ristrette), non è possibile che accettino gli oneri necessari per raggiungere il bene della società.

La crescita dell'interdipendenza planetaria evidenzia che lo Stato non può più essere considerato come una comunità autosufficiente: la globalizzazione dell'economia, la generalizzazione dei conflitti armati, l'esistenza del terrorismo e della criminalità internazionale, ed altri simili fenomeni, palesano la necessità di organismi sopranazionali che godano di una potestà effettiva. L'insieme di tutte queste circostanze implica la diminuzione della sovranità dello Stato sia dal punto di vista fattivo che di quello del suo significato. Tutto ciò non vuol dire però la fine dello Stato, bensì la necessità di una sua riforma e ricostituzione: essa deve essere graduale e paziente, ma senza immobilismi. Tale riforma non si può limitare, tuttavia, a un mutamento di sole strutture: non si tratta perciò di restringere (o di ampliare) le funzioni statali, si tratta piuttosto di organizzare uno Stato a servizio della persona, tenendo conto delle circostanze della società odierna. A questo proposito è importante sottolineare che le diverse organizzazioni statali non sono mai eticamente neutre: ognuna comporta una certa nozione di ciò che l'uomo è e deve essere. Sicché un fondamento morale è sempre imprescindibile, giacché sono i comportamenti delle persone che fanno funzionare le strutture e le istituzioni: esse hanno bisogno di un fondamento prepolitico che dia loro senso e che sia come il motore della loro efficacia.

Riassumendo, il libro del prof. García-Huidobro sviluppa un insieme di concezioni politiche e offre abbondanti piste per fondare una «buona società». La sua lettura sarà molto utile agli studiosi della filosofia politica e della dottrina sociale cristiana.

Enrique Colom

P. NAVE LEVINSON, *Introduzione alla teologia ebraica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 (or. ted. *Einführung in die rabbinische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993³), pp. 245.

La produzione teologica sulla religione ebraica e su tutto ciò che riguarda la vita del popolo d'Israele si è arricchita abbondantemente in quest'ultimo scorcio di secolo e sembra allargarsi sempre di più. Ciò viene confermato da una semplice occhiata alla bibliografia del volume che recensiamo, seppure non sia

esaustiva, mancando opere, anche esse d'interesse teologico, come *Il cristianesimo e la sua radice ebraica* di Mauro Pesce (EDB, Bologna 1994); *Parola e terra: per una teologia dell'ebraismo* di C. Di Sante (Marietti, Genova 1990); *l'Introduzione all'ebraismo* di P. Stefani (Queriniana, Brescia 1995); *Elezione e passione: saggio di teologia in ascolto dell'ebraismo* di A. Lippi (LDC, Leumann 1996) e *Cristianesimo e ebraismo: nuove convergenze* di S. M. Katunarich (Spirali/Vel, Milano 1996), per citare solo alcune pubblicazioni recenti in italiano.

Il libro di Navè Levinson, studiosa di religione e letteratura ebraica, già docente di giudaistica all'Università di Heidelberg (dal 1967 al 1986), nota per le sue varie pubblicazioni in ebraico ed in tedesco e per i suoi diversi saggi sul dialogo ebraico-cristiano, è venuto tuttavia a riempire uno spazio che era rimasto quasi vuoto. Diciamo «quasi vuoto» perché una riflessione sulle categorie teologiche dell'ebraismo non era mai mancata, soprattutto dalla fine del secolo scorso, e più recentemente possiamo annoverare opere come il *Dizionario comparato delle religioni monoteistiche: ebraismo, cristianesimo, islam* (Piemme, Casale Monferrato 1991; or. ted.: *Lexikon Religiöser Grundbegriffe: Judentum - Christentum - Islam*), che, in più di 220 voci raccoglie, in modo sinottico, i concetti fondamentali (dottrine teologiche, pratiche religiose, concezioni filosofiche, ecc.) delle tre grandi religioni monoteistiche. Nonostante ciò, il merito dell'opera di Navè Levinson non è meno rilevante. L'opera infatti si è proposta un compito singolare: quello di offrire, come il titolo indica, una visione sistematica e articolata, al modo della manualistica cristiana, dei più vari aspetti del pensiero teologico ebraico, dalla questione sull'esistenza di Dio fino ai problemi riguardanti il mondo come creazione e la salvaguardia dell'ambiente. Tentativo non facile, dal momento che il pensiero ebraico non conosce propriamente formulazioni dogmatiche e assolute. La religione ebraica, infatti, privilegia del tutto l'eseguire ciò che si considera sia stato comandato da Dio sulla speculazione (la teologia), la quale viene relegata quasi esclusivamente a una conoscenza delle dottrine in quanto al loro modo di essere vissute. Si può affermare in questo senso che la teologia ebraica non è mai esistita come sintesi organica della rivelazione divina (della Parola di Dio rivolta agli uomini), impostazione caratteristica della teologia cristiana soprattutto occidentale, che è pervenuta alla sua formulazione e elaborazione grazie all'uso di metodi filosofici organici e razionali. Il pensiero religioso ebraico, invece, si è sviluppato ricercando l'ortodossia nell'ortoprassi, o se si preferisce, prediligendo la tradizione (il ricordo) ed il senso del precetto (le opere) sulle costruzioni intellettuali.

Il tentativo di Navè Levinson è stato quindi, in definitiva, quello di offrire nel modo più completo e scientifico possibile la «teologia rabbinica» così come si presenta ai nostri giorni, tenendo presente la grande varietà di proposte esistenti all'interno del giudaismo e le varie correnti di pensiero. Questo, direi, è il grande pregio dell'opera: prospettare, cioè, quel mondo di fede e di vita che è l'ebraismo,

così come è, per tutti coloro che vogliono conoscerlo, in fin dei conti, tutti gli uomini interessati a fra progredire la conoscenza reciproca fra le religioni.

Dopo uno «sguardo generale» che riflette, ma non solo, sui temi analoghi a quelli che considera la teologia fondamentale cristiana, certamente nella propria ottica (il pensiero rabbinico) — la continuità fra Bibbia e pensiero postbiblico (rabbinico), la necessità della teologia, le diverse correnti d'interpretazione (fondamentalisti e progressisti), ecc., — lo studio di Navè Levinson si articola attorno a tre grandi argomenti, caratteristici anche essi della teologia cristiana: la dottrina su Dio; la dottrina sull'uomo, la dottrina sul mondo. Alla fine si aggiunge un quarto capitolo più specifico, in cui vengono esaminati temi riguardanti la moderna mentalità femminista. Nel primo argomento, la dottrina su Dio, si analizzano le proposte del pensiero rabbinico sull'esistenza di Dio, la sua unicità e spiritualità, la sua trascendenza e immanenza, i diversi nomi e gli appellativi divini. Per quanto si riferisce alla dottrina sull'uomo, l'interesse di Navè Levinson include la esperienza ebraica di sé, la dottrina dei due istinti, le questioni riguardante il peccato e la conversione, la morale familiare e quella sociale, e alcune questioni attuali di bioetica nonché i problemi riguardanti la vita futura, l'essenza ed il compito d'Israele nella storia e la dottrina messianica. Infine, riguardo alla dottrina sul mondo, vengono affrontati temi come la creazione dal nulla, l'ecologia, e alcune questioni più particolari sul rapporto fra l'uomo ed il mondo creato (le piante, gli animali, l'acqua e la terra). Il libro conclude con una tavola cronologica della storia ebraica, una lista dei trattati della Mishnah, dei Talmud e dei trattati minori (apocrifi), la Bibliografia e l'Indice dei nomi.

L'opera, scritta con uno stile agile e ameno, è per tutto ciò un contributo rilevante nell'ambito degli studi sulla teologia ebraica. Essa risulta pregevole sia per la conoscenza del pensiero ebraico, sia per dare una maggiore contestualità alla teologia cattolica e cristiana, che non può non tenere presente la dialettica religiosa suscitata dal Concilio Vaticano II.

Miguel Ángel Tábét

GIANFRANCO RAVASI, *La buona novella. Le storie, le idee, i personaggi del Nuovo Testamento*, Collezione saggi, Mondadori, Milano 1996, pp. 331.

Quando si ha tra le mani un'opera di Mons. Ravasi, viene spontaneo pensare a un libro attinente all'Antico Testamento e più in particolare alla letteratura sapienziale, cioè ai *Ketubim*. Ma, a onor del vero, vi sono diversi scritti e libri dell'autore su altri aspetti della Bibbia e sui quali egli è diventato uno dei grandi divulgatori nel mondo biblico italiano.

Perciò chi si trova davanti a questa introduzione al Nuovo Testamento, scopre che è un'opera piacevole e amena, come lo è del resto la maggior parte della produzione letteraria dell'autore, e allo stesso tempo essa è presentata in maniera tale da essere accessibile a un pubblico molto vasto.

Dare avvio a un libro di questo genere è sempre problematico e proprio per questo bisogna riconoscere all'autore il merito di aver cominciato la sua opera in modo ottimale. Il libro inizia dalla predicazione dell'apostolo Paolo (Efeso, primavera del 57) e più concretamente dal capitolo 15 della prima Lettera ai Corinzi, che costituisce l'essenza del Kerygma cristiano, vale a dire la professione di fede nella passione, morte e resurrezione di Gesù Cristo (*1 Cor 15,3 ss*), riconosciuta da non pochi studiosi come il nucleo più antico, intorno a cui prese forma e sviluppo la predicazione della Chiesa primitiva, e di conseguenza l'insieme degli scritti neotestamentari.

Dal testo paolino l'autore inoltrandosi nel contesto dei vangeli, compreso quello di Giovanni, rivela che il suo obiettivo non è quello di presentare i vangeli dal punto di vista spazio-temporale, tenendo cioè conto delle diverse date di composizione, ma di presentare gli scritti della nuova alleanza, puntualizzando le circostanze della loro composizione e mettere così in rilievo le loro caratteristiche linguistiche, il loro stile e il loro contenuto.

Oltre a uno studio d'insieme sui Vangeli, vengono proposti i racconti dell'infanzia; vengono fatti riferimenti ai detti e ai fatti di Gesù, e come avviene in qualsiasi trattazione sui vangeli che si rispetti, il libro di Ravasi dedica un capitolo alla predicazione («Quando parlava»), e un altro ai miracoli («Le sue mani»). Nella parte riferita alle parabole ci si sarebbe aspettata una panoramica sugli studi linguistici e narrativi moderni, ma forse l'autore non soffermandocisi, ha voluto lasciare spazio non a spiegazioni particolareggiate sul metodo d'insegnamento di Gesù attraverso le parabole, ma alla forza della sua espressività e alla vivacità degli esempi proposti. In un'opera di questo genere non poteva di certo mancare un capitolo riservato alla passione, alla morte e alla risurrezione (pp. 171-193).

Non vengono tralasciati i problemi sorti in questi ultimi anni intorno all'autenticità di alcuni dei libri del N.T. L'autore dividendo le lettere paoline in due capitoli: «Il Vangelo di Paolo» e «Oltre Paolo: la tradizione paolina», dà l'impressione di lasciare aperta una porta a chi la pensi diversamente. Afferma, infatti, che le argomentazioni sorte intorno alle diverse lettere paoline sono piuttosto argomentazioni di critica interna, e di conseguenza non possono essere definite come apodittiche. Prendendo, per esempio, la lettera ai Colossesi, uno studio sulla sua autenticità non sarebbe altro che «una operazione indiziaria, condotta quasi tra le righe, e perciò i risultati sull'attribuzione o meno di questa lettera a Paolo avrebbero sempre qualche grado di incertezza» (p. 235).

Relativamente al contenuto l'opera considera in profondità tutto l'insieme dei libri neotestamentari, facendo uno studio accurato su ognuno di essi, come si

può riscontrare dai diversi capitoli. In questo senso l'opera può essere considerata come una introduzione che permette un buon primo approccio ai libri sacri.

Le qualità artistiche e poetiche dell'autore vengono a galla nelle abbondanti descrizioni riguardanti le opere musicali e letterarie composte per ogni libro del N.T. Ma forse le descrizioni, con la durata di esecuzione, gli strumenti, le voci, nonché l'occasione in cui ognuna è stata composta, potevano essere meno puntuali ed esaurienti. È da lodare la cultura musicale di Ravasi, che senz'altro avrà ascoltato la maggior parte dei pezzi menzionati.

All'autore va il merito di aver fatto di un'opera di portata scientifica un'opera di divulgazione popolare.

A mio avviso, in questo lavoro ci si sarebbe aspettato un corredo bibliografico a sostegno delle frequenti citazioni nel testo che avrebbe potuto arricchire notevolmente le affermazioni dell'autore e nel contempo avrebbe allargato l'orizzonte a chi fosse interessato ad approfondire qualche argomento in particolare. Ma in compenso alla fine del volume viene fornita una nota bibliografica di grande utilità, in quanto presenta dei titoli specifici per ogni capitolo del libro.

Bernardo Estrada

TEODORETO DI CIRO, *Il mendicante* (introduzione, traduzione e note a cura di Giovanni Desantis), [«Collana di Testi Patristici», 135], Città Nuova Editrice, Roma 1997, pp. 338

Teodoreto di Ciro fu una delle figure più importanti delle controversie nestoriana e monofisita. Nacque attorno al 393 e morì dopo il 460. Vescovo di Ciro nel 423, è considerato fra i più grandi teologi della scuola antiochena. Amico personale di Nestorio, Teodoreto si oppose alla teologia di San Cirillo, patriarca di Alessandria. Dopo il Concilio di Efeso (431), che condannò l'eresia nestoriana, e la morte di S. Cirillo (444), cominciarono a diffondersi a Costantinopoli delle tesi monofisite ad opera dell'archimandrita Eutiche, patrigno di Crisafio, gran ciambellano dell'imperatore Teodosio II. La diffusione di queste dottrine provocò diverse reazioni, fra cui l'apparizione di un'opera intitolata *Il Mendicante*, in cui si attaccavano queste idee pur senza fare il nome di Eutiche. Fu l'inizio di un movimento che condusse, dopo svariate vicissitudini, alla celebrazione del Concilio di Calcedonia (451). L'autore di quest'opera fu Teodoreto di Ciro.

L'opera, introdotta da un prologo, è divisa in quattro parti. Le prime tre — l'Immutabile, il Non Confuso e l'Impassibile — sono un dialogo che si svolge fra due personaggi, l'Ortodosso e il Mendicante. La quarta parte è un compendio dogmatico dove si espongono tre tesi: il Verbo divino è immutabile, l'unione

è senza confusione e la divinità del Salvatore è impassibile. All'interno di ciascuno dei primi tre capitoli è inserito un florilegio patristico, con un numero complessivo di 239 citazioni testuali di 23 autori prese da quasi un centinaio di opere diverse. Questi florilegi sono importanti anche per la Patrologia in quanto alcune delle opere che si adducono sono andate perdute o non ci sono pervenute nella loro integrità.

Da tutto questo si può vedere quanto sia stata importante quest'opera nella storia teologica che porta dal Concilio di Efeso a quello di Calcedonia. Non esisteva prima di questa una traduzione italiana integrale dell'opera di Teodoreto. Solo per questo dovremmo già essere grati al Curatore, che ha così reso possibile l'accesso a quest'opera non solo agli specialisti ma anche ai cultori e agli studenti di teologia. Per la traduzione si è servito dell'edizione critica dell'*Erani-stes* curata nel 1975 da G.H. Ertlinger edita per i tipi della Clarendon Press di Oxford.

La traduzione, agile e scorrevole, è preceduta da un'ampia introduzione di 55 pagine in cui dopo aver dato informazioni sulla vita e sulle opere di Teodoreto, si inquadra l'opera dal punto di vista storico e dottrinale; si informa sulla sua datazione, si studia la forma e il genere letterario — il dialogo — e si sintetizza la dottrina. Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, il curatore ne mette in risalto i pregi e i limiti. Sottolinea come la cristologia di Teodoreto non sia descrivibile in categorie ontologiche. Il tema dell'unione senza confusione è piuttosto il nucleo della cristologia di Teodoreto così come appare già nel *Mendicante*. Questo implica che «il modello trinitario delle ipostasi (...) non è in grado di generare un'analisi ontologica dell'unità della Persona di Cristo, cioè di argomentare l'essere indiviso dell'unico soggetto di due nature distinte» (p. 48). In fondo sarebbe chiedere a Teodoreto di precorrere i tempi. È infatti, la teologia neocalcedonese a dare risposta a quelle difficoltà che Teodoreto con i suoi strumenti concettuali non era in grado di risolvere.

L'introduzione è corredata da un elenco delle edizioni e traduzioni esistenti. Sarebbe stata utile una bibliografia più ampia. Infatti la bibliografia usata viene di solito citata in calce e soltanto alla fine dell'elenco delle sigle e delle abbreviazioni compaiono quelle opere che sono state citate in modo abbreviato. Alla fine dell'opera si trovano un utile indice dei nomi ed un'altro indice scritturistico.

José Antonio Riestra

R. PITITTO, *La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 202.

Nei trattati di epistemologia teologica, più in generale nella riflessione teologica sul discorso su Dio tanto all'interno della dogmatica come in prospettiva teologico-fondamentale, è oggi facile incontrare un preciso riferimento a Ludwig Wittgenstein. La filosofia di questo allievo di Russell, nato a Vienna nel 1889 e morto a Cambridge nel 1951, è stata oggetto di interpretazioni differenziate, che variano dall'associarlo erroneamente al riduzionismo neopositivista del *Wiener Kreis*, fino a vedere, in lui il principale artefice di un'intuizione capace di riportare la riflessione su Dio nell'unica sede che le sarebbe propria, quella meta-linguistica.

Il saggio di Rocco Pititto, docente di filosofia del linguaggio presso l'Università della Basilicata a Potenza ed autore di vari contributi dedicati alla lettura della vicenda della filosofia analitica all'interno del rapporto fra fede e ragione, ci propone una visione a tutto campo sulla personalità del filosofo viennese, privilegiando come oggetto formale del suo studio il rapporto fra Wittgenstein e la religione. Le risonanze esistenziali costituiscono dunque la falsariga del lavoro, prima ancora che le ricadute nel terreno della filosofia analitica. Di fatto, la possibilità di mettere a tema un simile «oggetto formale» come chiave di lettura dell'intero pensiero di Wittgenstein, costituisce la tesi fondamentale del libro. Tesi forse inedita per la radicalità con cui l'Autore la propone, ma certamente in confluenza con una linea di riflessione già sufficientemente consolidata, che riconduce l'impossibilità di un formalismo concettuale convincente nel discorso sull'Assoluto ad un'apertura verso un sapere, ma non un *conoscere*, di livello più alto, oltre ogni possibile linguaggio. Come è noto, proprio quest'ultima apertura, la quale non può però prescindere da un ulteriore approfondimento logico ed insieme antropologico su cosa debba intendersi per linguaggio, ha dato origine in ambiente anglosassone ad un ramo della filosofia analitica, la *Oxford-Cambridge philosophy*, in fecondo dialogo con il sapere credente. Ne sono esponenti ben conosciuti S. Toulmin, J. Austin, E. Anscombe, G. Ryle, N. Malcolm, R. Swinburne e, più recentemente, F. Kerr e J. Haldane (quest'ultimo a St. Andrews, Scozia) insieme a vari altri.

