

vol. 13

anno 1999

fasc. 1

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

Imprimatur. † Luigi Moretti
Vescovo titolare di Mopta
Segretario Generale
Roma, 2.6.1999

ISSN 0394-8226

LAS DOS MANOS DEL PADRE.
EL DOBLE MOVIMIENTO DE LA ALIANZA
SALVÍFICA, EN LA MISIÓN CONJUNTA
E INSEPARABLE DEL VERBO Y DEL ESPÍRITU
SANTO, COMO “*INCARNATIO IN FIERI*”

Joaquín FERRER ARELLANO

Sumario: I. *Introducción* - II. *Las misiones del Verbo y del Espíritu como las dos manos del Padre que todo lo recapitula en Cristo por la fuerza del Espíritu*. 1. *Teología y economía trinitarias*. a) Las dos manos del Padre en la Creación. b) Las dos manos del Padre en la historia de la salvación: la doble misión del Hijo y del Espíritu que recapitula la humanidad caída bajo la capitalidad del Nuevo Adán. 2. *Operaciones ad extra y misiones trinitarias*. a) Elevación sobrenatural y misiones trinitarias. b) El doble movimiento de la alianza salvífica en las misiones trinitarias. III. *Las tres fases —en su doble movimiento, descendente (de Dios al hombre) y de retorno (del hombre a Dios)— de la doble misión del Verbo y del Espíritu en la historia salvífica hasta su consumación final*. - 1. *Verbum incarnandum*. a) La antigua alianza como encarnación antes de la Encarnación. b) Las teofanías del Verbo en el Espíritu en el Antiguo Testamento, y el doble movimiento de la Alianza. 2. *Verbum incarnatum*. a) La recapitulación de todo en Cristo, nuevo Adán. b) El doble movimiento de la misión del Verbo y del Espíritu en la Encarnación redentora. 3. *Pleroma Verbi incarnati*. a) En que sentido se puede y se debe hablar de una Encarnación continuada, evitando todo pancristismo. b) El doble movimiento de las misiones trinitarias en el origen y desarrollo de la Iglesia hasta su consumación final. 4. *La doble misión del Verbo y del Espíritu en la escatológica recapitulación de todo en Cristo* - IV. *Conclusión*.

I. Introducción

Este estudio ha sido sugerido por la lectura atenta de la invitación que S.S. Juan Pablo II hace a la Iglesia a consagrar de modo especial a la primera persona de la Santísima Trinidad, este tercer año de la fase preparatoria al próximo jubileo del año dos mil. En los dos años anteriores del trienio preparatorio, invitaba el Papa a fomentar especialmente la *fe* (el 1996 dedicado a Cristo) y la “*espe-*

ranza en la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos” (el 1997, consagrado al Espíritu Santo, “Aquél que constituye el Reino de Dios en el curso de la historia”, hasta su plenitud escatológica).

«El gran Jubileo que concluirá el segundo milenio —escribía en la Encíclica *Dominum et vivificantem*— (...) tiene una dimensión pneumatológica, ya que *el misterio de la Encarnación se realizó por obra y gracia del Espíritu Santo*. Lo realizó aquél Espíritu que —consustancial al Padre y al Hijo— es, en el misterio absoluto de Dios uno y trino, la Persona-amor, el don increado, *fuerza eterna de toda dádiva* que proviene de Dios *en el orden de la creación*, el principio directo y, en cierto modo, *el sujeto de la autocomunicación de Dios en el orden de la gracia*. *El misterio de la Encarnación constituye el culmen* de esta dádiva y de esta autocomunicación divina (*Dominum et vivificantem*, 50). (...) El Espíritu es Aquél que *construye el Reino de Dios en el curso de la historia* y *prepara su plena manifestación en Jesucristo*, animando a los hombres en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana *las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos*. (...) “Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que *poseemos las primicias del Espíritu*, nosotros mismos gemimos en nuestro interior *anhelando el rescate de nuestro cuerpo*. Porque nuestra salvación es en la esperanza” (*Rm* 8,22-24). Los cristianos están llamados a prepararse al Gran Jubileo del inicio del tercer milenio *renovando su esperanza en la venida definitiva del Reino de Dios*, preparándolo día a día en su corazón»¹.

«El 1999, *tercer y último año preparatorio* (del Jubileo del tercer milenio), tendrá la función de ampliar los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo: *la visión del Padre celestial* (cfr. *Mt* 5,45),

por quien fue enviado y a quien retornará (cfr. *Jn* 16,28). (...) “Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (*Jn* 17,3). Toda la vida cristiana es como una *gran peregrinación hacia la casa del Padre*. (...) En este tercer año el sentido del “camino hacia el Padre” deberá llevar a todos a emprender, en la adhesión a Cristo Redentor del hombre, un camino de auténtica *conversión como exigencia imprescindible del amor cristiano* es particu-

¹ *Tertio millennio adveniente*, nn. 44-48. Los subrayados son míos.

larmente importante en la sociedad actual, donde con frecuencia parecen desvanecerse los fundamentos mismos de una visión ética de la existencia humana. En este año 99 será, por tanto, oportuno resaltar la virtud teologal de la *caridad*, síntesis de la vida moral del *creyente que tiene en Dios Padre su fuente y su meta*².

Es fácil advertir en esta *invitación* que hace el supremo pastor de la Iglesia a *reavivar la esperanza en la plena realización del designio salvífico de Dios* —que se presenta como un progresivo *retorno* a la casa del Padre hasta la plena comunión con Dios (que *la caridad* opera) de los hijos de Dios dispersos por el «caos del pecado» (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, en adelante CEC, 761) *mediante el doble envío del Verbo y el Espíritu Santo*—, la siguiente *secuencia de proposiciones teológicas* (en el contexto de su rico magisterio)³:

1) La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu es la culminación de un proceso que la prepara y anticipa, que comienza a las puertas del Paraíso perdido por el pecado de los orígenes (*Gen* 3,15), abarca la historia entera —que es historia salvífica—, y no concluirá hasta el escatológico advenimiento del Reino consumado, cuando Dios sea, en la “plenitud de Cristo” (*Ef* 1,22-23) (la Iglesia del Verbo encarnado, de la Jerusalén celestial), todo en todos; y haya puesto a todos sus enemigos, por la fuerza del Espíritu, debajo de sus pies (*1 Cor* 15,25 ss.).

² *Ibid.*, nn. 50-51. Como la caridad supone la justicia (de la que es “*quaedam plenitudo*” (*S. Th.* I, 21, 3, 3)) invita el Papa a los cristianos —siguiendo el espíritu de la institución del año jubilar del Antiguo Testamento (*Lev* 25,8-28)— a un mayor compromiso por reducir las injustas desigualdades sociales y económicas, fuente de conflictos, haciéndose voz de todos los pobres del mundo, proponiendo una condonación o reducción de la deuda internacional, y a avanzar en el respeto de los derechos de la mujer y en la promoción de la familia y el matrimonio (n. 51). Propone, además, otros dos compromisos incluíbles para este tercer año 99: la confrontación con el secularismo promoviendo la civilización del amor, que encuentra en Cristo su plena realización; y avanzar en el diálogo interreligioso, en especial con las grandes religiones monoteístas, con encuentros en lugares significativos, como Belén, Jerusalén y Sinaí (nn. 52-53).

³ Aquí citaremos sus cartas magisteriales por las iniciales (p. ej.: MD: carta apostólica *Mulieris dignitatem*, del 15-8-1988) y sus *catequesis sobre el Credo de las Audiencias generales*, por la fecha (p. ej.: AG 25-LX-1985). Los documentos del Concilio Vaticano II se citan por sus siglas habituales: LG: *Lumen gentium*; DV: *Dei verbum*; CD: *Christus Dominus*; SC: *Sacrosanctum Concilium*; AA: *Apostolicam actuositatem*.

2) *Este proceso puede ser calificado de "Incarnatio in fieri"*. Esta conocida expresión, inspirada en S. Ireneo, es tan sugerente como legítima, siempre que se entienda el devenir *no en sentido determinista* —físicista o dialéctico hegeliano⁴— *sino histórico bíblico*.

La obra salvífica de Dios es histórica. La historia profana y la historia salvífica son en realidad dos dimensiones —orden de la creación y orden de la gracia— de una historia única. Se lleva a cabo a través de una sucesión de acontecimientos libres —que emergen del concurso de la Libertad increada y, fundada en ella, de la libertad creada— situados en el tiempo, que aportan algo nuevo y producen algún cambio. Son los *kairoi*, los tiempos dispuestos y propicios, para un acontecimiento dado (cfr. *Mc* 1,15; *Gál* 4,4; *Ef* 1,10). La historia es —como dice acertadamente L. Polo— un discontinuo de comienzos libres⁵.

Las etapas históricas señaladas por los acontecimientos son verdaderos momentos cualitativamente distintos, en progresión creciente extensiva e intensiva *de la autocomunicación de Dios*; tanto en la preparación de la Encarnación, como en su realización en la existencia histórica de Jesucristo (se produjeron venidas sucesivas del Espíritu sobre Jesús hasta su consumación pascual) y en el ulterior despliegue de su plenitud desbordante, por el ministerio de la Iglesia peregrina —como sacramento universal de salvación—, hasta la escatológica recapitulación (*Ef* 1,10) de todo en el *Cristo total*, en un universo transfigurado al fin de la historia salvífica.

⁴ Hegel desfigura la Revelación bíblica en clave inmanentista, inspirada en Spinoza y en la gnosis dialéctica de J. Böhme. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, 3. *El Espíritu de verdad*, Madrid 1998, pp. 153 ss. En cuanto al influjo de J. Böhme, véase la conocida obra sobre Hegel de C. FABRO. Tampoco entiendo esa expresión como una evolución ascendente y universal desde el átomo hasta el Cristo cósmico, punto omega de un proceso inmanente expuesto a la manera de Teilhard, con un lenguaje poético cuya ambigüedad parece sugerir un inmanentismo radical sin trascendencia creadora y gratuidad en el designio salvífico sobrenatural que culmina en el misterio de la recapitulación de todo en Cristo. (Me ha parecido conveniente hacer esta aclaración —que parece innecesaria— para salir al paso de malentendidos que puedan dar lugar a un rechazo de la expresión "*incarnatio in fieri*").

⁵ Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, pp. 41, 600 y *passim*. O. CULLMANN, *La salut dans l'Histoire*, Neuchâtel 1996, pp. 198 ss. Sobre la dimensión histórica del hombre, J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cap. 2, Eunsa, Pamplona 1998.

3) *Esa culminación tiene dos fases*: en Cristo la cumbre del progreso se da ya, virtualmente, *en la consumación del misterio Pascual*. Comienzan con El, los tiempos escatológicos (*la plenitud de los tiempos*). Lo acontecido después de la Pascua del Señor es *mero despliegue de su plenitud desbordante hasta la formación del Cristo total*, cuando se complete el número de los elegidos en un universo transfigurado: nuevos cielos y nueva tierra.

4) En ese proceso histórico intervienen las Personas del *Verbo y el Espíritu* —“las dos *manos del Padre*” (S. Ireneo: cfr. CEC, 53)—, tanto en la *creación* como en la *doble misión salvífica* de ambas —de manera siempre conjunta e inseparable— en la *autocomunicación por la gracia* de la Trinidad al hombre y —en virtud de su constitutiva relación con él (cfr. LG 31), por redundancia— a la creación entera.

5) La autocomunicación salvífica de la Trinidad en Jesucristo se realiza con *el doble movimiento de la alianza salvífica de Dios con el hombre*, cuyas fases previas (Noé, Abraham, Moisés) preparan la nueva y definitiva alianza en la Sangre de Cristo: *descendente* (don del esposo) y *ascendente* (don de la esposa).

El *primero* —*descendente*, que *se cumple por gracias de mediación*— coincide con *la doble misión visible*⁶ del *Verbo y del Espíritu* que culmina en la Encarnación a lo largo de toda la existencia histórica redentora de Jesús hasta su consumación en Pascua y Pentecostés, y continúa sacramentalmente presente en la Iglesia como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (LG 11). Pertenece al orden —*descendente*— de la *redención adquisitiva* como oferta de salvación a la libertad humana. (vid. A, a continuación).

⁶ Visible de modo intermitente en las teofanías y tipos de la antigua disposición, sólo discernible en su pleno sentido místico a la luz del nuevo testamento (cfr. CEC, 703), y —en cuanto a la misión del Espíritu en la vida de Cristo, en Nazareth, el Jordán, y el Tabor. *La misión visible del Verbo en la carne de Cristo* es acompañada —durante su existencia histórica redentora impulsada por el Espíritu— de una *visibilidad intermitente del Espíritu* que inhabitaba su Humanidad santísima (en la *sombra* que cubre a María en el *fiat* de la Encarnación (cfr. CEC, 697), la *paloma* del bautismo en el Jordán, o la *nube* de la transfiguración— hasta el *fuego* y el *viento* impetuoso de Pentecostés. Es entonces en la plenitud de la Pascua cuando es plenamente constituido Jesús en nuevo Adán y Cabeza potencial de la humanidad rescatada).

El *segundo* —de retorno, que se cumple por gracias de santificación, que requieren la libre cooperación humana, cuyo ejemplar trascendente es el “*fiat*” de la Virgen de Nazareth (Lc 1,38), y el “*ecce venio*” (Heb 10,7) de la humanidad del Verbo encarnado— es obra de *las misiones invisibles*⁷ del Espíritu y del Verbo que recapitulan progresivamente bajo Cristo como nueva Cabeza de la humanidad caída y por El redimida —como nuevo Adán— constituyéndole “en pueblo de conquista” (1 Pe 2,9) de Dios Padre —que establece el Reino mesiánico— con el concurso de la libertad humana. Pertenece al orden —*ascendente*— de la *redención subjetiva* de retorno salvífico al Padre por la gracia justificante (*vid.* B, a continuación).

A. El *proceso descendente*, que coincide con la *doble misión visible del Verbo y del Espíritu Santo*, comienza a realizarse de modo dispositivo-incoativo en las puertas del Paraíso, como anuncia el Protoevangelio; si bien *adquiere perceptibilidad histórica discernible a partir de la vocación de Abraham*, especialmente en las teofanías, en el arca de la alianza, y en los personajes elegidos —guías y conductores del pueblo, profetas, sacerdotes— que *prefiguran e incoan la presencia visible salvífica del Verbo encarnado*, Mediador, sacerdote, profeta y rey “*nondum incarnatum, sed incarnandum*”, antes de la *plena misión visible del Verbo y del Espíritu en la Encarnación* y en Pentecostés.

B. “*Consumada la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra* (cfr. Jn 17,4), *fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que indeficientemente santificara a la Iglesia*, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu” (cfr. Ef 2,18) (LG 4a).

⁷ Tampoco las misiones invisibles de la gracia de inhabitación, son puramente invisibles, pues a veces tienen manifestaciones carismáticas llamativas y —en todo caso— se manifiestan corpóreamente en el rostro y el comportamiento humano, que reflejan a Cristo de modo cuasi-sacramental. La visibilidad no es, sin embargo, oficial o funcional de la persona —en ese sentido es menos perceptible en sí misma—. K. Rahner insiste en la perceptibilidad histórica de la gracia vinculada a la Palabra que obra en el Espíritu a lo largo de toda la historia salvífica, que califica en términos de cuasi-sacramentalidad ahí donde no alcanza su plenitud en las autorrealizaciones necesarias de la Iglesia en los sacramentos. El número septenario constituye un remedio y un impulso sobrenatural para cada una de las necesidades fundamentales de la vida cristiana, como ha advertido progresivamente la tradición teológica, y definitivamente fijada, tanto en occidente como en oriente en el s. XII (K. RAHNER, *La iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1970. Cfr. también E. SCHILLEBECK, *La Iglesia sacramento del encuentro con Cristo*, Bilbao 1967).

La misión visible del Espíritu en Pentecostés, es la manifestación sensible de su misión invisible a lo largo de toda la historia salvífica — siempre conjunta e inseparable de la del Verbo—, que inhabitan — con el Padre que los envía, en la unidad de la “perichoresis” trinitaria— en los corazones que libremente acojan el Don salvífico ofrecido a la descendencia entera de Adán, de todas la etnias, lenguas y épocas (de muy diversas formas, algunas conocidas sólo por Dios). Es el proceso ascendente de la redención aplicada o subjetiva de los hombres —uno a uno— que redunde en el cosmos de manera oculta (en virtud de las semillas y primicias del Espíritu) hasta su plena consumación en los nuevos cielos y nueva tierra del Universo transfigurado haciéndoles partícipes de la plenitud de gracia capital de la humanidad de Cristo.

Este proceso ascendente de retorno al Padre en la unidad del Cristo total, abarca la historia entera —desde las puertas del Paraíso perdido, hasta el Reino consumado metahistórico de la Jerusalén celestial— que es historia salvífica: la historia de la progresiva formación del Cristo total, de la recapitulación de todo en Cristo, cuando Dios sea todo en todo, desde el justo Abel hasta el último de los elegidos en un universo transfigurado. En este proceso de retorno el orden de las misiones invisibles es inverso al de las procesiones trinitarias y sus misiones visibles.

6) Las *gracias de mediación* jerárquicas y carismáticas (A), siempre bajo la impronta de *la dimensión petrina* de la Iglesia —que alcanza, en el límite, el *opus operatum*, en la verdad (infallibilidad), y en la vida (sacramentos)— *son participaciones de la unción de Jesús por el Espíritu Santo*. El “actúa” *la unión hipostática* del Verbo con su Humanidad que la constituye en pontífice mediador entre Dios y los hombres —como sacerdote, profeta y rey— que es la raíz de *la plenitud de gracia* creada por la que el Espíritu Santo santifica su Humanidad Santísima —en una plenitud ascendente hasta la consumación pascual— como Cabeza de la humanidad redimida, “llena de gracia y de verdad”. De esta plenitud capital de mediación (*Unus Mediator, 1 Tim 2,5*) y de vida, todos recibimos gracia tras gracia (*Jn 1,14*), por obra del Espíritu Santo que se derrama del costado abierto de Cristo haciéndonos partícipes de mediación de verdad y gracia de Cristo.

(Antes de Cristo venido había ya esbozos prefigurantes de la Unción del Mesías por el Espíritu en la unción sacerdotal profética o regal de personajes que lo anunciaban tipológicamente en la antigua alianza y disponían a su advenimiento, anticipando su virtualidad salvífica).

*Las gracias de santificación —que arrancan del Protoevangelio (Gen 3,15)— (B) pertenecen a la dimensión mariana de la Iglesia, prefigurada por otra línea tipológica centrada en personajes femeninos y en vaticinios proféticos en torno al tema recurrente “hija de Sión” que preparan y anuncian la mediación materna de María, el don de la Esposa que se ejerce y manifiesta en la Iglesia esposa de Cristo, en su dimensión mariana (el que H.U. von Balthasar llama su rostro mariano), en virtud de las gracias de santificación por las que aporta el don de la Esposa —con una maternidad virginal tipificada, y hecha posible, por la de María en virtud del misterio de su mediación materna (egregiamente espuesto por la Encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II)—, para que se realice la obra de la salvación, unida en abrazo conyugal del Esposo en virtud del misterio eucarístico (S. Agustín, *Psalm.* 74, 4).*

7) *La misión salvífica del Espíritu —don del Esposo— es el fruto de la consumación de la misión visible redentora —la Encarnación redentora del Hijo, obrada, guiada e impulsada por el Espíritu eterno (Heb 9,14)— en la Pascua del Señor (fruto de la cruz, según la sugerente y lacónica expresión del Beato Josemaría Escrivá⁸). Es el Don fontal —*fons vivus, spiritualis unctio*— que otorga sus dones jerárquicos (o ministeriales) y carismáticos (LG 4) a cada miembro, según su personal participación en la misión de la Iglesia. Estos dones son —en unidad estructural orgánica (LG 11)—, otras tantas participaciones de la mediación teándrica de Cristo que capacitan a quienes las reciben a cooperar a la obra de la salvación de sus hermanos que la caridad (la vida sobrenatural de la gracia) opera. Ya antes de Cristo venido se dieron formas de mediación que anunciaban, disponían y anticipaban —con virtualidad salvífica— aquella fontal mediación del *Unus mediator* (1 Tim 2,5).*

Son diversas expresiones del *Don del Esposo* (movimiento descendente de la alianza en la misión conjunta del Verbo y del Espí-

⁸ Por ejemplo en *El gran desconocido*, en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 137.

ritu), que hacen posible —capacitan— y reclaman el *don de la Esposa* (*movimiento ascendente de la misma*), para cooperar con el Esposo en la trasmisión de vida sobrenatural, en orden a la *génesis y formación del nuevo Pueblo de Dios Padre*, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su propia vocación particular⁹, que participa de la misión de la Iglesia, sacramento de la misión del Verbo y el Espíritu.

La estructura orgánica de la Iglesia institucional que forman las gracias jerárquicas y carismáticas de mediación —siempre bajo la impronta de la *dimensión petrina* de la Iglesia— está al servicio de la *comunidad salvífica* de caridad de los hombres con Dios y entre sí, que se actualiza en la libre respuesta del amor fiel de la Esposa con su propio don —actualizado por las gracias de santificación— al don del Esposo¹⁰. A esta dimensión corresponde el *rostro mariano* de la Iglesia, en tanto que Esposa de Cristo¹¹.

⁹ Juan Pablo II hace referencia a éste doble aspecto de la participación en la Capitalidad de Cristo, de mediación y de vida de gracia, en este texto de *Mulieris dignitatem*, 27: «La unión orgánica de la Iglesia como Pueblo de Dios con Cristo expresa el “gran misterio” de la Carta a los Efesios: la Esposa unida a su Esposo. Unida, porque vive su vida; unida porque participa de su triple misión —“*tria munera Christi*”— (es decir, de su Mediación)... En el ámbito del “gran misterio” de la Iglesia, todos están llamados a responder —como una esposa— con el don de sí, al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia. Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial».

El ministerio ordenado, en efecto, tiene la función de asegurar de modo infalible (“*opus operatum*”) la presencia del don salvífico de Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia, «para hacer que el entero pueblo sacerdotal de Dios pueda ofrecer su culto y oblación espiritual» como don de la Esposa (A. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Madrid, 1970, p. 115). De ahí la ineludible necesidad del ministerio ordenado (su “prioridad funcional” en terminología de Pedro Rodríguez (*vid. infra*), que está al servicio de la “prioridad sustancial” del sacerdocio común, en cuya actuación se obtiene la comunión salvífica con Dios: la santidad a la que todos están llamados).

¹⁰ Afirma el CEC: «En la Iglesia esta comunión de los hombres con Dios por “la caridad que no pasará jamás” (1 Cor 13,8) es la finalidad que ordena todo lo que en ella es medio sacramental ligado a este mundo que pasa (cfr. LG 48). “Su estructura está totalmente ordenada a la santidad de los miembros de Cristo. Y la santidad se aprecia en función del gran Misterio en el que la Esposa responde con el don del amor al don del Esposo” (MD 27). María nos precede a todos en la santidad que es el misterio de la Iglesia como la “Esposa sin tacha ni arruga” (Ef 5,27). Por eso “la dimensión mariana de la Iglesia precede a su dimensión petrina” (*ibid.*)» (CEC, 773).

¹¹ Las primeras —a diferencia de las segundas— admiten un mal uso o abuso. Son gracias, *gratis datae*, “poderes” derivados de la *euxosia* de Cristo que se otorgan para el bien

*La imagen de la Mujer-Esposa alude a este "misterio" (Ef 5,32) el más íntimo de la Iglesia, verdadera razón formal de su existencia, como culminación que es del misterio de la "alianza" salvífica. Se trata siempre de la voluntad divina de no salvar a los hombres sino asociándolos, a título de instrumentos libres, a la obra de la salvación, propia y ajena, para que todos cooperaran con El —para decirlo con la conocida formulación de la Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis* (AAS 35 (1943) 217)— a comunicarse mutuamente los frutos de la Redención. "No por necesidad, sino a mayor gloria de su Esposa inmaculada".*

8) La realización procesual histórica del designio salvífico de la Trinidad precisa de la *libre cooperación de la libertad creada que acepta el don de Dios* en los dos movimientos, ascendente y descendente o de retorno, de la doble e inseparable misión. Ante todo de la Humanidad del Verbo encarnado nuestro redentor, y la de María (a la que quiso asociar, en representación de toda la humanidad, como nueva Eva —madre de los vivientes— en la restauración de la vida sobrenatural perdida en el pecado de los orígenes).

Pero aquella redención se hace efectiva con la libre cooperación de los redimidos para que se realice la obra de la redención.