Dopo una breve introduzione biografica nella quale vengono sottolineati gli aspetti umani ed esistenziali di Wittgenstein, fondamentali ai fini di una migliore comprensione di quell'«oggetto formale» cui prima ci riferivamo, il saggio di Pititto muove dal primo Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus*, al secondo delle *Ricerche filosofiche* e dei *Pensieri diversi*, passando attraverso le incertezze della *Conferenza sull'etica*. Ma al primo Wittgenstein andrebbe forse premesso un Wittgenstein *nascosto*, quello che comincia a raccogliere le sue riflessioni nei *Diari segreti* precedenti al *Tractatus*, il cui afflato continuerà però a

ripresentarsi lungo tutte le considerazioni dei *Pensieri diversi*. A dare voce al Wittgenstein nascosto sono, oltre i suoi *Notebooks*, soprattutto le numerose testimonianze raccolte dai suoi colleghi, studenti ed amici, alle quali Piritto dedica una particolare attenzione: dal rapporto con Bertrand Russell a quello con gli amici Drury, Parak ed Engelmann, a quello con i suoi studenti Anscombe o Smythies. La trattazione si svolge così lungo quattro agili capitoli (I. Wittgenstein pensatore religioso: un dibattito aperto; II. Un'etica senza fondamento; III. Il linguaggio religioso ed il valore della testimonianza; IV. Un approdo nell'indicibile), per concludersi con un epilogo propositivo. In esso l'Autore offre una sua sintetica visione sul valore della filosofia di Wittgenstein al fine di indirizzare correttamente il dibattito sulla possibilità di un linguaggio su Dio, sia nei suoi aspetti apofatici che in quelli affermativi, raccogliendone come ultimo esito la necessaria confluenza di questi ultimi nel linguaggio della testimonianza, sull'opportunità del quale lo stesso Wittgenstein non ha voluto tacere.

Pur affrontando la difficoltà di armonizzare i ricordi di diversi testimoni, l'itinerario religioso di Wittgenstein è ben evidenziato in sede biografica da Piritto: al di là delle differenze, ne emerge un quadro di fondo abbastanza convincente; le residue incongruenze non sbiadiscono la religiosità del filosofo viennese, ma indicano piuttosto la presenza di inevitabili tratti contraddittori, espressione di una personalità singolare, protagonista di una intensissima esperienza intellettuale ed esistenziale. Proprio questo itinerario viene così efficacemente riassunto da Piritto: «Wittgenstein nel suo lungo camminare verso Dio si attesta sul limitare della fede, giungendo, infine, a considerare la fede come passione, un desiderio di Dio che vive nell'uomo, mentre Dio rimane l'«indicibile», colui del quale non si può parlare. Il passaggio ultimo di questo cammino è rappresentato dall'invocazione, il grido di chi, stanco del lungo interrogare, prega e invoca aiuto. Questo ultimo passaggio non gli è del tutto sconosciuto, ma gli è anzi familiare, perché più volte nella sua vita si è trovato ad attraversarlo, lasciandosi soggiogare dalla forza della preghiera [...]. E la sua preghiera a Dio diventa insistente: dammi aiuto, illuminami, ma sia fatta sempre la tua volontà e non la mia. Richiesta di aiuto e sottomissione alla volontà di Dio sono gli elementi dell'invocazione wittgensteiniana» (pp. 27 e 167).

È alla luce di questo anelito verso l'indicibile — il «mistico», secondo la nota indicazione del *Tractatus* — che Piritto leggerà lo sforzo speculativo di Wittgenstein. Il movente principale del suo sofferto pensare non sarebbe dunque la volontà di fare ordine nei limiti o nelle ambiguità del linguaggio, ma fare ordine in ciò che egli, come uomo, può sperare senza poter razionalmente conoscere. Anche se forse poco sottolineato dall'Autore, il legame fra questo itinerario filosofico e quello che conduce alla giustificazione della *ragion pratica* kantiana pare a nostro avviso evidente, peraltro in accordo con la principale fonte di interazione e forse anche di esperienza religiosa di Wittgenstein, che restò certa-

mente quella della tradizione riformata, sebbene egli ricevette un battesimo ed una prima formazione di fede cattolica. Allo stesso tempo però, un simile itinerario lo distanzia in modo deciso dal neopositivismo tradizionalmente inteso, cosa opportunamente ribadita da Pititto in più occasioni, commentando sia i suoi rapporti con il Circolo di Vienna, sia quelli col suo maestro Russell: «questa distanza diventava ancora più abissale considerando la conclusione paradossale del *Tractatus*, nella quale si faceva riferimento ad una realtà diversa, non immediatamente percepibile, il “mistico”, che avrebbe avuto dalla sua tanta letteratura, una specie di contraltare rispetto al mondo dei fatti. Su questa realtà bisognava tacere — affermava Wittgenstein —, là dove, invece, i neoempiristi di Vienna ritenevano giusto parlarne per criticarla e avevano concluso per il non senso di tutte le affermazioni relative ad essa» (p. 22). In una lettera inviata a Russell, sarà proprio Wittgenstein a segnalare al filosofo inglese l'errata interpretazione da lui data alla tesi principale del *Tractatus* (cfr. p. 49).

Al momento di compiere un passo successivo, capace di far intravedere la natura o per lo meno le implicazioni dell'apertura verso l'*indicibile*, Wittgenstein resterà ancora fedele alla sua rigorosa impostazione logico-formale. Nella *Conferenza sull'etica*, quell'apertura la si riconosce collegata con l'*ulteriore*, con quella tendenza dell'animo umano che non può non dirigersi al bene, ma non possiede lo statuto di una scienza. Non lo possiede neanche la teologia (che in molti passaggi del suo pensiero viene però assimilata alla religione), né può possedere statuto scientifico ogni discorso che voglia accostarsi all'Assoluto attraverso le regole del linguaggio. Ciò fa sì che l'etica e la religione possano essere *descritte, ma non insegnate*; in modo ancor più radicale, l'etica non può essere fondata (cfr. pp. 83-84). Questa convinzione spinge Wittgenstein a dirigere la sua attenzione verso scrittori che hanno *descritto* l'esistenza umana (Dostoevskij e Tolstoj), perché l'unico accesso ad un'etica, ad un senso della vita, può giungere attraverso un'esperienza vitale. L'etica appartiene certamente alla sfera del divino e, proprio per questo, anch'essa resta *indicibile* (cfr. p. 106). Con le parole di uno dei commentatori di Wittgenstein, «l'etica si mostra in ciò che gli uomini fanno e dicono, nel loro modo di lodare e di disprezzare, di criticare se stessi e gli altri in ciò a cui si sentono costretti, in ciò che per essi è “escluso”, nel loro modo di soffrire, di gioire, e così via» (pp. 109-110). L'appartenenza dell'etica al «mondo del soggetto e delle sue intenzioni» e non al mondo dei fatti, fa concludere al filosofo austriaco che vi sono allora tante etiche, tutte egualmente legittime.

Quale possibilità di significato, di comunicazione, è dunque affidata ad una riflessione su un Assoluto che si può pensare ma non dire, che si può invocare ma non predicare? Pititto affronta il tema nei capitoli III e IV del suo saggio orientandosi decisamente a leggere questa significatività nell'ambito della *testimonianza*. A tale categoria, abituale nel linguaggio religioso-teologico, viene ora assicurato un accesso nell'ambito della filosofia analitica, poiché quell'«uso

linguistico dei termini» caro al secondo Wittgenstein, l'unico capace di rivelare il significato delle parole, diviene adesso «l'uso della parola Dio» e l'uso delle altre parole del linguaggio religioso ad essa collegate. Una religione non si può contraddire (ma neanche affermare) in sede razionale: si può soltanto «mostrare». «La religione, di cui Wittgenstein si fa portavoce — afferma Pititto — è, soprattutto, testimonianza, impegno di vita ed ha a che fare con la *visione*: affermare Dio potrebbe non significare nulla, perché non vi sono prove scientifiche a cui fare ricorso, ma una vita credente, fatta di scelte libere e consapevoli, è essa stessa una prova irrefutabile di Dio. Non si afferma Dio, ma lo si vede nella vita dei credenti. La fede, dopo tutto, è una passione, un appassionato decidersi per Dio, come il filosofo stesso più volte ha affermato, e come tale non ha bisogno di parole e di teorie, ma solo di essere vissuta» (p. 154). In questa visione della comunicabilità della fede religiosa rientrano per Wittgenstein tutte le religioni della terra, veritiere nella loro dimensione di invocazione e di preghiera, false nel loro tentativo di enunciarsi come teoria. L'Autore del saggio che qui presentiamo farà suoi e svilupperà nell'epilogo finale questi spunti offertigli dal filosofo viennese prospettandone, ci pare di capire, le implicazioni per la vita religiosa e pastorale ancor prima che per l'epistemologia teologica propriamente detta.

Il libro di Pititto è fedele al suo titolo. Lungo tutta l'esposizione si percepisce l'afflato della fede come passione, e sullo sfondo del pensiero di Wittgenstein si coglie il desiderio implicito dell'Autore di leggere la vicenda dell'uomo contemporaneo, la necessità che questi ha oggi di cogliere segnali significativi di senso e di autenticità che sorpassino l'*impasse* del pensiero moderno e del suo esito nichilista. La presentazione del pensiero di Wittgenstein è senza dubbio ben riuscita e di facile comprensione, anche per un pubblico non abituato agli incontri ravvicinati con la filosofia del linguaggio. Come tale, la tesi dell'Autore è in chiave storico-biografica certamente condivisibile, forse con l'unica osservazione di non aver separato dalla critica di Wittgenstein alla teologia razionalista di certa neoscolastica, quel discorso su Dio di tradizione tomista (per es. pp. 68 e 127), il quale, per molteplicità di approcci metafisici e densità di ricchezza esistenziale, si porrebbe su un piano assai diverso. In chiave teoretica l'itinerario riassunto da Pititto resta volutamente limitato, perché dettato dallo specifico oggetto formale intelligentemente adottato. Un più esteso contesto teologico avrebbe infatti implicato affrontare, o comunque accennare, tematiche determinanti ai fini dell'utilizzo del pensiero di Wittgenstein in sede di epistemologia teologica, come ad esempio il rapporto fra religione e teologia, quello fra semplice possibilità e significatività di un discorso su Dio, quello in definitiva fra conoscenza naturale di Dio e Rivelazione di Dio su Se stesso, le cui implicazioni sono così importanti e delicate per tutta l'intera questione del *problema* di Dio.

Non è questa la sede per sviluppare se e come tali tematiche, così necessarie per il discorso teologico, possano essere oggi affrontate nel quadro di riferi-

mento della filosofia del linguaggio, cosa peraltro già oggetto di studio da parte di molteplici autori, ormai anche in ambito continentale. Dalla prospettiva della teologia fondamentale, quella a noi più congeniale, ci permettiamo solo di segnalare alcune osservazioni e puntualizzare alcuni nodi da sciogliere.

In primo luogo andrebbero evitate letture sbrigative di Wittgenstein, le quali potrebbero facilmente associarne *tout court* il pensiero ad una sorta di irrimediabile fideismo. Molte delle sue affermazioni riportate da Pititto offrirebbero, è vero, sufficienti motivi per recensire l'autore del *Tractatus* in tal senso, ma non va dimenticato che l'orizzonte di Wittgenstein non è teologico, ma logico. Da questo punto di vista la differenza con Kant ci pare essenziale, pur nell'analogia già segnalata fra i due autori, in quanto il filosofo di Königsberg si proponeva una fondazione dell'etica e, con essa, un accesso al Dio della fede, cosa che Wittgenstein non fa. Detto in altre parole, un'assunzione diretta e senza correzioni dell'impianto kantiano in sede teologica sposerebbe la posizione fideista — non conforme alla tradizione teologica cattolica e, riteniamo, neanche alla rivelazione biblica — assai più di quanto non farebbero le riflessioni di Wittgenstein in sede logica. La teologia deve pertanto prestare grande attenzione alle aperture ed al rigore presenti nella sua filosofia. La teologia non è nuova a questi richiami, sia per la grande tradizione di linguaggio apofatico e dossologico che costella la sua storia, sia per gli avvertimenti in sede teoretica rivoltile da Kant e in tempi più recenti da Heidegger. Ciononostante — e desideriamo sottolineare questo punto — la teologia sa che l'approccio al mistero di Dio deve potersi sviluppare lungo tutte le dimensioni antropologiche, nessuna esclusa, pena la separazione fra religione e mondo, fra verità e vita, fra fede e conoscenza. Fino a quando il discorso razionale (nel senso più ampio del termine) viene riconosciuto significativo in non pochi ambiti della vita e del comportamento umano, motore delle scelte che guidano un'esistenza, anche la nozione di Dio dovrà poter trovare non solo spazio, *ma anche significato* (il che non vuol dire esaurimento, né completezza) pure nell'ambito di una simile razionalità. In tal senso l'itinerario di Wittgenstein è logicamente corretto, ma antropologicamente incompleto.

In secondo luogo, la teologia non può prescindere dal rapporto con la parola, perché in relazione costitutiva con la Parola incarnata. Un Dio che noi non possiamo dire, nella sua vita intima dice il Suo Verbo e, nella sua autocomunicazione al mondo, ha voluto dirsi con parole umane. Un discorso su Dio che sia possibile, non contraddittorio, perfino significativo, ma non comunicabile, non può essere utilizzato né dalla teologia, né dalla fede. Esistono certamente molti modi di comunicare ed è opportuno rivalutare le valenze di universalità contenute nell'esperienza religiosa e nella testimonianza, operazione già in atto a partire dal personalismo del XX secolo, grazie al superamento di molti pregiudizi ed incomprensioni generati dalla crisi modernista. Tuttavia, tanto l'esperienza come la testimonianza, categorie certamente costitutive dell'intera Rivelazione, poggia-

no in ultima analisi su un annuncio, su un messaggio riconosciuto sensato e significativo da tutte le dimensioni antropologiche del destinatario, intelligenza e cuore, esercizio della ragione e slancio della volontà. Una fede come passione non può essere disgiunta da un'altra passione, quella per la verità.

Infine, rappresenta un'importanza a nostro avviso fondamentale l'esplorazione delle aperture meta-linguistiche ed anche metafisiche della filosofia del linguaggio in rapporto alla possibilità e al significato di una Rivelazione. L'impossibilità di fondazione autoreferenziale — quanto Wittgenstein operò nel campo della logica troverà interessanti analogie con quanto opereranno Gödel nell'ambito della matematica, Heisenberg in quello della microfisica o perfino la cosmologia fisica contemporanea nell'ambito delle ricerche che le sono proprie — non dice solo incompletezza e rimando nel *mistico* wittgensteiniano, ma anche attesa di un significato che *può essere ricevuto solo come dono*, rapporto con la trascendenza non solo in termini di apertura, ma anche di fondazione e di legame costitutivo. Letta in questa chiave, perfino l'affermazione di Wittgenstein circa l'impossibilità di una fondazione *scientifica* dell'etica risulta forse più chiara: un'etica autoreferenziale non esiste e, quindi, non è scientifica, nel senso che è incompleta, richiede una fondazione al di là di essa, come lo richiedono la logica, la matematica, la fisica o l'antropologia.

Tutto ciò non rimanda solo al divino inteso in senso misterico, ma ad un'area di senso rintracciata come sede delle risposte alle domande che la ragione ha riconosciuto sensate, cioè antropologicamente ragionevoli e, perciò, comunicabili. A Wittgenstein va il merito di aver posto le domande giuste, alla teologia il compito di mostrare che la Rivelazione ne contiene le risposte.

Giuseppe Tanzella-Nitti

F. OCÁRIZ - A. BLANCO, *Teologia Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1997, pp. 406.

Nel volume *Teologia Fondamentale* i Proff. Ocariz e Blanco ci offrono il frutto della loro esperienza docente nell'omonimo trattato maturata durante vari anni di insegnamento nel Pontificio Ateneo della Santa Croce. Il volume è indirizzato agli studenti del Ciclo Istituzionale di studi teologici, a quelli degli Istituti Superiori di Scienze Religiose, ma anche a tutti coloro che desiderano accostarsi allo studio della teologia attraverso la sua porta naturale di accesso, appunto quella della teologia fondamentale. Lo studio di questa disciplina può considerarsi infatti propedeutico alla teologia nel suo insieme e, quindi, un accostamento a questo corso può essere raccomandato ad un ampio pubblico.

Nel panorama editoriale di questi ultimi dieci o venti anni si sono avvicendati numerosi manuali di teologia fondamentale, dai contenuti anche assai diversi, testimoni di quella evoluzione subita dalla concezione di questo trattato nel periodo successivo al Concilio Vaticano II. Molti di essi hanno rispecchiato il tentativo fatto dai loro rispettivi autori di ricercare uno schema che fosse congruente con le esigenze metodologiche, dogmatiche ed insieme apologetiche, di questo trattato e fosse all'altezza delle sue sfide contestuali, particolarmente vive in un sapere di fondazione teologica, come appunto quella della teologia fondamentale. Tale sforzo, certamente lodevole, ha condotto in alcuni casi gli autori dei manuali ad offrire una *loro visione* della fondamentale, spesso coincidente con la fondazione di una vera e propria sistematica teologica originale, talvolta a spese della chiarezza didattica e della completezza dei contenuti da affrontare in un Ciclo Istituzionale.

Il manuale che qui brevemente presentiamo ha invece avuto una storia diversa avendo mantenuto inalterata, durante la sua lunga preparazione, la sua finalità eminentemente didattica. Esso non introduce ad una *specificata* concezione della teologia fondamentale o ad una determinata visione di essa, ma si propone di accostare il lettore ai grandi temi classici del trattato in modo lineare ed ordinato. Il suo contenuto affronta in sequenza i quattro ambiti della fondamentale: la Rivelazione, la sua trasmissione nella Chiesa, la fede e la sua credibilità. I primi tre temi vengono riuniti nella Parte Prima del volume, denominata «Dogmatica Fondamentale», mentre il quarto dà origine da solo alla sua Parte Seconda, «Elementi fondamentali di Apologetica». Sono dunque presenti le due *anime* della fondamentale, la sua dimensione dogmatico-discendente e quella apologetico-ascendente, riflesso dei due itinerari da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio. La virtù della fede si pone a cavallo fra le due perché, pur concludendo la Parte Prima di respiro principalmente dogmatico, sposta l'attenzione sul destinatario della Rivelazione, che sarà il soggetto della Seconda. La scelta della sequenzialità adottata dall'opera sottolinea il carattere gratuito della Rivelazione, la sua eccedenza rispetto alla domanda dell'uomo, in definitiva l'iniziativa divina nella storia della salvezza.

La prospettiva cristocentrica del trattato, in conformità con i suggerimenti innovativi recati dalla *Dei Verbum*, si ravvede in molti capitoli del volume. Essa è presente nella puntuale ripresa dei temi corrispondenti alle grandi categorie del primo Testamento portate a compimento e a pienezza in Cristo (la parola della creazione, la parola storica dell'alleanza e la parola storica consegnata ai profeti), nella discussione del rapporto fra Cristo e il tempo, nella trattazione della dimensione *cristica* della fede — cui si affianca una interessante valenza mariologica — ed infine in tutta la trattazione della credibilità, centrata come ormai abituale sulla persona di Gesù-Cristo, centro focale verso cui convergono tanto i classici motivi di credibilità quanto il più moderno linguaggio dei segni di salvezza. Fra questi ultimi, occupa un posto preminente la Chiesa, la cui credibilità è

vista in stretta relazione alla sua realtà di Corpo mistico e segno ostensivo di Cristo. Nella parte dedicata agli elementi fondamentali di apologetica trovano posto, come logico, la trattazione della Resurrezione di Gesù e quella sui miracoli, segni di salvezza i quali, così come le profezie e le figure del primo Testamento, puntano alla verità della sua Persona divina.

Numerosi gli spunti di interesse dogmatico. Fra questi segnaliamo, nella parte dedicata alla trasmissione della Rivelazione nella Chiesa, l'attenzione data all'estensione dell'oggetto del Magistero autentico della Chiesa, dichiarandone la sua coincidenza con l'oggetto su cui agisce il carisma dell'infallibilità *in docendo*. Nella parte dedicata alla fede, la riflessione sulla preghiera come atteggiamento proprio della persona umana di fronte a Dio che si rivela.

Siamo certi che il volume, all'interno del preciso ambito in cui volutamente si colloca, quello cioè di un'opera propedeutica con finalità eminentemente didattica, raggiunge pienamente il suo obiettivo. Il manuale risponde ad una reale esigenza del pubblico cui si dirige, favorendo l'assimilazione di solide basi senza delle quali non sarebbe possibile accedere a successivi approfondimenti.

Giuseppe Tanzella-Nitti

R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 310.

«Quando la fede pensa pone domande. Le domande poste dalla fede ai suoi contenuti non sono frutto del dubbio, ma della volontà e del desiderio di conoscere maggiormente ciò che si ama» (p. 7). Le parole con cui Rino Fisichella apre questo volume dall'omonimo titolo, possono ben identificare l'*anima* che lega i sedici brevi capitoli che lo compongono. Professore ordinario di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana, Fisichella è autore ben conosciuto da un pubblico più ampio di quello cui dirige la sua attività di docente. Il suo libro raccoglie in tre coerenti aree tematiche (I. I fondamentali; II. Il contesto; III. Lo scenario) diversi articoli già apparsi in riviste teologiche specializzate od opere collettive, più alcuni testi finora inediti. La finalità di questo genere di volumi è offrire al pubblico, in forma compatta e più accessibile, alcune delle riflessioni disperse in fonti editoriali diverse e permettere nel contempo all'autore di riflettere egli stesso sugli itinerari del proprio pensiero. Ciò si traduce in fondo in un nuovo contributo originale, sia per la sistematizzazione scelta per dare corpo ai vari argomenti trattati, sia per le considerazioni introduttive che ne forniscono la chiave di lettura (e dalle quali abbiamo tratto la frase prima citata).

L'area all'interno della quale si muovono i contributi che compongono il volume è evidentemente quella della teologia fondamentale. Per essere più preci-

si, quella del compito del *teologo fondamentale*, nei *contesti* in cui deve esercitare e trasmettere quel «sapere critico della fede» che è la teologia stessa, e di fronte agli *scenari* che lo vedono «come sentinella che vigila per avvistare cosa si intravede all'orizzonte», per utilizzare un'espressione cara all'Autore. Il pensiero di Fisichella su quale debba essere il compito del teologo lo si può leggere in filigrana in molte pagine di questo libro: se ne ribadisce in varie occasioni la necessaria dimensione ecclesiale, l'ampiezza del respiro culturale ad egli richiesto, l'afflato profondamente spirituale che deve tenerlo legato al mistero vissuto, pena la produzione di una teologia che si distanzerebbe non solo dall'oggetto, ma anche dal metodo che le sono propri.

Scorgendo il contenuto dei vari contributi si può facilmente riconoscere la presenza di tematiche già congeniali all'Autore e che hanno caratterizzato finora buona parte del suo pensiero. Fra queste menzioniamo l'opportuno e costante riferimento al *principio di Rivelazione*, come punto di partenza irrinunciabile di ogni riflessione sul rapporto fra filosofia e teologia, la prospettiva cristocentrica adottata nelle riflessioni sulla credibilità e nella lettura del rapporto fra grazia e natura, la necessità della fede come punto di partenza del sapere teologico e garanzia del suo statuto scientifico oltre che sapienziale, l'ecclesialità dell'atto di fede, che previene dal rischio di intendere in modo conflittuale i rapporti fra teologia e Magistero. In merito a quest'ultimo punto, leggiamo ad esempio che «uno degli elementi fondamentali che il teologo deve valutare nel momento in cui cerca di dare solidità epistemologica e scientifica al suo discorso è anche il suo rapporto con il Magistero. Questi non è un *optional* nella fondazione della riflessione teologica, ma appartiene di diritto al costituirsi della teologia come scienza della fede» (p. 72). Di fatto, il lettore troverà che non pochi degli articoli raccolti dall'Autore prendono spunto proprio da alcuni recenti interventi del magistero della Chiesa, in modo particolare *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae*. In essi si rileva positivamente la presenza di una estesa riflessione teologica e non solo il richiamo puntuale ad una prassi da adottare, a dimostrazione della circolarità che lega magistero e teologia, ambedue impegnate, sebbene in modo articolato, a mostrare il legame ultimo di ogni prassi proposta al popolo di Dio con la parola rivelata, e dunque con la sua unica fonte salvifica.

La teologia è sempre vista come un pensare che mai cessa di essere credente e che proprio in quanto credente interroga la realtà con un atto teologico ed antropologico insieme, che dà ragione della piena umanità del suo interrogare, in nulla separabile dall'umanità che ricerca la verità in altri campi del sapere. La fede, la tensione amante verso l'oggetto del proprio credere, non sono un limite alla scientificità dell'impresa teologica, ma in qualche modo la fondano, «secondo una modalità che è in un tutt'uno credere-conoscere-amare. Questa triade, poiché proviene da una parte normativa, è ciò che permette alla teologia di essere "scientifica"; cioè esperta del proprio oggetto ed abilitata a doverlo comunicare

secondo le regole sue proprie» (p. 37). Sono le lezioni che l'Autore ha imparato e ripropone dalla scuola dei grandi Maestri, fra le quali predilige, ci pare di notare, quella di Anselmo.

Il confronto con la modernità emerge sia dall'attualità culturale di vari degli argomenti trattati, sia dall'analisi degli itinerari filosofici ad essi soggiacenti. Ritroviamo ed apprezziamo un esplicito riferimento a Guardini — teologo in buona sintonia con l'Autore a motivo della comune prospettiva cristocentrica — in merito alle radici culturali della situazione contemporanea, riprendendone le tesi chiave così come esposte nel suo ben noto saggio *La fine dell'epoca moderna*. E la ritroviamo, forse non a caso, proprio in occasione di un commento all'*Evangelium vitae*, un documento vistosi nella necessità di illuminare ancor prima che l'oblio della fede, l'oblio della ragione, e in un tema così importante come il rispetto e la sacralità della vita umana. Questo oblio è tanto più drammatico perché si verifica, come segnalò opportunamente Guardini a suo tempo, in una civiltà che ha mantenuto i nomi ed i riferimenti a contenuti che furono una volta cristiani, ma dei quali se ne disconosce oggi la primitiva origine, l'*autorità* capace di poterne assicurare il vero fondamento: leggi che non sanno riconoscersi come *virtù*, valori che rimangono svuotati da quell'anima e da quel sostegno che solo la Rivelazione cristiana era stata capace di svelare e di proporre nella loro integrità. «Qui, pertanto, si pone la grande sfida che attende il futuro — osserva Fisichella —. Quanto più si vuole realizzare un'esistenza prescindendo da Dio e nel rifiuto dell'autorità della rivelazione, tanto più si dovrà esprimere un modello di vita che sia coerente nel rifiuto di tutto ciò che attiene alla rivelazione stessa. In questo stato di cose, si deve spingere alla coerenza, non all'accettazione di una alibi che vuole costruire una vita non cristiana assumendo valori cristiani» (p. 96).

Fra i contesti e gli scenari in cui la teologia fondamentale è chiamata ad operare, ma nei quali è tutto il popolo di Dio a dover riflettere con giudizio per vivere fedelmente la Parola, il lettore troverà ancora nel volume che presentiamo interventi dell'Autore sul tema del sacerdozio delle donne, sul rapporto fra il cristianesimo e le religioni, sul modo di intendere la vera giustizia cui il Vangelo ci richiama, nonché un interessante saggio sul discernimento dei «segnî dei tempi».

Per un tale discernimento, così come per l'arduo compito del teologo, non si può non chiedere l'aiuto dello Spirito. Egli è all'origine del dono della Rivelazione, Lui che ha parlato per mezzo dei profeti, ne guida la custodia e la fedele trasmissione trasformando continuamente la lettera in Tradizione viva ed assistendo il ministero del magistero. Ed è ancora lo Spirito, ce lo auguriamo in modo particolare in questo anno dedicato alla Sua persona, a dover guidare il lavoro della teologia, quando, come ci ricorda la *Dei Verbum*, fa sì che la comprensione della Parola progredisca con la contemplazione e lo studio dei credenti che la meditano in cuor loro (cfr. n. 8).

Giuseppe Tanzella-Nitti

MASSIMO EPIS, *Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca post-conciliare*, Glossa, Milano 1995, pp. 343.

L'opera costituisce un ottimo resoconto delle risposte teologiche al problema esaminato nelle opere annunciate nel titolo. Benché l'autore avverta espressamente di non voler essere esaustivo, la rassegna da lui fatta è più che sufficiente a mostrare come la teologia manualistica tedesca cattolica post-conciliare abbia affrontato la questione della giustificazione della fede. Occorre chiarire che il termine «manuale» va inteso in senso molto ampio, da poter abbracciare anche opere piuttosto lunghe col sapore persino di veri trattati.

L'opera si apre con una Introduzione chiara e precisa, che permette assaggiare già dall'inizio la serietà dello studio (pp. 3-30). Il corpo del libro è diviso in tre sezioni: 1) il modello tradizionale della GF (A. Lang, A. Kolping) (pp. 33-61); 2) i nuovi modelli della GF (divisa a sua volta in quattro capitoli: i primi approcci: A. Darlap, J. Ratzinger, W. Kasper e E. Biser; la configurazione degli stili: K. Rahner, K. Hemmerle, J. B. Metz, P. Knauer; la recezione degli stili: R. Göllner, H. J. Görtz, K. Kienzler, K. H. Weger, M. Kehl, H. Fries, H. Waldenfels e M. Seckler; l'approfondimento e la radicalizzazione: H. Verweyen, K. H. Neufeld, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel) (pp. 65-235); 3) ripresa sistematica e prospettive (pp. 241-307).

Come si vede dallo spazio concesso, l'A. ha concentrato il suo sforzo nell'analisi dei manuali. La presentazione del pensiero dei vari autori è portata a termine mentre si vanno delineando gli elementi che nell'ultima parte reggeranno le prospettive proposte. L'A. è consapevole del fatto che un riassunto così ampio, benché minuzioso e ragionato, non può sfuggire completamente — sempre nel rispetto dell'oggettività espositiva — alla *forma mentis* dell'autore e alle sue preferenze teologiche (cfr. pp. 65-66 e 239).

Il discorso parte dalla convinzione ragionata dell'inadeguatezza della GF proposta dal modello preambolare e della necessità di nuovi modelli dove la storicità della verità sia esplicitamente messa a tema, unica strada per superare il dualismo presente — secondo l'A. — negli antichi modelli. La disamina delle varie proposte alla fine trova l'A. più vicino agli approcci tentati da Hemmerle e Verweyen. «Hemmerle mette bene in luce il punto di partenza insuperabilmente fenomenologico dell'attuazione che fa giungere la coscienza a se stessa; Verweyen mette a tema più vigorosamente il carattere di incondizionatezza dell'autoattuazione. I due rilievi non debbono essere scissi ma riferiti l'uno all'altro, pena da una parte, l'astrazione dell'istanza veritativa dal piano fenomenologico-ermeneutico del senso (e quindi la ricaduta nella separazione metafisica); e, dall'altra, il confinamento dell'obbligatorietà sul piano della postulazione (e quindi la ricaduta nel formalismo trascendentalista)» (p. 295).

Come già detto, il libro chiude con una proposta che intende riprendere e

sviluppare l'intento compiuto da K. Rahner e seguito da altri autori, intento giudicato dall'A. il più adatto — con le opportune correzioni — per raggiungere una adeguata GF. L'A. enuncia a questo proposito i due principi chiavi — a suo avviso — della GF: il principio di rivelazione, che fa valere l'istanza oggettiva, e il principio di destinazione, che chiama in causa la libertà dell'uomo al quale è destinata la verità di Dio. Il compito della GF risiede nell'articolazione dei due, il che decide pure della portata della filosofia per la teologia fondamentale. «Alla GF si impone di mostrare sul piano dell'interrogazione filosofica radicale (è il livello dell'universalità) come di fatto l'evidenza resa possibile dall'evento di Gesù (è il livello della singolarità), in quanto tale, interpellì in modo assoluto l'uomo che decide necessariamente della sua identità-compimento. Solo allora apparirà sul piano critico la reale qualità della destinazione della rivelazione» (p. 283).

L'A. è riuscito a offrire un lavoro ricco di contenuti e spunti, da considerare seriamente, benché della loro validità qualche lettore rimarrà meno convinto. Specialmente suggerenti ci sono sembrate le riflessioni che cercano di articolare coscienza, verità e libertà nel loro mutuo apparire e costituirsi. Discutibile, al di là dei ripetuti chiarimenti, l'identificazione di evidenza e verità che, messa esplicitamente all'inizio del lavoro (pp. 27-28), lo presiede per intero e ne caratterizza la ripresa sistematica e le prospettive conclusive. A questo proposito si potrebbe anche segnalare che sarebbe stato molto gradito — nonché utile — un dialogo più esplicito con autori di altre aree e di altre prospettive.

Certamente, come già sottolineato prima, questo confronto non era richiesto dall'oggettività dell'analisi che l'A. si era prefissato di compiere, né tantomeno dalla rigorosità della disamina portata a termine. A nostro avviso, invece, nella sezione riassuntiva e propositiva si rendeva necessario rivolgere dettagliatamente lo sguardo a teologi come von Balthasar, Pottmeyer o Meyer zu Schlochtern — per citare solo alcuni tra quelli riconducibili all'area della teologia centroeuropea o tedesca, ma si potrebbero elencare altri autori di aree diverse — allo scopo di valutare meglio quanto detto dagli autori studiati nella seconda sezione. Proprio tale sguardo avrebbe permesso di scoprire altri approcci per valorizzare l'esperienza nella fondazione del credere cristiano e di sviluppare meglio il ruolo propedeutico che ad essa appartiene nel guidare l'uomo all'evidenza caratterizzante la GF. Invece, facendo perno fin dall'inizio sulla categoria «evidenza» — in base all'identificazione già accennata —, la categoria «esperienza» rimane di fatto mortificata nel suo sviluppo psicologico-comunicativo-ermeneutico; di conseguenza rimane meno espedito l'accesso ai segni e alla testimonianza, elementi che aprono il passaggio alla ragione e alla libertà, collegandole infine con la grazia.

Concludendo, il libro è di lettura interessante, nonostante certa ristrettezza delle sue prospettive, e pensiamo che sarà utile agli specialisti e troverà da essi accoglienza favorevole per la rigorosità della ricerca e della metodologia adoperata.

Arturo Blanco

GIAMPIERO GLODER, *Carattere ecclesiale e scientifico della teologia in Paolo VI*, Glossa, Milano 1994, pp. 275.

Si tratta della tesi dottorale in teologia integralmente pubblicata e della quale il titolo riassume bene sia il contenuto che le conclusioni. L'A. infatti spiega che oggetto della sua indagine è stata la concezione che Paolo VI aveva della teologia — così come la si può desumere dai suoi scritti, fondamentalmente come arcivescovo di Milano e come Pontefice — in dialogo con le opinioni espresse al riguardo da parte di alcuni teologi.

L'opera è articolata in cinque capitoli. Il primo segue il cammino formativo di Montini a Brescia e la sua attività nella FUCI e nella Segreteria di Stato fino al suo arrivo a Milano come arcivescovo della diocesi ambrosiana. I tre capitoli successivi studiano il magistero pontificio di Paolo VI tentando una sistematizzazione logica del suo pensiero. «Nel secondo, caratterizzato dall'idea della doppia mediazione della teologia nei confronti della comunità cristiana e del Magistero, abbiamo concentrato la nostra attenzione sull'ecclesialità della teologia. Nel terzo, segnato dall'Anno della Fede e dal conseguente richiamo a questa virtù teologale, nonché da alcune situazioni conflittuali nel campo teologico, abbiamo riflettuto sulla teologia come scienza della fede. Nel quarto, caratterizzato da alcuni elementi problematici per la vita ecclesiale emergenti nel post-concilio, abbiamo colto l'atteggiamento e il pensiero di papa Montini verso le sfide provenienti dal contesto sociale e dalla stessa comunità dei cristiani» (p. 5). Il quinto capitolo delinea le principali interpretazioni del modello di teologia professato da Paolo VI, fatte da M. Seckler, H. Geisser, C. Colombo, F.G. Brambilla e G. Colombo; si chiude con una valutazione dell'A. sull'argomento centrale del lavoro. La conclusione finale propone come proprio di Paolo VI il passaggio dalla «teologia del Magistero» alla «teologia del Concilio».

L'analisi dei testi è accurata e sicuramente sufficiente il numero e la qualità dei documenti presi in esame. La metodologia scelta privilegia l'agilità dell'esposizione a scapito della paziente minuziosità che molti forse avrebbero preferito per una ricerca scientifica; ci sembra infatti che la presentazione dei testi soffre — sin dall'inizio — dell'influsso delle conclusioni, le quali sono appunto la compresenza di scientificità e ecclesialità come caratteristiche essenziali della teologia cristiana secondo Paolo VI.

L'osservazione testé fatta non vuole infirmare la validità delle conclusioni proposte. Del resto la serietà e onestà intellettuale dell'A. diventano palesi quando alla fine del suo lavoro rimane incerto su ulteriori precisazioni da dare al concetto montiniano di teologia. Lo scetticismo finale del lavoro sul fondo ultimo del pensiero di Paolo VI in questo punto, se da una parte tradisce il rigore della ricerca, dall'altra chiede un'ulteriore spiegazione che è tutta da inventare. L'A. sembra rimandarla al rapido mutamento vissuto dalla Chiesa e dalla teologia so-

prattutto negli anni precedenti e successivi al Concilio. A nostro avviso si potrebbe valutare pure il fatto che Paolo VI non è mai stato un teologo in senso stretto, benché sia stata persona di grande e fine cultura (non si entra qui nel merito del suo operato come Pontefice); così come ci sembra che si potrebbe tener più conto della diversa qualità dei documenti presi in esame, ben consapevoli dell'influsso —in molti di essi— di consiglieri e teologi. L'A. è consapevole di questo secondo aspetto e lo presenta come un limite insormontabile del suo lavoro, vista l'impossibilità di accedere all'Archivio Segreto Vaticano (p. 5).

Ripetiamo ancora che i limiti rilevati non infirmano la validità e l'utilità dell'opera, che si renderà utile a quanti vorranno approfondire il concetto di teologia o conoscere le vicende teologiche del nostro secolo, specie nel periodo preenziato da Paolo VI. A essere precisi, sembra doveroso dire che tali limiti riguardano propriamente la realtà oggetto di studio, non lo sforzo dell'A. Ottima la resa tipografica del lavoro.

Arturo Blanco

P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts Press, Dublin 1997, pp. 285, con una presentazione di G. GASSMANN.