*El "fiat" de María en la Anunciación, mantenido a lo largo de toda su vida, es el modelo luminoso de la relación personal entre Dios y todo hombre, en la que éste encuentra su plenitud espiritual, según el paradigma de la unión o alianza nupcial de Dios con la humanidad*¹². Por eso ha sido calificada como *dimensión mariana* de la Iglesia.

de los demás —de modo directo, pues su buen uso es fuente de santificación personal—; no "buenas cualidades de la mente" o "hábitos buenos", entitativos y operativos —a manera de impronta creada de la gracia increada de inhabitación—, que santifican directamente a quien los recibe. Son gracias de santificación —*gratum facientes*— (integradas en el organismo sobrenatural de la gracia de las virtudes y dones del Espíritu Santo, magistralmente estudiada por Tomás de Aquino en la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologiae*) con las que "*recte vivitur et nemo male utitur*", según la conocida fórmula agustíniana (*De libero arb.* II, 18 y 19). No ocurre lo mismo con los *carismas* (que no son sino concreciones de la misión genérica —cultural, santificadora—, a la que capacitan, facultan y obligan *los caracteres sacramentales*), de los que pueden, como es obvio, quienes los reciben, abusar o ejercer mal "*in eorum perniciem*", según la conocida expresión de S. Agustín, muy repetida en la controversia donatista.

¹² AG, 18-IV-1990, 6. Cfr. JUAN PABLO II, *El Espíritu Santo*, catequesis de las audiencias generales, Madrid 1996.

Tal es *la ley de la alianza nupcial* de Dios con los hombres, preparada y proféticamente prefigurada en la antigua alianza con Israel, y realizada en la nueva y definitiva alianza en Jesucristo, en las tres fases o momentos que distingue la tradición de los Padres: *esponsales* en la Encarnación —el “*ecce venio*” (Heb 10,7) del ingreso del Verbo encarnado en este mundo en el instante del sí de María, que sigue al “*ecce ancilla*” (Lc 1,38)—, *bodas* en el Calvario (los desposorios con la Iglesia naciente que adquiere con el don de su vida entregándole como arras el don de su Espíritu) y *consumación de la bodas* en el misterio eucarístico, fuente de toda vida sobrenatural del Cuerpo místico (cfr. 1 Cor 10,7; SC 9), como *pren- da y anticipación sacramental del las bodas del Cordero con la Esposa que desciende del Cielo*, la nueva Jerusalén escatológica del Reino consumado (cfr. Ap 21,2). La historia humana y salvífica pasa por esa inefable experiencia de la comunión esponsal acompañada de sensaciones y sentimientos que la naturaleza sugiere como exigencialmente indisoluble, fiel y abierta a una fecundidad que asegure la pervivencia del hombre y la sociedad en la historia; y que la Palabra ha puesto como el símbolo más expresivo de la historia de la Salvación —y de la eterna beatitud— en las diversas etapas de la alianza nupcial de Dios con los hombres, que culmina en el misterio de la Iglesia-esposa¹³. Entre el encanto de los esponsales de Adán y Eva, punto de partida de toda la instrucción que Dios ha dado a la humanidad, hasta la consumación del amor beatificante de la nueva Jerusalén escatológica del Apocalipsis, toda esa larga “*aclimatización*” o *acostumbramiento* (S. Ireneo; cit. en CEC, 53) del hombre a Dios y de Dios al hombre que es la historia salvífica está relatada en la Biblia en términos de alianza nupcial, de desposorios de Dios

¹³ *El amor de Dios al hombre es frecuentemente expresado en la Escritura* (cfr. Os 2,16-25; Is 50,1; 54,4-8; 62,4-9; Jer 2,1-2; 3,1-6-12) mediante esta analogía del amor del hombre a la mujer. La mujer-esposa es Israel, pueblo elegido por el amor gratuito de Dios, con el que Dios establece una alianza nupcial a la cual El permanece siempre fiel, pese a las repetidas infidelidades de su esposa. Esta imagen de amor esponsal culmina en Cristo, que es saludado como esposo por Juan Bautista (cfr. Jn 3,17-19) y se aplica a Sí mismo esta comparación tomada de los profetas (cfr. Mc 2,19-20). Pero es en la Carta a los Efesios donde encuentra su plenitud esa imagen de amor esponsal; “Cristo amó a la Iglesia y se entregó a Sí mismo por ella” (Ef 5,25). La unión de Cristo con la Iglesia no sólo es explicada por la analogía del amor nupcial humano, sino que aparece como el fundamento de la sacramentalidad del matrimonio como alianza santa de los esposos (cfr. MD 23).

con la humanidad, que preparan las nupcias de Cristo con la Iglesia en la Cruz salvadora¹⁴.

He aquí —*en apretada síntesis algunos de cuyos aspectos fundamentales glosa a continuación— la teología propuesta en el riquísimo magisterio de Juan Pablo II*, en buena parte recogido en la Catecismo de la Iglesia Católica. *Si se le presta más atención*, estoy convencido que *se evitarían muchos reduccionismos de un empobrecedor racionalismo*, con frecuencia asfixiante —uno de cuyos síntomas es la casi ausencia de María en el discurso teológico¹⁵, que dificulta notablemente, a mi parecer, la causa del ecumenismo (contra la intención de algunos de sus autores)— que sólo en la contemplación de la fascinante belleza del plan salvífico, en toda su riqueza bíblica —tal como la propone el más reciente magisterio de Juan Pablo II— puede avanzar hacia la plena unidad de los discípulos de Cristo.

II. Las misiones del Verbo y del Espíritu como las dos manos del Padre que todo lo recapitula en Cristo por la fuerza del Espíritu

1. Teología y economía trinitarias

«Los Padres de la Iglesia distinguen entre la “Theología” y la “Oikonomía”, designando con el primer término el misterio de la vida íntima

¹⁴ «*Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae (...) et illud quidem matrimonium in tantum fuit in utero virginali*»: Tomás de Aquino, *In Ioann.* 2, l. 1, n. 1. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como “unidad de los dos” en “comunio personarum” en el matrimonio. “El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma”, y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irrepetible «no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS 13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de “comunión” en la que se expresan la “unidad de los dos” en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer (MD 10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD 9), cuyo paradigma trascendente es la unión de Cristo con la Iglesia.

¹⁵ En mi estudio sobre la mediación materna de María publicado en *Ephemerides Mariologicae* 48 (1998) 405-478, muestro ampliamente las razones por la que me parecen infundadas las objeciones de la CTI, nombrada en el Congreso mariológico de Czestochowa de 24-VIII-1996, a la amplísima petición del Pueblo de Dios a la declaración dogmática de la *mediación materna de María* —plenamente preparada, según no pocos comentaristas, en el plano doctrinal por las perspectivas abiertas en la *Redemptoris Mater* de 1987.

del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la “Oikonomia” nos es revelada la “Theologia”; pero inversamente, es la “Theologia”, quien esclarece toda la “Oikonomia”. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e inversamente el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar; y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obra» (CEC, 236).

El Dios revelado por Jesucristo, el único y verdadero, es esencial y absolutamente diverso del Dios de cualquier otra religión. El Dios de la revelación cristiana «es uno y único, pero no solitario» (*Fides Damasi*, DS, 71) es Trinidad-Comunión.

“Dios es Amor” (1 Jn 4,16) significa que Dios es Dios, precisamente porque, desde toda la eternidad, el Padre genera *en el amor*, libremente, al Hijo y, con el Hijo, espira al Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo en la Familia Trinitaria.

«Dios, aún permaciendo totalmente Otro, el inefable, el incommunicable, precisamente porque es *amor-comunión*, encuentra el modo de realizar lo irrealizable: donarse a su creatura y unirse a ella. Ello es posible en el Espíritu porque Este representa al eterno mutuo amor entre el Padre y el Hijo, es su *ser-en-comunión*. En el Espíritu Santo la vida íntima de Dios uno y trino se hace enteramente don, intercambio del amor recíproco entre la Personas divinas. Por el Espíritu Santo Dios “existe” como don» (*Dominum et vivificantem*, 10). No existe comunicación alguna de Dios en sus creaturas —en el plano descendente— si no es “en el Espíritu”, como tampoco existe experiencia alguna referente a Dios y a las cosas de Dios —en el proceso de divinización propio del plano ascendente de retorno salvífico al Padre— sino es por el mismo Espíritu¹⁶.

¹⁶ El Espíritu Santo es “el Nosotros en persona”, según la fórmula de H. MÜHLEN (*Una mística Persona*, trad. esp. José Boullousa, 2ª ed. Secretariado trinitario. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998), que ha hecho fortuna. Yo personalmente creo que esta justa perspectiva debe completarse con la propuesta de la teología oriental que ve una implicación de las tres Personas en las relaciones trinitarias que son triádicas. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, o. c., Anexo II, donde expongo resumidamente —como aplicación a la metafísica de la relación que me parece justa, en la que se justifica la existencia de tales relaciones triádicas—, una línea de reflexión teológica del oriente cristiano que basa en ellas los orígenes immanentes de la segunda y tercera Personas, que nada tienen que ver con Focio. Ellas han inspirado las interesantes investigaciones

«Dios ha querido comunicar libremente al hombre la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el designio benevolente (*Ef* 1,9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado, “predestinándonos a la adopción filial en Él” (*Ef* 1,4-5), es decir, “a repro-

sobre el “*filioque*” de J. Miguel Garrigues y B. Castilla Cortázar; cfr. «Annales theologici» 10 (1996) 381-416, que recuerda la metáfora patristica —boca-aliento-palabra— (el Padre pronunciaba eternamente la Palabra en el Sople de su boca), o la analogía también metafórica del Espíritu Santo *como maternidad hipostática*. No hay que asustarse de esa metáfora si se entiende con la debida flexibilidad analógica, que implica una semejanza infinitamente mayor que la semejanza, en un sentido eminente que trasciende nuestra capacidad de comprensión y de expresión (inefable) *que excluye cualquier alusión al género en Dios* (más bien es la unidualidad del género el que refleja en su *imagen humana* —analogía “fidei” descendente-aspectos del misterio de la intimidad trinitaria, como comenta Juan Pablo II con reiteración). Estas analogías metafóricas —como la maternidad hipostática que propone S. Boulgakov, y otras parecidas—, parecen de gran interés para defender el dogma —irrenunciable— del *filioque*— sin caer en banales y falsas interpretaciones “filioquistas”, que justamente rechaza Garrigues. «La teología bíblica, especialmente en los estudios de Fr. X. Durrwell, está poniendo de relieve que no se puede separar el nombre revelado por el Padre, por el que es relativo al Hijo, del nombre también revelado (cfr. *Mc* 14,36; *Rm* 8,15; *Ga* 4,6) de *Abbá*, “papá” en arameo, como no se puede separar el nombre de Hijo o de Unigénito, que hace a éste relativo al Padre, del de “Bien amado” (*Agapetos*), tan frecuente en el Nuevo Testamento. Ahora bien, *Abbá* y “Bien-amado” son los nombres del Padre y del Hijo, en tanto en cuanto, en sus propias relaciones de paternidad y de filiación, son relativos al Espíritu como término personal de su don recíproco en el amor. (...) El Padre y el Hijo no existen realmente en la Trinidad sino como Padre-Abbá e Hijo-Bien-amado, es decir, relativos en sus propias personas al al Espíritu como Don eterno del amor personal en Dios. Imaginarlos como previamente constituidos en sus personas trinitarias, por anterioridad de naturaleza o de razón, con respecto a la persona del Espíritu, es incurrir en un *paralogismo*, es decir, en una deducción de la realidad a partir de nuestra manera abstracta de conocer y de razonar. Este paralogismo teológico “filioquista” reduce la Trinidad a dos pares de relaciones “binarias” *consecutivas* entre ellas, en las cuales el segundo, que constituye a la persona del Espíritu, está subordinado *sin reciprocidad con respecto al primero, que constituye las personas del Padre y del Hijo*»: J.M. GARRIGUES, *La reciprocidad trinitaria del Espíritu Santo con respecto al Padre y al Hijo*, en «Scripta Theologica», 30 (1998, 3) 807 ss. Cfr. también L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 1998, pp. 310 ss. y 358 ss.

En palabras de Paul Eudikimov: «La monarquía del Padre (...) Fuente y Principio de la vida divina, es la que asegura la unidad, la consubstancialidad y la igualdad de las tres Personas divinas. No se trata jamás de relaciones entre el Padre y una de las Dos Personas, sino que se trata siempre, explícita o implícitamente, de las relaciones de Aquél que se revela y de los Otros dos, de Aquellos que le dan a conocer, siempre en una unidad triple. Es en esta perspectiva que la fórmula *per Filium* significa que el *Filioque* latino deber ser equilibrado por la fórmula correspondiente del *Spirituque*, que el Padre engendre en el amor —*in sinu Patris*— implica necesariamente al Espíritu, en tres relaciones triádicas: *Padre, Hijo y Espíritu Santo. Las tres son coimplicadas en la perikoresis trinitaria* (“*nihil prius nec posterius*”), dentro del orden —*taxis*— de los orígenes: *generación y procesión en el amor*: P.

ducir la imagen de su Hijo” (*Rm* 8,29) gracias al “Espíritu de adopción filial” (*Rm* 8,15). Este designio es una “gracia dada antes de los siglos” (2 *Tm* 1,9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario. Se despliega en la obra de la creación, en toda la historia de la salvación después de la caída, en las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia (cfr. AG 2-9)» (CEC, 257).

a) Las dos manos del Padre en la Creación

Dios crea todo, dando la existencia y la vida por medio de la Palabra en su Espíritu; y en el Espíritu Santo es como Dios Padre — en el *ek-stasis* (salir-fuera-de-sí) amoroso— “trasciende” su vida a-temporal y hace espacio a sus creaturas. El Espíritu Santo es la Persona divina a través de la cual Dios Padre, inmediatamente, infunde la vida. Él es el último “toque” a través de cual Dios alcanza a sus creaturas por su Palabra, las “salva” de la no-existencia, las conserva, las renueva y las conduce a su plenitud. Estar en el Espíritu equivale, pues, a estar en la “vida”¹⁷.

«La Palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca, sus ejércitos. En este contexto es interpretada por los exegetas la expresión de Gén 1,1-2: “Al principio, Dios creó el cielo y la tierra... Y el Aliento del Señor (*Ruach Elohim*) se cernía sobre las aguas”.

“Dios ha creado el mundo con sus dos manos, el Hijo y el Espíritu” (S. Ireneo, *Contra las herejías*, 4,4,4; 4,7,4; 5,1,3; 5,5,1...)» (CEC, 703).

EUDIKIMOV, *Panagion et Panagia*, en «Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales» 27 (1970) 62. Sobre el tema (que ha desarrollado ampliamente en *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente, ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, «Ephemerides Mariologicae» 49 (1999) fasc. 1) hay muy valiosas indicaciones en la nota bibliográfica de M.M. GARIJO-GHEMBE, *Bibliografía sobre la Trinidad en la Teología Ortodoxa* (1945-1977) en «Estudios trinitarios» 11 (1977) 360-440.

¹⁷ Cfr. *El Espíritu del Señor*, o. c., 38. Sobre este tema ha escrito muy inspiradas reflexiones B. FORTE, *El Espíritu Santo, y Jesús de Nazareth*, en «Scripta Theologica» 30 (1998, 3) 824. «El “con-dilecto” del amor del Padre y del Hijo, el tercero en causa en el encuentro de su entregarse y acogerse mutuamente, es la prueba definitiva, precisamente por su distinción y consistencia personal, de que el amor eterno no cierra al Amante y el Amado en el círculo de su intercambio mutuo, sino que hace que se encuentren con una fecundidad que los trasciende. El encuentro eterno pone de manifiesto la trascendencia del amor eterno, su autoentregarse al otro de modo libre y gratuito, su naturaleza que tiende a comunicarse, fuente, por lo tanto de la autocomunicación personal, en el juego de las relaciones entre las Personas divinas y en su relacionarse con las criaturas, que ellas mismas llaman a la existencia».

En cuanto al *hombre* «es con sus propias manos [es decir, el Hijo y el Espíritu Santo] como Dios *lo hizo* (...) y El dibujó sobre la carne moldeada su propia forma, de modo que incluso lo que fuese visible llevase la forma divina» (San Ireneo, *Dem.* 11) (cfr. CEC, 704).

Habiendo decidido Dios —libremente, aunque muy en congruencia con la apertura trascendental de la naturaleza humana (*finitus capax Infiniti*)— abrir al hombre el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó a nuestros primeros padres revistiéndolos de una gracia y una justicia resplandecientes (cfr. DV 3, CEC, 84). Este don gratuito de la alianza originaria (cfr. AG 25-IX-1985, n. 4) lo recibió Adán en el estado de *justicia original* no sólo para sí, sino para toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero «*al levantarse contra Dios*, pretendiendo alcanzar su propio fin sí al margen de Dios» (GS 13), *transmitieron*, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en «estado caído», (C. de Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia originales; *un pecado en sentido “análogo”*, pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC, 404) que la tradición ha llamado *pecado original*.

b) Las dos manos del Padre en la historia de la salvación: la doble misión del Hijo y del Espíritu que recapitula la humanidad caída bajo la capitalidad del Nuevo Adán

«Desfigurado por el pecado y por la muerte, el hombre continúa siendo “a imagen de Dios”, a imagen del Hijo, pero “privado de la gloria de Dios” (*Rm* 3,23), privado de la semejanza» (CEC, 705).

Dios creó el mundo en orden a la comunión en su vida trinitaria. Frustrado el plan originario de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cfr. CEC, 71) comienza a realizarse el desigmo benevolente del Padre de reunir a los hijos de Dios dispersos por el pecado (*Jn* 11,52). Como reacción al caos, que el pecado provocó, envía al Hijo y al Espíritu (las “dos manos del Padre”) para congregarlos en el pueblo de Dios Padre que es la Iglesia del Verbo encarnado unificada por el Espíritu (cfr. CEC, 761). Es un proceso que

abarca la historia entera de la salvación que culmina en la recapitulación de todas las cosas en Cristo por la fuerza del Espíritu.

Desde su principalidad radical (*Agenetos*), la Persona del Padre, origen eterno de las procesiones divinas, es también, según el decreto *Ad Gentes* «por su benignidad misericordiosa, el Creador del hombre y el que le llama a la comunión consigo en la vida y en la gloria, derramando sin cesar generosamente su bondad divina; y esto de tal manera que el que es Creador de todo se haga finalmente todo en todas las cosas, procurando a la vez Su gloria y nuestra felicidad» (n. 2), por aquella *doble misión inseparable* —tanto en el *movimiento descendente del Verbo y del Espíritu* (*synkatabasis* redentora), *como en el retorno salvífico* al Padre de los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11,52), *en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, por la gracia del Espíritu que brota de la cruz salvadora*—. «Así como la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia» (Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, I, 6)¹⁸.

2. Operaciones ad extra y misiones trinitarias

El *fin de la misión* es la presencia del enviado en un lugar determinado, para realizar una encomienda de quien le envía. En la misión salvífica de la Personas divinas, dada la omnipresencia sustancial de Dios en el universo creado, sólo puede tratarse de algún nuevo género de presencia. Así pues, el concepto de la misión *incluye la procesión eterna y añade una nueva manera de presencia* —temporal, salvífica— en el mundo creado: «*missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sic, temporalem effectum*» (*S. Th.* I, 43, 2 ad 3). Las misiones temporales de la economía salvífica reflejan, por tanto, el orden de origen o procedencia inminente de las Personas divinas: el Padre envía, pero no es enviado, el Hijo es enviado —en el Espíritu— y envía, el Espíritu Santo es enviado —por el Padre y el Hijo—, pero no envía¹⁹.

¹⁸ El Decr. *Ad Gentes*, en los nn. 2, 3 y 4, expone el plan salvífico como realizado por la doble misión, profundizando la perspectiva trinitaria en la que se presenta el origen del misterio de la Iglesia. LG nn 2-4.

¹⁹ *Las misiones se dividen tradicionalmente en visibles e invisibles*, según que la nueva presencia de la persona enviada sea perceptible por los sentidos o no. Ejemplos de misión *sensible* son la encarnación del Logos (misión sustancial) y la misión del Espíritu

Consecuencia importante, desde el punto de vista teológico, es que el conocimiento de la Trinidad según sus manifestaciones históricas o salvíficas (según las misiones), es ya un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, como enseña la Declaración *Mysterium Filiti Dei*: no cabe hacer separación entre lo que algunos llaman “Trinidad económica” y “Trinidad inmanente”, hasta el punto de afirmar que conoceríamos sólo la primera, pero no tendríamos certeza de la existencia de la segunda. Las misiones nos permiten conocer las procesiones: el conocimiento de la Trinidad no queda reducido en nosotros a su manifestación temporal o “económica”, puesto que en ella ya se da un conocimiento de lo íntimo de Dios, “lo inmanente”, que la razón iluminada por la fe puede expresar sin comprenderlo. Las misiones divinas son, pues, como traducciones a los elementos de este mundo de las procesiones intratrinitarias. Dada la realidad de la Encarnación, la naturaleza humana es un “lenguaje” en el que puede expresarse la divinidad, y en el que de hecho se ha expresado; un lenguaje tan poderosamente rico y flexible que es capaz de expresar fielmente en el ámbito extradivino la vida del Hijo de Dios²⁰.

Conocemos el misterio de Dios por la revelación de *Jesucristo*; Él es la *aparición o la icononización de la Palabra en la visibilidad de la carne humana, es decir, de la existencia humana*. La persona del Verbo es una sola cosa con el Padre del que procede, y, en cuanto hombre, tan obediente y transparente ante el Padre, que llega a ser la presencia visibilizada en el mundo del obrar y del hablar de Dios. Esta revelación la encontramos no sólo en las palabras en las que habla explícitamente del Padre o del Espíritu Santo, sino también en su propia vida humana (cfr. CEC, 516), entre los hombres, hasta la plenitud de la Cruz. «*El origen eterno del Espíritu se revela en su*

Santo, bajo el símbolo sensible de una paloma o de lenguas de fuego (misión representativa). La misión *invisible* tiene lugar cuando Dios confiere la gracia santificante, y tiene por fin la inhabitación de Dios en el alma del Justo. Tal inhabitación es atribuida, generalmente, en la Sagrada Escritura, al Espíritu Santo (*1 Cor 3,16; 6,19; Rom 5,5; 8,11*). Pero con el Espíritu Santo vienen también el Padre y el Hijo al alma del justo para morar en ella (*Jn 14,23; 2 Cor 6,16*). Como ya hemos advertido, debe interpretarse esa distinción —visible, invisible— con la debida flexibilidad.

²⁰ En el diálogo de Cristo con el Padre reconocemos la expresión creada del *diálogo eterno* que tiene lugar en el seno de la vida trinitaria. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, VII, p. 223 y *Teodramática*, III, II, B. 3 c, pp. 209 ss.

misión temporal. El Espíritu Santo es enviado a los apóstoles y a la iglesia tanto por el Padre en nombre del Hijo, como por el Hijo en persona, una vez que vuelve junto al Padre (cfr. Jn 14,26; 15,26; 16,14). El envío de la persona del Espíritu tras la glorificación de Jesús (cfr. Jn 7,39), revela en plenitud el misterio de la Santísima Trinidad» (CEC, 244).

a) Elevación sobrenatural y misiones trinitarias

Toda esta economía divina es la obra común de las tres personas divinas (Concilio II de Constantinopla y de Florencia, DS 421 y 1331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así la Iglesia confiesa, siguiendo al Nuevo Testamento (cfr. 1 Cor 8,6): “uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, un solo el Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas (C. de Constantinopla II, DS 421). Son, sobre todo, las misiones divinas de la Encarnación del Hijo y el don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas. Toda la economía divina, obra a la vez común y personal, da a conocer la propiedad de las personas divinas y su naturaleza única (cfr. CEC, 258 y 259).

Los textos del Nuevo Testamento y la manera de hablar de los Padres orientales, muy cercana a la Escritura, no parece favorecer la opinión tradicional de la Teología clásica de Occidente, hasta Petavio, según la cual toda operación ad extra de Dios en la criaturas podría, a lo sumo, apropiarse a una Persona divina, sin que puede decirse que le sea propia, incluidas las operaciones de las misiones salvíficas, que se ordenan a hacer de los hombres “consortes divinae naturae” (2 Pe 1,4).

Hay una diferencia esencial entre la creación primera —orden de “la naturaleza”, entendida como término o resultado de la Palabra Creadora de Dios Padre en el Espíritu— y la elevación sobrenatural de aquella, gratuita y a ella trascendente, para hacerla partícipe de la vida inmanente trinitaria, tanto prelapsaria (orden de justicia original), como postlapsaria (orden de restauración de la vida sobrenatural que culmina en la Encarnación redentora). Hoy se va imponiendo la tesis de que, en la elevación sobrenatural por la gracia, las Personas actúan según el orden de procesión y lo propio o marca hipostática de cada Persona, tanto en el descenso salvífico de Dios al hom-

bre por elevarle, mediante la restauración de la vida sobrenatural perdida, por la satisfacción y mérito de Cristo "*cooperante Spiritu Sancto*" como en el retorno del hombre por la gracia al Padre es puesta aquélla en relación con lo propio de cada Persona como término de su conocimiento de fe, de amor sobrenatural (y a veces de experiencia, como atestiguan los místicos).