L'anno 1997 segna il 450° anniversario della sesta sessione del Concilio di Trento. Il decreto emanato da questa sessione, sulla giustificazione cristiana, è probabilmente il documento teologicamente più fondamentale ed influente di quel Concilio convocato per far fronte al dileguarsi della minaccia delle «nuove chiese» evangeliche che si consolidavano a passo da gigante nel centro e nel nord Europa, sotto l'impulso di Lutero, Calvino, Zwinglio e degli altri riformatori. A quei tempi si trattava di un tema di vita o di morte, che scosse profondamente l'intero tessuto sociale e religioso dell'Europa del '500. Però è chiaro che il tema della «giustificazione del peccatore» non si situa oggi al centro vitale del discorso teologico e sociale. Infatti per la stragrande maggioranza dei cristiani si tratta di una questione semplicemente sconosciuta. Inclusi gli specialisti, la dottrina della giustificazione non è più al centro dell'attenzione teologica; non costituisce, come voleva Lutero, l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Anzi, per i nostri contemporanei, risulta un po' pittoresco, o forse tragico, il fatto che le dispute intorno a questa dottrina, sebbene paolina e agostiniana, abbiano potuto causare tanto scalpore all'interno della Chiesa tardo-medioevale, fino al punto di provocare una delle divisioni più dannose e durevoli che mai abbia scosso la cristianità.

Il libro del prof. O'Callaghan, docente di antropologia teologica nel Pontificio Ateneo della Santa Croce in Roma, tenta di seguire lo sviluppo e compren-

dere la dinamica di questa polemica plurisecolare tra cattolici e luterani, fino ai dialoghi ecumenici verificatisi lungo gli ultimi decenni, sotto la spinta della fondata prospettiva di una prossima riconciliazione. Si tratta di un'opera estesa e documentatissima (la bibliografia contiene più di 800 titoli). Sembra che l'autore voglia dare una risposta alla seguente domanda: se nessun cristiano nega che il cuore della sua fede coincide con la riconoscente e gioiosa accettazione del perdono divino ottenutoci da Cristo morente e risorgente nella forza dello Spirito Santo, come mai è capitato che la dottrina della giustificazione, che descrive questa realtà e questo processo, sia diventata pietra di scandalo per i cristiani?

Certamente nessuno intende negare la magnanimità e la definitività del perdono divino offerto da Dio al peccatore pentito. La disputa avviata da Lutero intorno alla dottrina della giustificazione e di fronte alle posizioni teologiche e alla situazione sociale del suo tempo si indirizzava altrove, specificamente verso l'ecclesiologia e l'antropologia, specificatamente verso le *mediazioni* e verso l'*oggetto* di questo perdono (rispettivamente la Chiesa e l'uomo peccatore). Certamente Lutero pensava che la Chiesa del suo tempo aveva abusato gravemente del dono sacro del perdono divino, legandolo ad una serie di vincoli di tipo istituzionale, cosa che facilitava sia una certa corruzione all'interno del mondo ecclesiastico, che la promozione di una mentalità di angoscia spirituale e scrupolosità intorno al compimento delle buone opere. A livello più fondamentale, però, Lutero non pensava solo al pericolo di possibili abusi del potere spirituale affidato da Cristo alla Chiesa e ai suoi ministri, ma piuttosto ad una comprensione antropologica che guardava l'uomo come un essere *essenzialmente peccatore* davanti a Dio. Di conseguenza, così sembra, egli soltanto poteva essere *dichiarato* giusto e santo da Dio tramite il battesimo, però mai *reso* veramente giusto e santo. L'uomo rimarrebbe, seguendo la terminologia di Lutero, *simul iustus et peccator*, allo stesso tempo santo e peccatore al cospetto di Dio. In base a questa antropologia amartocentrica si imponeva una nuova comprensione estrinseca o «forense» della giustificazione, la quale divenne la caratteristica distintiva del luteranesimo di fronte alla dottrina cattolica.

Ma a che cosa pensano i luterani quando dicono che l'uomo è peccatore, e che la giustificazione, di conseguenza, è *dichiarazione estrinseca* di perdono e di santità? Si tratta meramente di una visione teologica descritta nel contesto dell'angosciosa lotta personale di Lutero contro la propria e inguaribile peccaminosità, e nella scoperta gioiosa di essere giustificato per la pura fiducia in Dio, senza l'obbligo di offrire a mo' di preparazione per tale giustificazione una quota di opere buone? Detto diversamente, si tratta semplicemente di una spiritualità fortemente consapevole della debolezza umana e del potere della grazia? In altre parole, si tratta della descrizione di un'esperienza del peccato e della grazia, o piuttosto di una vera e propria sistemazione teologica di queste realtà? Per capire la teologia luterana e le interpretazioni posteriori, è importante notare l'esi-

stenza relativamente indipendente di due tendenze teologiche che influivano in maniera decisiva sul pensiero e sulla spiritualità del tardo medioevo. Da una parte c'era una visione «oggettiva», centrata sull'*ontologia della grazia*, della redenzione e della vita cristiana, tipica della riflessione delle «Scuole», specie quella nominalista. Dall'altra parte, c'era la visione «soggettiva», centrata sull'*esperienza della grazia* e dell'unione immediata del cristiano con Dio in Cristo, tipica dei movimenti spirituali e mistici del '400, quelli di Eckhart, Tauler, Gerson ed altri. La prima tendenza si collegava facilmente alla riflessione metafisica, alle spiegazioni universali e generalizzate, al dogma, al ruolo imprescindibile della Chiesa e dei sacramenti nella vita dei cristiani, ad un cristianesimo «esteriore», ad una spiritualità ordinaria. La seconda puntava piuttosto verso le descrizioni particolareggiate della fenomenologia dell'unione dell'uomo con Dio, della mistica, mettendo tra parentesi pur non negando le mediazioni oggettive che fanno possibile tale unione; veniva inoltre centrata su un cristianesimo piuttosto «interiore», di eccezione. Allora sembra lecito affermare che tutta la riflessione teologica di Lutero cercasse appunto di conglobare in una sola sintesi vitale questi due elementi. La giustificazione, la «giustizia di Dio», diventò secondo lui, una *fides Christi*: fede del cristiano in Cristo e, *allo stesso tempo e inseparabilmente*, presenza vivificante di Cristo nel credente. Quando Cristo si fa presente (oggettivamente) nel credente, prendendo veramente il suo posto davanti al Padre, l'uomo *si trova* soggettivamente credendo in Lui ed appartenendo a Lui, al contempo che *sperimenta se stesso* solo come peccatore. Come conseguenza di questa visione sintetica, si capisce che le buone opere del credente siano compiute da *Dio* in lui, perché da se stesso commette soltanto il peccato. In poche parole l'ontologia della grazia, della fede e del peccato si fa esplicita e sperimentabile nel giustificato, il quale rimane però, ancora peccatore.

È questo il nodo vitale da cui parte l'ampia rassegna del prof. O'Callaghan sulla dottrina della giustificazione, delle sue ramificazioni storiche e delle sue implicazioni teologiche. Sin dall'inizio l'opera si incentra con preferenza sulle posizioni verificate tra gli autori luterani, particolarmente su quelle di Lutero stesso. Il libro si divide in due parti. Una prima parte, composta di quattro capitoli, si sofferma sullo sviluppo storico della questione: la dottrina di Lutero sulla giustificazione, quella di alcuni luterani, quella del Concilio di Trento, e finalmente gli accordi ecumenici sviluppatasi negli ultimi decenni. La seconda parte, composta di due capitoli, riflette sulle nuove impostazioni e contributi che in questo secolo attestano un'ampia convergenza dottrinale sul tema della giustificazione tra cattolici e luterani.

Nel primo capitolo l'autore sviluppa la comprensione di Lutero sulla giustificazione in rapporto diretto con l'ingente *corpus* scritto dal Riformatore. Si comprova infatti che la visione di Lutero è interamente cristologica. La fede (*fides Christi*) stabilisce fra Cristo e il peccatore un *admirabile commercium*, una

strettissima unione in base ad uno scambio totale con lui (cfr. p. 29-31): Cristo si identifica con il peccatore, diventando "peccatore", e il peccatore con Lui, diventando "Cristo". In questo modo Cristo veramente vive nel credente (la giustizia è *in nobis*), però lo fa a modo di scambio, prendendo per così dire il posto dell'uomo *coram Deo* (come conseguenza, la giustizia del cristiano è sempre estrinseca, *extra nos*). L'autore fa notare la problematicità di questa visione, facendo vedere che si basa sul fatto che da se stesso l'uomo è sempre e solo un peccatore, e le «buone opere» non si distinguono dalle opere che Dio, in Cristo, compie in lui.

Infatti tutte le interpretazioni posteriori della dottrina di Lutero — spesso opposte tra di loro — si muovono sulla scia della delicata dialettica tra l'*in nobis* e l'*extra nos* che la fede in Cristo stabilisce nel cristiano. Il secondo capitolo ne presenta alcune. Gli *Schwärmer* (o entusiasti spiritualisti) insistevano così tanto sulla trascendenza divina nella giustificazione (l'*extra nos*) che cadevano, paradossalmente, in una quasi totale immanenza (*in nobis*) della salvezza nell'uomo, negando il valore della legge e la necessità della Chiesa. L'interpretazione estrinseca o «forense» della giustificazione propria di Melancthon, separando l'*in nobis* e l'*extra nos*, divenne la più autentica e durevole espressione luterana della dottrina della giustificazione. C'era anche l'idea di Osiander ed altri che pensavano di interpretare Lutero correttamente quando dicevano che la giustificazione non ha proprio niente di estrinseco nel cristiano: essa consiste nell'inabitazione essenziale di Cristo nel credente secondo la divinità (*in nobis*). Nelle pagine del libro che seguono si descrive la sorprendente svolta, caratteristica dell'Illuminismo e del protestantesimo liberale, verso la negazione più radicale della giustificazione per la sola fede, per la sola grazia. Si tratta di una crisi verificatasi soprattutto all'interno del luteranesimo del secolo scorso, che influisce su tutta la teologia, in particolare sulla cristologia, in quanto si insiste sul ruolo fondamentalmente esemplare di Gesù Cristo: si afferma ad esempio che Cristo non ci salva per via della sostituzione (l'*admirabile commercium*), ma tramite il suo esimio esempio che ci incoraggia a compiere delle opere buone. Inoltre, logicamente, si accentua sempre di più la connotazione individualistica ed anti-ecclesiastica della salvezza.

Il terzo capitolo si incentra sul contenuto e sull'interpretazione della sesta sessione del Concilio di Trento sulla giustificazione. Come i luterani, il concilio insegna senza indugi la priorità assoluta dell'agire divino su quello umano nella giustificazione. D'accordo col pensiero di Lutero, esso insiste che la «causa formale» della giustizia è unica e collegata direttamente all'uomo giustificato. Così si evitava la teoria della cosiddetta «doppia giustizia» suggerita da Seripando ed altri come *via media* tra la dottrina «forense» dei luterani e quella «inerente» dei cattolici. Poichè gli accordi ecumenici preparati negli ultimi decenni hanno dovuto affrontare esplicitamente la questione dell'applicazione o meno dei canoni

tridentini all'attuale dottrina luterana sulla giustificazione, è particolarmente interessante il seguente brano: «Trento rifiutò alcuni aspetti del luteranesimo, o forse meglio, rifiutò una comprensione popolare del luteranesimo (alle volte più vicina a quella degli antinomisti, alle volte a quella di Melanchthon) derivata dalla esplosiva e paradossale riflessione di Lutero stesso, e della sua spiritualità tormentata» (p. 94).

Il quarto capitolo sui recenti accordi ecumenici parte infatti dal presupposto implicito di una certa compatibilità fondamentale, ormai raggiunta, tra la visione luterana e quella cattolica della giustificazione. Vengono presentati e descritti tutti i ventiquattro documenti interconfessionali degli ultimi decenni sulla giustificazione. Speciale enfasi viene posta sui tre documenti più estesi ed influenti del dialogo luterano-cattolico sul tema: *Giustificazione per fede* (1984), dagli Stati Uniti, *La giustificazione del peccatore* (1986), dalla Germania, e *Chiesa e giustificazione* (1993), preparato insieme dalla Federazione Luterana Mondiale e dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani. Viene pure analizzato il documento anglicano-cattolico *Salvezza e Chiesa* (1986).

L'esteso quinto capitolo riflette sulle nuove prospettive — teologiche, storiche, esegetiche, interpretative — apertesesi lungo questo secolo riguardanti la dottrina della giustificazione. L'autore considera che gli sforzi compiuti da noti autori luterani per ripresentare l'originaria dottrina luterana in chiave moderna non sono riusciti, specie quelli di Bultmann, Tillich e Ebeling. Questo è dovuto sia alla presenza in essi di una «precomprensione» extra-cristiana dell'uomo e del mondo, che alla rottura consumata (assente in Lutero e nel luteranesimo classico) tra l'azione di Dio in Cristo e quella della Chiesa istituzionale (p. 168). Questa tendenza anti-ecclesiastica (e in fondo individualista) viene confermata dalla riflessione che l'autore fa sulla comprensione paolina della giustificazione. Anche se Lutero pensava di aver riscoperto l'autentico pensiero dell'Apostolo sulla giustificazione («per la sola fede, senza le opere»), l'esegesi moderna ha scoperto che Paolo non lottava, prima della sua conversione, contro i propri scrupoli e tormenti spirituali, né, dopo la conversione, contro il legalismo dei cristiani convertiti dal giudaismo, come pensava Lutero. Paolo non predicava tanto *contro* le opere, ma contro la delimitazione istituzionale del potere salvifico di Dio, rivelato ed espresso in Cristo, di fronte all'imperativo universale di evangelizzazione. La sua conversione non consisteva in un rifiuto delle opere seguito da una rinnovata fiducia in Dio, ma nella scoperta dell'universalità della salvezza attuata da Dio in Cristo. L'esegesi moderna ha ugualmente scoperto la parzialità della visione classica «forensica» della giustificazione: la *iustitia Dei* non soltanto *dichiara* giusto il peccatore, ma, con il potere di Dio, lo *rende* veramente giusto e santo.

L'autore riflette particolarmente in questo capitolo sulla comprensione, tipicamente luterana, della giustificazione nella sua funzione ermeneutica o critica per tutta la teologia e la vita cristiana (denominandolo il *messaggio* della giustifi-

cazione). Infatti, essa è qualcosa di più di una dottrina dogmatica che descrive la realtà e il processo del perdono dei peccati e del consolidamento della vita cristiana (la *dottrina* della giustificazione). Si vuole mettere la giustificazione al centro del discorso teologico come principio interpretativo ed ermeneutico per assicurare che nessun aspetto della teologia, della spiritualità, dell'etica, e particolarmente della vita ecclesiastica, si allontani dalla dichiarazione fondamentale del perdono divino incondizionato. L'autore però suggerisce che questo principio deve a sua volta poggiare sulla realtà dell'agire divino che si spiega in Cristo e nella Chiesa per non cadere in una visione troppo amartocentrica dell'uomo e della Chiesa. Infatti, «*l'analogatum princeps* della vita cristiana e della spiritualità non è il peccatore riconciliato ma piuttosto il figlio o la figlia di Dio. Talvolta l'insegnamento cattolico della totale assenza di peccato nella Vergine Maria è critico al riguardo: la fede cristiana non è correlativa soltanto al peccato» (pp. 207-208).

Il sesto ed ultimo capitolo presenta la dottrina della giustificazione in maniera sistematica, notando in ogni suo aspetto sia i punti in cui esiste una convergenza sostanziale tra cattolici e luterani, sia gli aspetti in cui rimane ancora una certa tensione. Sono cinque i temi considerati: la libertà umana *coram Deo*, la peccaminosità del giustificato, la relazione tra il perdono del peccato e la santificazione, la questione delle opere della legge e la certezza o assicurazione della salvezza.

Il libro conclude con una lunga riflessione che tenta di risolvere le tensioni ancora esistenti tra luterani e cattolici in base ad una rinnovata ecclesiologia fondata in una cristologia incarnazionista; questa si riferisce non solo al peccato e alla redenzione ma anche alla creazione, al progetto originario di Dio che includeva soltanto la possibilità del peccato ma non la sua realtà. «Forse alla radice della divergenza [tra luterani e cattolici] c'è una comprensione diversa della natura della peccaminosità umana. Sia il "messaggio" che la "dottrina" luterani sono sorretti dalla nozione che gli uomini sono peccatori e lo rimangono tali anche se giustificati... La dottrina cattolica, invece, evita di impostare la teologia cristiana e l'operare della grazia esclusivamente nel contesto del peccato e della salvezza, considerando l'una e l'altro piuttosto nel contesto della qualità "iconica" fondamentale degli esseri creati, dell'incarnazione del Verbo di Dio "per cui tutte le cose furono create", della vera e propria figliolanza divina dei credenti cristiani» (p. 249).

Günther Gaßmann, già direttore della Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Mondiale delle Chiese, nella sua presentazione, afferma che «questo libro appare in un momento cruciale nello sviluppo delle relazioni tra la Chiesa cattolica romana e le chiese luterane in tutto il mondo... Si tratta di un importante contributo e commento al processo che comincia con la condanna mutua e finisce con la comune affermazione. Qui si trova una fonte preziosa di informazioni ed interpretazione storica del luogo, ruolo e contenuto della dottrina della giustificazione da Martin Lutero fino al momento odierno... Forse il

contributo più significativo che esso fa per il dialogo verso la funzione criteriologica ed ermeneutica e sul contenuto della dottrina della giustificazione... Il modo in cui il prof. O'Callaghan apre il contesto più ampio e ricco della dottrina della giustificazione indicando le sue dimensioni ecclesiologiche e sociali, e il suo legame con la buona creazione di Dio redento da Gesù Cristo, dà dei nuovi indirizzi per la continuazione di un dialogo fruttifero» (p. 5-6).

Antonio Ducay

J.M. MALDAMÉ, *Cristo e il Cosmo. Cosmologia e teologia*, San Paolo, Ciniello Balsamo 1995, pp. 271.

Il saggio del teologo domenicano Jean-Michel Maldamé pubblicato in francese con il titolo *Christ et le cosmos* (Paris, 1993) è già da tempo disponibile nella sua traduzione italiana. Sebbene ad una certa distanza dal momento della sua uscita, il volume merita ugualmente di essere segnalato in quanto costituisce uno dei pochi esempi di ricerca interdisciplinare nei quali si prende in esame quali riflessioni offerte dalla cosmologia fisica possono essere vantaggiosamente utilizzate dalla teologia. Il lettore, infatti, è forse maggiormente abituato ad opere che sottolineano il senso inverso dell'implicazione, quello cioè che vede la teologia impegnata a chiarire o a fare ordine nelle supposte conclusioni di portata filosofica od interdisciplinare scaturite dalle ricerche della cosmologia. L'Autore, docente all'Institut Catholique di Toulouse, è un attento conoscitore del dibattito fra scienza e fede e ne ha seguito gli sviluppi negli ultimi decenni, specie attraverso numerosi bollettini bibliografici raccolti sulla *Revue Thomiste*, proponendoci il suo pensiero anche in vari articoli apparsi in diverse opere collettive. In gran parte debitore ad una originaria formazione tomista, Maldamé ha il pregio di saper integrare nel volume che qui presentiamo la visione filosofico-teologica derivatagli dalla conoscenza di Tommaso, con elementi provenienti dalla tradizione teologica orientale, dal linguaggio simbolico e dalla liturgia, elementi tutti particolarmente significativi quando il terreno di riflessione, come in questo caso, è quello del creato.

Va subito chiarito che *Cristo e il cosmo* è per buona parte un'opera di sintesi. Come tale, essa si dirige a lettori che conoscano già le grandi linee dell'odierna visione scientifica del cosmo e siano al corrente delle modalità con cui la teologia contemporanea ne sta operando una rilettura alla luce della capillarità di Cristo sulla creazione. La possibilità di operare una simile rilettura, non esente da rischi ma in ogni caso necessaria ed assai opportuna, fu inaugurata come è noto da Teilhard de Chardin. L'impresa può essere oggi convenientemente proseguita, sia sulla scorta delle precisazioni dottrinali successive alla vicenda

teillardiana, sia grazie all'accresciuta coerenza del quadro evolutivo d'insieme recatoci dall'attuale cosmologia fisica; non va infatti dimenticato che all'epoca in cui scriveva lo scienziato gesuita, un quadro cosmologico evolutivo su grande scala poteva essere soltanto intuito ma non scientificamente fondato, in quanto il quadro di riferimento di cui si disponeva era principalmente limitato all'ambito dell'evoluzione biologica.

Maldamé si muove con sobrietà ed intelligenza in questo immenso campo di indagine, privilegiando l'approccio di carattere biblico, specie nelle sue risultanze semeiotiche ed antropologiche, senza entrare esplicitamente nel merito di quelle questioni teologiche *classiche* certamente soggiacenti una trattazione di questo genere, quali sarebbero state ad esempio il rapporto fra natura e grazia o la discussione sui fini dell'Incarnazione. Tali questioni vengono opportunamente riassorbite all'interno di una categoria oggi più confacente, di cui tutto lo studio del domenicano francese è come pervasa, quella della «dimensione cosmica della salvezza»; per essere più precisi, esse vengono ricondotte nel tema teologico di fondo del rapporto fra «prima e nuova creazione», rapporto che l'Autore affronta esplicitamente e senza sconti, forte dei suoi molteplici agganci scritturistici, centrandolo attorno al mistero di Cristo risuscitato.

Il volume è organizzato in due parti distinte, l'una propedeutica all'altra: «L'uomo e il cosmo» e «Gesù risorto, Salvatore del mondo». Finalità della prima parte è riepilogare il solido collegamento esistente fra cosmologia fisica ed antropologia, così come la scienza contemporanea lo pone oggi in luce, quando segnala dall'interno del suo stesso metodo una teleonomia in grado di legare l'evoluzione fisico-chimica dell'universo alle condizioni necessarie (ma non sufficienti!) per la comparsa della vita intelligente; si riconosce giustamente che la scienza non possiede *all'interno del suo metodo* gli strumenti per riferire una simile teleonomia ad una progettualità trascendente l'universo stesso (nelle sue linee più generali, la recente riflessione cosmologica alla quale qui ci riferiamo, è divenuta familiare anche al grande pubblico sotto il titolo di «Principio antropico»). L'Autore ripercorre questo itinerario a grandi passi, cercando di evidenziare i nodi concettuali che mostrano la capacità che la cosmologia ha di poter essere letta dapprima come scienza della natura, poi come filosofia della natura ed infine come religione della natura. Ne nascono opportunità di chiarimenti e di precisazioni epistemologiche, fra le quali abbiamo apprezzato la distinzione fra quell'autentico senso religioso che ogni discorso sul tutto sottende quando si cerca il ruolo dell'uomo in un cosmo col quale ci si riconosce per molti versi in sintonia, e la falsa mistica di chi vede in questo rapporto il senso ultimo di ogni ricerca di significato, ributtando la nozione di mistero in un orizzonte chiuso alla trascendenza, ma aperto a tutte le possibili involuzioni esoteriche (cfr. pp. 57-68).

Una volta riconosciuto che il corpo umano e la lenta evoluzione fisico-chimica che ne ha determinato le condizioni di esistenza appartengono alla storia

del cosmo — anche se il cosmo, come giustamente segnala l'Autore, non possiede una *storia* in senso stretto — si accede alla domanda se la comparsa dell'uomo sia la finalità non solo della storia dell'evoluzione biologica (prospettiva teillardiana), ma anche del complesso divenire di tutto il cosmo. «La risposta — afferma Maldamé — non può essere data dalla scienza. Bisogna fare appello ad una nozione più precisa di quella di teleonomia. È necessario attribuire la condotta della genesi dell'universo ad un principio trascendente. La cosmologia moderna fornisce gli elementi per ampliare la visione antica: l'uomo è un microcosmo, al limite del visibile e dell'invisibile. La presenza dell'uomo permette dunque di porre la domanda sul significato del cosmo. Il segreto del mondo non risiede nell'infinitesimale della materia, ma nell'esistenza di un essere dotato di spirito, di ragione, di parola e in grado di pensare il cosmo. Questa risposta non può essere data dalla cosmologia. Deve essere un giudizio specifico, legittimato al tempo stesso dalla scienza e dalla metafisica» (p. 103).

Una scienza disposta a riconoscere un posto centrale all'uomo nell'evoluzione del cosmo dialoga più facilmente con la filosofia, con la religione e dunque con la stessa teologia; quest'ultima, dal canto suo, conscia della posizione della creatura umana all'apice della creazione visibile, si sa capace di *rileggere* quella centralità anche in chiave cristologica. È proprio questa rilettura a caratterizzare la seconda parte del saggio del teologo domenicano, ove il mistero di Cristo viene collegato non solo alla storia del cosmo, ma anche alla riconciliazione del mondo con l'uomo. Attentamente considerato, il mistero di Gesù Cristo contiene le chiavi di una riappacificazione cosmica non solo in prospettiva escatologica, ma anche nei segni del suo evento terreno, nei suoi miracoli, in modo del tutto speciale nella sua resurrezione, anticipo e primizia di una creazione rinnovata. Ma la dimensione cosmica della salvezza — ed è questo un punto che ci pare particolarmente riuscito nell'analisi di Maldamé — non è la semplice estensione nel creato di un processo immanente, sebbene *divino*, del quale Cristo stesso finirebbe con l'essere un solo esecutore: la salvezza ha sempre le caratteristiche della libertà e dell'amore, perché ha quelle dell'*umanità* di Cristo, della sua comunione intenzionale con un cosmo da rinnovare e da riconciliare. «Gesù è presente in tutto ciò che è buono, bello e vero — e la sua resurrezione lo conferma per sempre — ma non si allontana da ciò che è sfigurato o pervertito. Egli vive gli aspetti più dolorosi della storia umana. Realizza così una comunione universale, vissuta non soltanto nelle condizioni di ciò che è lieto. Egli è solidale con i poveri e gli umili. Il corpo di Gesù è principio di salvezza; lo è per la sua vulnerabilità, per questo il prologo del vangelo di Giovanni usa la parola "carne" per designarlo senza equivoco docetico. Questo aspetto non entra di diritto nelle speculazioni cosmologiche, ma chiarisce il significato della storia degli uomini nella quale il regno di Dio si realizza attraverso l'amore verso il Messia crocifisso» (pp. 177-178).

La redenzione possiede anche un linguaggio cosmico, un simbolismo che chiama in causa gli elementi del creato. Tale linguaggio è sufficiente a comprendere il senso della continuità della nuova creazione con la prima, ma insufficiente a conoscerne tutte le future virtualità. Queste virtualità, tuttavia, coinvolgeranno il cosmo in un modo ad esso congeniale, non come si coinvolge o si trasforma qualcosa di estraneo, perché il cosmo non è stato estraneo alla *storia* che ha dato origine all'umanità di Cristo, ma in quest'ultima esso ha proprio il suo senso. «Il mondo nuovo è oggetto di speranza. Non può essere descritto direttamente, né analizzato con il metodo scientifico. Eppure [il mondo nuovo] non è inaccessibile, perché è il frutto di una relazione con il Risorto (...). Le parabole evangeliche del Regno lo esprimono: sale della terra, seme dato alla terra, semenza nei campi e lievito nella pasta indicano una presenza attiva nell'ambivalenza del tempo. Il futuro metterà in luce la ricchezza nascosta. Allo stesso modo il linguaggio simbolico dei sacramenti, riferito alla presenza di Gesù glorificato, collega il presente al futuro in un processo che coinvolge il cosmo nella sua interezza» (pp. 223-224). Si tratta di considerazioni già care a Teilhard quando parlava della centralità cosmica dell'Eucaristia, di cui non è escluso che perfino alcune parole della *Gaudium et spes*, nel presentare il perfezionamento di tutta l'attività umana nel mistero pasquale di Cristo (cfr. n. 38), contengano un certo riflesso.

L'opera di Maldamé contiene spunti assai suggestenti, sebbene, almeno questa è la nostra comprensione, l'Autore intenda segnalare piste di riflessione, rivalutare contesti teologici in ombra, piuttosto che offrire risposte compiute. Il lettore non abituato a cogliere molti passi della Scrittura in tutta la loro portata cosmica, troverà in queste pagine un'utile apertura di orizzonti. È un'opera che stimola la teologia, non solo la teologia della creazione, ma anche la cristologia e la soteriologia, a muoversi in un contesto più ampio, ad ascoltare quanto la cosmologia fisica ha da dire su quello stesso mondo in cui Cristo come uomo è nato e che Cristo ha redento.

Sul terreno delle risposte la teologia ha ancora molta strada da fare, così come del resto anche la scienza. Proviamo a segnalare quali siano, a nostro avviso, i nodi che restano ancora da chiarire (e che probabilmente non giungeremo mai a comprendere del tutto). Mi limiterò essenzialmente a due ambiti che ritengo in proposito quelli determinanti: la necessità di chiarire la relazione fra il peccato dell'uomo e la storia dell'universo ad esso precedente (almeno se vogliamo seguire uno sviluppo *classico* del concetto di tempo creato e non assumere quadri di riferimento concettuale mutuati dalla fisica quantistica, o che ricorrano a modi *non-standard* di propagare l'informazione), ed il rapporto fra la chiara esistenza di una teleonomia cosmica dall'origine dell'universo fino al mistero pasquale di Cristo e la meno chiara conservazione di una simile teleonomia di fronte agli scenari futuri su scala cosmologica, non terrestre.

Nel primo ambito, una teologia che legga nella redenzione di Cristo anche una dimensione cosmica della salvezza e legga allo stesso tempo l'Incarnazione

come il compimento della storia del cosmo, dovrebbe chiarire se l'evoluzione cosmologica ha già in sé, così come noi la conosciamo, la traccia della corruzione e del peccato. La cosmologia non conosce alcun cambio essenziale nei suoi processi fisici o biologici dopo la comparsa dell'uomo (e dunque dopo la sua caduta), rispetto a come l'universo ha funzionato in tutto il tempo precedente a quella straordinaria comparsa. Si aprono qui problemi che coinvolgono la dimensione *storica* del peccato originale e, forse, lo stesso peccato degli angeli, che con l'universo dell'uomo condividono molte cose, prima fra tutte la creaturalità. Le possibilità di manovra non sono molto ampie, in quanto localizzare lo scenario del peccato originale, o comunque di un peccato dalle conseguenze cosmiche, in un contesto diverso da quello della narrazione biblica delle origini dell'uomo sulla terra non pare a prima vista facilmente riconducibile al dato rivelato.

Il principale problema da chiarire nel secondo ambito è invece il seguente. Una lettura teleonomica della cosmologia e del suo compimento antropologico o cristologico resta incompleta se riferita agli scenari futuri: le condizioni che hanno dato origine al più bel frutto dell'evoluzione fisico-biologica sul pianeta terra possono sussistere per un tempo assai limitato se comparato ad un intervallo temporale di scala cosmica... Dunque, se porre l'accento sulla *continuità* fra la prima creazione e la nuova creazione rafforza la lettura cristocentrica dell'evoluzione del cosmo, aiuta la teologia a comprendere la dimensione cosmica della salvezza e il modo con cui il Cristo risorto nella sua vera carne è la primizia e l'inizio del mondo rinnovato, pensando al futuro occorrerebbe cambiare registro. Poiché l'intero universo continuerà ad avere nel suo insieme una sua storia ed un suo sviluppo anche quando le condizioni che rendono possibile la vita sulla terra come pianeta attorno al sole saranno terminate, una migliore comprensione cristocentrica del cosmo richiederebbe questa volta di porre l'accento sulla *discontinuità* fra prima e nuova creazione.

Detto in altre parole, storia fisica dell'universo e storia della salvezza paiono accordarsi meglio dall'origine dell'universo fino alla Pasqua, di quanto non sembrino fare dalla Pasqua in poi. Ciò che agli occhi umani potrebbe sembrare contraddizione, non si può escludere che contenga un senso divino: anche l'universo, come il genere umano, potrebbe essere chiamato ad un *suo* mistero pasquale: la nuova creazione potrebbe in questo caso *raggiungere* l'intero universo solo al termine di una lunghissima evoluzione, attraverso uno stadio di decadimento, di disfacimento e di morte cosmica dai tempi assai lunghi ed a noi del tutto ignoti. Considerazioni che non possono non far percepire al teologo, ancora una volta, la profondità abissale del suo oggetto, di fronte al quale il silenzio adorante è spesso assai meglio della parola che interpreta e comprende o, come in questo caso, della stessa profezia.

Giuseppe Tanzella-Nitti

A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie*, (L. SCHEFFCZYK - A. ZIEGENAUS, «Katholische Dogmatik», VIII), MM Verlag, Aachen 1996, pp. 323.

Con lodevole regolarità stanno apparendo i diversi volumi della *Katholische Dogmatik* di Leo Scheffczyk e Anton Ziegenaus. Il piano dell'opera prevede otto volumi e tra i primi finora pubblicati c'è da segnalare l'ottavo sulla Escatologia. Esso è scritto da Ziegenaus, Ordinario di Dogmatica all'Università di Augsburg.

Il volume è diviso in quattro capitoli: il primo ha un carattere introduttorio (pp. 5-35); il secondo espone i fondamenti della escatologia, individuati nella fondazione biblica e nelle spiegazioni della Tradizione della Chiesa (pp. 36-64); i capitoli terzo e quarto trattano della escatologia, rispettivamente, individuale (pp. 65-214) e generale (pp. 215-295). Concludono il volume la bibliografia e gli indici onomastico e di materie.

Il primo capitolo è volto a mostrare il posto della escatologia sia nella teologia che nella vita dei singoli. L'Autore passa in rassegna i diversi tentativi, dal secolo XVIII in poi, di fondare una speranza senza Dio: tutti sono falliti di fronte alla realtà della morte. Vengono anche presentati i diversi atteggiamenti che ignorano o banalizzano la morte: una vera fuga intellettuale, comune a molti atei, davanti alla morte.

L'ultima sezione del capitolo introduttorio affronta la questione dell'ermeneutica delle immagini bibliche riguardanti l'escatologia. La proposta dell'Autore è di fare un buon uso delle vie *affirmationis, negationis et eminentiae*.

Per quanto concerne la fondazione biblica, viene sottolineata la centralità della morte e risurrezione di Cristo quale fondamento e modello della escatologia. Nell'A.T. si manifesta una notevole diversità di accentuazioni: fino al secolo III a. C. le indicazioni sulla sorte dopo la morte sono scarse e di poco contenuto; mentre a partire da quel secolo la riflessione sulla sorte dei martiri si fa esplicita e si accentua l'affermazione dell'esistenza e della retribuzione dopo la morte. Logicamente questa presentazione dell'evoluzione del pensiero biblico presuppone una precisa cronologia dei libri dell'A.T. Così, ad esempio, i salmi 16 e 73 vengono assegnati al secondo periodo della suddetta grande divisione dell'A.T. per quanto concerne l'escatologia. L'Autore tuttavia tralascia di riferire sulle diverse posizioni degli esegeti circa la cronologia dei libri dell'A.T.

Dopo un breve, ma sostanzioso, esame della escatologia nella letteratura intertestamentaria, si passa alla escatologia del N.T., la quale, oltre alla centralità dell'evento della morte e risurrezione di Cristo, fornisce anche una dottrina di base sullo stato intermedio dopo la morte e prima della risurrezione e del giudizio finale: è uno stato di comunione con Cristo.

Per quanto concerne le spiegazioni della Tradizione della Chiesa, nelle loro linee generali, si tratta di una sezione costruita su studi di autori recenti, a cui

si rimanda in opportune note, mentre la presentazione dei testi patristici si lascia alla trattazione specifica di argomenti concreti nei capitoli terzo e quarto.

La teologia della morte (pp. 65-91) apre le tematiche del lungo capitolo terzo sulla escatologia individuale. Il senso della morte, il suo rapporto al peccato, la possibilità di partecipazione alla morte di Cristo attraverso il proprio morire, vengono puntualmente trattati, ma soprattutto due questioni attraggono l'attenzione dell'Autore: la reincarnazione e l'ipotesi della «decisione finale».

Il tentativo di non rendere definitiva la sorte segnata da un'unica vita terrena tramite il ricorso alla teoria della reincarnazione dell'anima dopo la morte, lo si ritrova lungo i secoli in diverse religioni e sistemi di pensiero; e nella storia della Chiesa già i Padri dei primi secoli dovettero confrontarsi con essi. Contro una tale visione ciclica della storia umana, va affermata la linearità della storia in senso cristiano, che presuppone un Dio onnipotente che la guida. La morte mette termine ad ogni possibilità di rettifica della decisione dell'uomo rispetto al fine ultimo. L'Autore ne sottolinea la corrispondenza col valore assoluto di Cristo, nonché il fatto che la morte è separazione dell'anima dal corpo.

Circa l'ipotesi della «decisione finale», cioè che il momento della morte è il momento della massima libertà, ne vengono passate in rassegna le diverse formulazioni: dalla prima fatta dal Gaetano alle sue riproposte da parte di Klee, il secolo scorso, nonché di Glorieux, Boros e Schoonenberg, in questo secolo. L'Autore prende posizione contro siffatta ipotesi, che non trova sostegno nella Bibbia ed è estranea alla Tradizione della Chiesa, che al contrario sottolineano l'importanza del comportamento lungo questa vita, specie nell'amore verso Dio ed il prossimo e nella fedeltà nella sequela di Cristo e nella confessione della fede. L'ipotesi nasconde una certa ostilità nei confronti del corpo e inoltre oscura il fatto che la vita fino al suo momento finale ha più di dono che di autorealizzazione.

Il tema della vita dopo la morte è oggetto di ampia trattazione (pp. 91-135). Centrale è la verità sull'immortalità dell'anima, ma poi l'Autore si sofferma — dodici pagine — a esaminare le recenti teorie della risurrezione nella morte. Le formulazioni sono diverse e non sempre armonizzabili l'una con l'altra. L'Autore, giustamente, mette in luce le grosse difficoltà cristologiche e mariologiche cui vanno incontro tali teorie. Nel messaggio biblico vi è un prima e un dopo fra la morte di Gesù, la sua risurrezione e la parusia. Come anche la fede nell'Assunzione della Madonna impedisce di svuotare questo dogma togliendo ogni singolarità a questo privilegio mariano.

Il giudizio individuale, il cielo, il purgatorio, la comunione dei santi e la reale possibilità dell'eterna dannazione formano le successive cinque sezioni di questo lungo capitolo terzo. Il cielo riguarda qui l'escatologia intermedia, cioè l'essere dei giusti nel Signore prima della risurrezione finale. L'Autore entra in ampio dialogo con le diverse posizioni protestanti che non riescono ad assumere

la dottrina cattolica della visione beatifica. Egli tiene a precisare che essa non sopprime la mediazione di Cristo, che si ha anche in paradiso (cfr. pp. 153-155).

Nella esposizione della dottrina sul purgatorio, viene dato ampio spazio alle testimonianze dell'epoca patristica. Essa è una dottrina legata alla prassi della Chiesa di pregare per i defunti. Su questo punto l'autore insiste per una valutazione critica delle teorie che riducono a un istante il tempo fra la morte e la risurrezione.

Che dire della possibilità dell'eterna dannazione? I numerosi testi del N.T. che parlano al riguardo portano, secondo l'Autore, a quattro asserzioni: 1) si tratta di una esclusione dalla comunione con Dio o Cristo; 2) la separazione è definitiva; 3) l'inferno non consiste soltanto nella lontananza da Dio, ma comprende anche altri castighi; 4) benché si parli soprattutto della separazione nel giudizio finale, essa comincia già dopo la morte (cfr. p. 193).