M.J. Scheeben acierta plenamente, a mi parecer, cuando afirma que éstas no pueden ser consideradas como una simple apropiación a una Persona divina de algo que fuese común a la Trinidad. *Las misiones son la participación real de la criatura espiritual en la Procepciones eternas del Hijo y del Espíritu Santo*²¹, que son la vida íntima de Dios. Como escribió San Atanasio, «aquéllos a los cuales se ha dicho: sois dioses, no han recibido esta gracia del Padre si no es participando del Verbo por el Espíritu».

Según K. Rahner a partir de las fuentes positivas de la fe,

«podemos aceptar perfectamente que la imputación de determinadas relaciones del hombre en gracia con las tres personas divinas, no es simple apropiación, sino que expresa una relación peculiar con cada una. (...) En la Escritura, el Padre en la Trinidad es nuestro padre, y no el Dios trinitario. El Espíritu inhabita en nosotros de manera peculiar. Estas y otras expresiones similares de la Escritura y de la Tradición están *in possessione*. Habría, pues, que probar, y no suponer, que sólo pueden ser apropiadas, porque sólo así pueden ser entendidas, y que lo contrario es imposible. Mientras esto no se haya conseguido, hay que interpretar las afirmaciones de la Escritura con la máxima exactitud»²².

²¹ «La misión de una Persona divina se verifica en el hecho y mediante el hecho de que la criatura racional participa de la misma»: M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1957², p. 190.

«Nosotros no somos simplemente hijos adoptivos, sino miembros del Hijo natural; por eso, como tales entramos también realmente en esa relación personal en la que está el Hijo de Dios con su Padre. Es según la verdad, y no sólo según la analogía o semejanza, que nosotros llamamos Padre nuestro al Padre del Verbo; y efectivamente no es tal por una simple relación análoga, sino por aquella única y misma relación por la cual Él es el Padre de Cristo. Lo es de un modo similar a aquel por el que Él, que es el Padre del Verbo eterno, por la misma relación, es también Padre del Hombre-Dios en su humanidad (...); somos en cierta manera —concluye Scheeben— *un único* Hijo del Padre con Él y en Él», *Ibid.* Cfr. G. TANZELLA NITTI, *Mistero trinitario ed economia della grazia. Il personalismo soprannaturale di M.J. Scheeben*, Roma 1997.

²² K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos de Teo-*

Hay que evitar una concepción unilateralmente “cosista” u “objetual” de la gracia. No es ella un “objeto” que pueda pasar de mano en mano; es un modo de ser sobrenatural, producido por Dios, que se hace presente por inhabitación de la Trinidad (gracia increada) en lo más íntimo del espíritu creado —a manera de impronta creada de la Gracia increada, como la iluminación de algo lo es de la luz que ilumina, según la metáfora clásica (no es ninguna novedad)—, que diviniza o deifica la persona, y es inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales es espíritu finito, como dice Santo Tomás, *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*²³.

La elevación sobrenatural, en efecto, introduce de algún modo a la criatura humana en la Trinidad. Se puede decir que lo natural en sentido estricto es lo que existe *ad extra* de Dios; mientras que lo sobrenatural, o divino por participación, es lo que ha sido creado *ad extra* pero elevado o introducido *ad intra* de la Santísima Trinidad, como consecuencia de la doble misión conjunta e inseparable del Hijo y del Espíritu Santo²⁴, por las que participa de la peculiaridad hipostática de las dos procesiones divinas. Se ha extendido bastante en la teología contemporánea, por influjo de Rahner, la propuesta del Padre De la Taille de explicar la Encarnación, la inhabitación y la visión beatífica por causalidad cuasi formal: actuación creada por el Acto increado poseído de modo propio por cada Persona. A mí me parece que se trata más bien de una presencia fundante de participación-comunión, a la que hace referencia —sin fundamentarla metafísicamente— Scheeben, que expone muy convincentemente en numerosos escritos F. Ocariz. Pertenece a uno de los casos —y análogo supremo— de participación de estructura trascendental, no predicamental.

logía, t. I, Madrid 1967, pp. 351-380 (379). El modo de comunicación ontológica de la hipóstasis (gracia increada) es —según Rahner— por casualidad cuasiformal (cuya realización suprema es la unión hipostática).

²³ S. *Tb.* I, 8, 1. S. Tomás habla del Espíritu como *causa formalis inhaerens* de nuestra filiación divina: *In. III Sent.*, d. 10, q. 2, a. 1; evidentemente, en sentido analógico; pues apunta más al acto de ser —actualizante— que a sus determinaciones formales (categoriales). Cfr. J. GARCÍA LOPEZ, *Lecciones de Metafísica tomista*, Pamplona 1996, p. 37).

²⁴ Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en «Scripta Theologica» 30 (1998) 491.

b) *El doble movimiento de la alianza salvífica en las misiones trinitarias*

Ambas misiones, siempre conjuntas e inseparables, se dan — como apuntábamos— según el doble movimiento, descendente y ascendente, de la alianza: don salvífico de Dios, y libre respuesta del hombre. El movimiento de Dios hacia el hombre es descendente, porque pasando por medio de Cristo alcanza su objetivo en el Espíritu, por gracias de mediación ofrecidas a la libertad humana. El hombre es movido por una dinámica inversa, es ascendente: viviendo en el Espíritu él se eleva con su libre cooperación, se acerca a Dios en Jesucristo; y en comunión con el Hijo, el Verbo encarnado —en la espera confiada del Mesías prometido, antes de su venida al mundo— tiene acceso al Padre²⁵. Comencemos por esta segunda.

La introducción en la Santísima Trinidad como hijos de Dios Padre en el Hijo, *se realiza —como hemos dicho— por el envío (misión invisible) del Espíritu Santo a nuestro espíritu*. Que somos hijos de Dios por el Espíritu Santo, no significa que el Paráclito sea causa eficiente de la filiación adoptiva (la causa eficiente es Dios Uno y Trino), sino que *somos introducidos en la vida intratrinitaria como hijos en el Hijo por la participación-comunión en el Espíritu Santo, por la caridad*. La irrenunciable premisa de la unidad de la operaciones *ad extra* de Dios, exige afirmar que es la Santísima Trinidad quien comunica *ad extra* la naturaleza divina, adoptándonos como hijos. Pero esta acción “*ad extra*”, que es la elevación sobrenatural, *tiene un término “ad intra” de Dios*. Una “introducción” en Él que “*empieza*” (no en sentido temporal) a través de la *unión, por participación, con la Persona del Espíritu Santo, que es la caridad; unión que “plasma” en el espíritu finito la participación (semejanza y unión) al Hijo, por la cual en el Hijo se es hijo del Padre*.

De ahí la fórmula: “*al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo*”. Es decir, como escribe Juan Pablo II, «*Él mismo (el Espíritu Santo)*,

²⁵ En el plan salvífico del designio de Dios, todo proviene del Padre, todo es cumplido y actualizado por el Hijo, todo alcanza al hombre y se hace presencia y experiencia en Él en el Espíritu Santo. Mientras que el retorno a Dios sigue el proceso inverso —según la inversión kenótica trinitaria, como la denomina von Balthasar, a que antes nos referíamos: por el Espíritu que nos hace cristiformes, a través del Hijo —en Cristo— se llega al Padre. Cfr. *El Espíritu del Señor*, libro oficial de preparación del año consagrado al Espíritu Santo, Madrid 1997, p. 26.

como amor, es el eterno don increado. En Él se encuentra *la fuente y el principio de toda dádiva a las criaturas* (...). Todo comienza por el Don del Espíritu Santo y termina por el cumplimiento de este Don, en la gloria». Entre ambos hay un largo camino que recorrer, de identificación con Jesucristo, mediante pasos de libertad, del pecado a la gracia, de la gracia a la gloria. Y es bajo la guía del Espíritu Santo como nuestra libertad recorre este camino²⁶.

Pero sin olvidar que la donación del Espíritu que inicia —y lleva a su consumación— este camino ascendente de retorno a Dios de la humanidad es, en la actual economía de la naturaleza caída y redimida, el fruto de la misión visible del Hijo —la Encarnación redentora—, que culmina en la cruz salvadora de la Pascua del Señor.

De ahí la fórmula “*del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo*”, inversa a la del párrafo anterior. Significa que hemos sido hechos hijos de Dios *por la mediación de Jesucristo* y de su acción salvífica en la misión visible de la Encarnación redentora, que culmina en la Cruz gloriosa, (virtualmente anticipada a título dispositivo en la Antigua Alianza, y sacramentalmente presente en la Iglesia)²⁷ que nos envía —como fruto de la cruz— su Espíritu, que nos hace cristiformes (cfr. *Rom 8*). *En el Espíritu Santo*, pues nos entrega —en la Misión visible de Pentecostés, consumación del misterio Pascual en el que culmina la redención objetiva o adquisitiva— el mismo Espíritu que El ha recibido del Padre y de cuya plenitud nos hace partícipes en la elevación sobrenatural por la “*tractio*” de la Cruz (cfr. *Jn 12,32*); y esta participación es *la caridad*, que plasma en nosotros la

²⁶ Cfr. F. OCARIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu Santo*, en «ScriptaTheologica» 30 (1998) 486 ss. «*La filiación divina y la caridad son —observa justamente el A.— aspectos formales de la incorporación de la criatura espiritual a la vida de Dios; formalidades diversas pero a la vez mutuamente compenetradas e inseparables que se recibe en el Bautismo —al menos por deseo implícito—, como semilla de la vida eterna, que llamado a un crecimiento incesante hasta la plena identificación con Cristo, de manera que pueda decirse que cada cristiano es no ya alter Christus, sino ipse Christus, ¡el mismo Cristo! La filiación divina es, pues, una realidad dinámica, que se intensifica por la intensificación de la caridad. De ahí que la santidad, por lo mismo que es plenitud de la filiación divina, es “plenitud de la caridad”».* L.F. LADARIA, en *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, p. 248, define la esencia de la gracia en el mismo sentido, como participación del hombre en el Espíritu Santo, en la relación con el Padre propia del Hijo.

²⁷ “*Quod visibilis in Christo transivit in Ecclesiae sacramenta*”: S. LEÓN MAGNO, *Serm.* 74, 2; cfr. CEC, 1115).

participación en la Filiación del Verbo: "*fili in Filio*", que retornan al Padre.

Entre las *dos misiones invisibles del Verbo y del Espíritu*, (movimiento de retorno al Padre, propio de la *redención subjetiva* o aplicada a cada hombre) existe, pues, un *orden inverso al de las procesiones eternas y al de las misiones visibles de la redención adquisitiva*, como oferta de salvación (presente de modo sacramental en la Iglesia en virtud de las gracias de mediación). Es la llamada por von Balthasar, *inversión kenótica trinitaria*²⁸.

III. Las tres fases —en su doble movimiento, descendente (de Dios al hombre) y de retorno (del hombre a Dios)— de la doble misión del Verbo y del Espíritu en la historia salvífica hasta su consumación final

«En el Protoevangelio, primer anuncio de la victoria sobre el pecado (...) se abre la perspectiva de toda la Revelación, primero como preparación del Evangelio y después como Evangelio mismo» (MD 11).

La palabra de la promesa del *Protoevangelio* (cfr. CEC, 410) — el triunfo de *la descendencia* (en singular) de la Mujer sobre la antigua serpiente— se muestra operativa ya en el comienzo de la historia a las puertas del Paraíso, en atención a su pleno cumplimiento en Cristo, cuyo misterio comienza a irradiar salvíficamente —preparando los tiempos mesiánicos y anticipando sus frutos con una providencia de incesante cuidado del género humano—, «para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras» (DV 3). Pero, no adquiere perceptibilidad histórica discernible —a la luz de Cristo—, hasta la vocación de Abraham (cfr. DV 3, CEC, 55-58).

«La Promesa hecha a *Abraham* de una descendencia de la estirpe de Sara, la estéril, en la que serían benditos todos los pueblos, inaugura la Economía de la Salvación, al final de la cual el Hijo mismo asumirá "la imagen" (cfr. *Jn* 1,14; *Flp* 2,7) y la restaurará en "la semejanza" con el Padre volviéndole a dar la Gloria, el Espíritu "que da la vida". Contra

²⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theologica*, 3, o. c., *passim*.

toda esperanza humana Dios promete a Abraham una *descendencia*, como fruto de la fe y del poder del Espíritu Santo (cfr. *Gn* 18,1-15; *Lc* 1,26-38. 54-55; *Jn* 1,12-13; *Rm* 4,16-21). En ella serán bendecidas todas las naciones de la tierra (cfr. *Gn* 12,3)» (CEC, 705).

*Esta descendencia de Abraham —ya profetizada en el Protoevangelio*²⁹— *será Cristo* (cfr. *Ga* 3,16) «en quien la efusión del Espíritu Santo formará “la unidad del los hijos de Dios dispersos” (cfr. *Jn* 11,52) (en Cristo total escatológico, que es su *pleroma*). Comprometiéndose con juramento (cfr. *Lc* 1,73), Dios se obliga ya al don de su Hijo Amado (cfr. *Gn* 22,17-19; *Rm* 8,32; *Jn* 3,16) y al don del Espíritu Santo de la Promesa, que es prenda (...) para redención del Pueblo de su posesión” (*Ef* 1,13-14; cfr. *Gal* 3,14)» (CEC, 705 y 706).

La fe en el cumplimiento de lo humanamente imposible —la fe semejante a la de Abraham, de sus hijos según el espíritu—, nos hace partícipes de las bendiciones salvíficas en Cristo, “*ex semine Abraham secundum carnem*” (*Rm* 1,2). “Nadie tiene a Dios por padre, sino tiene a Sara —la Iglesia, María— por madre” (cfr. *Rm*

²⁹ En otro escrito he sostenido, que *la descendencia de la Mujer del Protoevangelio* —en el que se funda el tema patrístico de la nueva Eva— alude, en su sentido pleno no sólo a María, la Madre del Mesías, sino al *pueblo de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento, que no es otro que el Cristo total —Cabeza y miembros— verdadero templo del Espíritu Santo*. Teniendo en cuenta la unidad de la Sagrada Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, aparece anunciado el misterio de la Iglesia, en el sentido pleno y típico de ese pasaje, justamente llamado “la reina de las profecías” —en estado latente y síntesis armoniosa—. El linaje de la Mujer, en sentido colectivo, no es sólo, como suele decirse, la estirpe física de Eva, de la que Cristo se hace solidario como nuevo Adán, en el seno de la nueva Eva (María), en el “fiat” de la Encarnación. Es también, en un segundo plano, *el linaje espiritual de la nueva Eva o pueblo de Dios, cuerpo místico del “descendiente” (en singular) de la Mujer* —la descendencia, también en singular de Abraham—, que participa en el triunfo de su cabeza sobre la serpiente, al que asocia a su Madre (“*conteret caput*”) en el “trono triunfal de la Cruz”. Es la *Iglesia* que brota de su costado abierto, en el sueño de la muerte, como nueva Eva, purificada y renovada sin mancha ni arruga, sino santa e inmaculada, a imagen de la Mujer (cfr. *Ef* 5,27). La Iglesia participa de la fecunda virginidad de María como nueva Eva asociada al nuevo Adán en la lucha dolorosa provocada por las asechanzas de la antigua serpiente. *Es la Pasión mística del Pueblo de Dios peregrino, que unida a la de Cristo, su Cabeza, realiza hasta la consumación escatológica del Reino, por mediación del misterio eucarístico, la obra de la Redención*. Todo está implícito en el sentido pleno y típico de *Gen* 3,15. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio. La imagen de la Mujer como síntesis del misterio de la Iglesia*, en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communitio»*, Pamplona 1996, pp. 538-564.

4,19; Gal 4,25). *La historia entera de la salvación no es sino el gradual cumplimiento del contenido de la promesa que hizo Dios a Abraham, nuestro padre en la fe, que puede compendiarse en el retorno del hombre caído, que yace bajo el poder del maligno (1 Jn 5,19) por la gracia de Cristo Salvador, al seno del Padre —simbolizado en el “seno de Abraham”, padre de una descendencia espiritual—, que forma, por obra del Espíritu —fruto de la Cruz salvadora del Mesías—, el Cristo total*³⁰.

Después de la venida de Cristo a la historia no hay un más allá de Cristo —como decíamos— en el sentido de un rebasamiento. Cristo resucitado es el centro de esa historia. Esta constituye únicamente el desenvolvimiento en la humanidad entera —y en el cosmos— de lo que primero fue consumado en El. En este sentido, Cristo, fin de la historia, es también centro de la historia, en la medida en que todo lo que le procede, desde las puertas del Paraíso prepara su venida —con la fuerza de su Espíritu que irradia desde la Cruz salvadora— y todo lo que le sigue emana de El, por anticipación o derivación; estableciendo progresivamente su Reino, que “echa fuera” al príncipe de este mundo (cfr. Jn 12,31), a lo largo de la historia de la salvación, que es una lucha dramática de la descendencia de la mujer con la antigua serpiente y las fuerzas del mal.

Cristo vino, enviado por su Padre con la fuerza del Espíritu, a “destruir las obras del diablo” (1 Jn 3,8), para arrebatarnos de su poder tiránico y conducirnos al Reino del Hijo de su amor (cfr. Col 1,13). La dura batalla contra los poderes de las tinieblas, en un mundo que yace tras la caída, “bajo el poder del maligno”³¹ (1 Jn 5,19), no concluirá hasta el último día (GS 37b). Pero Cristo ha vencido al maligno. Con ayuda de la gracia de Cristo, la victoria en el

³⁰ *La descendencia espiritual de la Mujer* del Protoevangelio alude a la *dimensión mariana* de la historia salvífica que aquí estudiamos. Aquella misma, *en tanto que descendencia de Abraham*, abre una perspectiva en la historia de la salvación, que culmina en la *dimensión petrina* e institucional de la Iglesia. Cfr. mi libro de próxima publicación *Perfil mariano y petrino del misterio de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona.

³¹ Cfr. G. AMORTH, *Habla un exorcista*, Madrid 1998. Muy oportunamente sale al paso en esta obra el exorcista oficial de la diócesis de Roma, del letal racionalismo que infecciona a no pocos teólogos y pastores, acusándoles de grave omisión en el ejercicio de este ministerio tan necesario —de modo especial en nuestro tiempo— en la lucha de la Iglesia contra el maligno; dejando el campo libre a brujos, magos y adivinos a ocuparse de tantas víctimas del diablo, las cuales necesitan y piden ayuda.

combate, asegurada al fin de la historia con el triunfo del Cordero (cfr. Ap 20 y 21), se va haciendo efectiva con el concurso de su libertad humana en aquellos hombres —uno a uno— que aceptan el don salvífico de Dios en Jesucristo, hasta que se complete el número de los elegidos del Reino consumado.

Como ya anunciábamos, *son tres las etapas fundamentales* de la progresiva realización del *designio salvífico de Dios* de instaurar su Reino mediante la doble misión —siempre conjunta e inseparable— del Verbo y del Espíritu (1, 2, 3) *hasta su pleno* cumplimiento escatológico en la recapitulación de todo en Cristo (4), que se realiza —como veíamos— en el doble movimiento de la alianza salvífica. Procedamos por pasos contados.

1. *Verbum incarnandum*

a) *La antigua alianza como encarnación antes de la Encarnación*

El hombre, en tanto que es naturalmente religioso, busca a Dios como a tientas³². *La religión* es la expresión de la búsqueda de Dios por parte del hombre. *Es un movimiento del hombre a Dios. La revelación judeocristiana es la expresión del movimiento inverso de Dios que sale al encuentro del hombre* manifestándole su intimidad trinitaria para hacerle partícipe de ella. *La Encarnación no es más que la forma suprema de esa condescendencia de Dios que se autocomunica progresivamente al hombre caído. En cierto modo* —como dice J. Danielou— *el Antiguo Testamento representa ya la Encarnación antes de la Encarnación*³³.

³² Hech 17,23.

³³ Cfr. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, cap. 3, Madrid 1965, pp. 70 ss., donde estudia la más antigua tradición desde S. Ireneo. Un eco de ella se encuentra en Pascal, que sitúa a Cristo en el centro de la historia, sin que haya quiebra entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. «Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre» (*Pensée* 740). Muestra agudamente, con su vigoroso estilo, *como un mismo movimiento atraviesa toda la historia: de Abrahán a Jesucristo, y de Jesucristo hasta el final de los tiempos*, que sólo se descubre en el clarooscuro de la fe, don del Espíritu. El Antiguo Testamento «est fait pour aveugler les uns et éclairer les autres» (*Pensée* 675). «Son nos ennemis les admirables témoins de la vérité de ces prophéties, où leur misère et leur aveuglement même est prédit» (*Pensée* 737). *Es la gran fuerza del argumento profético* que —como hace notar Pascal, siguiendo a S. Agustín— (*Pensée* 693) *es exclusivo del cristianismo*.

«Desde el comienzo y hasta “la plenitud de los tiempos” (*Gal* 4,4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece *oculta* pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten» (CEC, 702).

Es más, *los hechos de la vida de Cristo son la continuación*, de forma más perfecta y definitiva, *de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento*, que atestiguan la virtualidad salvífica de los primeros, al paso que disponen a la humanidad caída a su advenimiento. Antiguo y Nuevo Testamento son las *etapas sucesivas de un mismo designio de Dios* en las cuales se manifiestan “las mismas costumbres” de Dios —según la antigua tradición patristica que se remonta a San Ireneo—, se hacen presentes el Verbo y el Espíritu con perceptibilidad históricamente discernible (a la luz —por supuesto— del Nuevo Testamento).

La profecía nos muestra en los acontecimientos mesiánicos escatológicos la continuación de las grandes *obras* de Dios en el Antiguo Testamento que los prefiguran tipológicamente. *Hechos y palabras proféticas en unidad estructural significan y contienen el misterio de la salvación del hombre por la autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu*. No otra es la esencia de la divina Revelación (cfr. DV, 1).

Por consiguiente, figuras y profecías se articulan y complementan entre sí. La profecía aporta a la tipología su justificación. No sólo tiene por objeto anunciar *los acontecimientos escatológicos*, sino que indica que dichos acontecimientos *serán la continuación y realización plenaria de las acciones salvíficas de Dios en la historia pasada de Israel, que culminan en la Encarnación redentora, cuya eficacia salvífica anticipan*.

A esta luz, la Encarnación del Verbo no se nos aparece como un acontecimiento inusitado, sino como la consumación de un designio que alienta desde los orígenes de la historia, ya que desde estos, se manifiesta un Dios que interviene salvíficamente en la historia humana. (Cfr. DV 3; CEC, 410). Y *la Encarnación será su suprema intervención escatológica, en un proceso que concluye con la recapitulación de todo en Cristo*³⁴.

³⁴ La Encarnación del Verbo en Jesús de Nazareth es —según San Ireneo—, *la expresión excelsa de una manera de ser Dios y de una manera de ser el hombre que se encuen-*

La Encarnación del Verbo por obra del Espíritu (las dos manos del Padre) es para S. Ireneo la ley de la historia de la Salvación en su integridad. Esta es concebida por él como un progresivo acercamiento de Dios al hombre en el Espíritu por el Verbo, y del hombre a Dios en el Verbo por el Espíritu, en una proximidad que alcanza su perfección en el Hombre-Dios y se actúa desde el principio por anticipación del misterio pascual. En realidad, comienza con la creación ordenada a esta finalidad. Así en la Demostración de la Predicación apostólica leemos: «Todas las diversas visiones del Antiguo Testamento (las teofanías) representan al Hijo de Dios departiendo con los hombres y viviendo en medio de ellos (...) No es el Padre de todos —el mundo no lo ve—, no es el creador del Universo el que acudió a aquel rincón del mundo a hablar a Abrahám, sino el Verbo de Dios, que no abandona al género humano, precediendo lo que debía acontecer y enseñando a los hombres las cosas de Dios. Era El el que subía y descendía para salud de los afligidos, a fin de librarnos de toda idolatría. El Verbo de Dios adiestrÁbase así y se acostumbraba a nuestros usos, mostrÁndonos de antemano, en figura, lo que debía acaecer»³⁵.