La teoria di Hans Urs von Balthasar di una speranza certa che la salvezza è universale e non ci saranno dannati nell'inferno, è ampiamente discussa. L'Autore non la condivide e la vede legata alla comprensione che ha von Balthasar della discesa di Gesù agli inferi dopo la morte in croce: non la interpreta come liberazione dei giusti, ma come il punto algido della kenosi e quindi dell'offerta universale di salvezza.

Nel quarto e ultimo capitolo, sulla escatologia generale, sono trattati successivamente la parusia di Cristo, la risurrezione dei morti, nuovo cielo e nuova terra, il giudizio universale e l'adorazione.

Sulla parusia di Cristo, l'Autore prima la vede nella Sacra Scrittura, poi nella fede della Chiesa, e infine passa in rassegna diverse posizioni teologiche, dedicando particolare attenzione, con acuta analisi critica, al tentativo demitologizzante di Bultmann. In analogia con la risurrezione di Gesù Cristo, l'evento della parusia è assegnato a un punto temporale della storia, l'ultimo appunto, e immediatamente il tempo e la realtà terrena verranno elevati a una sfera superiore (cfr. p. 237).

Nella trattazione della risurrezione dei morti spicca l'ampia esposizione dei dati della Tradizione (cfr. pp. 242-256). Le tre formule «risurrezione dei corpi, dei morti e della carne» sono tradizionali e in armonia tra loro (cfr. pp. 261-264).

Sul nuovo cielo e la nuova terra, ben testimoniati dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione, si pungono due interrogativi: avvengono attraverso una completa demolizione della prima creazione oppure se ne avrà soltanto una trasformazione? Che vi rimarrà dei frutti dell'umana attività? La risposta dell'Autore, che ricorre al pensiero di san Tommaso d'Aquino, è della trasformazione nella continuità. Per la risposta al secondo interrogativo si trova un chiarimento nella *Gaudium et spes* 39: rimangono la carità e le sue opere; tuttavia il progresso terreno non significa ancora la salvezza dell'anima (cfr. pp. 278-279).

Il volume nel suo insieme merita un giudizio altamente positivo. Gli stu-

denti e i cultori della teologia vi troveranno un ottimo trattato dogmatico di escatologia. L'auspicio da fare è che venga anche tradotto e offerto al pubblico di lingua italiana e di altre lingue.

Antonio Miralles

J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *María, Madre del Redentor*, [Manuales de Teología, 14], Eunsa, Pamplona 1995, pp. 333.

Negli ultimi anni si osserva un fiorire non indifferente di Manuali di Mariologia nelle diverse lingue. Questo fatto rientra nella generale ricomparsa dei manuali di teologia che, scritti secondo gli orientamenti dell'ultimo Concilio ecumenico, non potrà non andare che a beneficio di coloro che devono affrontare lo studio delle scienze ecclesiastiche.

In questa cornice, il libro del prof. Bastero, membro della Società mariologica spagnola, si annovera fra i recenti manuali di mariologia pubblicati in Spagna. È un libro denso, tipograficamente dotato di una scrittura compatta e minuta, che fa sì che le pagine risultino maggiormente piene di informazioni di quanto apparentemente possa sembrare. Il lavoro si presenta come frutto della lunga docenza dell'autore nella Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, in Spagna.

Il manuale si articola in tredici capitoli. Si può dire che la parte più ampia forse è quella dedicata allo studio della Mariologia nella Sacra Scrittura, in pratica quasi la metà del libro. Un altro nucleo importante è costituito dallo studio dei quattro dogmi mariani. Lo studio della missione materna di Maria e del culto mariano chiudono il manuale, che era stato aperto da una introduzione alla mariologia nonché da una sua breve storia.

Il primo capitolo è costituito da una introduzione alla Mariologia, nella quale si affronta la collocazione della Mariologia nell'insieme delle discipline teologiche, il suo metodo e i suoi principi. L'autore si ritrova nella prospettiva cristologica della Mariologia, ma ha cura al tempo stesso di sottolineare i rapporti di questa disciplina sia con l'ecclesiologia che con l'antropologia.

Il secondo capitolo abbozza una breve storia della Mariologia, dall'epoca patristica fino al Concilio Vaticano II.

Particolarmente interessanti mi sono apparse le pagine dedicate, dal terzo capitolo al settimo, allo studio di Maria nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Non soltanto i testi vengono presentati in modo pedagogico, ma vengono anche analizzati minuziosamente. Si presentano pure le difficoltà a cui possono andare incontro e si menzionano alcune delle discussioni più recenti.

Il capitolo ottavo studia la maternità divina di Maria; il nono, la verginità della Madonna; il decimo, l'Immacolata Concezione e l'undicesimo, l'Assunzio-

ne e la Regalità di Maria. In tutti questi capitoli, oltre ad indicare le basi bibliche e patristiche dei diversi temi studiati, non si omettono di presentare gli aspetti che possono aver avuto delle difficoltà lungo la storia o ai nostri giorni, così come le diverse soluzioni prospettate.

Il capitolo dodicesimo tratta della missione materna di Maria, studia sia la maternità spirituale che la mediazione materna di Maria, alla luce dell'insegnamento del Concilio Vaticano II e dell'Enciclica *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II. È un argomento che negli ultimi mesi ha acquisito grande attualità, e che l'autore tratta con precisione ed equanimità.

L'ultimo capitolo, il tredicesimo, affronta il culto mariano alla luce dell'insegnamento conciliare così pure come viene trattato dal Magistero di Paolo VI e da Giovanni Paolo II.

Secondo la nostra opinione, si tratta di un manuale di grande valore pedagogico, pensato ed articolato particolarmente per il I Ciclo degli studi teologici. È interessante vedere come ormai cominci a fare la sua apparizione in questo tipo di libri l'insegnamento del recente Catechismo della Chiesa Cattolica. La bibliografia che si offre sia in calce che alla fine di ogni capitolo per chi voglia approfondire i diversi argomenti è curata ed aggiornata.

Ci sono alcuni temi che avrebbero potuto avere più spazio, quali ad esempio la spiritualità mariana, la religiosità mariana popolare, ecc. In ogni caso il problema che si presenta in aula è quello relativo all'estensione da dare ai singoli argomenti. La mariologia purtroppo non è una materia che nei piani di studio delle Facoltà di Teologia e nei Seminari abbia, ai nostri giorni, molte lezioni a disposizione; invece ha avuto un notevolissimo sviluppo negli anni posteriori al Concilio Vaticano II. Questo crea dei problemi pratici ma è anche motivo di speranza, come si desume dalla lettera della Congregazione per l'Educazione Cattolica «La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale», del 22-V-1988.

José Antonio Riestra

J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 239.

El profesor Illanes recoge en este libro algunos de sus artículos sobre el trabajo humano, publicados en su mayor parte después de la encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens*, de 1981. El autor comenzó a ocuparse del tema hace ya años con "La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo" de 1966. Este libro fue revisado y ampliado, y publicado en su nueva y definitiva versión en 1980, con el título algo simplificado de "La santificación del trabajo". El interés

del profesor Illanes por la temática no ha perdido vigor, y es así que recoge ahora otros once artículos sobre el tema.

“Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo” es un libro unitario, con un tema central muy concreto y que desarrolla algunos de los puntos que pueden considerarse centrales para una elaboración teológica sobre el trabajo. En el primer capítulo Illanes nos presenta un breve recorrido histórico de lo que ha sucedido hasta el momento. La brevedad del capítulo no va en desmedro del contenido, ya que el autor presenta con seguras pinceladas las líneas esenciales de la temática. Además, la bibliografía que presenta es suficiente para quien quisiera profundizar en cualquiera de las etapas recorridas. El Autor parte, como es corriente en la reflexión sobre el tema, de los diversos sentidos del trabajo en el Antiguo Testamento. Esos sentidos pueden agruparse en torno a las ideas centrales del valor teológico del trabajo según se nos aparece en los relatos de la creación y a la exhortación moral de muchos de los autores veterotestamentarios en favor de la laboriosidad y la honestidad. Toda obra humana está en relación con la obra de Dios. El segundo paso del capítulo nos presenta la doctrina del Nuevo Testamento. Illanes subraya el significado cristológico y redentivo de la actividad humana asumida por Jesús, y el alcance teológico de la vida de los hombres que han de “santificarse en la historia”. De éste modo, el trabajo «se injerta en el contexto de la historia de la salvación, dice referencia a la misión global de la Iglesia y tiene como horizonte último la instauración del reino de Dios, que incluye la regeneración cósmica, el sometimiento a Dios de todas las cosas» (p. 20).

En los capítulos en que se ocupa de la época patristica el Autor se refiere principalmente a las reflexiones de San Basilio y San Agustín. Si bien los intereses teológicos de estos Padres eran lejanos a la temática laboral, Illanes descubre en las homilías de San Basilio de Cesarea puntos germinales interesantes para una futura teología del trabajo. Bastantes páginas son dedicadas luego al estudio de la doctrina de San Agustín, donde encuentra otras reflexiones fundantes de la reflexión teológica sobre el tema.

Como toda «ética del trabajo está en relación con una espiritualidad del trabajo, que presupone y a la que se ordena» (p. 38), es fundamental no cerrarse a una reflexión solamente dogmática y moral de la cuestión. En este sentido, a la hora de estudiar la doctrina desde el punto de vista de la espiritualidad del trabajo, son importantes las páginas que el Autor dedica al análisis de la relación entre trabajo, caridad y justicia en las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá. Otra de las fuentes importantes es la obra de Santo Tomás de Aquino. Aunque el Aquinate no se enfrenta en modo directo con la cuestión del trabajo tal como la entendemos hoy, ofrece algunas reflexiones de carácter filosófico y teológico sobre el acto humano que serán importantes para la teología posterior. Y ésto, a pesar de que la reflexión medieval estuvo centrada en otras cues-

stiones, y de que la teología medieval «es una ocasión perdida para la teología del trabajo» (p. 25).

En mi opinión los capítulos más interesantes del libro son aquellos en los que Illanes estudia la reflexión contemporánea: "Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la «*Laborem exercens*»" (pp. 143-180); "Sentido y dimensiones del trabajo. La doctrina sobre el trabajo en el Catecismo de la Iglesia Católica" (181-200); y "Trabajo, productividad y primacía de la persona" (201-220). El Autor se sirve de un esquema que le sirve como método de análisis de los textos que estudia en éstos artículos: la diseño creacional sobre la actividad humana, la relación de la actividad humana con la escatología, el sentido del dolor o carácter penitencial que acompaña al trabajo después del pecado, y el trabajo en el orden de la redención. Además, como la vida cristiana no rechaza lo humano, lo social, lo político y económico, sino que lo asume y eleva, una respuesta completa a la cuestión del trabajo no puede olvidar la dimensión antropológica de la actividad humana y las estructuras sociales en las que las distintas ideas de trabajo se han ido plasmando.

Quizás ha sido éste el gran mérito del Papa Juan Pablo II en lo que se refiere al tema del trabajo. El Pontífice ha profundizado la reflexión sobre la actividad humana al integrar el plano teológico y moral — ya existente con anterioridad a su pontificado — con el análisis del trabajo en sus dimensiones antropológicas. Pues en definitiva, en la teología del trabajo no es sólo el problema dogmático-escatológico del sentido último de la actividad humana lo que está en juego, sino también la centralidad antropológica del acto de trabajar y — en consecuencia — el tipo de antropología que sostiene y determina el modo de construir la sociedad. Es esencial, en palabras de Illanes, «la conexión entre valoración del trabajo y modo en entender al hombre y al dinamismo de su existir social» (p. 206). Sólo así se puede superar una consideración parenética o moralizante del tema.

Hernán Fitte

AA.VV., *Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997, pp. 201.

Salutiamo con molta gioia questa iniziativa del *Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa* dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. L'autore di questa presentazione è pienamente convinto e lo ha rilevato in diversi suoi scritti, dell'utilità e della necessità di un franco dialogo tra i cultori dell'insegnamento sociale cristiano e quelli delle scienze umane: guardarsi a distanza e, alle volte, con diffidenza soltanto sfocia in critiche vicendevoli e non giova ad un

corretto sviluppo delle persone e della società. Occorre una mutua sinergia per cercare la verità e i principi di azione che aiutino ad una sempre migliore (e migliorabile) vita sociale. E l'opera recensita si propone tale scopo: un insieme di professori di scienze umane spiegano i propri punti di vista per impostare un dialogo fruttuoso con la dottrina sociale cristiana. Come indica la Premessa, curata dal prof. Zaninelli, agli autori (economisti, sociologi, giuristi e storici) sono stati rivolti tre precisi quesiti che riguardano sia il loro lavoro di specialisti nelle proprie discipline, sia il loro dichiarato assenso alla dottrina della Chiesa in tali ambiti. Le domande sono state: 1^a) quale incidenza o quale fecondità si ritiene, in base alle risultanze della disciplina professata, abbia avuto la dottrina sociale della Chiesa sulla storia della società contemporanea; 2^a) quali «impieghi» delle risultanze scientifiche della propria disciplina ha fatto la dottrina sociale della Chiesa, 3^a) quali indicazioni di ulteriori approfondimenti scientifici può ricavare tale disciplina dalla dottrina sociale, sia nell'ambito della ricerca teorica come di quella applicata. Gli elaborati dei diversi scienziati sono stati poi discussi in un seminario di approfondimento, anche per rendere più omogenei i testi e facilitarne la lettura, senza però costringerli ad una totale uniformità. Dopo di che gli studiosi sono stati invitati a fare una versione finale del loro lavoro, che è appunto quello raccolto nella presente opera, composta da 15 contributi più la Premessa e una Nota tecnica.

Riassumiamo, per sommi capi, alcune delle idee che sono state sviluppate. La prof.ssa Parisi offre uno studio storico che mette in rilievo i rapporti esistenti tra la scienza economica e l'insegnamento sociale cristiano: certamente l'economia, come qualsiasi realtà terrena, gode di una vera autonomia e il Magistero ecclesiale non vuole offrire soluzioni tecniche; tuttavia ella sottolinea gli stimoli che molti economisti hanno ricevuto dalla dottrina sociale della Chiesa: F. Vito, P. Saraceno, J. A. Schumpeter, ecc.; con tali stimoli, e senza abbandonare la propria visione scientifica, questi autori hanno sviluppato la relazione esistente tra il messaggio cristiano e il loro lavoro di economisti. Analoghe conclusioni si riportano nel lavoro del prof. Pasinetti, anche se i proff. Grillo e Scott pensano che l'influsso della dottrina della Chiesa nello sviluppo dell'economia, specialmente in ambito microeconomico, sia stato molto debole. Il prof. C. Beretta sottolinea, tra l'altro, il bisogno di essere attenti ai meccanismi e alle istituzioni che regolano le interazioni tra gli agenti economici (persone e comunità): eliminati i fraintendimenti tra teoria economica e dottrina sociale, occorre anche analizzare dal punto di vista economico quali saranno le conseguenze di certi *desiderata* che, forse per le condizioni della concreta situazione socioeconomica, possono arrecare più danni che benefici, poiché non sempre è possibile raggiungere gli effetti ottimali. Il prof. Martini ricorda che l'analisi economica, anche per l'ambiente culturale in cui è nata, mette a fondamento delle decisioni personali il soddisfacimento dei propri bisogni: gli economisti pensando che l'oggetto dell'analisi non

può essere cambiato né risulta accettabile introdurre nuove variabili non economiche (come sarebbero il bene comune o la solidarietà); tutt'al più, seguendo la teoria dei giochi, si può evidenziare che le interazioni cooperative, normalmente, danno luogo a risultati più convenienti di quelle non cooperative; e qui si evince una notevole congiunzione tra l'analisi economica e la dottrina sociale della Chiesa.

Il prof. Zucchetti evidenzia che l'organizzazione del lavoro è forse uno dei campi delle scienze sociali che ha evoluto più consistentemente; si è abbandonato il paradigma tradizionale che legava il lavoro quasi esclusivamente alle leggi del mercato, per rilevarne il peso che esercitano la contrattazione collettiva, le istituzioni statali, le relazioni comunitarie e la stessa cultura del lavoro. In questo ultimo aspetto va sottolineato l'impatto dovuto alla maggiore soggettività che si riconosce alla persona che lavora; alla consapevolezza dei limiti dello Stato assistenziale; ai vantaggi che derivano da un rapporto di cooperazione e di non conflittualità fra le parti sociali; all'utilità della formazione (e, quando necessaria, della riqualificazione) professionale; alla convenienza di una decentralizzazione delle politiche del lavoro, con l'adozione di un'ottica locale che valorizzi le risorse economiche e metaeconomiche dei dintorni. Le prof.sse S. Beretta e Zanfrini constatano che nell'ambito dello sviluppo molti scienziati hanno ricevuto ricchissime indicazioni di approfondimento dall'insegnamento sociale della Chiesa, tra cui si può sottolineare l'adozione di un'ottica positiva, benché non idealistica, sull'effettiva possibilità di raggiungere uno sviluppo reale; ed insieme l'attenzione a fattori più strettamente culturali ed umani nel misurare lo sviluppo, che non può ridursi ai soli elementi economico-materiali, come riconosce la stessa *World Bank*; in tal senso lo sviluppo richiede l'avvedutezza politica e culturale di saper scegliere gli obiettivi adatti alla propria situazione e di attenuare gli effetti perversi. Non va dimenticato che in molti casi la parola sviluppo ha finito per indicare unicamente il risultato di un insieme di provvedimenti; mentre in una visione integrale lo sviluppo fa riferimento più direttamente all'agire della persona in quanto sorgente di crescita umana, e richiede uno sforzo personale e solidale: l'esistenza di fasce di nuove povertà anche nei paesi più avanzati ne è una controprova.

Il tema della comunicazione è stato sviluppato dai proff. Bettetini e Brioschi; il rapporto di questo campo con la dottrina sociale cristiana sembra paradossale: da un canto, gli sviluppi delle scienze della comunicazione tendono ad avvicinare i loro esiti a quanto insegna la dottrina della Chiesa; da un altro canto, non si può negare il limitato influsso che tale dottrina esercita sui *media*, anche tenendo conto delle molte iniziative cristiane in tale ambito. La consonanza tra la ricerca sulla comunicazione e l'insegnamento cristiano si può rilevare nei seguenti punti vicendevolmente concatenati: 1) i *media* non si vedono già come uno strumento ad una sola direzione (da trasmettitore a ricevitore), ma come inte-

razione comunicativa tra due soggetti attivi; 2) il progetto comunicativo comporta la definizione idealtipica del ricettore a cui si indirizza e, pertanto, tale progetto volente o nolente racchiude un certo ideale culturale ed etico; 3) i *media* si costituiscono come un importante elemento (sovente di grande peso specifico) per la costituzione dell'*ethos* di una comunità; 4) tale *ethos* funziona anche come *feedback* sugli stessi progetti comunicativi, perciò si può parlare di un circolo virtuoso o vizioso a seconda che tale interazione tenda verso una maggiore umanizzazione o disumanizzazione della società; 5) tutto ciò ha una speciale valenza nei *media* audiovisivi (TV e cinema): la loro somiglianza con il mondo reale comporta la possibilità di identificarli acriticamente e, di conseguenza, una maggiore difficoltà per discernerne la valutazione.