Si en el Antiguo Testamento Dios se acostumbra al hombre, también éste se habitúa a Dios (movimiento salvífico de retorno a Dios de la humanidad caída). *Hay a un tiempo descenso de Dios al hombre y ascenso del hombre a Dios. Este ascenso del hombre consi-*

tra en toda la historia sagrada. Por eso la referencia al Antiguo Testamento y la analogía de las costumbres divinas y la de las humanas constituyen una perfecta *demonstración* en el sentido que Ireneo y Clemente, conferían a la palabra. Cristo pudo explicar a los discípulos de Emaús todo cuanto Moisés y los profetas habían dicho de El (*Lc 24,27*), pues en realidad, toda la Escritura habla de Cristo, cuyo misterio abarca y recapitula la historia entera. El conjunto de la misma constituye ya un esbozo y una profecía de la Encarnación, y la describe en sus múltiples aspectos. De ahí la importancia que reviste establecer una relación con el Antiguo Testamento para la comprensión del evento de Jesús. Cfr. J. DANIELOU, *o. c.*

³⁵ S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, n. 45 (SC 104). S. Ireneo hace notar la continuidad entre esta presencia del Verbo y del Espíritu en la humanidad desde sus orígenes y la Encarnación: «¿Cómo sería posible que Cristo fuese el fin de la Ley, sino fuese también el principio? El que trajo el fin es, asimismo, el que obró el comienzo. Fué El el que dijo a Moisés: He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he descendido para salvarle (*Exodo 3,7*). El, el Verbo de Dios, acostumbrado desde el albor de los tiempos a subir y a bajar para salud de los que estaban enfermos» (IV, 12, 4). Esta costumbre alcanza la plena realización en la Encarnación propiamente dicha, que es a un tiempo hábito de Dios al hombre y del hombre a Dios: «El Verbo se hizo Hijo del Hombre para habituar al hombre a recibir a Dios y para habituara Dios a morar en el hombre, conforme a la voluntad del Padre» (III, 20, 2).

ste en su educación por el Verbo, que le habitúa a sus costumbres, al igual que El se habitúa a las de la criatura. Tal es el sugerente y genial lenguaje de S. Ireneo

Luis Bouyer, muy especialmente, ha estudiado el sentido de esta *intervención salvífica de Dios* —descendente y ascendente (prefigurado en la escala de Jacob)—, que *implica la presencia del Verbo en el Espíritu en el Pueblo de la antigua alianza. El Dios que habla por el Verbo* —observa este A.— es igualmente, y de forma inseparable, *el Dios que actúa por el Espíritu.*

La promesa de la alianza salvífica inaugurada con la vocación de Abraham, contenido fundamental de la Palabra de Dios a Israel, *se realiza por una intervención divina “creadora” en la historia del mundo.* La existencia del pueblo que debe nacer milagrosamente en la persona de Isaac, el hijo de Sara —la estéril—, llamado a vivir en una tierra excelente (que prefiguran los nuevos cielos y la nueva tierra en su pleno cumplimiento escatológico de su sentido espiritual anagógico), constituye el contenido de la promesa a Abraham, al igual que la alianza de que será beneficiario este mismo pueblo por mediación de Moisés, constituyéndolo como pueblo sacerdotal en el que se prepara el cumplimiento de la promesa de salvación universal hecha a Abraham. (*La alianza* es primeramente, una promesa de salvación, y en este aspecto *es el don* por excelencia *que constituye a Israel como pueblo de Dios.* Pero la promesa *incluye* también *exigencias* indisolublemente éticas y religiosas *de libre cooperación al don de Dios.* Tal es la *ley de la alianza nupcial*, tan subrayada por los profetas que Dios envía para velar por su cumplimiento).

El pueblo de Dios es el pueblo creado por la Palabra del Padre con la fuerza del Espíritu. Nada más evidente a través de la historia de Abraham: *la Palabra de Dios, y sólo ella, ha promovido la descendencia de Abraham, que será para Dios un compromiso que conduce a Jesucristo el Mesías Salvador* —al que será siempre fiel—. No se contentará Dios con haber *revelado su Nombre* a los hombres que ha llamado a través de Moisés, en la zarza ardiendo (*Ex 3,15*): *se hará El mismo hombre.*

El punto culminante de la intervención divina en la historia será cuando la Palabra de Dios —su Palabra no sólo creadora, sino viva, subsistente, personal, que ya actuaba antes en el Espíritu, en proyección salvífica (por anticipación), del misterio pascual—, *se hará*

carne. Podemos afirmar que *todo el Antiguo Testamento tiende hacia este momento*. A través de todas las teofanías que llenan la historia de Israel, *la Palabra de Dios operativa y establemente “presente” en Israel — en el Espíritu— se iba acostumbrando a vivir con los hijos de los hombres* y habituando a los hombres a su presencia, según la expresión tan citada de San Ireneo.

Así lo muestran en unidad estructural las teofanías, la tipología, y la profecía (en sentido amplio, que incluye también el carisma sapiencial) que auguraban —y anticipaban— la presencia salvífica del Verbo en el Espíritu. Comencemos por las primeras.

b) Las teofanías del Verbo en el Espíritu en el Antiguo Testamento, y el doble movimiento de la Alianza

«Las Teofanías [manifestaciones de Dios] iluminan el camino de la Promesa, desde los Patriarcas a Moisés y desde Josué hasta las visiones que inauguran la misión de los grandes profetas. La tradición cristiana siempre ha reconocido que, *en estas teofanías, el Verbo de Dios se dejaba ver y oír, a la vez revelado y “cubierto” por la NUBE del Espíritu Santo*» (CEC, 707)³⁶.

Habiendo creado al pueblo, Dios lo conservará con su presencia. Destinado a una larga vida errante por el desierto, este pueblo vivirá bajo la tienda. Y Moisés, en el Sinaí, recibe la orden de alzar *una tienda más, destinada a la Presencia* de YHWH que desde ahora va a convertirse en peregrina junto a sus nuevos aliados. Bajo este tabernáculo de la reunión, hallamos *un símbolo suplementario de la Presencia*: algo así como —escribe L. Bouyer³⁷— *un sacramento*,

³⁶ «Desde las teofanías del Antiguo Testamento, La Nube, unas veces oscura (sombra), otras luminosa, revela al Dios vivo y salvador, tendiendo así un velo sobre la trascendencia de su Gloria: con Moisés en la montaña del Sinaí (cfr. Ex 24,15-18), en la Tienda de Reunión (cfr. Ex 33,9-10) y durante la marcha por el desierto (cfr. Ex 40,36-38; Co 10,1-2); con Salomón en la dedicación al templo (cfr. 1 R 8,10-12). Pues bien, estas figuras son cumplidas por Cristo en el Espíritu Santo. Él es quien desciende sobre la Virgen María y la cubre “con su sombra” para que ella conciba y de a luz a Jesús (Lc 1,35). En la montaña de la Transfiguración es “Él quien vino en una nube y cubrió con su sombra a Jesús, a Moisés, a Elías, a Pedro, Santiago y Juan, y “se oyó” una voz desde la nube que decía: “Este es mi Hijo, el Elegido, escuchadle” (Lc 9,34-35). Es finalmente la misma nube la “que ocultó a a Jesús a los ojos” de los discípulos el día de la Ascensión (Hech 1,9) y la que lo revelará como Hijo del Hombre en su Gloria el Día de su Advenimiento (cfr. Lc 21,27)» (CEC, 697).

³⁷ L. BOUYER, *La Biblia y el Evangelio*, Madrid 1982, passim.

respondiendo al signo milagroso de la *gloria de Dios*. Este símbolo, es el misterio del Arca de la Alianza. Tanto si la Gloria aparece como si no, el Arca será el signo permanente de la Presencia... *hasta el día en que el Arca desaparecerá providencialmente, abandonándola al propio tiempo la Presencia con vistas a ocupar una mansión más excelente.*

La especulación de los rabinos dará nombre a esta presencia real, que Israel localiza sobre el propiciatorio, es decir, la tapa del Arca, y que se manifiesta por medio de la nube luminosa: se llamarán Schekinah, término sacado de la raíz schakan, que significa "permanecer bajo una tienda". La gloria (Kabod) no es la Schekinah, sino su envoltura y como su reflejo sobre la criatura. La Schekinah en sí misma, a pesar de entregarse al hombre, escapa al conocimiento de éste.

La mística judía aparece dominada por las dos ideas-imágenes de Schekinah y Merkabah, expresivas del movimiento descendente (synkatabasis) de Dios que condesciende a habitar con la humanidad caída, para la realización de su promesa de salvación mesiánica de retorno a Dios, por la Merkabah de la visión de Ezequiel referida a la gloria del Dios excelsa, de YHWH, que desciende hasta Israel, habita con él bajo la tienda durante su peregrinaje terreno, y se manifiesta, en la medida de lo posible, al hombre todavía detenido por la tierra. En cambio, sobre la Merkabah de los querubines, YHWH aparece libre de todo vínculo terreno. Vuela por encima de los más elevados cielos. Pero la esperanza última es que YHWH llame a aquél a quién ha permitido dejarle ver abajo algo de Sí mismo en la nube luminosa de su Schekinah, y lo lleve a su morada, arrebatado por los caballos de fuego como a Enoc y a Elías.

El tema jaónico de la Encarnación es la última revelación de la *Schekinah* (plantó su tienda entre nosotros). El tema, no menos esencial dentro del cuarto Evangelio de la *elevación de Jesús hacia el Padre a través de la cruz*, de su partida para prepararnos un lugar, en la hora de la glorificación del Hijo del Hombre (Jn 12,23), es el cumplimiento y como la acogida de esta mística de la *Merkabah*³⁸.

³⁸ En todas las teofanías divinas se repite una misma palabra a propósito de la presencia que aparece en ellas. Dios "pasa" cerca de Abraham, "pasa" ante Moisés, "pasa" ante Elías. Igualmente los caballos de fuego arrebatan a Elías lejos de Eliseo, hacia Dios que no vive en casa alguna hecha por mano del hombre. El acto creador del pueblo de Israel, la

Veamos, por separado, este doble movimiento de la alianza en las misiones trinitarias, siempre conjuntas e inseparables.

a. El movimiento descendente (synkatabasis) —de Dios al hombre— de la doble misión del Verbo y el Espíritu. Su Presencia salvífica (Schekinah) en Israel asegurada por las “gracias de mediación” sacerdotal, profética y regal

Esta preparación de la Encarnación —mediante la adaptación de la humanidad a las costumbres divinas —que de alguna manera (dispositiva e incoativa), la anticipa, en sí misma (como “encarnación antes de la Encarnación”) y, sobre todo, en sus efectos salvíficos—, es el fundamento del sentido figurativo del Antiguo Testamento. Según S. Ireneo, era el Verbo (cooperando el Espíritu Santo, como *las dos manos del Padre*) el que pasaba a través de todos esos personajes que anunciaban y anticipaban la mediación de Cristo —y disponían a ella³⁹—; el que ordenó la construcción del Tabernáculo, la elección de los levitas, los sacrificios y las ofrendas, llamándole por las cosas figurativas (*typica*) a las reales, por las temporales a las eternas, por las carnales a las espirituales, conforme dijo a Moisés: “Hará todas las cosas según el modelo (*typum*) que has visto en la montaña”.

intervención redentora, había sido la Pascua, es decir, el “paso” de Yavé por Egipto, implicando inmediatamente el “éxodo” de Israel. Finalmente, sobre la montaña de la Transfiguración, según San Lucas, Jesús hablaba con Moisés y Elías “de su paso”, que debía cumplirse en Jerusalén.

También en la Encarnación desciende y toma nuestra carne para arrastrarnos detrás de él, viéndole “de espaldas” como Moisés, de una ascensión en la que, según la magnífica frase de Gregorio de Nisa en su *Comentario del Cántico*: «habrá que alzarse siempre con aquel que se alza realmente; a aquel que corre hacia el Señor no le faltará nunca un vasto espacio. Así aquel que sube no se detiene jamás yendo de comienzo en comienzo, a través de comienzos que no tendrán nunca fin». Cfr. L. BOUYER, *o. c.*

³⁹ La educación del Antiguo Testamento se ordena al arraigo del monoteísmo en la humanidad. Pero, al propio tiempo, representa una preparación a la Encarnación: «Dios creó al hombre en el albor de los tiempos por su munificencia; eligió a los patriarcas para su salud; enseñó a su pueblo indócil a servir a Dios; envió sus profetas a la tierra, acostumbrando al hombre a albergar su Espíritu y a vivir en comunión con Dios» (IV, 14, 2). S. Ireneo recibió, obviamente, esta tipología del Nuevo Testamento: «Pablo dijo: “Bebían de la roca espiritual que los seguía y la roca era Cristo” (1 Cor 10,4). Todas estas cosas les sucedían en figuras (1 Cor 10,11)», tipología que formaba parte de la Tradición de los Apóstoles, uno de cuyos aspectos consiste en ser la interpretación cristológica del Antiguo Testamento.

De esta suerte, vemos *que la tipología, la profecía y otras formas de mediación están ordenadas a la presencia salvífica de Dios por la Palabra en el Espíritu*. La presencia salvífica (*Schekinah*) de la gloria (*Kabod*) de YHWH en Israel —en el *Arca de la Alianza*, centro del culto y de la vida del pueblo elegido— era, ante todo, una oferta de salvación asegurada —mientras no se retirara por su infidelidad— por gracias de mediación sacerdotal, profética y de conducción o guía.

El Espíritu de Dios —para asegurar esa presencia salvífica— en orden al retorno a la participación en la santidad divina—, irrumpe, pues, sobre algunas personas derramando sobre ellas diversas gracias de mediación. Les confiere poderes extraordinarios, a veces sólo temporalmente, para ejecutar unas determinadas tareas en favor de Israel, el antiguo pueblo de Dios. Viene sobre los artistas que deben proyectar y realizar los objetos para el culto. Entra en los reyes de Israel y los hace idóneos para el gobierno del pueblo de Dios: *Tomó Samuel el cuerno del aceite y le ungió en medio de sus hermanos y a partir de entonces se posó sobre David el Espíritu del Señor* (1 Sam 16,13).

El mismo Espíritu se posa sobre *los profetas* de Dios para que revelen al pueblo Su voluntad: es el espíritu de profecía quien ha animado a los profetas del Antiguo Testamento, hasta Juan Bautista el precursor de Jesucristo. *Yo estoy lleno de fuerza por el Espíritu del Señor, de juicio y de bravura, para denunciar a Jacob su rebeldía y a Israel su pecado* (Mi 3,8). Esta es la *acción carismática* del Espíritu de Dios, una acción destinada principalmente al bien de la comunidad, a través de las personas que lo han recibido.

Por otra parte, el mismo antiguo Testamento nos presenta también muchos casos de una *acción más constante* llevada a cabo por el Espíritu de Dios que, según el lenguaje bíblico, “*se posa sobre el hombre*”, como sucede con los sacerdotes, Moisés, Josué, David, Elías y Eliseo. Sobre todo *los profetas* son portadores habituales del Espíritu de Dios. A través de la *mediación, carismática, más o menos estable*, de los jefes, jueces o reyes, profetas, sabios y sacerdotes, que preanuncian, tipifican y propician la venida del Mesías —ungido por el Espíritu como rey, profeta y sacerdote—, el Espíritu de Dios penetraba y conducía la historia de Israel (AG 17-1-90, 1).

Tipología y profecía, acontecimiento y palabra, son inseparables. Forman una unidad estructural en la autocomunicación salvífica de Dios (cfr. DV 1) al servicio de la presencia salvífica del Verbo en el

Espíritu —por anticipación y en virtud de la esperanza mesiánica en el futuro Mesías—, asegurada por gracias de mediación que preparan y tipifican la mediación “por excelencia”, sacerdotal, profética y regal, del “*Unus Mediator*”.

Si bien todas *las profecías* anuncian a Cristo, *algunas* están especialmente *referidas al anuncio del Mesías* —que iba a ser, según anunciaron los oráculos proféticos— lleno del Espíritu del Señor, — y por lo tanto a *la misión visible del Unigénito del Padre* —siempre unida a la del Espíritu—, en la plenitud de los tiempos mesiánicos, en la perspectiva neotestamentaria— y, *otras a la misión invisible del Espíritu vivificante* que el Mesías derrama en los corazones transformándolos e imprimiendo en ellos la ley de YHWH. Esta observación exegética ha sido recogida por el nuevo CEC (nn. 711 a 716).

Se ha observado también que, paralelamente a la *corriente masculina, sacerdotal, profética y regal*, que anuncia proféticamente y anticipa tipológicamente al Mesías, hay *otra corriente femenina* — también *tipológica y profética*— *referida a María y a la Iglesia*, que es esencial para entender —en una de sus dimensiones esenciales de la alianza salvífica (el don de la esposa)— la entera historia de la salvación, *asociada al tema de la Hija de Sión*, también llamada Virgen de Sión y Madre de Sión, recurrente en numerosas profecías mesiánicas. “María es vista así en el interior de una gran corriente mesiánica femenina, que prepara la comunidad mesiánica, que desemboca en María; inferior, aunque paralela, a la masculina (las figuras de Moisés, del Profeta, del Mesías, del Servidor, el Hijo del hombre etc.) que desemboca en Jesucristo. Es una *corriente vinculada a los temas de la ciudad de Sión de Jerusalén*”. Según I. de la Potterie esta línea tipológica y profética femenina hace referencia a la que von Balthasar denomina dimensión o *rostro mariano de la Iglesia* —al don libre de la esposa, que hace efectiva la salvación cooperando con el don salvífico de Dios por Cristo en el Espíritu—. “*La significación eclesial y mariana de la Hija de Sión es la síntesis de la entera de la entera historia de la Salvación vista desde un lado humano*”, en tanto que *debe cooperar libremente con el don de la esposa para que se realice la obra de la salvación de los hombres, uno a uno*⁴⁰.

⁴⁰ Esa es la tesis central del estudio capital de I. DE LA POTTERIE, *María y el Misterio de la alianza*, Madrid 1995. A esta corriente tipológica y profética hace referencia el nuevo

b. Movimiento ascendente de retorno al Padre: Merkabah

En la Antigua Alianza el don del Espíritu, antes de Cristo venido, actuaba y estaba presente en quienes realizaban su obra — reyes, profetas, sabios, sacerdotes y fieles piadosos que le servían con fidelidad—, por las *gracias de mediación*; bien carismas *intermitentes*, bien más o menos *estables*, en una doble línea, masculina y femenina, que anuncia el cumplimiento de la promesa a Abraham, que se cumple en la descendencia —en singular, que es la estirpe de la Mujer del Génesis, la Hija de Sión, Virgen y Madre de los tiempos mesiánicos—. Eran gracias ordenadas al bien de la comunidad, en virtud de una *presencia salvífica cuasi-sacramental* del Verbo y del Espíritu (la *Schekinah*) en el Arca de la Alianza,

Catecismo. A lo largo de toda la Antigua Alianza, la misión de María fue *preparada* por la misión de algunas santas mujeres. Al principio de todo está Eva: a pesar de su desobediencia, recibe la promesa de una descendencia que será vencedora del Maligno (cfr. *Gn* 3,15) y la de ser la Madre de todos los vivientes (cfr. *Gen* 3,20). En virtud de esta promesa Sara concibe un hijo a pesar de su edad avanzada (cfr. *Gen* 18,10-24; 21,1-2). Contra toda expectativa humana Dios escoge lo que era tenido por impotente y débil (cfr. *1 Cor* 1,27) para mostrar la fidelidad a su promesa: Ana, la madre de Samuel (cfr. *1 Sam* 1), Débora, Rut, Judit y Ester, y muchas otras mujeres, María “sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que esperan de El con confianza la salvación que acogen. Finalmente, con ella, *excelsa Hija de Sión*, después de la larga espera de la promesa, se cumple el plazo y se inaugura el nuevo plan de salvación” (LG 55)» (CEC, 489).

Cfr. sobre este tema. J.F. MICHAUD, *Marie et le femme selon Saint Jean*, «Eglise et Theologie» 7 (1976) 379-396. El título Mujer aplicado por Jesús a María en clara alusión de *Gen* 3, 15 y *Ap* 12, 1, se relaciona con el anuncio profético de la “hija de Sión”. Ambos anuncian el mismo misterio María-Iglesia, dimensión esencial de la alianza salvífica (I. de la Potterie inexplicablemente no lo ve así).

*La mujer del Protoevangelio se refiere tanto a Eva como a María. A Eva, de modo inicial, imperfecto, y a María, de modo perfecto, en sentido eminente, que incluye también el misterio de la Iglesia. La razón fundamental es esta: las enemistades (imperfectas) entre el diablo y Eva con su linaje comienzan desde la penitencia de Eva, y debían tener un perfecto cumplimiento —a través de una larga serie de mujeres santas, en las que la tradición ha visto tipificada a María— en María. En el v.15 se habla proféticamente de otra mujer, de una mujer futura, diversa de aquella de la que el texto había hablado hasta aquel momento, puesto que sólo a esta mujer futura pueden atribuirse la enemistad absoluta (y por tanto, la impecabilidad) enunciadas en aquél versículo. Es “la Mujer” de Caná (*Jn* 2,4), del Calvario (*Jn* 19,25) y del Apocalipsis (*Ap* 12,1), que, en su sentido pleno, es nombrada en su verdadera identidad de arquetipo perfecto de la Iglesia que, como nueva Eva, participa de la condición inmaculada y fecunda de la Mujer. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, o. c., 548 ss.*

centro del culto y de la pervivencia misma de Israel como pueblo de Dios. Tales gracias de mediación *se ordenaban a la comunión salvífica con Dios que se actuaba solamente en aquellos que libremente abrían su corazón al don salvífico* ofrecido en aquellas mediaciones de la *doble misión visible* trinitaria (visible, repito, en sentido amplio y siempre a la luz del Nuevo Testamento), cooperando activamente con él.

Se trata de la *acción santificante del Espíritu Santo, destinada a la transformación interior de las personas para darles un corazón nuevo*, unos sentimientos nuevos. En este caso, el destinatario de la acción del Espíritu del Señor no es la comunidad sino la persona en particular. Esta segunda acción *por la misión invisible del Espíritu aunque presente y efectiva desde las puertas del paraíso perdido, empieza a manifestarse, de manera refleja, relativamente tarde* en el Antiguo Testamento. Los primeros testimonios los encontramos en el libro de Ezequiel, donde Dios afirma: “Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un Espíritu nuevo, cambiaré vuestro corazón de piedra por uno de carne. Pondré mi Espíritu dentro de vosotros y haré que viváis según mis preceptos, y haré que observéis y pongáis en práctica mis leyes” (Ez 36,26-27). En el salmo 50 (51), el “Miserere”, encontramos otra alusión, donde se implora: *No me rechaces de tu presencia y no me prives de tu Espíritu*. El Espíritu del Señor empieza a configurarse como *una fuerza de transformación interior que cambia al hombre y lo eleva por encima de su maldad natural, hacia alturas donde habita YHWE*, sobre la *Merkabah* de los querubines, como Elías fue arrebatado por el carro de fuego, suprema aspiración de la mística judía.

En este sentido, hemos de discernir en las grandes pruebas del pueblo elegido —muy especialmente en la purificación del exilio—, otros tantos “*kairoi*” de *ascenso en el proceso de retorno a Dios* por la gracia que —como *sombra de la Cruz salvífica*— actúa antes de la venida del Mesías. «El olvido de la ley y la infidelidad a la Alianza llevan a la muerte: el Exilio, aparente fracaso de las Promesas, es en realidad, fidelidad misteriosa del Dios Salvador y *comienzo de una restauración prometida, pero según el Espíritu*. Era necesario que el Pueblo de Dios sufriese esta purificación (cfr. Lc 24,26); el Exilio lleva ya la *sombra de la Cruz* en el designio de Dios, y el resto de los pobres que vuelven del exilio es una de las figuras más transparentes

de la Iglesia y la raíz del olivo de la que ella brotaría. En el se insertarían los pueblos gentiles» (CEC, 710)⁴¹.

Con todo es indiscutible que el Espíritu no fue dado ni revelado bajo la Antigua Alianza en las mismas condiciones que en la Nueva, la de la Encarnación y de Pentecostés. Los textos escriturísticos hacen clara alusión a una diferencia de estatuto. Esta diferencia es innegable. Todo el mundo la reconoce⁴², pues está claramente manifestada en el Nuevo Testamento. Especialmente tajante es la afirmación de S. Juan: "Pues aún no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía" (Jn 7,39). Es la afirmación rotunda de que la pascua-glorificación de Cristo inauguró un régimen nuevo en la

⁴¹ «La ley, signo de la Promesa y de la Alianza, habría debido regir el corazón y las instituciones del Pueblo salido de la fe de Abraham. "Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza... seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,5-6; cfr. 1 P 2,9). Pero después de David, Israel sucumbe a la tentación de convertirse en un reino como las demás naciones. Pues bien, el Reino objeto de la promesa hecha a David; pertenecerá a los pobres según el Espíritu». Esos pobres (*anawim* YHWE) constituyen, después del exilio, el resto de Sión, "que serán llamados santos y serán inscritos para sobrevivir en Jerusalén" (Is, 4,2-3). Este resto —tan recurrente en los profetas, en especial desde el exilio— es la supervivencia cualitativa del pueblo elegido, concretamente, es ese reducido grupo de supervivientes que, tras el regreso del exilio, habrá de ser diezclado y purificado aún (Zac 1,3; 8,11), pero que pese a todo subsistirá y será testigo, a la vez, de la cólera de YHWE contra su pueblo y sobre todo de su gracia y de su fidelidad. Ese "resto" no es, pues, un simple resto sociológico, una simple reliquia; sino un germen y una esperanza, un Israel cualitativo. En efecto, en él se recapitula y se totaliza realmente todo el pueblo de Israel, por cuanto ese resto es el portador del factor constitutivo del pueblo de Israel, la promesa. Las naciones paganas, en cambio, no pueden tener un resto (Am 1,8; Is 15,9), mientras que el resto de Israel surgirá un día. Aquel que por sí solo recapitulará y salvará al Israel nuevo: *el único restante del calvario*, como alguien le ha llamado. Cfr. P. FAYNEL, *La Iglesia*, I, Barcelona 1982, p. 41.

⁴² Cfr. Y CONGAR, *El Espíritu Santo*, o. c., pp. 278 ss. En su comentario de 1 Cor 15 (lect. 7: ed. Cai, n° 993), Tomás escribe: *Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam* (y de esta manera no fue sino alma viviente) *ita et Christus perfectionem sui esse inquantum homo per Spiritum Sanctum* (y así puede ser Espíritu que da la vida).

"Yo os digo: entre los nacidos de mujer, no hay ninguno mayor que Juan; sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él" (Lc 7,28; cfr. Mt 11,11). "La ley y los profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el evangelio del reino de Dios" (Lc 16,16). "Ni yo mismo le conocía; pero Aquel que me envió a bautizar con agua me dijo: "Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que ha de bautizar con el Espíritu Santo" (Jn 1,33; cfr. Mt 3,11; Hech 1,5). Sobre el tema, cfr. Y. CONGAR, apéndice III de *Le mystère du Temple ou l'économie de la Présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse* ("Lectio divina" 22), París 1958, 1963, pp. 302-342.

comunicación del Espíritu a los hombres. ¿Cómo interpretar estos textos?

Los padres de expresión griega (como Ireneo, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría) y algunos latinos (Tertuliano) siguen éste y los otros enunciados escriturísticos equivalentes al pie de la letra; y distinguen, hasta llegar a oponerlos, no sólo los regímenes antiguo y nuevo, sino la condición de la gracia antes y después de Cristo. Antes de él, existían dones del Espíritu, pero el Espíritu no había sido dado aún personalmente. No habitaba sustancialmente en los fieles.

El conjunto de los latinos —Agustín, León Magno, Tomás de Aquino— reconocen la diferencia de régimen de las dos alianzas, pero sostienen que los justos del Antiguo Testamento, personalmente sobre la base de su fe en el Cristo venidero, disfrutaban de la misma situación que los cristianos y que tenían, como estos, la cualidad de hijos de Dios y la habitación sustancial del Espíritu Santo. La encarnación y pentecostés supusieron únicamente una difusión más amplia y más abundante de esta gracia y de esta presencia del Espíritu. Esta misma posición sostuvieron León XIII y Pío XII⁴³.

No parece concebible —los esfuerzos que se han hecho para sostener la tesis contraria que citamos en nota no son convincentes⁴⁴— *una gracia justificante que no sea consecuencia de la inhabita-*

⁴³ LEON XIII, encíclica *Divinum illud munus* (ASS 29 [1897] 650-651; Pío XII, encíclica *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 206-207).

⁴⁴ Recientemente ha habido propuestas de aproximación a la perspectiva griega, como la de G. PHILIPS (*La grâce des justes de l'Ancien Testament*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 23 (1947) 521-556; 24 (1948) 23-58), que admite que la gracia de los justos del Antiguo Testamento es la única gracia de Cristo. Pero, tomando de nuevo la idea lanzada por el padre M. DE LA TAILLE de la gracia como *actuación creada por el Acto increado*, consideraba esta gracia como dependiendo del tiempo de las preparaciones, teniendo necesidad de una nueva actualización, ligada a las misiones históricas del Hijo y del Espíritu, para obtener los efectos plenos de la gracia de filiación e inhabitación. De esta manera la diferencia entre estos justos y los cristianos no era solamente de grados individuales, como se dan entre un alma y otra dentro del cuerpo místico, sino de grados "económicos".

Y. CONGAR (*El Espíritu Santo*, o. c., pp. 278 ss.) propone, a su vez, una hipótesis parecida. «La gracia —escribe— no es una mera realidad creada en nosotros (como una cosa). Antes que eso es complacencia y acto de Dios: el hecho de haberla creado deriva de ese acto, y luego siguen su cualidad, el grado y el modo. Desde los patriarcas hasta nosotros, desde María hasta el más humilde de los fieles, existe un único plan de *charis*, gracia y dones diversos *kata ten kharin*, según la gracia. Si Dios se complace hoy en nosotros como

ción, misión del Espíritu configurante con Cristo, de cuya plenitud de Filiación y de gracia capital hace partícipe por anticipación a cuantos tenían en Él puesta su confianza. Después de la derrota en Trento de la tesis de Seripando tras el discurso de Lainez sobre la justificación (el único que aparece, en su integridad, recogido en la actas del Concilio) no parece posible separar justificación de gracia sobrenatural de filiación.

A mi modo de ver, la diferencia fundamental —de orden intensivo— era consecuencia de la ausencia del cauce sacramental de la Iglesia institucional. Es evidente que la vinculación a la misma por los caracteres sacramentales —que postulan innumerables gracias “cristificantes”, de mediación y de vida sobrenatural— conducen, de suyo, a una plenitud de gracia creada antes impensable. Pero se trata obviamente de *una diferencia meramente gradual de una realidad sobrenatural —de gracia creada— sustancialmente una.*

Por eso, aunque en la antigua ley Dios mismo se daba a los hombres con sus dones salvíficos, justificándolos e inhabitando en ellos, no alcanzaba ni de lejos la plenitud de la nueva Alianza. En ella se da el Espíritu sin medida. Tampoco esta plenitud es ahora absoluta, pues otorga sólo —antes de la Parusía— las primicias del Espíritu en espera de la consumación escatológica. Una nueva comunicación del Espíritu la llevará entonces —como veremos— a su fructificación definitiva en el Reino consumado de la recapitulación de todo en Cristo⁴⁵.

miembros efectivos del cuerpo de su Hijo amado y nos da “a beber” de su Espíritu (*1 Cor* 12,13), se complacía también de los justos de la Antigua Disposición en cuanto estaban ordenados a Cristo y a la promesa del Espíritu; tendían estos a su cumplimiento como desde lejos. Su gracia de justicia sólo podía alcanzar el grado normal supuestas la venida de Cristo y su Pasión». Hasta entonces, según Congar, la gracia justificante no ejercía en ellos los efectos formales o frutos de filiación o inhabitación. Ilustra su interpretación en la revelación de Cristo a los espíritus en prisión cuando descendió a los infiernos “para que vivan en espíritu según Dios” (*1 Pe* 3,19), liberando con su contacto, las virtualidades de una gracia que no podía alcanzar su término.

⁴⁵ *Esta parece ser la interpretación de Juan Pablo II en sus conocidas catequesis sobre el Espíritu Santo* (en las AA. GG. de Febrero y Marzo de 1990), especialmente en su Comentario al Salmo 50. Las gracias de mediación de los personajes ungidos de la antigua ley se ordenaban a la santidad del pueblo de Dios. “*El Espíritu divino, según la Biblia, no es sólo luz que suscita profecía o las funciones de mediación cultural o de guía del pueblo, sino también fuerza vital que santifica*”. *En efecto, el espíritu de Dios comunica la santidad, porque Él mismo es «espíritu de santidad».* *Se atribuye este apelativo al espíritu divino en el capítulo 63 del Libro de Isaías*”.

2. *Verbum incarnatum*

La segunda etapa es la de la existencia histórica de Jesús desde la Encarnación hasta la Pascua en su obrar salvífico, al quiso asociar tan sólo a su Madre.

a) *La recapitulación de todo en Cristo, nuevo Adán*

Al Espíritu Santo le ha sido confiada la misión de actualizar en el tiempo el designio amoroso de Dios que, a partir de la creación del universo, especialmente del hombre creado a “imagen y semejanza de Dios”, y “hablando por medio de los profetas” manifiesta progresivamente el Logos de Dios en la historia. Y es el Espíritu quien, en la “plenitud de los tiempos”, hace que se realice el vértice de la autocomunicación de Dios con la humanización del Hijo de Dios en el seno de la Virgen María (cfr. Lc 1,35), solidario con todos y cada uno de los hombres, a título de cabeza potencial de un organismo de salvación que reúne a los hijos de Dios dispersos por el pecado (Jn 11,52), y todo lo recapitula (Ef 1,10). Para Ireneo, la humanidad de Cristo es el centro misterioso de la creación de Dios, el foco al cual converge todo, el lazo de unión de las cosas terrenas y las cosas celestes en el vértice de la autocomunicación de Dios que culmina en la Cruz, que todo lo atrae hacia sí (Jn 12,32).⁴⁶

Así Cristo se convierte en el nuevo Adán, con el que el ser humano comienza de nuevo. «El Hijo del hombre nacido de mujer —escribe S.Ireneo— recapitula en sí mismo a aquel hombre primordial del que se hizo la primera mujer, para que así como nuestra stirpe descendió a la muerte a causa de un hombre vencido, ascendamos a la vida gracias a un hombre vencedor. El enemigo no hubiera sido vencido con justicia si el vencedor no hubiera sido un hombre nacido de mujer, por la que el enemigo venció, en cuya victoria asocia a la Mujer, que es con El también “causa salutis”»⁴⁷. Es la raíz del misterio

Una cosa es, según Juan Pablo II, la conciencia —ausente entonces—, y otra la realidad de la gracia de inhabitación del Espíritu Santo, que actuaba por anticipación de su donación salvífica desde el trono triunfal del Calvario, en los corazones que tenían puesta su confianza en la obra salvífica del Mesías prometido. Cfr. sobre el tema mi artículo cit. *La doble misión*, de «Ephemerides Mariologicae» (1998) 441 ss.

⁴⁶ Cfr. J. DANIELOU, *o. c.*, pp. 56 ss; A. ORBE, *Parábolas evangélicas de S. Ireneo*, tomo II, Madrid 1972, pp. 117-177.

⁴⁷ S. IRENEO, *Adv. haereses*, 5, 21, 1.

de la Iglesia, el Cristo total “una persona mística”⁴⁸ constituida a su vez —he aquí “el misterio” por excelencia, el núcleo del misterio de Cristo que le fue manifestado a Pablo— *por la fecunda unión espon-sal de dos —Cristo y la Iglesia— en un sólo cuerpo (Ef 5,27) culminación del misterio de la alianza salvífica de Dios con los hombres.*

*Significa además —en un sentido escatológico—, la recapitulación final y triunfante de todo cuanto existe de perfección, de inteligencia, de amor y de belleza, en la creación, por la redención consumada de Cristo glorioso entronizado a la derecha del Padre como Cabeza de todos los elegidos —de ella tratamos temáticamente más adelante—, cuando entregue el Reino al fin de los tiempos, en la transfiguración del Cosmos*⁴⁹. *Esta progresiva recapitulación se cum-*

⁴⁸ GS 22. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia, o. c.*, pp. 825 ss., donde distingo los tres sentidos de la expresión “una persona mística”, que forman Cristo y los hombres que vino a recapitular como nuevo Adán. 1. Solidaridad, desde la Encarnación, con todos los hombres —uno a uno— hasta la “hora” el sacrificio Pascual. 2. La Iglesia esposa, que nace del Costado abierto, llamada a cooperar a la salvación del mundo (como sacramento universal de salvación) con el don de la esposa que, unido al don salvífico del Esposo, realiza la progresiva formación del Cuerpo de Cristo. 3. El Cristo total escatológico de la rrecapitulación de todo en El, cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos. Se evita así la banalización del Bautismo y —con la consiguiente necesidad de la libre cooperación de cada hombre en la obra de la redención, propia y ajena— de la Iglesia institucional en la línea de un falso cristianismo anónimo, que confunde la Iglesia con aquella solidaridad de Cristo con todos los hombres en virtud de la Encarnación que es sólo su fundamento radical, pero no la Iglesia en sentido propio y formal, la Esposa de Cristo, que nace del costado abierto del nuevo Adán.

⁴⁹ 1 Cor 15,25-28. *Se puede hablar, además, de otra recapitulación, esta vez de Cristo paciente, que es anterior y fundamento de aquella escatológica recapitulación final y triunfante; a saber, la recapitulación de toda la sangre inocente derramada desde el principio del mundo, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, a la que se refiere Lc 11,50. S. Ireneo la llama recapitulación de toda la sangre de los justos y de los profetas derramada desde el principio, que comprende también todas las cosas heridas por el pecado para salvarlas: “para salvar”, al fin, en Él mismo, lo que había perecido al comienzo en Adán. Observa S. Jerónimo que esta recapitulación tiene lugar en las horas supremas que comienzan en la agonía y acaba en la inmolación de Cristo en la Cruz. Esto quiere decir que en el momento de su Pasión Jesús ha recapitulado en sí todos los sufrimientos de la humanidad. No ha cargado sólo con los pecados de todos, “factus pro nobis maledictum”, sino que también ha llevado recapitulado en sí todo el dolor humano. «Como Él ha tomado mi voluntad, también ha tomado mi tristeza» (S. AMBROSIO, *De Fide, ad Gratianum imperatorem*, II c. 7, e. 33. Cf. CH. JOURNET, *L’entrée du Christ dans son Eglise pélerinante*, “Nova el vetera”, 1954, I, pp. 67 ss. J. MARITAIN, *De la grâce de l’humanité de Jesús*, París 1967, pp. 40 ss).*

ple en el doble movimiento de la alianza ascendente y descendente, simultáneo en el tiempo, pero con un "prius" lógico y de fundamentación ontológica del primero respecto al segundo.

b) El doble movimiento de las misiones del Verbo y el Espíritu en la Encarnación redentora

La primera y suprema maravilla —dice Juan Pablo II— realizada por el Espíritu Santo es Cristo mismo (AG, 18-3-90, 3).

«La concepción y el nacimiento de Jesucristo son la obra más grande realizada por el Espíritu Santo en la historia de la creación y de la salvación: la suprema gracia, "la gracia de unión" personal de la Humanidad de Jesús con el Verbo ungido como Mesías, único Mediador, fuente de todas las demás gracias, como explica Santo Tomás (cfr. *S. Th.*, III, q. 7, a. 13) (...)».

a. Movimiento descendente ("Exitus"). Cristo constituido mediador de la nueva alianza en misteriosa solidaridad con todos los hombres como cabeza potencial de la nueva humanidad —nuevo Adán— por obra del Espíritu

Desde el primer momento de la concepción, este Hombre, que es el Hijo de Dios, recibe del Espíritu santo una extraordinaria plenitud de gracia de mediación y de vida. Plenitud de mediación, por la gracia de unión (hipostática) que lo constituye en Sacerdote, Profeta y Rey (Pontífice, según el orden de Melquisedeq: Heb 6,20) del que toda otra mediación salvífica es, o bien dispositiva —en la Antigua Ley— o participación que la hace presente manifestando su eficacia sin medida⁵⁰. Plenitud de vida, de verdad y de gracia, de la que todos

Esta recapitulación de dolores no hace referencia a los sufrimientos que el Señor ha padecido "personalmente" en el cuerpo y en el alma, que estudia la Suma Teológica (III, 46,5 y 6), sino a esa masa sin límites de los dolores físicos y morales de sus miembros potenciales, que ha cargado místicamente sobre sí por compasión, de tal manera que aquellos terribles sufrimientos personales no han sido la culminación de ese mar de dolor que Pascal escribió en "Le Mystère de Jesús": «Yo pensaba en tí en mi agonía; no solamente para curar tus pecados, sino para sufrir contigo tus dolores». No es otro el fundamento del valor salvífico del sufrimiento humano que coopera —aportando lo que falta a la pasión de Cristo— a la obra de la Redención, haciéndose presente en ellos en virtud de esa misteriosa "recapitulación" del nuevo Adán como Cabeza de la nueva humanidad rescatada en la Cruz salvadora.

⁵⁰ Tanto en María —en el orden de la redención adquisitiva y en su efectiva dispensación—, como en las mediaciones de orden sacramental o carismática, que se otorgan para

recibimos (cfr. *Jn* 1,14), correspondiente a la dignidad de su Persona divina (cfr. *S. Th.*, III, q. 7. aa. 1, 9-11) que alcanza a toda la humanidad del Hijo de Dios, a su alma y a su cuerpo. «Por obra del Espíritu Santo, es superada, en la Encarnación del Verbo —enseña Juan Pablo II (AG, 23-V-90)—, aquella concupiscencia de la que habla el Apóstol Pablo en la *carta a los Romanos* (cfr. *Rom* 7,7-25) y que desgarrá interiormente al hombre».

El cuerpo humano del Hijo de María participa plenamente en esta santidad con un dinamismo de crecimiento que tiene su culmen en el misterio pascual. Así tendrá inicio un nuevo destino del cuerpo humano y de “todo cuerpo” en el mundo creado por Dios y llamado, incluso en su materialidad, a participar de los beneficios de la redención (cfr. *S. Th.*, III, q. 8, a. 2).

Juan Pablo II llega a afirmar que el Espíritu Santo ha dejado la impronta de su propia personalidad divina en el rostro humano de Cristo.

«Del examen de textos evangélicos emerge *una verdad esencial: no se puede comprender lo que ha sido Cristo, y lo que es para nosotros, independientemente del Espíritu Santo.* Lo que significa que no sólo es necesaria la luz del Espíritu Santo para penetrar en el misterio de Cristo, sino que *se debe tener en cuenta el influjo del Espíritu Santo en la Encarnación del Verbo y en toda la vida de Cristo, para explicar el Jesús del Evangelio.* El Espíritu Santo ha dejado *la impronta de la propia personalidad divina en el rostro de Cristo.* (...) Por ello, toda profundización del conocimiento de Cristo requiere también una profundización del conocimiento del Espíritu Santo. “Saber quién es Cristo” y “saber quién es el Espíritu”; son dos exigencias unidas indisolublemente, que se influyen mutuamente» (AG, 28-3-90, 6).

Como decía el Beato Josemaría Escrivá, «en Cristo la plenitud ha llegado ya. No hay una nueva meta a que llegar»⁵¹. Todo lo acontecido en la historia anterior es mero *despliegue del acontecimiento*

tener parte en la obra de la salvación— en el orden de la redención subjetiva nada más. A estos últimos pertenecen tanto los dones jerárquicos (fundados en los caracteres sacramentales) como carismáticos (concreciones de los anteriores en función de las divinas misiones eclesiales de los miembros de la Iglesia según su vocación personal).

⁵¹ B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Cristo presente en los cristianos*, en *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 104.

Cristo en el Espíritu, bien por anticipación —antes de su venida— bien por derivación de su plenitud desbordante.

En el momento mismo del “descenso” (“exitus”) del Verbo, al encanto de las palabras virginales en Nazareth, quedó constituido el ser teándrico de Cristo Mediador, Cabeza potencial del organismo de salvación que será el cuerpo de Cristo —Cabeza de la Iglesia— formalmente constituído como tal en la consumación de la Obra redentora en la Pascua del Señor.

San Ireneo y los padres griegos de la gran época patristica son la fuente de inspiración de *Gaudium et spes*, 22 que hace referencia a este tema: «En la Encarnación Cristo se unió en cierto modo a todo hombre». Esa unión de todo hombre con el Verbo encarnado no debe interpretarse como una especie de santificación “por contagio”, que haría inútil el bautismo y la Iglesia institución en la línea de un falso cristianismo anónimo. Alude el Concilio precisamente a esta solidaridad de Cristo con los hombres en cuanto asume el papel de cabeza desempeñado por el primer Adán, formando con ellos como una “persona mística” (*S. Th.* III, 48, 31),⁵² para hacer así posible la Redención por vía de satisfacción. Es, pues, una capitalidad a título de presupuesto de la Redención, distinta (como la virtual de lo actual) de la capitalidad que le compete respecto al cuerpo místico, su “mística esposa” (B) (cfr. *Ef* 5,25), que surge del costado abierto de Cristo, como consecuencia de su acción redentora, consumada en el misterio pascual y actualizada progresivamente, por la fe y los sacramentos, en aquellos hombres que reciben libremente el fruto de la Redención ya realizada⁵³.

⁵² Cfr. A. ORBE, *Parábolas evangélicas de San Ireneo*, II, Madrid 1972, pp. 117-177. «Cristo toma al encarnarse a todos los hombres, como la oveja perdida, sobre sus hombros». El tema de la solidaridad con la humanidad del viejo y del nuevo Adán puede verse tratado en J.M. BOVER, *Teología de S. Pablo*, Madrid, 1960; L. MALEVEZ, *L'Eglise dans le Christ*, «Ric. Sc. Rel.» 1935, entre otros. No es una mera unción moral, como opinan los autores como Galtier. Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*. AAS 71 (1979) 283. Gracias a esta solidaridad se lleva a cabo entre Cristo y la humanidad el “*admirabile commercium*”, por el cual Cristo carga sobre sí con todo el cúmulo de pecados de los hombres, satisfaciendo infinitamente por ellos ante el Padre, y los hombre podemos ser interiormente renovados por la gracia de Dios y ser “constituídos justos” (*Rom* 5,19), cuando se nos aplican los méritos de la vida, pasión y muerte del Señor (Conc. de Trento, DS 792-800).

⁵³ Cf. J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, París 1986, p. 441. P. PRAT, *Teología de S. Pablo*, II, pp. 235 ss. F. OCÁRIZ, F. MATEO SECO, J.A. RUESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 1991, pp. 278 y 386. A esa primera acepción (a) alude S. Agustín en su famosa sentencia:

Esta plenitud de gracia —de mediación y de vida— *del Hijo de Dios como hombre*, como Hijo de María —santidad fontal—, *tiene su origen en la unión hipostática— por obra del Espíritu Santo* —en la que se cumple la nueva y definitiva alianza salvífica que reconcilia al hombre con Dios—, que *seguirá actuando en Cristo impulsándole al cumplimiento de su misión salvífica desde el “ecce venio”* (Heb 10,7)⁵⁴ del instante de su ingreso en este mundo en el que se cumple la Encarnación redentora en un *movimiento ascendente hasta coronar su propia obra salvífica cuando ofrece su vida por el Espíritu eterno* (Heb 9, 14) *en el misterio pascual*, del que emerge la Iglesia formalmente constituida.

b. Movimiento ascendente (“reditus”) del progreso histórico de la humanidad de Cristo por obra del Espíritu hasta la consumación pascual

“Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres” (Lc 2,52; cfr. Lc 2,40). Se puede hablar de “crecimiento” en la santidad, en el sentido de una cada vez más completa actuación —no sólo manifestación— de aquella fundamental plenitud de santidad con que Jesús vino al mundo a lo largo de la existencia histórica de Jesús hasta su consumación Pascual.

“*Ecclesia in illo patiebatur quando pro Ecclesia patiebatur*”; es decir, estaba virtualmente presente en El como Cabeza potencial de su Cuerpo místico. Pero, como señalamos en el texto, la Iglesia en sentido propio y formal —*la persona mística Esposa santa e inmaculada del nuevo Adán— no surge hasta el misterio Pascual* (b), que es el momento originario de su ontológica fundación. Gestada en el sueño de la muerte en el Calvario, es dada a la luz en Pentecostés. A ella alude S. Agustín cuando escribe: “*Moritur Christus ut fiat Ecclesia, mortuo Christo*”. Estos y otros textos de San Agustín pueden verse comentados en M.J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1960, p. 481, que ve en el misterio de la acción redentora de Cristo un influjo sobre la naturaleza humana en cuanto tal. Influjo que no es sólo moral (que solicita a Dios conferir la gracia) sino físico y dinámico, en cuya virtud dispone al hombre a recibir la gracia. Para su recepción de hecho es precisa la libre aceptación personal, por la fe y los sacramentos, del don salvífico. De manera parecida se expresan autores como P. GLORIEUX, A. PIOLANTI, J. GALOT, D. SPADA: cfr. P. O’CALLAGAN, *La mediación de Cristo en su Pasión*, en «Scripta Theologica» 18 (1986) 786 ss.