Il prof. Tacchi studia alcune questioni sociologiche attualmente dibattute, dove si intravede una mutua interazione nell'evoluzione congiunta della sociologia e della dottrina della Chiesa in tale sfera: la famiglia, in cui un vicendevole intendimento sembra quanto mai necessario; il lavoro e l'impresa, precedentemente sviluppati; l'organizzazione dello Stato, dove l'insegnamento cristiano propone diversi principi che poi devono essere empiricamente applicati; la pace e la guerra, in cui l'influsso vicendevole è stato specialmente utile; la democrazia, che non deve limitarsi all'ambito formale; lo sviluppo e la comunicazione, anche già trattati; e la preservazione dell'ambiente, senza cadere in un atteggiamento fisiocentrico. L'indagine sulla storia è stata curata dal prof. Giovagnoli, che fa un breve percorso dell'evoluzione dell'insegnamento sociale cristiano nell'ultimo secolo, per mostrare la sua incidenza sulla società contemporanea; analizza poi il contributo della disciplina «storia contemporanea» alla dottrina sociale della Chiesa, che si colloca nel contesto più ampio del rapporto fra approccio storico e cultura cattolica; e offre finalmente un insieme di suggestioni che l'insegnamento della Chiesa può apportare allo studio della storia contemporanea. Infine il pensiero politico viene sviluppato dai proff. Berti e Villa; il primo prende spunto dalla Costituzione italiana, per sottolineare che il primo e decisivo foro della politica è la persona; da qui deriva la riflessione sui fini della città dell'uomo, la necessità di promuovere i diritti fondamentali della persona, il tema della sovranità dello Stato, il modo di organizzare le istituzioni statali, il vero concetto di democrazia, l'importanza del bene comune, il valore dei partiti, dei corpi intermedi e dell'organizzazione internazionale, e la necessità dei principi etici per fondare una politica sostanziale. F. Villa analizza la questione della sussidiarietà nelle politiche sociali, attraverso tre aspetti: 1) l'incidenza di tale principio in diverse società occidentali (Italia, Germania, Unione Europea e Stati Uniti); 2) l'insegnamento della *Centesimus annus* sul tema della sussidiarietà e dello Stato assistenziale; e 3) le indicazioni che si possono ricavare dalla dottrina sociale cristiana, per quanto riguarda l'approccio disciplinare delle politiche sociali, in rapporto alle autonomie delle diverse comunità.

L'interesse alla lettura di questa opera è data dal fatto di proporre delle riflessioni che metodologicamente possono favorire un dialogo aperto e costruttivo tra le scienze umane e la dottrina sociale cristiana.

Enrique Colom

S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, A.V.E., Roma 1996, pp. 122.

Il titolo pirandelliano e il sottotitolo chiaro e rassicurante di questo libro, evidenziano due aspetti costantemente presenti nell'opera recensita: la consapevolezza dell'ambiguità e della frustrazione che sembrano invadere l'istituto familiare nei nostri giorni e, al contempo, la sicurezza e l'ottimismo che molti atteggiamenti sociali irradiano sulla famiglia. L'A. vuole mettere in risalto la crisi odierna della vita domestica, ma non dimentica gli aspetti positivi che ancora reggono e, soprattutto, incoraggia l'impegno per ridare alla famiglia la propria dignità, identità e ruoli, nelle mutate condizioni sociali della complessa epoca attuale. Tutto ciò si sviluppa in cinque capitoli.

Prima di entrare nel tema della famiglia il libro, molto opportunamente, traccia una panoramica della società e delle principali spiegazioni odierne che se ne fanno. La società viepiù perde il suo senso unitario, si accentua l'individualismo e il politeismo dei valori, e tutti gli atteggiamenti si impostano in forma «ipotetica». Così anche la libertà perde il suo profondo significato e non è più in grado di costruire un rapporto significativo con gli altri e con il mondo. Il prof. Belardinelli spiega poi le opposte teorie di due autori noti specialmente nell'ultimo ventennio: Luhmann e Habermas. Il primo sostiene che la nostra è una società «acentrica», in cui si è frantumata la continuità tra passato e futuro; si tratterebbe di una società funzionale, disumanizzata, anomica e senza senso teleologico; l'unica determinazione accettata è quella dei singoli sistemi parziali fintanto che essi funzionano. Tuttavia, se è vero che alcuni ambiti della società danno ragione a Luhmann, la sua spiegazione non è in grado di abbracciare *tutta* la vita sociale. Habermas, da parte sua, propone una semantica «comunicativa» che, tra l'altro, vuole superare il razionalismo filosofico, scientifico-matematico e funzionalistico, slegando le grandi potenzialità che si trovano nel dialogo comunicativo. Anche questa teoria risponde ad alcune vere esigenze della vita sociale, come sono il bisogno di una normatività né soggettivistica né rigidamente funzionale; ma neppure la semantica comunicativa collima con *tutto* l'ambito sociale. Dopo di che il libro spiega la teoria «relazionale» di Donati: in questa prospettiva l'umano e il sociale sono sì distinti, ma al contempo «interpenetrati»; la società è fatta di relazioni, non solo di atteggiamenti, a cui riflessivamente si deve attribui-

re un senso: una società sarà umana quando i soggetti si orientano reciprocamente in base a un senso meta-funzionale. Secondo Belardinelli (e noi ne condividiamo l'opinione, come abbiamo avuto occasione di scrivere nel numero precedente della nostra rivista) la sociologia relazionale riscatta gli aspetti positivi della modernità, propone un'istanza normativa sorretta sulla qualità umana, e si fa carico della contingenza e della complessità odierna senza accettarne l'indeterminazione tra umano e non umano.

Il capitolo 2° studia le nozioni di famiglia presenti nella nostra società complessa: certamente la realtà dell'istituto familiare, almeno nelle comunità più sviluppate, è molto lontano dalla famiglia tradizionale premoderna, e si va anche allontanando dalla famiglia «borghese» moderna che ancora accetta una sorta di armonia prestabilita. Un primo punto che occorre sottolineare è che anche nell'ambito familiare la situazione odierna è piena di complessità: la famiglia ha perso molte delle sue funzioni, è diventata più ristretta e, nonostante ciò, sembra sovraccarica di impegni a cui non sempre è in grado di far fronte; inoltre, tende a non offrire orientamenti etici sicuri, il che sfocia in un disadattamento sociale; e ancora, il rifiuto dei legami forti fa perdere anche il senso ai legami deboli. Il sociologo Giddens ha proposto la formula della «relazione pura» per la vita di coppia: ossia una relazione senza regole predeterminate, dove esiste parità tra il dare e l'avere, e che si mantiene stabile fintanto che i *partners* la considerano benefica. Tuttavia questo discorso non fa i conti con la realtà umana, in cui non tutto è culturale e/o contrattuale, poiché esiste uno sfondo naturale che è indisponibile e non ha un carattere pattizio: ciò è evidente nella procreazione delle persone, e nell'impossibilità di stabilire una tale relazione con i nascituri e con i bambini e, più in generale, con chi si trova in una situazione di inferiorità. Anche tenendo conto della reale situazione e delle svariate proposte sulla famiglia, Belardinelli non è pessimista; anzi, sostiene che è bene cogliere le ambivalenze del nostro tempo, senza condannare in blocco questa epoca, per sottolineare che se (come è vero) l'istituto familiare tiene e continua ad essere un ideale per la stragrande maggioranza delle nuove generazioni, ciò si deve in gran parte alle forze morali e non alle mere convinzioni sociali come succedeva in tempi precedenti. Questo significa pure una grande sfida morale: quanto più si capisce vitalmente e si fanno capire i vantaggi personali e sociali di una «buona» famiglia, tanto più facile sarà il suo riconoscimento culturale, istituzionale e legale.

Tra i ruoli della famiglia, hanno una primordiale importanza quelli della procreazione (anche se forse sarebbe meglio chiamarla generazione, se limitata alla trasmissione della vita biologica) e della socializzazione; ad essi viene dedicato il capitolo 3°. Riguardo alla procreazione non c'è dubbio che le tecniche recenti hanno aperto ingenti possibilità; ma fino a che punto si *deve* fare ciò che si *può* fare? Gli scienziati accettano normalmente l'esistenza di limiti etici; tuttavia essi vengono spesso stabiliti in modo utilitaristico, secondo un calcolo delle con-

seguenze. Ma tale calcolo, anche se realizzato «seriamente», suppone una logica procedurale difficilmente compatibile con la dignità della vita umana e che tende a spostare, se non ad annullare, qualsiasi limite etico: questa è stata, e continua ad essere, l'esperienza degli ultimi decenni. Oltre alle ragioni morali, ed in intima connessione con esse, esistono ragioni sociologiche per evitare la procreazione tecnologica degli uomini: essa allenta il legame familiare e fa diventare la generazione una questione più individuale (meglio «individualistica») attenta a soddisfare i (presunti) diritti della persona. Gli studi sociologici, infatti, mostrano che la procreazione «artificiale» affievolisce i rapporti sponsali, familiari e generazionali e, conseguentemente, quelli sociali; siccome la società si nutre delle relazioni sociali, non c'è dubbio che tali tecniche generative acuiscono le inadeguatezze e le patologie della società; al contempo però non si può negare che l'esistenza di siffatta tecnologia rafforza l'importanza e il valore della mediazione sociale che è insita nella procreazione «umana», cioè quella in consonanza con l'intera verità sull'uomo. Alla fin fine il modo di generazione si pone come uno spartiacque tra la volontà di potenza (il figlio come risultato del proprio volere e programmazione) e la volontà di dono (il figlio come gratuità, come rischio e come speranza); una preponderanza della prima comporta la percezione del figlio come uno *status symbol*, e contemporaneamente e paradossalmente il calo delle nascite, forse soprattutto per una mancanza di fiducia nell'avvenire; sicché, una volta in più, la volontà di potenza e di autarchia si risolve in paura del rischio futuro.

La famiglia è, e non può non essere (giacché non esistono alternative o sostitutivi), il luogo della «socializzazione primaria» della persona; così lo ammettono quasi tutte le correnti di pensiero: esiste un richiamo reciproco tra la funzione procreativa e quella educativa e socializzatrice; si potrebbe dire che la famiglia è il cammino per «familiarizzare» la persona con il mondo (personale, morale, strutturale, ecc.). Perciò anche se l'istituto familiare ha perso in buona misura il suo «centro», non per questo è scaduto il suo ruolo mediatore fra le condizioni sociali e l'esperienza individuale; in tal senso la stessa «eccentricità» della famiglia richiama un nuovo impegno delle persone per volere e per imparare ad essere genitori. Qui il prof. Belardinelli sottolinea con forza che tale discorso riguarda non soltanto le madri, ma anche in particolare i padri; questa importanza familiare del padre si era già persa nella famiglia «borghese» moderna con la divisione dei ruoli, in cui il padre si limitava a provvedere il necessario per il sostentamento dell'intera famiglia; ciò ha prodotto un allontanamento del padre dal focolare e lo ha caratterizzato soltanto come un'autorità fredda e distante; il che, tra l'altro, è sfociato in diverse tendenze patologiche nella visione della società: rigidità, prepotenza, legalismo, dirigismo e anche totalitarismo.

Il capitolo 4° verte sul rapporto tra comunità familiare e società pluralistica, e prende l'avvio dalla distinzione tönnyana fra comunità e società; sebbene

l'autore tedesco pensasse che nei processi di sviluppo culturale ad un'età della comunità segue un'età della società, il nostro A. rileva che la società odierna è diventata troppo «societaria». Certo, qualsiasi gruppo umano è un *mix* tra società e comunità, ma se la nostra epoca non vuole perdersi ha bisogno di legami e di convinzioni «forti»: affetto, amore, amicizia, ecc., che sono dimensioni meta-contrattuali e che maturano proprio nella vita familiare ben costituita. Tutto ciò non significa per il prof. Belardinelli una nostalgica difesa del passato: le istituzioni dello Stato di diritto e il pluralismo che caratterizzano la società moderna vanno considerate come conquiste da non perdere; anzi, l'attenuarsi di certi rapporti «caldi», quali il nazionalismo, il fondamentalismo ed altri, ha fortunatamente «raffreddato» diversi atteggiamenti politici in favore di comportamenti più ragionevoli e meno emotivi. Ma il pluralismo non toglie, bensì richiede più pressantemente, l'esistenza di un insieme di radici e di valori socioculturali: una persona, un gruppo, una società che è disposta ad un continuo adattamento senza basi stabilite, finisce per essere decentrata e disadattata. Si può dire che lo sradicamento divelte tutto tranne il bisogno di radici: ciò spiega la ripresa della teoria «comunitarista»; essa accomuna correnti di pensiero assai diverse, ma che coincidono nel fatto di rivalutare un insieme di rapporti «caldi» (di comunità) e nel bisogno di proporre una gamma di radici comuni necessarie per un sano sviluppo della società.

La continua crescita della differenziazione sociale è un fatto evidente; ma se vogliamo che essa non sfoci in una totale disgregazione, occorre garantire un radicamento sicuro tramite l'istituzionalizzazione di un insieme di sfere di relazione, orientate alla totalità della persona in quanto persona; e ciò non può essere fatto che dalla famiglia, in quanto punto di intersezione tra pubblico e privato, indispensabile per una differenziazione non anomica né alienante: infatti, come già diceva Aristotele, se i figli non amano i genitori e gli altri membri della famiglia, non amano che se stessi e non saranno in grado di fondare una comunità autenticamente umana; perciò esiste una profonda correlazione tra vita familiare e vita sociale. La famiglia premoderna è stata normalmente in grado di compiere questo ruolo nel contesto sociale in cui si sviluppava; qualcosa del genere si potrebbe dire, anche con i limiti suindicati, per la famiglia «borghese»; tuttavia l'odierna società sta mutando velocemente questi paradigmi: allora è bene chiedersi quale ideale di famiglia può coniugare l'evolversi culturale con il bisogno di conferire senso a tale sviluppo. L'A. rileva l'inefficacia del modello «chiuso» (di pura resistenza alla differenziazione) e del modello «societario» (di puro assecondamento alla differenziazione), e propone il modello «comunitario-complesso» che non guarda con diffidenza al mondo esterno, ma nemmeno si adatta irriflessivamente alla sua logica; ne risulta una buona dose di apertura e di flessibilità, senza perdere le profonde radici umane e familiari, senza cadere in un anomismo o disadattamento. Certo, questo tipo di famiglia non gode oggi di grande

popolarità, ma è anche vero che è sempre crescente il numero di persone consapevoli del suo bisogno e, almeno a parole, cresce anche il desiderio che le istituzioni sociopolitiche favoriscano tale modello familiare.

L'ultimo capitolo viene appunto dedicato alle politiche sociali sulla famiglia; esso inizia sottolineando la necessità di un nuovo prototipo di Stato sociale: la crisi del *welfare state* è molto nota e l'A. mette in evidenza il bisogno di valorizzare appieno il settore «privato sociale», in cui le reti primarie — *in primis* la famiglia — svolgono funzioni sociali insostituibili. Inoltre occorre superare la mentalità dei diritti «acquisiti una volta per tutte», per guadagnare una prospettiva dove l'inalienabilità riguardi la difesa e la promozione della dignità delle persone. Dal punto di vista della sociologia tutto ciò comporta un impegno serio per riconoscere la famiglia come un autentico e importantissimo «soggetto sociale»: si tratta di favorire una «cittadinanza della famiglia» i cui diritti non siano riconosciuti soltanto in modo indiretto, cioè unicamente attraverso la protezione dei diritti dei suoi componenti; occorre, pertanto, riconoscere (oltre a quelli individuali) i diritti riguardanti la famiglia in quanto tale, ossia in quanto vero soggetto sociale con capacità di organizzazione propria. A questo proposito Belardinelli riassume alcune linee fondamentali che si devono sviluppare in una politica familiare corretta: accettare il valore insostituibile che i figli hanno per la società e, di conseguenza, proteggere la vita nascente, la stabilità procreativa della famiglia e un sistema fiscale che favorisca il numero dei figli; regolare il mondo del lavoro affinché non sia in contrasto con un genuino sviluppo familiare; valorizzare il lavoro domestico, sia della moglie che del marito; favorire una politica edilizia che non penalizzi le famiglie anche se numerose; promuovere le associazioni a base familiare. Non si tratta tanto, indica l'A., di «premiare» le attività delle famiglie quanto di stimolare quegli spazi di solidarietà primaria che saranno viepiù necessari per lo sviluppo ordinato della società complessa. Inoltre non va dimenticato che tale promozione non dipende principalmente dalle strutture sociali (leggi, istituzioni, ecc.), benché esse possano aiutare: è più importante diffondere un'adeguata cultura della famiglia e del settore privato sociale che faciliti l'apertura di spazi di libertà e renda attraente le scelte di vita.

Questa rapida rassegna dei contenuti dell'opera recensita evidenzia l'importanza del lavoro e la ricchezza di spunti proposti dall'A. La sua lettura è consigliabile per tutti coloro i quali si propongono di conoscere meglio i problemi che riguardano la famiglia e, soprattutto, di contribuire alla loro soluzione.

Enrique Colom

P.P. PHILIPPE, *La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 305.

Quest'opera è la traduzione italiana della versione originale del libro del cardinale Pierre Paul Philippe: *La Vie de Prière. Essai de théologie spirituelle*, Éditions Mame, Paris 1993. Il cardinale domenicano fu professore di teologia spirituale presso l'*Angelicum* nonché fondatore dell'Istituto di spiritualità della stessa Università Pontificia, prima di essere chiamato da Pio XII a servizio della Curia Romana. Giunto all'età del pensionamento nel 1980, il cardinale Philippe poté consacrarsi ai suoi studi di spiritualità e, negli ultimi anni della sua vita, scrisse questo libro, di cui stese le ultime righe alla vigilia della sua morte, avvenuta il 9 aprile 1984.

Il cardinale Philippe, con molta modestia, scrive nell'Introduzione: «Non si tratta di un'opera scientifica, anche se a questa è riservata una parte importante (...). Possiamo dire che è un saggio di teologia spirituale sulla vita di preghiera» (p. 9).

Tuttavia mi sembra che il P. Duroux abbia messo a fuoco il vero carattere di questo libro allorché scrive nella Prefazione: «Il lettore si renderà conto che il suo libro raccoglie il frutto di anni di studio, particolarmente di storia della spiritualità e che le sue spiegazioni degli atti e delle forme della vita spirituale sono date nella luce di una profonda conoscenza della dottrina di san Tommaso d'Aquino. Ma con permanente tensione di servire le anime egli espone con linguaggio semplice e facilmente accessibile la più alte verità dell'unione con Dio» (p. 8). Dopo aver letto quest'opera condivido pienamente l'opinione del P. Duroux e ritengo che ci si trovi davanti a qualcosa di più di un saggio; a mio avviso la vera definizione dell'indole di questo libro potrebbe essere «un trattato teologico sulla preghiera, accessibile ai non addetti al lavoro teologico».

Il metodo seguito dall'autore è quello storico-genetico. Lui stesso lo spiega così: «Innanzitutto occorre dire che questa teologia della vita spirituale ha la sua sorgente nella Rivelazione. La Scrittura è quindi spesso citata per dare ai lettori l'occasione di meditare sulla Parola di Dio riguardo a tutti gli aspetti della vita di preghiera. Numerose sono le citazioni degli scritti dei maestri di spiritualità perché il loro insegnamento è l'espressione della loro stessa vita di preghiera e costituisce, in un certo modo, la materia della teologia spirituale. A san Tommaso d'Aquino si è chiesto di spiegare, in quanto teologo, la natura dei diversi aspetti della vita di preghiera e, particolarmente, dell'amore di Dio e della contemplazione» (p. 10).