⁵⁴ Sobre la necesidad de una “cristología del Espíritu”, verdadera y genuina, que debe fundirse con una cristología del Verbo, cfr. la rica y documentada monografía de M. BORDONI, *La cristología nell’orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, pp. 201 ss.; M.A. CHEVALIER, *Souffle de Dieu: le Saint Esprit dans le N. T.*, 3 vols., París 1990-91.

Aquí es esencial comprender bien, con todo —si queremos evitar graves desviaciones muy extendidas; muy viejas, pero muy pertinazmente presentes en la teología actual, también en la Cristología⁵⁵— recordar *la llave* —como observa justamente el Card. Charles Journet— que abre todas las cerraduras y *sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano*: Cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición e la gracia santificante y del primer Adán, *lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados; o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa.*

Cristo poseyó la plenitud de gracia inmediatamente, no progresivamente. «En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios»⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Sobre la inteligencia humana de Cristo. Examen de las nuevas tendencias*, en *Actas del XVIII Simp. de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1998, pp. 465-517. Muestro ahí como la perspectiva alejandrina (de arriba abajo) si bien complementaria a los de inspiración antioquena (de abajo arriba), —más atenta a la plena historicidad de la condición kenótica de siervo del “*perfectus homo*”—, debe primar sobre esta última, pues Cristo no es “*purus homo*”. De lo contrario encontraremos notables desviaciones como puede comprobarse en numerosas cristologías de abajo arriba no calcedonianas que ahí se examinan, junto con otras propuestas muy valiosas (J. Maritain, von Balthasar, González Gil, p. ej.) que toman en consideración el pleno reconocimiento de la condición histórica de la existencia pre-pascual de Cristo, superando las deficiencias de la Teología clásica —poco sensibles a la condición histórica del hombre y a la profundización de la noción de conciencia—, pero sin abandonar la gran Tradición en continuidad de homogéneo desarrollo, en la línea ya emprendida antes en la Cristología francesa de entreguerras, muy influida por el gran Doctor de Alcalá Juan de Santo Tomás, que muestra la necesidad funcional de las tres ciencias —adquirida, infusa y de visión—, para el ejercicio de su misión salvífica (y su compatibilidad, en la oscuridad del misterio impenetrable de la psicología de quien no es “*purus homo*”).

⁵⁶ *S. Tb.*, III, q. 34, a. 1, ad. 1. «El Cuerpo de Cristo fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta».

No debe olvidarse, que según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada, que implica la visión facial de Dios (*plenum gratiae et veritatis*, Jn 1,4), le corresponde desde que es constituido *mediador* en el instante del *ecce ancilla*, que es el del *ecce venio*, cuando “al encanto de las palabras virginales”⁵⁷ *el Verbo se hizo carne, propter nos homines et propter nostram salutem*, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión. Aunque no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua —sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la *gloria* de su plena *semejanza divina*—, ya poseía, al menos, en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada que invadirá la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23) en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es *formalmente* constituido nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad a la que ha venido a “recapitular” (Ef 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios.

Todos los *acta et passa Christi*, son *ejercicio de su mediación sacerdotal*, de infinito valor satisfactorio y meritorio. En virtud de la plenitud de caridad y gracia de su alma santísima, todos ellos son *causa salutis aeternae* (Heb 5,9). Pero lo son, de hecho, *en tanto que finalizados intencionalmente al holocausto supremo de la Cruz* —el sacrificio del Calvario— *en obediencia amorosa al mandato de su Padre* (de la Trinidad—, que dispuso que se realizase así la redención afectiva de la humanidad) que es el *alma* de la Redención del Unus Mediator. (1 Tim 2,5)

El *pleroma* de gracia y de verdad del que todos recibimos la salvación, no admite, pues, crecimiento propiamente intensivo, *Jesús es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática*, templo del Espíritu, *plenamente santificado por el Espíritu en su humanidad* —en el ápice de su espíritu creado—, en el “*fiat*” de María, en el instante mismo de su concepción. *Pero estaba sometido —como perfecto hombre que asumió el estado kenótico propio del siervo— a la ley del progreso histórico no en el sentido ontológico intensivo, sino una de progresiva penetración de aquella plenitud de gracia creada, por obra del Espíritu, en las dimensiones de su ser y obrar teándricos y en el nivel de conciencia explícita y comunicable de su Humanidad santísima.*

⁵⁷ B. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Santo Rosario*, Madrid 1997, p. 23.

Después de la Encarnación se produjeron sucesivas venidas del Espíritu —así lo testifican los textos neotestamentarios, principalmente Lucas y Juan—, que iba infundiendo una caridad y obediencia “infinitas” (“relativamente” a cada estadio histórico de su existencia histórica como “viador”) en el alma humana de Cristo —en el estado *kenótico* propio del siervo—, para impulsar su obra salvífica, hasta su consumación pascual. *Especialmente en el bautismo del Jordán y en la “Hora” de Jesús*. Debemos respetar los momentos privilegiados⁵⁸ o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, que manifiestan con claridad que se dan primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, *dos momentos de actuación nueva de la virtus* (de la eficiencia) *del Espíritu de Jesús, en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios —respectivamente— Mesías-Salvador⁵⁹ y, posteriormente, Señor*. Antes de la Pascua el Espíritu es dado a Jesús; después de la muerte y resurrección es Jesús quien da el Espíritu, inaugurando el tiempo escatológico que caracteriza el peregrinar de la Iglesia en la historia.

La “Hora” de Jesús, es el momento supremo establecido por el Padre para la salvación del mundo; la Hora de la glorificación del Hijo del hombre, cuando atrae todo hacia sí en el trono triunfal de la Cruz (cfr. *Jn* 12). Jesús muriendo a impulsos del Espíritu eterno (*Heb* 9,14), que poseía como hombre en plenitud de gracia y de verdad “entregó su Espíritu” (*Jn* 19,30), expresión que históricamente significa devolver al Padre, mediante la muerte, aquel sopro vital que de El había recibido, pero que *teológicamente indica también el don del Espíritu a los creyentes. Aquel Espíritu que El mismo ha reci-*

⁵⁸ Pueden destacarse otros especialmente significativos, como hace Juan Pablo II en sus espléndidas catequesis de 1990. Entre ellas la experiencia del desierto (AG 26-7-90) el discurso en la sinagoga de Nazareth (*Lc* 4,16-21), y la oración de Jesús, especialmente en el exultación en el Espíritu de *Lc* 10,21 (AG 25-7-90).

⁵⁹ Cfr. E. ROMERO POSE, *El Jordán, la Unción en la Carne*, “Cuadernos de Teología, Deusto”, n. 16, Bilbao 1998, 78 ss. «El Espíritu descansa en la carne de Jesús y se habitúa, se acostumbra a vivir en la carne humana» (Dídimo el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, XI, 49). «Esta es la *Unción* que habilita a Jesús para su nueva misión mesiánica y salvadora. No hay misión sin Espíritu, ni Espíritu sin Jordán, ni Jordán sin carne para ser ungida (...) El Jordán y el Tabor son comienzo e itinerario hacia la Resurrección (...): *el abrazo definitivo del Espíritu con la carne, del Creador con la creatura*» (S. IRENEO, *Adv. haereses*, IV, 20, 2).

bido del Padre, se derrama ahora como fruto de la Cruz, en el mismo momento en que, después de la resurrección, dirigiéndose a los Once, alentó sobre ellos y les dijo: “recibid el Espíritu Santo” (Jn 20,22). La resurrección-glorificación es el momento decisivo para que Jesús adquiriera de una manera nueva la cualidad de Hijo en virtud de la acción de “Dios por medio del Espíritu. Nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro” (Rom 1,3-4)⁶⁰.

El Espíritu es el que pone la vida de Cristo en nosotros, el que nos hace hijos en el Hijo, el que nos conduce siguiendo los pasos de Cristo, cuya Humanidad fue conducida por el Espíritu eterno (Heb 9,14) a la glorificación (Jn 12,23) fruto del holocausto de la Cruz: a la resurrección (Rom 8,9-11. 14-17; Gál 4,6; 1 Cor 12,13). *La humanidad de Cristo es el “órgano” de su divinidad para dar el Espíritu Santo*. El mismo e idéntico Espíritu que fue dado a Cristo, que en él habita y le anima, es el que habita y anima a sus fieles, sus miembros. Así, “místicamente”, es decir, *por el Espíritu, se forma un solo ser filial*, —el Cristo total que dice “Padre nuestro”; *la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo por obra del Espíritu. Es la Iglesia que brota del costado abierto de Cristo en la Pascua del Señor*, que comienza su fase peregrina en Pentecostés hasta la Parusía del Señor. «La efusión del Espíritu en Pentecostés —fruto del ofrecimiento redentor de Cristo y la manifestación del poder adquirido por el Hijo ya sentado a la derecha del Padre— formó la Iglesia»⁶¹.

3. Pleroma “verbi incarnati”

A partir de “la hora” de Jesús —en la consumación del misterio pascual— la doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu se convierte en la misión de la Iglesia. Ésta no se añade propiamente a aquélla doble misión trinitaria, sino que es su sacramento. El

⁶⁰ “Nosotros os anunciamos que la promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en favor de los hijos, que somos nosotros, suscitando a Jesús, como ya estaba escrito en el salmo segundo: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy*” (Hech 13,32-33). Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo, o. c.*, pp. 75 ss.

⁶¹ JUAN PABLO II, AG, 28-3-1990, 4. Sus espléndidas catequesis sobre la misión del Espíritu y su intervención activa en el Sacrificio de Cristo y en la Resurrección y acontecimientos pascales son del 1-8-90 y 22-7-90.

misterio de la Iglesia, que nace “quasi in occulto” del costado abierto de Cristo —cuando la adquiere como esposa con el don de su vida por la que, movido por el Espíritu Eterno (Heb 9,14) le obtiene el don del Espíritu—, y se manifiesta públicamente en Pentecostés, es el misterio de la cooperación de los hombres con el don del Espíritu que se derrama en los corazones como fruto de la Cruz. Él enriquece a la Iglesia con dones jerárquicos y carismáticos (LG 4a) —gracias de mediación de oferta salvífica a la libertad (movimiento descendente)— para que los hombres cooperen libremente a la obra de la salvación, a la comunión salvífica con Él que la caridad opera (movimiento ascendente de la retorno al Padre por la gracia que conduce a la gloria), en orden a la progresiva formación del Cristo total: “pleroma” del Verbo encarnado, que suele describirse —en especial desde Bossuet—, como “el Cristo derramado y comunicado”; una encarnación “in fieri”, como una encarnación continuada que abarca el tiempo histórico de la Iglesia como sacramento universal de salvación hasta la formación del Cristo total.

En la fase peregrina de la Iglesia la santificación no alcanza todavía su pleno despliegue en la integridad de las dimensiones de la persona. San Pablo se refiere a ello con la expresión “primicias del Espíritu” (Rm 8,23), “semillas” que el Espíritu Santo hace fructificar con la cooperación humana, que preparan y anticipan en la intimidad de los corazones la recapitulación final de todo en Cristo en un universo transfigurado en el que Dios será todo en todos (1 Cor 15,28).

El don salvífico del Espíritu que Cristo mereció en la Cruz, —don del Esposo— posibilita y postula el don de la Esposa con cuya activa cooperación, se realiza la obra de la salvación. He aquí por qué parece preferible privilegiar la imagen de la Esposa —la Virgen y Madre de Sión de la tradición profética y sapiencial—, que contribuye con su propia aportación a su propia autorrealización como pueblo de Dios Padre, que coincide con la estirpe espiritual de la Mujer del Protoevangelio y el Apocalipsis. La estirpe de la Mujer no es otra que el Pueblo de Dios Padre que tiene por cabeza a Cristo, vivificado por el Espíritu que brota de su costado abierto, que habita en el Cuerpo del Cristo total como en un templo, congregado por las “dos manos del Padre” hasta que se complete el número de los elegidos. Esa imagen subraya el rasgo esencialmente constitutivo —ver-

dadera razón formal del ser de la Iglesia— *en tanto que consumación del misterio de la alianza* que es el Pueblo de Dios Padre como Pueblo sacerdotal, que debe cooperar con Cristo su Cabeza, por la fuerza del Espíritu, en la realización del designio salvífico del Padre. La autocomunicación de Dios por el Verbo en el Espíritu, *culmina en el misterio de la unión esponsal de Cristo con la Iglesia en la unidad de los dos en un sólo cuerpo*, en orden a la progresiva formación del Cristo total⁶².

Comienza entonces el despliegue de aquella plenitud de Cristo (Ef 1, 23), en la Iglesia del Verbo encarnado⁶³, por obra del Espíritu que brota de su Humanidad glorificada como fruto de la Cruz: el Cristo total que se va autorrealizando con su propia cooperación como esposa y corredentora, a lo largo de toda la historia de la salvación. *Antes de Cristo venido actuaba ya aquella plenitud por anticipación* incoativa y prefiguración dispositiva de la misma como encarnación antes de la Encarnación. Después de Pentecostés —como encarnación continuada— *por derivación* a través de la instrumentalidad sacramental de la Iglesia que comienza a formarse en el cenáculo de Jerusalén, primicias y germen de la plenitud escatológica del Cristo total.

⁶² En el título del capítulo VIII de la LG “*La Santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*” I. DE LA POTTERIE, (*María en el misterio de la Alianza*, Madrid 1993, p. 4) percibe un eco del célebre texto de los Efesios (5,32): “gran misterio es este, pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia”. «En este pasaje, el Apóstol alude al misterio fundamental de la Sagrada Escritura, el misterio de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la Biblia, el símbolo constante de esta alianza, de este pacto, es la unión del hombre y la mujer en el matrimonio: Dios es el Esposo, e Israel (llamado con frecuencia la Hija de Sion) es la esposa; después Cristo sería el Esposo y la Iglesia la esposa (cfr. 2 Cor 11,2; Ef 5,32). Ahora bien, el Concilio nos invita también a situar a la Virgen María en este contexto del misterio “esponsal” de Cristo y de la Iglesia. Su virginidad consiste en el don total de su persona, que la introduce en una relación esponsal con Dios» (p. 5) como “primera Iglesia” (cfr. J. RATZINGER, H.U. VON BALTHASAR, *Marie, première Eglise*, Roma 1981), como la Mujer que representa todas las criaturas, al Israel de Dios, la humanidad prerescatada, que Dios ha desposado, para divinizarla en Él (GENEVIÈVE HONORE, *La femme et le mystère de l'Alliance*, París 1985) como hija de Sion en la que se cumple y culmina la historia de la salvación en el misterio de la Alianza, a cuya imagen está hecha la Iglesia, que brota de su materna mediación.

⁶³ J.M. CASCIARO, *Estudios sobre la Cristología del Nuevo Testamento*, p. 192.

a) *En que sentido se puede y se debe hablar de una Encarnación continuada, evitando todo panocrismo*

H. Mühlen rechaza la imagen de la Iglesia inspirada en S. Ireneo y Bossuet, como encarnación continuada (Möhler), entendida como despliegue de su plenitud desbordante de verdad y de vida después de la consumación pascual de la Encarnación redentora. A mi parecer, esa negación deriva de no haber advertido suficientemente la inseparabilidad de la doble misión que aquí estudiamos monográficamente. Veámoslo a título de disgresión clarificadora (dada la difusión e influencia de este autor en algunos ambientes).

En la Encarnación deben distinguirse, como veíamos, dos momentos sucesivos, en sentido no temporal sino lógico. En el primero el Espíritu Santo obra la unión hipostática (cfr. AG, 6-4-1990, 1) de la humanidad que formó en el seno de María, con el Verbo, que asume a aquella humanidad personalmente comunicándole su propia hipóstasis. En el segundo, consecuencia de la gracia de unión —a ella connatural y como derivación necesaria—, la plenitud de gracia creada; una plenitud siempre creciente hasta la consumación Pascual (en el preciso sentido que hemos expuesto aquí), cuando desbordará como cabeza —nuevo Adán— de la nueva creación redimida —formando por obra del Espíritu, que se derrama desde su costado abierto, la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo, que es la Iglesia: su “pleroma”.

H. Mühlen separa —en todo este proceso que acabamos de describir— la doble misión trinitaria, a mi juicio, más de lo debido. *Ve en la Encarnación, como tal* —en su primer momento constitutivo—, *sólo la misión del Verbo* que se une hipostáticamente a la Humanidad sin intervención del Espíritu; y la misión santificadora del Paráclito sólo en aquel momento consecutivo de santificación o unción de la Humanidad, ya unida, con la plenitud de la gracia creada en la santificación del fruto, concebido en el seno de María. *Según Mühlen es esta Unción por el Espíritu, la que después de Pascua continuará en la Iglesia* —en virtud de su participación en la mediación redentora del Ungido por el Espíritu— cuya existencia sobrenatural está ligada al Espíritu de Jesús, pero no al Verbo encarnado como tal.

Como consecuencia afirma Mühlen que la Iglesia no debe ser entendida como la encarnación continuada, según fórmula lanzada

por Möhler y tomada posteriormente por la escuela romana. Conduciría una tal concepción, según él, a un *misticismo "pancrísta"* en el sentido denunciado por la *Mystici Corporis* de Pío XII. La que continúa en la Iglesia es la presencia y acción del Espíritu personal que ha ungido a Jesús como Mesías con la plenitud de gracia creada (consecratoria y santificante, según nos dice) que sigue a la Unión hipostática, *tal y como se manifestó especialmente en el Bautismo del Jordán* (aunque lo fue desde la Encarnación).

"Una sola persona, la del Espíritu, en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles". Tal sería la fórmula dogmática apta para "definir" el misterio de la Iglesia con el mismo rigor, precisión y concisión con que ha podido "definirse" el misterio trinitario como "tres Personas en una naturaleza" y el misterio de la Encarnación como "una persona en dos naturalezas", en plena congruencia con la característica propia de la tercera Persona de la Trinidad. El Espíritu Santo es, en efecto, en la vida trinitaria, como el "*Nosotros en persona*" entre el Padre y el Hijo. Esta representación válida al nivel de la Trinidad inmanente (intradivina), continuará su manifestación y actuación en la Trinidad "económica"; es decir, el compromiso y la revelación de las personas divinas en beneficio del mundo y de los hombres⁶⁴.

Congar objeta, justamente, a Mühlen *que descuida la religación de la Iglesia a la Encarnación como tal*. «¿No se dio primero la institución de los Doce por Jesús (cfr. Mc 3,14) y después la santificación y animación de los apóstoles por el Espíritu de Pentecostés? ¿Y la institución de los sacramentos, la entrega del mensaje evangélico y, posteriormente, la actualización de estos dones por la alianza en el Espíritu?»⁶⁵.

A mi modo de ver, *la objeción más de fondo* —que también afectaría a esta observación de Congar, si se toma demasiado tajantemente—, *es no advertir suficientemente la inseparabilidad de ambas misiones del Verbo y del Espíritu* en la historia de la salvación como "*incarnatio in fieri*", tal y como aquí exponemos. *Inseparabilidad que es común a las dos direcciones, descendente* —oferta de salvación por gracias de mediación (Mühlen las llama de consagración, cfr. *Una mystica persona*, n. 9, 71)— *y de retorno, por la inhabitación santifica-*

⁶⁴ H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, o. c. Es la tesis fundamental de la obra, extraordinariamente meritoria en muchos aspectos.

⁶⁵ Cfr. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, o. c., pp. 92 ss.

dora que requiere —por la libre aceptación del don del Esposo, y la consiguiente cooperación con Él— el don de la Esposa, *para que se forme la Iglesia*. Ella no es sino el *pleroma del Verbo encarnado de cuya plenitud desbordante de mediación y gracia capital participa por obra del Espíritu*, que nos conquistó en la Cruz —en la redención adquisitiva a la que quiso asociar a María—, adquiriendo para sí la Iglesia, como Esposa que coopera con su Esposo y Cabeza para que se realice la obra de la salvación propia y ajena.

b) El doble movimiento de las misiones trinitarias en el origen y desarrollo de la Iglesia hasta su consumación final

“Plugo a Dios llamar a los hombres⁶⁶ a la participación de Su vida no sólo individualmente —excluida toda relación entre ellos— sino constituirlos en Pueblo (cfr. LG 11, GS 32), en el que Sus hijos, que estaban dispersos, se congregaran en la unidad por obra del Espíritu que brota —como fruto de la Cruz— del costado abierto de Cristo”. Concluida la *misión* salvífica del Hijo, *envía* de parte del Padre el Espíritu que congrega y vivifica la Iglesia, que es la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo” (AG, 2). “*De unitate Patris, Filii et Spiritus plens adunata*”⁶⁷.

Veamos ahora como se da en el origen y en la vida de la Iglesia una coimplicación histórico-salvífica del Hijo y del Espíritu, en virtud de la doble misión de ambos, siempre conjunta e inseparable (según la feliz metáfora de S. Ireneo, como “manos” del Padre), tanto en el nacimiento, como en todo el discurso de su progresivo desarrollo hasta su plenitud escatológica (como —por lo demás— según hemos podido comprobar, a lo largo de la historia entera de la salvación, desde las puertas del paraíso perdido).

La originación histórica de la Iglesia es el resultado de los actos de Cristo, sea en su fase histórica, sea en su fase exaltada⁶⁸. En esta

⁶⁶ Coherentemente con su condición creada constitutivamente coexistencial o social. Cfr. J. FERRER A., *La persona mística de la Iglesia*, o. c., pp. 801-822.

⁶⁷ S. CIPRIANO, citado en LG cap. II, *in fine*. Sobre *el Espíritu Santo y la unidad de la Iglesia*, vide la excelente exposición de J.R. VILLAR, *El Espíritu Santo y la unidad de la Iglesia*, en *El Espíritu Santo y la Iglesia en Actas del XIX simp. int. de Teología de la Universidad de Navarra* de 1998, Pamplona, en prensa.

⁶⁸ «Hoy se buscan en eclesiología no sólo los actos “fundacionales”, sino los actos “fundantes” del nuevo Pueblo de Dios, y no tanto los actos individualizados como la secuencia vital y unitaria de los *acta et passa Christi in carne*, que culmina en su muerte

última, es patente la acción “co-instituyente” del Espíritu Santo (Y. Congar). Jesús buscaba la conversión del Israel histórico y concreto que tenía ante sus ojos —que comporta la real posibilidad histórica de que los israelitas, hubieran acogido desde su libertad al Dios que les llamaba en Cristo— de modo tal que reconocieran a Jesús como el Mesías de Dios. Esta posibilidad dramática de la libertad —que Dios no sólo respeta, sino que funda ontológicamente, corriendo “el riesgo” de que se entorpezca el plan salvífico primordial de su voluntad antecedente, que quiere que todos los hombres se salven y vengán al conocimiento de la verdad— implica, según se dé la acogida o el rechazo, rumbos diversos “fundacionales” para la Iglesia.

Así se comprende con facilidad que la “forma” de Iglesia que fundará Jesús no puede ser plenamente captada antes de que consuma su vida en el misterio pascual y los Apóstoles comprendan a la luz del Espíritu que con tanta plenitud se derrama sobre ellos (fundamentos de la Iglesia postpascual), lo implicado en el rechazo de Jesús por parte de Israel. De ahí la acción constituyente de la misión del Espíritu Santo en la originación de la Iglesia. La fundación de la Iglesia presupone, por ello, el conjunto de la acción salvífica de Jesús impulsada y animada por el Espíritu eterno (*Heb* 9,14), hasta su muerte y en su resurrección, pero incluye también la acción constituyente de la misión del Espíritu⁶⁹ que el Padre envía en nombre de Cristo mediador, inspirando decisiones de rango fundacional que configurarían su constitución definitiva⁷⁰.

redentora y en su resurrección. Por eso puede decirse con todo rigor que “la Iglesia, cuerpo de Cristo, tiene su origen en el Cuerpo entregado en la Cruz —a impulsos de la unción del Espíritu— en la “sangre preciosa” (*1 Pe* 1,19) de Cristo, que es el precio con que hemos sido comprados». En esta perspectiva, la Última Cena y el mandato de recordar van a cobrar una significación fundacional y fundante de primer orden. Pero sin olvidar que “toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen en una cierta manera la raíz y el fundamento de la Iglesia”. Cfr. para todo este apartado P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, en *Eclesiología 30 años después de Lumen Gentium*, Madrid 1994, pp. 175 ss.

⁶⁹ La Comisión Teológica Internacional, recogiendo el consenso de la teología que sigue a *Lumen Gentium*, incluye dentro del “proceso de fundación de la Iglesia” después de la Ascensión del Señor, tres etapas finales: El envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una creatura de Dios (la “pentecostés” en la concepción de San Lucas). La misión hacia los paganos y la Iglesia de los paganos. La ruptura radical entre el verdadero Israel y el judaísmo.

⁷⁰ *Otra consecuencia* —de que la Iglesia, tenga su origen en la doble misión del Hijo y del Espíritu Santo según el designio de Dios Padre—, es que la categoría de “Pueblo de

Veamos el doble movimiento en las misiones trinitarias en la vida de la Iglesia —ya constituida formalmente como tal, en su “*realitas complexa*” (LG 8a)—, hasta su consumación escatológica.

a. Movimiento descendente. Las gracias de mediación como don del Esposo. (Dimensión petrina de la Iglesia)

Las dos manos del Padre no sólo hacen nacer la Iglesia, sino que la mantienen de continuo en su ser originario como institución visible, cuasi sacramento al servicio de la comunión invisible de Cristo en el Espíritu. La institución orgánicamente estructurada por los sacramentos, carismas y ministerios cuya raíz fontal es el misterio Eucarístico, que “hace la Iglesia”, es constantemente recreada por aquella corriente vital Trinitaria de la doble misión, siempre conjunta e inseparable; ante todo en su movimiento descendente de oferta del salvación a través de gracias de mediación sacerdotal, profética y regal. El Espíritu asocia sacramentalmente a Cristo a personas concretas por la Palabra y los sacramentos, otorgándoles dones jerárquicos y carismáticos (que aquí hemos llamado gracias de mediación) para que tenga parte cada una de ellas en la obra de la salvación. En ellas toma cuerpo la institución (cambian las personas, pero ella permanece) como comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada por los caracteres sacramentales y los carismas que los modalizan y orientan al cumplimiento de la vocación particular de cada miembro a lo largo de la historia, según la manera propia de participar en la misión salvífica de la Iglesia, para común utilidad; y siempre al servicio de la comunión salvífica con Dios y de los hombres entre sí que la caridad opera.

Dios” *ha de entenderse* —a la luz del Nuevo Testamento— *en la perspectiva formalmente trinitaria y, por tanto, como “Pueblo del Padre”, que da el ser a su Pueblo convocándolo en Cristo con el don del Espíritu (las dos manos del Padre) bajo la capitalidad del nuevo Adán. Todas las imágenes de la Iglesia* —también la privilegiada por el concilio, Pueblo de Dios, de la que trata el capítulo 2 que es continuación temática del anterior, sobre el misterio de la Iglesia— *designan siempre la totalidad de este misterio desde una peculiar perspectiva cada una*. Los destacados servicios que la idea de *Pueblo de Dios* presta para comprensión de la Iglesia como *sujeto histórico* —pueblo discernible entre pueblos—, podrían evaporarse hacia planteamientos de tipo político y colectivista, si no se comprende adecuadamente el “misterio” de ese pueblo sacerdotal que tiene por cabeza a Cristo y está animado por el Espíritu. Cfr. P. RODRÍGUEZ, *ibid.*

Las gracias de mediación —los dones jerárquicos y carismáticos (LG, 4a)— por las que recibe de continuo el Pueblo de Dios, en su fase histórica, una estructura orgánica institucional como sacramento de salvación —pertenecen a la figura de este mundo que pasa. Son meros medios instrumentales, a manera de andamios (San Agustín)⁷¹ —obviamente provisionales—, que se usan sólo mientras dura la construcción, al servicio de la edificación de la Iglesia —germen e instrumento del Reino de Dios—, según el “*ordo Charitatis*”. Están, pues, al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre “*fiat*” del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo —ofrecido a través de aquélla mediación institucional de la Iglesia (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)—, que reclama y posibilita el libre don de la esposa, con el que contribuye así a la dilatación del Reino de Dios, cada uno según su vocación particular. *Tal es el “rostro mariano” de la Iglesia*, que refleja su más íntima esencia, a cuyo servicio ha provisto su divino Fundador la dimensión jerárquica-petrina.

*La Iglesia es, pues, en su esencia, el misterio de la Esposa. Los poderes apostólicos sitúan, ciertamente, a algunos de sus miembros, del lado del Esposo. Pero su función, aunque necesaria, es provisional, está al servicio del buen ejercicio de su misión de Esposa, haciéndolo posible*⁷². *La mención petrina de la Iglesia tiene como razón formal hacer posible la actualización sacramental del don del Esposo, que capacita a la Esposa a aportar su propio don, libre y personal, asegurando la unidad de la fe y comunión del entero pueblo*

⁷¹ S. AGUSTÍN, *Sermo* 362, 7 (PL 37,1904). También los compara a los vendajes que suprime el médico una vez alcanzada la curación. (Cfr. *In Psal.* 146, 8).

⁷² *El don de Esposo* equivale —como decíamos antes— al *opus operatum* que aseguran la Misa y los sacramentos a través del ministerio sacerdotal —y la infabilidad del Magisterio en determinadas condiciones— como *oferta de salvación (de verdad y de vida)*. Pero ese don exige como condición de fecundidad salvífica la correspondencia de la Esposa con el suyo propio, aportando “lo que falta a la Pasión redentora de su Esposo”. (Cfr. *Col* 1,14). *Tal es el don de la Esposa*, que la teología sacramentaria ha expresado con el tecnicismo “*opus operantis*”, que el C. de Trento expresa en términos negativos (“*non ponentibus obicem*”) en relación con los sacramentos; cuyo paradigma supremo y trascendente es la cooperación de María en el misterio de la Alianza salvífica en la restauración de la vida sobrenatural, desde el “*fiat*” de Nazaret al Calvario, como antes exponíamos.

de Dios, *mediante el ministerio de la palabra y los sacramentos. Éste tiene como raíz de su eficacia salvífica* —y culmen de toda actividad eclesial (cfr. SC 9)— *la participación en el Cuerpo eucarístico de Cristo, con la que se forma su Cuerpo místico* (cfr. 1 Cor 10,7). Se une así el don del Esposo —nuevo Adán— con la necesaria cooperación del don de la Esposa —nueva Eva— para que “se realice la obra de la redención” en la génesis y formación de la estirpe espiritual de la Mujer, hasta que se complete el número de los elegidos⁷³.

La *institución como medio de salvación* (la comunidad sacerdotal *organice structa*) —que pertenece a la figura de este mundo que pasa—, y *la comunión salvífica* propia de la caridad, como *fruto de salvación*, no son, pues, magnitudes yuxtapuestas, sino inseparables y simultáneas como “*realitas complexa*” de estructura sacramental (cfr. LG 8a) en la fase histórica de la Iglesia peregrina como *sacramento universal de salvación hasta la plenitud escatológica del Reino consumado*⁷⁴.

⁷³ Una *eclesiología eucarística*, tan justamente favorecida en la *ortodoxia*, descubre, en virtud de esa presencia sacramental del cuerpo entregado del Señor la presencia de su cuerpo místico todo entero, o Iglesia universal, que “*inest et operatur*” (CD 11a) en las Iglesias particulares en las que se celebra la Eucaristía por el ministerio ordenado, “*in quibus et ex quibus*” vive la Iglesia universal, a cuya imagen —reflejando su multiforme diversidad de carismas— debe realizarse cada Iglesia particular (LG 23). *La eclesialidad no le hace al hombre. Sólo la recibe de ahí donde se encuentra*, de la comunidad sacramental del Cuerpo de Cristo que atraviesa la historia. Sólo en la unidad existe el uno, es decir, *en la comunión con los otros que también son cuerpo del Señor*. De ahí la necesidad de la comunión jerárquica con las otras comunidades (iglesias particulares) que celebran la Eucaristía, para que sea ésta legítima, pues todas deben hacerse de nuevo su Cuerpo participando en el Pan de vida (cfr. 1 Cor 10,17). *Por eso la comunión jerárquica es la que hace legítima la comunidad que celebra la Eucaristía; no es un añadido exterior a la Eclesiología eucarística, sino su condición interna*. Cfr. Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción *Communio in notio*, 28-5-92. *No es otra la razón formal del “munus petrinum”; asegurar esa unidad de fe y de comunión garantizando así la legitimidad del culto eucarístico, fuente y culmen de la actividad salvífica de la Iglesia* (SC 10). El primado de jurisdicción de Pedro asegura la unidad en la fe y en la comunión jerárquica de la Comunidad Sacerdotal orgánicamente estructurada con vistas a recibir la salvación como el don de Dios; la entrega redentora del Señor actualizada sacramentalmente en el misterio eucarístico. Cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, o. c., pp. 12 ss. P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979; e *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Pamplona 1985.

⁷⁴ En Occidente se ha dado en los últimos siglos una tendencia —que va remitiendo, afortunadamente— a describir la Iglesia en términos cristológicos, o a considerarla como constituida completamente por Cristo mientras que el Espíritu parece sobrevenir una vez

b. Movimiento ascendente. El crecimiento del Reino de Dios por las gracias de santificación en la "communio sanctorum" (Dimensión mariana de la Iglesia)

Las gracias de mediación que estructuran orgánicamente la Iglesia-Institución como sacramento de salvación, están, —decíamos— al servicio de la comunión salvífica con Dios, que la caridad opera por el libre "fiat" del hombre a la voluntad salvífica de Dios. Es decir, de las gracias de santificación, que se actúan por la libre cooperación del hombre con el don del Esposo —ofrecido a través de aquella media-

establecidas las estructuras, para darles a éstas impulso y vida. Una tal óptica haría creer que el Espíritu pertenece a un segundo momento de la constitución de la Iglesia. No es suficiente asignar al Espíritu una función subsiguiente de animador y unificador de una "previa" estructura institucional de origen unilateralmente cristológico. Hay una presencia, siempre conjunta e inseparable, de Cristo y su Espíritu que excluye cualquier dualismo entre jerarquía y carisma en el seno de la Iglesia, porque el Espíritu que la anima derramando libremente sus carismas no institucionales en cualquier fiel (los que Rahner llama "carismas libres") —sea simple fiel o perteneciendo quizás a la jerarquía—, es el mismo Espíritu "de Cristo", que ha recibido el poder de comunicarlo al ministerio pastoral de los apóstoles, como precio de su sufrimiento redentor.

Pueblo de Dios no debe entenderse —toda insistencia es poca en este punto capital— como algunos han hecho, en clave política; pues, expresa —como, acabamos de ver— *el misterio de la Iglesia en su integridad. No es una categoría sociológica que se opone al gobierno.* Significa todos los bautizados, Papa y obispos incluidos, que comprende la totalidad de los *Christi fideles* que tienen por cabeza a Cristo y la *común dignidad* de hijos de Dios en los que habita el Espíritu santo como en un templo (LG 9b). Las distinciones que se dan en su seno son de orden funcional (unidad de misión y diversidad de ministerios o funciones (AA 2b). En el itinerario del Pueblo de Dios *los pastores tienen una función propia*, un servicio específico que prestar que concierne a la unidad visible de la Iglesia en la fe y en la comunión, por el que preserva la continuidad de la identidad del cristiano en el tiempo y su armonía en el espacio, evitando así la caída en el iluminismo y en el individualismo. Por eso deben estar especialmente atentos en el Espíritu a los "signos de los tiempos" y a los testimonios proféticos que se manifiestan, *para discernir lo auténtico —sin abogar el Espíritu— e integrarlo en el conjunto de la Iglesia para la progresiva construcción del reino de Dios.* El Espíritu Santo es el que anima a los pastores en sus decisiones para que sean conformes al Evangelio, inspirándoles —sí no se cierran a sus luces y mociones— a acoger todas las manifestaciones del Espíritu. «Es el que impide constantemente a la Iglesia considerarse como un fin en sí misma y quien la mantiene en referencia final al Reino que viene y a su único Señor Jesucristo». Cfr. L. SUENENS, *Une nouvelle Pentecote?*, París 1973, p. 20. K. RAHNER, *Lo dinámico en la Iglesia*, Barcelona 1968. Una excelente exposición de conjunto actualizada con la mejor bibliografía sobre el tema, ofrece R. PELLITERO, *El Espíritu Santo y la misión de los cristianos, los carismas: unidad y diversidad*, en "El Espíritu Santo y la Iglesia", Eunsa Pamplona 1998, en prensa.

ción (sacramento de la doble misión descendente del Verbo y del Espíritu)—, que reclama y posibilita el don de la esposa —en la unidad de dos en uno del misterio eucarístico, consumación (“*in via*”) de la alianza—, contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios —*el Reino de la voluntad salvífica de la Trinidad*—, cada uno según su vocación particular.

La comunión salvífica con Dios es fruto de la doble misión invisible —ascendente— del Verbo y del Espíritu en los corazones que libremente aceptan el don de Dios por la que retorna el hombre al Padre.

«En el ámbito del “gran misterio” de la Iglesia, todos están llamados a responder —como una esposa, según el paradigma de María “primera de la Iglesia”— con el don de sí al don inefable del amor de Cristo Redentor, único Esposo de la Iglesia, contribuyendo activamente a la obra de la salvación de sus hermanos los hombres por la comunión de los santos. *Así se expresa el sacerdocio real, que es universal, que concierne, obviamente, también a los que reciben el sacerdocio ministerial*» (MD, 27) (o cualquiera de los otros dones carismáticos o sacramentales, que no son sino concreciones particulares de la vocación genérica cultural —santificadora— que radica en los caracteres de los tres sacramentos de consagración permanente e indeleble).

En la actuación de aquel sacerdocio común a todos los *Christi fideles*, se va edificando, por el recto ejercicio de las gracias de mediación —que pertenecen a la figura de este mundo que pasa—, el “*ordo charitatis*” de la comunión salvífica con Dios. “*Caritas numquam excidit*” (1 Cor 13,8). En la Iglesia celestial escatológica no habrá otra jerarquía que la del amor en la plena comunión del Cristo total *in unitate Patris, Filii et Spiritus Sancti plebs adunata* en un universo transfigurado, la “recapitulación” escatológica de todo en Cristo, del Reino consumado.

Por eso, la dimensión mariana de la Iglesia antecede a la petrina (CEC, 773), aunque esté estrechamente unida a ella y le sea contemporánea. Y ello no sólo porque María, “la Inmaculada” precede en el camino de la fe —de la fiel respuesta al don de Dios— a cualquier otro miembro de la Iglesia, incluyendo a Pedro y los Apóstoles (que siendo pecadores, forman parte de la Iglesia “*sancta ex peccatoribus*”), sino también porque el “triple munus” del ministerio jerár-

quico no tiene otro cometido que formar a la Iglesia en ese ideal de santidad en que ya está formado y configurado en María⁷⁵.

De ahí la importancia decisiva de la libre cooperación de los miembros del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, para que —avanzando de claridad en claridad— crezcan en caridad, en una progresiva identificación con Cristo, “transformados en su misma imagen, conforme obra en nosotros el Espíritu del Señor” (2 Cor 3,18), contribuyendo así a la dilatación del Reino de Dios, y a la santificación de los demás (en una proyección universal que trasciende el tiempo y el espacio)⁷⁶. Es el ideal paulino de madurez cristiana propia del estado de varón perfecto en *un camino de ascensión espiritual en el que siempre cabe progreso* (cfr. Fil 3,13), mediante la docilidad a las operaciones e inspiraciones del Espíritu, que plasma en nuestros corazones la caridad. Es ella la que nos hace cristiformes, haciéndonos partícipes más y más de la plenitud desbordante de Cristo por la fe viva: hijos en el Hijo, hasta alcanzar la unidad plena y consumada de la comunión con Dios en Cristo que será propia de la Iglesia al fin de la historia, cuando sea Dios todo en todos (1 Cor 15,30) en el Reino consumado escatológico. Será una unidad con Dios en Cristo que, conservando la insuprimible distinción entre criatura y Creador, y aquella entre la diversas criaturas —lejos de todo monismo panteísta— tiene como paradigma —en el caso de la persona humana— la unidad misma de la Trinidad divina.

⁷⁵ *La mediación de María incluye la más alta participación del sacerdocio de Cristo, superior (no sólo de grado, sino en esencia, por ser de orden hipostático), al común y al ministerial.* Según el Magisterio, en efecto, María es cooferente del sacrificio de Cristo y de su propia compasión; todo lo cual se hace presente en la Misa, que hace sacramentalmente presente el sacrificio del Calvario, que incluye la cooperación corredentora de la nueva Eva asociada al nuevo Adán en la restauración de la vida sobrenatural que vivifica la Iglesia, nacida del Costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer cuya imagen refleja. De su mediación materna derivan —subordinadamente a Cristo Mediador— todas las dimensiones de la Iglesia, incluidos los dones jerárquicos y carismáticos. Como dice Pablo VI, al proclamarla Madre de la Iglesia, es Madre de los pastores en cuanto Pastores (no sólo en cuanto fieles). Es decir, de la Iglesia entera, en la cual “se derrama” —desde la Cruz Salvadora— su maternidad (RM 24), que ejerce en y a través de ella. Sobre este tema he escrito ampliamente en *Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente, ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia*, en «Ephemerides Mariologicae» (1999), *cit.*

⁷⁶ Cfr. sobre este tema de la comunión de los santos, J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia, o. c.*, p. 844.

4. La doble misión del Verbo y del Espíritu en la escatológica recapitulación de todo en Cristo

En la plena recapitulación escatológica de todo en Cristo (Ef 1,23) se cumple la plenitud de la filiación divina en Cristo —ya sin movimientos (salvíficos, se entiende)— en el Reino consumado de la Jerusalén celestial. Justamente ha señalado H. de Lubac, que *el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación*: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu —que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe-; superación que sólo se dará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la parusía, cuando el número completo de los hermanos será corporalmente glorificado, en un universo transfigurado y “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,30).⁷⁷ Los bienaventurados esperan, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1,10) según la conocida doctrina paulina⁷⁸. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica por una nueva comunicación del Espíritu que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención del cuerpo (a), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra) en una última intervención del Espíritu enviado por el Padre —una vez consumada la obra de la

⁷⁷ 1 Cor 15,28. Santo Tomás de Aquino no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en el *Contra Gentes*, IV, 50, que «*el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina*», en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cfr. también la *S. Th.* III, 8, 3: «*Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi*». Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988, especialmente capítulo IV: pp. 81 ss.

⁷⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *o. c.*, p. 101.

redención con la cooperación corredentora de la Iglesia peregrina— en la recapitulación de todo en Cristo (b), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos. Veámoslo.

a) «La divinización redundante en todo el hombre como un anticipo de resurrección gloriosa», —escribe el B. Josemaría Escrivá (*Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 103)— que se da ya incoativamente, como primicia de todo cristiano en gracia. La deificación de la carne en el estadio escatológico será —“*corpore et anima unus*”— pues, una espiritualización del cuerpo que tiene ya ahora una realización incoativa —“*las primicias del Espíritu*”— que nos hace gemir en nuestro interior, anhelando el rescate de nuestro cuerpo (cfr. *Rm* 8,20 ss), para alcanzar así la plenitud de la filiación divina en Jesucristo⁷⁹ con una nueva intensidad, que San Pablo llama la redención del cuerpo: su transformación a semejanza del cuerpo glorioso de Cristo en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (*Fil* 3,21) por la fuerza del Espíritu: “se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual”, propias del cuerpo humano “totalmente sujeto al alma” (*1 Cor* 15,27; 42).

Una plenitud de redundancia de este tipo no parece otra cosa que la total santificación o deificación de la carne en su misma materialidad, todavía más difícil de entender para nosotros que la deificación del espíritu, pero no imposible. *La deificación de la carne* es, en efecto, el estado escatológico definitivo de la materia humana, que ya se ha realizado en Cristo y en su Madre en la Gloria. Esta espiritualización del cuerpo no se refiere, pues, sólo a la inmortalidad y a las otras propiedades que la acompañan (tradicionalmente llamadas dotes de los cuerpos gloriosos). El cuerpo glorioso es llamado espiritual sobre todo porque está viviendo por el Espíritu Santo (como escribe San Pablo en *Rom* 8,11). *No se trata de una mera espiritualización sino, de una “deificación” de la materia*. Pero, si la deificación es la participación de la persona entera —el cuerpo también por redundancia connatural del alma— en la vida íntima de la Santísima

⁷⁹ Sobre la espiritualización y deificación del cuerpo en el estado escatológico, cfr. JUAN PABLO II, Discurso del 9-12-1981, en *Insegnamenti di Juan Pablo II*, vol. IV-2 (1981), 880-883. Cfr. también F. OCÁRIZ, *La Resurrección de Jesucristo*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, pp. 756-761.

Trinidad —en las eternas procesiones del Verbo y del Espíritu Santo— debe concluirse que *el cuerpo, substancialmente unido al alma deificada, participa en sí mismo en esa vida de Conocimiento y Amor intratrinitarios*. Hay, pues, una participación del cuerpo humano también en su materialidad —conformado al cuerpo glorioso de Cristo— en las procesiones eternas de Conocimiento y de Amor intratrinitarios⁸⁰.

b) *Esta glorificación escatológica de la materia alcanzará también según la Revelación a toda la creación visible* —que está íntimamente unida al hombre, y que por él alcanza su fin (LG 51)—, que “espera ansiosa la manifestación de los hijos de Dios (...), con la esperanza de que también será liberada de la corrupción para participar de la libertad y gloria de los hijos de Dios (Rm 8,18-21), en unos cielos nuevos y una tierra nueva” (Ap 21,1). Se cumplirá así el designio divino de “recapitular todas las cosas en Cristo” (Ef 1,10). La Iglesia en su estado escatológico será “la plenitud (Pléroma) de aquél (Cristo) que se realiza plenamente en todas las cosas” (Ef 1,23), porque Cristo glorioso llenará (*híma plerósei*) todas las cosas” (cfr. Ef 4,10), y estas participarán “en Él de su plenitud” (*en autó pepleroménoi*) (Col 2,10). En los santos la realidad de la gloria escatológica será *el cumplimiento final, en el espíritu y en la carne, del ser en Cristo específico de la vida sobrenatural en la plena comunión de la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo* por el Espíritu cuando, completado el número de los elegidos, Dios sea todo en todos (1 Cor 15,30) *en un universo transfigurado* (Rom 8,21; Ap 21 y 22)⁸¹.

Puede, pues concluirse con el Card. Ratzinger⁸² que «*la salvación del individuo es total y plena sólo cuando se haya alcanzado la salvación del universo y de todos los elegidos, que en el cielo no se encuentran sencillamente al lado los unos de los otros, sino que los*

⁸⁰ Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios por el Espíritu, o. c.*, p. 502. Estarán transfigurados (la figura de este mundo que pasa), lo cual implica que permanecerá su sustancia tras los cataclismos escatológicos que acompañarán —según la Escritura— la última efusión del Espíritu que *todo lo purifica y recrea* renovando la faz de la tierra. (Cfr. 2 Pe 3,16, donde habla de renovación del universo en el *día del Señor* —tan anunciado por los profetas del Antiguo Testamento— “en el que pasarán con estrépito los cielos”: *nuevos cielos y nueva tierra*).

⁸¹ Cfr. F. OCÁRIZ, *La mediación materna, o. c.*

⁸² Cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1980, p. 282.

unos con los otros —en íntima comunión (fusión sin confusión)— son el Cristo único: la plenitud del cuerpo del Señor, que habrá llegado entonces al pleroma de “todo el Cristo” en el don del Espíritu Santificador, que redundará en la totalidad cósmica. Entonces toda la creación será “cántico”, gesto divino generoso de la liberación del ser adentrándose en el todo, y al mismo tiempo, penetración del todo individual, alegría, en la que toda pregunta se resuelve y alcanza la plenitud». *Sólo entonces alcanzará su plenitud la filiación divina en Cristo* que ahora poseemos como primicia del Espíritu en la esperanza de la redención de nuestro cuerpo en el universo renovado (cfr. *Rom* 8,18-24) de la recapitulación de todo en Cristo (*Ef* 1,10).

IV. Conclusión

Dios siempre tiene la iniciativa. Él es siempre “el que ama primero” (*1 Jn* 4,19), derramando gratuitamente su libre don. Pero, el don salvífico del Padre, en la doble misión del Verbo y del Espíritu — las *dos manos del Padre*, que reúnen a sus hijos dispersos por el pecado de los orígenes—, sólo fructifica en la *tarea* de cooperación creatural. A ella hace referencia la categoría clave de la Escritura, que no es otra que la *alianza salvífica* —anunciada ya en el Protoevangelio (*Gn* 3,15)— en su progresiva realización histórica, *la plenitud del reino consumado, cuando se haya completado el número de los elegidos*, que vio S. Juan en Patmos en la imagen de la nueva Jerusalén —nuestra Madre (*Gal* 4,26)— que desciende del cielo como Esposa engalanada para su Esposo (*Ap* 21,2): “tabernáculo de Dios entre los hombres” (*Ap* 21,3) en el pleno cumplimiento escatológico de la nueva y eterna alianza.