Riporterò di seguito lo schema dell'opera aggiungendo qualche commento personale. Il capitolo I: *Preghiera e vita di preghiera*, tratta dell'etimologia del termine, delle sue prime definizioni e dei vari significati nel corso della storia, e finisce con una spiegazione del concetto «vita di preghiera». Nel capitolo II:

Fondamenti e fine della vita di preghiera, l'A. si sofferma sulla presenza di Dio nell'anima del giusto, fondamento della vita di preghiera; sulla visione beatifica, fine della vita di preghiera, nonché sulle due prime virtù teologali, sulle quali giunge a questa conclusione: «La speranza costituisce, con la fede, una delle due virtù fondamentali della vita di preghiera: la fede e la speranza ci permettono di amare Dio con amore di carità e di contemplarlo quaggiù, preparandoci a vederlo faccia a faccia e a godere di lui eternamente» (p. 40).

Il terzo capitolo: *L'amore di Dio anima della vita di preghiera*, è — a mio parere — uno dei due migliori del libro. In esso si compie un'analisi molto valida sulla natura della carità come risposta all'amore di Dio per noi e sono particolarmente illuminanti le pagine sulla conformità alla volontà di Dio su di noi (pp. 81-99). Il capitolo IV: *I sentimenti e gli atti religiosi della vita di preghiera*, verte sulla preghiera quale espressione della virtù della religione e dei suoi atti: il timore filiale, l'adorazione e la lode, la domanda e l'azione di grazie. I due capitoli successivi trattano delle due principali forme espressive della preghiera: *La Liturgia, preghiera della Chiesa e le preghiere vocali private* (cap. V), e *L'Orazione mentale* (cap. VI). Quest'ultimo, insieme al terzo, è uno dei migliori dell'opera, dovuto alla ricchezza di testi dei maestri della vita spirituale che ci viene offerta.

Il capitolo VII: *I doni dello Spirito Santo*, presenta lo Spirito Santo quale maestro interiore della preghiera e si sofferma sulla dottrina dei doni e loro rapporto con la carità. Il capitolo VIII: *La contemplazione*, presenta la vetta della vita di preghiera, ed è qui che abbiamo trovato una certa ambiguità nel pensiero di Philippe, in quanto nel parlare di una conoscenza di Dio acquisita nella vita di preghiera, afferma dapprima che è una forma di contemplazione per poi negare che essa sia contemplazione propriamente detta. Mi limiterò ad offrire le sue stesse parole: «È nostro compito, ora, esaminare in che cosa consista la contemplazione: prima di tutto, la sua natura e poi i due modi in cui si struttura, la conoscenza di Dio acquisita nell'orazione e la contemplazione infusa» (p. 215); «Il termine "contemplazione acquisita" si presta ad equivoci ed è per questo che preferiamo non usarlo. Infatti, la conoscenza di Dio acquisita nella vita di preghiera non sbocca in una contemplazione propriamente detta, in una "intuizione semplice della verità" e in un possesso di Dio che pacifichi la ricerca dell'intelligenza, come la contemplazione infusa, atto del dono della sapienza» (p. 228).

Nel capitolo IX: *La vita di preghiera dei santi*, si tratta della santità cristiana e della chiamata alla santità e alla contemplazione mistica. Ed è in questo argomento che troviamo nuovamente una certa ambiguità nel pensiero di Philippe, perché da un lato egli sostiene che in teoria tutti i cristiani sono chiamati alla santità e alla contemplazione mistica e, dall'altro, nega che tutti quanti possano arrivarci nella pratica. Ecco uno dei testi ove ci sembra vedere tale ambiguità: «Possiamo concludere che il grado d'amore e di contemplazione a cui le anime sono realmente chiamate dipende, in Dio, dalla loro predestinazione, e, in esse

stesse, dalla fedeltà alla grazia ch'egli dà loro. La chiamata diretta alla santità comporta dunque la chiamata diretta alla contemplazione mistica, perché implica la chiamata diretta alla perfezione dell'amore di Dio e questa è inseparabile da una certa conoscenza quasi sperimentalmente infusa da Dio. Ma sono veramente elevati ad un certo grado di contemplazione mistica quelli soli che raggiungono, di fatto, un certo grado di santità, che potrà non essere la grande santità, ma che pur sempre presuppone di essere costituita da una certa pratica eroica delle virtù cristiane. Se ci sono così pochi cristiani che sperimentano la contemplazione mistica è perché molto pochi sono i "santi", sia perché Dio non li ha chiamati direttamente a questo grado eroico della vita cristiana, sia perché essi stessi non sono stati docili alla grazia che verso quella li spingeva» (p. 285).

L'ultimo capitolo dell'opera è dedicato alla Madonna: *La Vergine Santa modello e madre della vita di preghiera*.

Il libro viene corredato da una utile Bibliografia essenziale sul tema della preghiera a cura di E. Caruana (cfr. pp. 297-232).

Infine vorrei soltanto riaffermare il pregio di questo libro del cardinale Philippe, e in particolare dal punto di vista della sua grande valenza storica.

Manuel Belda

U. BORGHELLO, *Liberare l'Amore (La comune idolatria, l'angoscia in agguato, la salvezza cristiana)*, Ares, Milano 1997, pp. 456.

Le pagine che presentiamo costituiscono un libro, sì, in quanto sono rilegate; ma in realtà sono più che un libro: sono la quintessenza di un duraturo e ricchissimo vissuto intellettuale e sacerdotale, sono «il frutto di larghissima e profonda conoscenza della vita e della sofferenza di tanti uomini e donne realmente incontrati», come scrive Bruno Forte nella Presentazione dell'opera. Tale ricchezza male s'accorda con una ristretta inquadratura: si tratta infatti di un saggio di antropologia (naturale e soprannaturale), ma non solo; anche di un'indagine che riguarda la teologia fondamentale, quella morale e soprattutto la teologia spirituale. Siamo davanti ad una riflessione non aprioristica sul mistero dell'uomo e sul mistero di Dio, nonché sui rispettivi amori. Dio, infatti, ha creato l'uomo per riversare su di lui il suo Amore infinito; l'uomo è stato creato per amare un Dio infinito nonché le sue partecipazioni finite. «*Nemo est qui non amet, sed quaeritur qui amet*», sentenziava il grande vescovo d'Ipbona (*Sermo* 34). L'uomo ha bisogno del ri-conoscimento e dell'amore o del con-senso altrui tanto come dell'aria per respirare, altrimenti soffoca. Egli conosce se stesso soltanto se gli altri lo conoscono e lo riconoscono, ossia se gli permettono di essere e di realizzarsi, di aver successo e di fugare il fallimento; ed egli solo si stima e si ama se gli altri lo stima-

no e lo amano. In questo senso si può ammettere che egli dipende dal giudizio altrui e persino che gli altri diventano la ragione del suo vivere: come ben aveva visto Hegel, il padrone è per certi versi schiavo del suo servo.

Siffatta tendenza verso l'infinito e l'assoluto non può essere cancellata, ma può essere deviata. In tal caso il finito, il relativo, la creatura soppianta il Creatore, caricandosi dei suoi attributi; il Fine ultimo è declassato e il fine intermedio surclassato; l'immagine o icona di Dio diventa il suo surrogato ovvero l'idolo. Poiché il falso dio si presenta ammantato degli attributi divini lo si può descrivere come «l'inganno idolatrico». Questa deviazione è più frequente di quanto si pensi: è la «comune idolatria» menzionata nel sottotitolo. Ma quando si ripongono in una realtà finita speranze infinite, essa non può che deludere: è «l'angoscia in agguato» che — accanendosi sull'uomo — lo fa sprofondare in un vortice spaventoso, in una schiavitù per certi versi simile a quella di un drogato. Unicamente «la salvezza che viene da Cristo» può «liberare l'amore umano» affinché possa andare incontro al suo Dio e riposarsi nel suo Creatore; e soltanto essa può «liberare l'Amore divino» dalle barricate umane, perché esso si riversi sulle proprie creature.

L'Autore analizza minuziosamente l'origine di questa innata deviazione di quel potentissimo motore denominato “volontà” (san Tommaso parlerebbe della *voluntas ut natura*, ossia del movimento verso il bene in generale); deviazione che, come lieve colpo alla freccia che parte, gli fa colpire un altro bersaglio (e allora agisce la *voluntas ut ratio*, il movimento verso questo bene concreto). E ne attribuisce la causa al peccato originale originato. Essendone una conseguenza — una “ferita” dicevano i classici, un “difetto genetico” direbbero i nostri contemporanei — può essere denominata “*fomes peccati*”, desiderio di peccare o, semplicemente, “concupiscenza”. Una concupiscenza però radicale, che sta alla base delle tre concupiscenze di cui parla l'apostolo Giovanni; una concupiscenza inoltre che s'identifica con il vocabolo paolino “carne”; una concupiscenza che l'Autore (cap. I) abbina al “peccato” — al singolare! — di cui parla Gesù nell'Ultima Cena: «Quando sarà venuto [il Consolatore], egli convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio. Quanto al peccato perché non credono in Me; quanto alla giustizia perché vado al Padre e non mi vedrete più; quanto al giudizio perché il Principe di questo mondo è stato già giudicato» (Gv, 16,8-9). Si potrebbe asserire che l'intero volume altro non è che un accurato commento di questo brano evangelico.

Questa tendenza contamina alla sorgente — o tenta di farlo — gli amori umani, e li disordina. L'inquinamento è più intenso quando riguarda le realtà maggiormente buone: è una tendenza parassita. Per assecondare lo Spirito a convincerci dell'unico peccato, ossia della radice di ogni peccato — il non amare Iddio con tutte le nostre forze mettendolo al primo posto, di modo che ne resti per amare le creature divinizzate; l'aver abbandonato la sorgente di acque vive

per scavare cisterne screpolate; l'aver distrutto la città di Dio per costruire la Babele degli uomini; l'imitare il fratello del figliol prodigo —, l'Autore (cap. II) guarda in faccia la realtà senza schermirsi dietro alle frasi, e mette a nudo le idolatrie inconsapevoli ma quotidiane: sia le idolatrie nella società secolarizzata (cap. III), sia nella società sacrale, in particolare in quella cristiana (cap. IV). Vengono così illuminate sia le azioni minute che ognuno di noi realizza, che alcuni dei grandi sistemi filosofici e teologici (quest'analisi non è dissimile, in parte, a quelle realizzate da Eric Vögelin sui movimenti gnostici). Di particolare interesse l'interpretazione della psicoanalisi. Tutte quelle azioni sono accomunate dal tentativo di soddisfare il bisogno di un amore assoluto, di un consenso radicale.

Borghello pone il lettore di fronte ad una opzione fondamentale o scelta inevitabile: o con Dio o contro di Lui; non si possono servire infatti due padroni esclusivi. E non è detto che l'idolo richieda meno sacrifici di quanti ne esiga Dio, anzi (si pensi a tante "cause", p.es. terroristiche); ma tale tiranno porta a risultati vani. Il libro vuole non tanto "dimostrare" una tesi quanto "mostrare" ed illuminare il cuore dell'esperienza umana e far desiderare la *conversio ad Deum* (p. 17). Ma è compito dello Spirito Santo convincerci dell'unico radicale peccato: il non credere in modo realistico nell'infinito Amore misericordioso di Cristo per ognuno di noi (cap. V); è compito suo convincerci che siamo stati liberati in Cristo dalla vecchia legge e di essere entrati nella nuova legge: nel regno della libertà, dove la spinta proviene dal desiderio di piacere a Dio piuttosto che agli uomini (cap. VI). Il ruolo dello Spirito è quello di raddrizzare la deviazione ovvero di "rettificare l'intenzione radicale" proponendoci l'unico modello: l'Uomo perfetto Cristo.

Non basta però l'ingresso in tale regno. Lo Spirito di Cristo ci deve convincere di una nuova giustizia, di una nuova santità o, se vogliamo, di un nuovo livello di amore. Deve trasportarci dal piano dell'amore dell'uomo per Dio fino al piano dell'Amore divino per l'uomo, un Amore che vuole donarsi all'uomo, essergli consorte, com-partire la propria vita e felicità incommensurabile (cap. VII). Un amore che in Gesù Cristo rinuncia al consenso umano fino in fondo, che accetta la scomunica del suo popolo. E non solo durante la Passione, ma pure nella Risurrezione e nell'Ascensione. Questi due ultimi eventi, a differenza dell'esegesi corrente, vengono visti dall'Autore (cap. VIII) come costituenti un tutt'uno con il primo, in quanto Cristo non smentisce la maledizione divina affibbiata a chi pende sul legno, non cancella il giudizio negativo dei giudei mostrandosi ad essi risorto: essi, infatti, non lo vedono più. Si legge a p. 335: «Occorre illuminare la vita cristiana con la luce che getta l'Ascensione su tutto il mistero pasquale e ci libera dalla nostra idolatria inconsapevole. Oggi, infatti, non basta più indicare il crocefisso per cristianizzare gli ex-cristiani; ci si sono abituati».

Il capitolo IX prende in esame la dipendenza dell'uomo dal giudizio altrui e, concretamente, dal giudizio del diavolo, vale a dire di "colui che divide". Lo Spirito Santo ci deve convincere invece che l'unico giudizio che importa è il giudizio di Dio, il suo atteggiamento verso di noi. Il quale è sempre di comprensione, di misericordia, di perdono, di unione insomma. La grande arma del diavolo è la paura e l'odio; la grande forza di Dio è l'amore. Santa Teresa di Gesù aveva ben sperimentato questa sua sentenza: «Nulla ti spaventi: soltanto Dio basta». Parole che riecheggiano queste altre di san Paolo: «Se Dio è per noi, chi contro di noi?» (*Rom*, 8, 31).

Senza nulla togliere ai pregi del saggio riteniamo che qualche affermazione presente in esso richiederebbe maggiori spiegazioni, che il già lungo testo ha consigliato di tralasciare. Ci riferiamo soprattutto ai rapporti volontà-libertà (pp. 258 ss.) e amore-bene (pp. 50-51).

In conclusione, siamo dunque davanti ad un libro che scruta la molla delle azioni umane, ad un'opera da non perdere, ad un libro che di sicuro diventerà un vademecum. Rimane soltanto da pregare Iddio che liberi i lettori affinché non assolutizzino la scoperta della piaga profonda del cuore umano nonché del corrispondente antidoto.

Javier Villanueva

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- ADRIANO ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, LAS, Roma 1997, pp. 357.
- FAUSTO BALDASSARRE, *Teresa Manganiello (1849-1876). Tradizioni Orali-Documenti*, Ed. Suore Francescane Immacolatine, Pietradefusi (AV) 1997, pp. 376.
- SALVADOR BERNAL, *Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1997, pp. 252.
- ARTURO CATTANEO, con FRANCA & PAOLO PUGNI, *Matrimonio d'amore. Tracce per un cammino di coppia*, Ares, Milano 1997, pp. 174.
- GIUSEPPE COLOMBO, *Teologia Sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, pp. VIII+606.
- ENRICO DAL COVOLO e RENATO UGLIONE (a cura di), *Cristianesimo e Istituzioni Politiche. Da Costantino a Giustiniano*, LAS, Roma 1997, pp. 207.
- GIUSEPPE GIOVANNI GAMBA, *Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura. Parte prima: Mt 1,1-4,16: Chi è Gesù Cristo*, LAS, Roma 1997, pp. 326.
- IGNACIO JERICO BERMEJO, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de la fe (1568)*, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 1997, pp. 487.
- HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, S.J., *Antropologia Filosófica I*, Edições Loyola, San Pãolo 1993, pp. 300.
- HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, S.J., *Antropologia Filosófica II*, Edições Loyola, San Pãolo 1995, pp. 273.
- HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, S.J., *Escritos de Filosofia . Problemas de Fronteira*, Edições Loyola, San Pãolo 1986, pp. 308.

- HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, S.J., *Escritos de Filosofia II. Ética e cultura*, Edições Loyola, San Pãolo 1993, pp. 293.
- HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, S.J., *Escritos de Filosofia III. Filosofia e cultura*, Edições Loyola, San Pãolo 1997, pp. 376.
- RINO FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 310.
- ARISTIDE FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel*, Glossa, Milano 1997, pp. XIII + 373.
- ROMANO GUARDINI, *Las etapas de la vida. Su importancia para la ética y la pedagogía*, Palabra, Madrid 1997, pp. 157.
- FERNANDO OCARIZ-ARTURO BLANCO, *Teologia Fondamentale*, Apollinare Studi, Roma 1997, pp. 406.
- AUGUSTO SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 475.
- ANGELO SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica (2ª ed. ampliata)*, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1997, pp. 271.
- PIERO STEFANI, *Chiesa, Ebraismo e altre Religioni. Comento alla «Nostra aetate»*, Edizioni Messaggero, Padova 1998, pp. 267.

INDICE

STUDI

MIGUEL ANGEL TÁBET Lo Spirito Santo, Testimone di Gesù	3
ROBERT WIELOCKX Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo san Tommaso	35
ARTURO BLANCO Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale (III)	61

QUADERNO

<i>A PROPOSITO DI ALCUNI RECENTI DOCUMENTI DI INTERESSE ECCLESIALE</i> Contributi di: GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, ENRIQUE BORDA, PHILIP GOYRET	113
---	-----

NOTE

GERALDO MORUJÃO La relazione fra rivelare Dio e glorificare il Padre nel IV Vangelo	169
HERNÁN FITTE Il contributo del Card. J. Höffner nel Concilio Vaticano II	181
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI Sapere di non sapere. A proposito di un saggio di N. Fisher	193
JEAN-LUC CHABOT La crise existentielle et identitaire de l'Europe	209

RECENSIONI

J. García-Huidobro, <i>Naturaleza y política</i> [Enrique Colom]	225
P. Navè Levinson, <i>Introduzione alla teologia ebraica</i> [Miguel Angel Tábet]	229
Gianfranco Ravasi, <i>La buona novella. Le storie, le idee, i personaggi</i> <i>del Nuovo Testamento</i> [Bernardo Estrada]	231
Teodoreto Di Ciro, <i>Il mendicante</i> [José Antonio Riestra]	233
R. Pititto, <i>La fede come passione. Ludwig Wittgenstein e la religione</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti]	235
F. Ocariz - A. Blanco, <i>Teologia Fondamentale</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti]	240
R. Fisichella, <i>Quando la fede pensa</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti]	242
M. Epis, <i>Ratio fidei. I modelli della giustificazione della fede nella</i> <i>produzione manualistica cattolica della teologia fondamentale tedesca</i> <i>post-conciliare</i> [Arturo Blanco]	245
G. Gloder, <i>Carattere ecclesiale e scientifico della teologia in Paolo VI</i> [Arturo Blanco]	247
P. O'Callaghan, <i>Fides Christi. The Justification Debate</i> [Antonio Ducay]	248
J.M. Maldamé, <i>Cristo e il Cosmo. Cosmologia e teologia</i> [Giuseppe Tanzella-Nitti]	254
A. Ziegenaus, <i>Die Zukunft der Schöpfung in Gott: Eschatologie</i> [Antonio Miralles]	259
J.L. Bastero de Eleizalde, <i>María, Madre del Redentor</i> [José Antonio Riestra]	262
J.L. Illanes, <i>Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del</i> <i>trabajo</i> [Hernán Fitte]	263
Aa.Vv., <i>Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	265
S. Belardinelli, <i>Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in</i> <i>una società complessa</i> [Enrique Colom]	269
P.P. Philippe, <i>La vita di preghiera. Saggio di teologia spirituale</i> [Manuel Belda]	274
U. Borghello, <i>Liberare l'Amore (La comune idolatria, l'angoscia in</i> <i>agguato, la salvezza cristiana)</i> [Javier Villanueva]	276
 <i>LIBRI RICEVUTI</i>	 281