La Iglesia, en tanto que Esposa de Cristo (que refleja —como una “*mystica persona*”— los rasgos de María, Virgen y Madre —nueva Eva—, su arquetipo trascendente), coopera con Él, en íntima y recíproca comunión vital con su Esposo y Cabeza, en la progresiva formación del Cristo total.

No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del “*fiat*” de María), para que se reali-

ce la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del *primer Adán* bajo la capitalidad del *nuevo Adán*. «*Omnes censemur in Adam donec recenseamur in Christo*» (Tertuliano, *De anima*, 6), que recapitula todo como cabeza de la nueva Creación.

“*Partus Mariae, Christus; fructus Ecclesia*”⁸³ el Cristo total; la estirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis; que incluye —en la recapitulación final— a todos los elegidos, desde el justo Abel⁸⁴; *el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios*, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia capital de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán). La Iglesia “*pleroma Christi*” será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial (*Ap* 21,2) “*ubi pax erit, unitas plena atque*

⁸³ La tradición medieval se complace llamar a María “*Consummatio synagogae*”. S. Tomás de Aquino la llama “*mater et figura synagogae*” (de Israel). Todo Israel se recoge y condensa en su persona (la “Hija de Sión” mesiánica). Comienza con ella el tiempo mesiánico; el tiempo de la Iglesia hasta la consumación final de la historia de la salvación. La maternidad de María se extiende, pues, de Abel al último de los elegidos. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, Madrid 1993, pp. 24 ss.

⁸⁴ *Se supera así todo “pancrismo” justamente denunciado por la «Mystici Corporis»:* la relación esponsal solo es concebible en la *alteridad ontológica de dos en uno*, en la íntima comunión de la alianza conyugal celebrada en la Pascua del Señor, y consumada “*in via*” en el misterio Eucarístico “que hace la Iglesia” hasta la plenitud del Reino consumado en las bodas escatológicas del Cordero. Cfr. *1 Cor* 10,17; *SC* 9.

En otros estudios teológicos, como *La persona mística de la Iglesia esposa del nuevo Adán*, en «*Scripta theologica*» 27 (1995) 789-860, he procurado mostrar que *la Iglesia Esposa de Cristo subsiste como Persona*, en sentido propio, no meramente metafórico —muy distinto del propuesto por H. MÜHLEN, “Una Persona (la del Espíritu) en muchas personas, Cristo y nosotros, sus fieles”, que es puramente metafórico— *en la Iglesia fundada sobre la firme roca de Pedro, en virtud de la materna mediación de María*, “la Madre de los vivientes” (nueva Eva), como *sacramento y arca de salvación* —la “*Catholica*”— *que atrae por obra del Espíritu a su seno* materno a todos los hombres de buena voluntad, *formándose progresivamente así la estirpe espiritual de la Mujer* —profetizada en el Protoevangelio y tipificada por toda una corriente mesiánica femenina en el trasfondo bíblico de la Hija de Sión— que no es otra que «el Pueblo mesiánico que tiene por cabeza a Cristo y la común dignidad de hijos de Dios en los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo» (cfr. *LG* 9b).

Sobre la noción de persona —subsistente y relacional— en la que me apoyo, muy diversa de la de J. MARITAIN, que defiende también (cfr. *L’Eglise. Sa personne et son personnel*, París 1970) la personalidad en sentido propio de la Esposa de Cristo, cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, y en *Fundamento ontológico de la persona*, «*Anuario Filosófico*» 14 (1994) 990 ss.

*perfecta*⁸⁵, en la comunión perfecta en Jesucristo Cabeza de los elegidos (desde el justo Abel), con Dios Padre por la fuerza del Espíritu —el Cristo total—, en un universo transfigurado, en el que “Dios será todo en todos” (1 Cor 15,28).

Plaza Reyes Magos, 11
28007 Madrid

⁸⁵ S. AGUSTIN, *In Ioann.*, *Tract.* 26, *sub fine*.

LA PERSONA UMANA TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

Paul O'CALLAGHAN

Sommario: *I. Come impostare una riflessione sulla «persona» umana:* 1. L'uomo tra utopia ed eternità. 2. Diversi tentativi di impostare e risolvere il dilemma. 3. Dalla «natura» alla «persona» e dalla «persona» alla «natura» - *II. L'approccio teologico al concetto di «persona»:* 1. La chiamata divina e la scoperta dell'essere personale. 2. Le aporie veterotestamentarie riguardanti lo statuto personale dell'individuo umano. 3. Punti di riferimento per una riflessione cristiana sulla persona: la cristologia e la Trinità. 4. La persona umana alla luce della vita, morte e risurrezione di Cristo. 5. Il consolidamento teologico del concetto di «persona». 6. La «persona» tra Oriente ed Occidente - *III. La persona umana tra «filosofia» e «teologia».*

Questo studio sarà diviso in tre parti. Dopo una breve trattazione delle problematiche inerenti al discorso sulla «persona» umana, rifletteremo su alcuni momenti della storia spirituale e teologica dello sviluppo e del consolidamento di questo concetto, fino all'età patristica e all'inizio dell'epoca medioevale. Infine, vedremo quanto possa essere significativo per il pensiero umano e per la filosofia un discorso strettamente teologico sulla «persona».

I. Come impostare una riflessione sulla «persona» umana

Senza voler né poter esaurire il complesso sviluppo filosofico e semantico della nozione di «persona»¹, per cominciare essa si può

¹ La bibliografia riguardante il concetto di «persona» nella filosofia e nella teologia è copiosa. Abbiamo fatto una scelta ridotta di opere rilevanti, teologiche e filosofiche, in ordine cronologico, alcune delle quale non concordano del tutto con l'impostazione fondata-

collegare a due elementi o concetti più accessibili: il *carattere insostituibile* dell'uomo e la sua *immortalità*. Certamente ve ne sono altri, ugualmente validi, collegati tra di loro, come ad esempio i concetti di relazione, libertà umana, soggettività, autocoscienza, dignità, ca-

tale di questo studio. *Opere teologiche*: C. BRAUN, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation: auf dogmengeschichtlicher Grundlage*, Mainz 1876; J. TIXERONT, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Vème et VIème siècles*, in «Revue d'Histoire et de la littérature religieuses» 8 (1903) 582-592; S. SCHLOSSMANN, *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne. Comment, chez les Latins, «persona» en est venu à signifier «relatio»*, Paris/Ottawa 1932; G. GLOEGE, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem. Versuch einer Fragestellung*, in «Kerygma und Dogma» 1 (1955) 23-51; V. LOSSKY, *La notion théologique de la personne humaine*, in «Messenger» 29 (1955) 227 ss.; C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personsbegriffs*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 52 (1961) 1-38; J. ALFARO, *Person und Gnade*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 11 (1960) 1-19; W. PANNENBERG, *Person*, in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», t. 5, Tübingen 1961³, col. 230-235; J. AUER, *Personalismus in der katholischen Theologie. Nachgeholte Vorüberlegungen*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 16 (1965) 260-271; IDEM., *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979; H. von MÜHLEN, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz*, in «Catholica» 19 (1964) 108-142; S. VERGÉS, *Dimensión trascendente de la persona*, Barcelona 1978; J.D. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981; B. STUDER, *Der Personbegriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre*, in «Theologie und Philosophie» 57 (1982) 161-177; A. MILANO, *Persona in teologia*, Milano 1984; C. von SCHÖNBORN, *L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*, in «Gregorianum» 65 (1984) 337-363; F. OCARIZ, *Dignidad personal, trascendencia e historicidad del hombre, in Dios y el hombre. VI Simposio Internacional de Teología*, a cura di A. ARANDA, Pamplona 1985, pp. 175-195; D. WENDEBOURG, *Person und Hypotase. Zur Trinitätslehre in der neuen orthodoxen Theologie*, in *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zu 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, a cura di J. ROHLS - G. WENZ, Göttingen 1988, pp. 502-524; V. GROSSI, *La categoria teologica di persona nei primi secoli del cristianesimo. L'ambito latino*, in *La teologia per l'unità dell'Europa*, a cura di I. SANNA, Bologna 1991, pp. 11-45; M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona*, in *ibid.*, pp. 47-62; I. SANNA, *La categoria persona e le antropologie contemporanee*, in *ibid.*, pp. 75-142; P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilistica del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, in *ibid.*, pp. 181-205; T. STYCZEN, *L'antropologia della Familiaris Consortio*, in «Anthropotes» 9 (1993) 7-42; W. VOGELS, *The Human Person in the Image of God (Gen 1:26)*, in «Science et Esprit» 46 (1994) 193 ss.; E. DIECKMANN, *Personalität Gottes - Personalität des Menschen: ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenbergs*, Altenberge 1995; B. FORTE, *Contemplazione e preghiera, rivelazione dell'essere personale*, in «Studium» 91 (1995) 799-814; A. MILANO, *La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità*, in «Studium» 91 (1995) 549-568; M. SIMONETTI, «Persona» nel dibattito cristologico dal III al VI secolo, in «Studium» 91 (1995) 529-548; T. SPIDLIK, *La persona icona del Padre*, in «Studium» 91 (1995) 785-798; G. ANCONA, *L'identità della persona: prospettiva teologica*, in *La soggettività*

pacità di soffrire, essere soggetto di diritti inalienabili, autonomia etica ecc. Però in questo studio ci soffermeremo soltanto su due di essi, i quali, come si vedrà, esprimono il valore di tutti gli altri.

vità tra individualismo e personalismo, a cura di M. COZZOLI, Roma 1996, pp. 68-74; B. FORTE, *La rivelazione dell'essere personale oltre la solitudine del "post-moderno"*, in *ibid.*, pp. 127-149; J.D. ZIZIOULAS, *Personhood and Being*, in *Being as communion: studies in personhood and the Church*, Crestwood, New York 1997, pp. 27-65. *Opere filosofiche*: F. STENTRUP, *Zum Begriff der Hypostase*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 1 (1877) 57-84; 361-393; 362 (1878) 1225-1258; H.C. DOWDALL, *The Word "Person"*, in «The Church Quarterly Review» 106 (1928) 229-264; H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*, Halle (Saale) 1928; G. MARCEL, *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'Espérance: Valeur et immortalité*, Paris 1944; F. ALTHEIM, *Persona*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 27 (1929) 35-52; M. NÉDONCELLE, *Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*, in «Revue des sciences religieuses» 22 (1948) 277-299; AA.VV., *Semanas españolas de filosofía, I: la persona humana*, Madrid 1955; A. HALDER - A. GRILLMEIER, *Person*, in «Lexikon für Theologie und Kirche», a cura di J. HÖFER - K. RAHNER, t. 3, Freiburg i. B. 1963, col. 287-292; F.J. CROSSON, *Psyche and Persona: the problem of personal immortality*, in «International Philosophical Quarterly» 8 (1968) 161-179; C. SCHÜTZ - R. SARACH, *L'uomo come persona*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, vol. 4, Brescia 1970, pp. 308-331; F. COPLESTON, *Personalism*, in *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, London 1956, pp. 103-120; E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1974⁴; G. ZAMBONI, *La persona umana: soggetto autocosciente nell'esperienza integrale, termine delle gnoseologia, base della metafisica*, Milano 1983; A. PAVAN - A. MILANO (a cura di), *Persona e personalismi*, Napoli 1987; O. BUCCI, *La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini: «avventura semantica» e itinerario storico*, in «Lateranum» 54 (1988) 383-450; J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milano 1989; C. SEPE, *Il concetto di persona nella letteratura greca: l'esistenza come destino*, in *Persona e storia: per una teologia della persona*, Cinisello Balsamo 1990, 26-41; M.T. CLARKE, *An Inquiry into Personhood*, in «The Review of Metaphysics» 46 (1992) 3-28; W.N. CLARKE, *Person and being. The Aquinas Lectures*, Milwaukee (WI) 1993; J.F. CROSBY, *The incommunicability of human persons*, in «The Thomist» 57 (1993) 403-442 (trad. italiana, *L'incommunicabilità della persona umana*, in «Anthropotes» 1993/2, 159-187); J. FERRER ARELLANO, *Fundamento ontológico de la persona. Inmanencia y trascendencia*, in «Anuario Filosófico» 27 (1994) 893-922; A.J. GUREVIC, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma/Bari 1994; L. SENTIS, *Penser la personne*, in «Nouvelle Revue Théologique» 116 (1994) 679-700; P. LAÍN ENTRALGO, *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona 1995; E. BERTI, *Individuo e persona: la concezione classica*, in «Studium» 91 (1995) 515-528; A. RIGOBELLO, *I personalismi*, in «Studium» 91 (1995) 583-598; C. SINI, *Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona*, in «Studium» 91 (1995) 599-610; G. BRÜNTRUP, *Das Leib-Seele-Problem: eine Einführung*, Stuttgart 1996; R. ANDORNO, *Qu'est-ce que la personne?*, in *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris 1997, pp. 33-48; P. RICOEUR, *La persona*, Brescia 1997; K.L. SCHMITZ, *Created receptivity and the philosophy of the concrete*, in «The Thomist» 61 (1997) 339-371.

1. *L'uomo tra utopia ed eternità*

Primo, il *carattere insostituibile* dell'uomo². A livello delle apparenze, non sembra facile dire che l'uomo, ogni uomo, possa essere considerato come qualcosa di perpetuamente rilevante e insostituibile. Perché un operaio, un imprenditore, un padre non può essere sostituito nelle sue funzioni di operaio, di imprenditore, di padre? Ed anche se non fosse una questione puramente funzionale, che senso ha, ad esempio, che un individuo gravemente ammalato possa o voglia continuare ad esistere per sempre come individuo umano, come «persona»? Cosa si può dire di un individuo notoriamente perverso, o di un altro profondamente infelice, rifiutato, umiliato, non-realizzato? Dire che l'uomo, ogni uomo, sia un essere insostituibile, non sarà forse un sogno frutto del cinismo, un'utopia smentita dall'esperienza quotidiana?

La possibilità che l'uomo sia un essere insostituibile non solo fa riferimento alla possibilità della sua «auto-realizzazione», compimento o felicità. Essa rimanda più fondamentalmente alla possibilità *dell'immortalità individuale*. È questo il *secondo* elemento o concetto che occorre associare a qualsiasi riflessione teologica sulla «persona»³. In effetti, la possibilità di essere considerato «insostituibile» richiede che l'essere in questione, l'uomo, venuto all'esistenza in maniera che può sembrare contingente, abbia la possibilità di perdurare per sempre. Allora, questa fondamentale condizione di possibilità urta direttamente contro l'evidenza della morte umana: ogni uomo deve morire, e, così sembra, scomparirà per sempre di fronte agli altri; dopo la morte, egli non «esiste» più.

In altre parole il fatto della morte umana — universale, naturale, incontestabile — sembra stroncare ogni pretesa aspirazione di immortalità e di realizzazione perpetua che si annida nel cuore umano, al contempo che renda priva di senso qualsiasi impostazione «personalistica» dell'uomo. Ma non solo questo. Se l'uomo è un es-

² Cfr. specialmente J.F. CROSBY, *The incommunicability of human persons* (1993), cit.

³ «Oggi più che mai c'è da chiedersi cosa avvenga della persona senza il rapporto con Dio che è persona e senza la fondata speranza dell'immortalità personale, cioè senza quella dimensione di eternità, tolta la quale, la persona si ridurrebbe a un punto insignificante nell'universo e nella storia» (T.A. ADORNO, *Parole-chiave*, Milano 1974, p. 34).

sere destinato-alla-morte⁴, se la morte fa parte della sua definizione, della sua natura, l'inflizione, anche violenta, della morte su un altro individuo della stirpe umana perde la sua drammaticità.

Inoltre, se l'uomo non è persona, essere spirituale e insostituibile, che senso ha parlare dei suoi «diritti inalienabili», della sua «dignità inerente»?⁵ Non si tratta, tutto sommato, di una vana proiezione dei desideri soggettivi di un irrealizzabile compimento senza limiti? Se la legge della natura sembra dettare che un uomo possa sempre prendere il posto di un altro, una generazione il posto dell'antecedente, perché insistere sul carattere perpetuamente insostituibile e quindi immortale dell'uomo, di ogni uomo?

2. *Diversi tentativi di impostare e risolvere il dilemma*

Il pensiero esistenzialista del nostro secolo ha riflettuto, spesso in maniera sofferta e tragica, sulla pressione esercitata dalla morte futura sul presente dell'uomo, sulla sua situazione ed attese quotidiane. Un autore appartenente a questa scuola, il filosofo Miguel de Unamuno, non disposto a dimenticare l'immane desiderio umano di trovare un'immortalità di pienezza dopo la morte, ha dichiarato invece che in tale desiderio «non vedo orgoglio, né sano né malsano. Non dico che meritiamo un aldilà, neppure ce lo dimostra la logica; dico che ne ho bisogno, con merito, senza merito, e basta! Dico che le cose che passano non mi soddisfano, che ho sete d'eternità, che senza l'eternità non mi importa nulla. Ne ho bisogno, *ne ho bi-so-gno!* E senza essa, non c'è allegria nella vita; l'allegria della vita non vuol dire niente. E troppo facile dire: "Bisogna vivere, bisogna essere contenti con la vita!" Allora, per noi che non ne siamo contenti? (...)»⁶. Altri autori di questa scuola, come Heidegger e Sartre, tendono a vedere la morte come la definitiva eliminazione del singolo uomo, e raccomandano piuttosto un atteggiamento di accettazione eroica ed «autentica» della morte e della scomparsa dell'individuo.

⁴ È la famosa definizione dell'uomo che dà Heidegger, accolta poi e sviluppata dal pensiero esistenzialista; cfr. R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille 1950.

⁵ Cfr. la *Dichiarazione Universale* dei diritti dell'uomo delle Nazioni Unite (1948), preambolo, art. 1 e 6.

⁶ M. DE UNAMUNO, in «Revista de la Universidad de Buenos Aires», n. 9, p. 135.

A sua volta, la riflessione propriamente *cristiana* sulla nozione di «persona» si è sviluppata in un contesto impregnato degli elementi della filosofia antica, specie quella platonica (e neo-platonica), aristotelica e stoica. Questa ha offerto alla teologia modi diversi, anche se non del tutto soddisfacenti, di avvicinarsi al problema della molteplicità degli individui umani dinanzi all'unica Divinità nel contesto del superamento della caducità e della morte. Due di essi sono particolarmente rilevanti: le visioni antropologiche di Platone e di Aristotele⁷.

Platone, e con lui in modo sfumato l'intera tradizione neo-platonica, assai influente nello sviluppo del pensiero cristiano dei primi secoli, considera l'uomo innanzitutto come un'anima (*psyche*) spirituale ed immortale. Da sempre e per sempre esiste un numero grande, anche se stabilito, di questi «esseri» incorporei, legati soltanto accidentalmente al mondo materiale con cui si trovano in uno stato di perpetua tensione e disagio. Si deve notare però che secondo la visione platonica tale *molteplicità* è qualcosa di fondamentalmente difettoso dinanzi all'immacolata unità ed unicità della divinità suprema, il Bene o l'Uno (si veda il *Parmenide* di Platone). Infatti, la molteplicità delle cose si situa sempre all'interno di una perpetua e inguaribile tensione tra il mondo spirituale, tendente sempre verso l'unità e l'armonia, e quello materiale, tendente piuttosto alla caducità e al caos⁸. In altre parole, per un platonico un Dio unico, un

⁷ È un luogo comune affermare che il pensiero greco antico sia essenzialmente non-personale (così ad esempio L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Padova 1950). Su questo periodo cfr. E. BERTI, *Individuo e persona: la concezione classica* (1995) cit.; C. SEPE, *Il concetto di persona nella letteratura greca: l'esistenza come destino* (1990), cit. In realtà la filosofia greca aveva una visione dell'uomo che non ignorava «né la tensione al valore (anche se nemmeno questo termine fa parte del lessico filosofico greco), né il farsi oltre la datità naturalistica: l'uomo greco non è né maschera o personaggio teatrale né *homo oeconomicus* o astrazione formale» (S. COTTA, *Persona*, in «Enciclopedia del Diritto», Milano 1983, vol. 33, p. 165). Sulla forte percezione della consistenza del «soggetto» nel pensiero greco, cfr. ad esempio R. MONDOLFO, *La comprensione del soggetto umano nella antichità classica*, Firenze 1958.

⁸ Secondo Platone (*Timaeus* 41 d ss.) tutte le anime sono create uguali, diventando «diverse» soltanto quando acquistano dei corpi. E. ROHDE (*Psyche*, orig. 1891; trad. ital. Bari 1989, p. 472) suggerisce che tale diversità è dovuta invece alla «personalità» particolare di ogni anima. Altrove però Platone smentisce questa possibilità permettendo la dottrina della reincarnazione indefinita in corpi diversi (cfr. *Phaedo* 249 b; *Repub.* 618 a; *Timaeus* 42 bc). Qualunque sia la soluzione del dilemma, *l'essere persona* non può coincidere semplicemente con il semplice essere *diverso* dalle altre «persone».

Dio «unipersonale» non tende a suscitare «volentieri», cioè a partire da se stesso, una molteplicità di esseri spirituali. Tale molteplicità può essere compresa come una sorta di concessione fatta dalla Divinità alla caducità intrinseca alla materia, ovvero alla sua inerente tendenza alla molteplicità.

Per Aristotele, invece, l'essere umano è legato piuttosto alla concreta corporeità dell'individuo. L'individualità umana viene impostata e intesa a partire della realtà tangibile, materiale, singolare. Con la morte dell'uomo, però, la mente (*noûs*) di ogni individuo dovrebbe tornare all'originale unità cosmica da cui è derivato (l'intelletto agente comune)⁹. Aristotele postula questa ipotesi, poi ripresa con forza durante il Medioevo dal pensiero averroista, a partire dal carattere comune del pensiero umano: gli uomini, con delle variazioni poco rilevanti, pensano gli stessi pensieri, e quindi si può dire che condividano la stessa «mente» spirituale. In altre parole, gli atti intellettuali degli uomini sono «tipici» piuttosto che personali.

Forse si tratta di una posizione non troppo lontana — dal punto di vista del contenuto — da quella platonica, perché in realtà il luogo e il valore dell'individuo entro il molteplice si situa ancora all'interno della tensione tra l'Uno, divino e spirituale, e la materia, molteplice ed informe¹⁰. Il teologo Bruno Forte descrive icasticamente questa dinamica tra unità e molteplicità: «fra esaltazione dell'Uno e valorizzazione dei molti l'anima greca non è riuscita a trovare una convincente conciliazione: essa resterà ammaliata dall'Uno, che tutto assorbe (si pensi alle forme del platonismo, dal mondo platonico delle idee all'Uno di Plotino) o catturata dal molteplice, quasi dispersa in essa (si pensi alla fredda lontananza del Movente immobile di Aristotele e alla sua risoluzione dell'antropologia nella filosofia della natura o ai vari "materialismi" antichi ed alle loro corri-

⁹ Aristotele originalmente mantenne che la mente, la parte intelligente dell'anima, sopravvive dopo la morte (cfr. *Metaphys.* 13,9, 1070 a; *de Anima* 3,5, 436 a). Dopo ha abbandonato questa posizione postulando la scomparsa dell'individuo con la morte (cfr. H.A. WOLFSON, *Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers*, in *Immortality and Resurrection*, a cura di K. STENDHAL, 1965, pp. 54-96). Si tratta di una questione controversa, su cui si è riflettuto molto lungo il Medioevo.

¹⁰ Sulla questione della tensione inguaribile tra l'unità e la molteplicità in tutto il pensiero greco, cfr. J.D. ZIZIOULAS, *Personhood and Being* (1997), cit., pp. 27-33. Per il pensiero neo-platonico, cfr. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinphilosophie und Ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, pp. 79 ss.

spondenze etiche). (...) L'uomo resta un caso dell'universale, una manifestazione dell'Identico, che ripete ciclicamente se stesso, una copia o una partecipazione dell'Idea immutabile ed eterna, oppure, in direzione opposta, una scheggia peribile, come le altre schegge del vasto cosmo, un oggetto fra gli oggetti della natura»¹¹.

In altre parole, nel pensiero greco si tende a pensare che l'universo sia stato fatto (non creato, meglio, «formato») da una Divinità condizionata dal cosmo. La cosa concreta «esiste» soltanto *in quanto* legato all'Essere in quanto tale; nella sua concretezza e particolarità appartiene piuttosto al non-essere, caso mai come caduta dall'essere¹². In altre parole la creazione non è, come per la dottrina cristiana, un dono che si origina a partire dalla libera effusione dell'Amore trinitario. Per questo dice Joseph Ratzinger che «mentre per gli antichi la molteplicità appare soltanto come la dissoluzione dell'unità, per la fede cristiana, che ragiona in termini trinitari, la molteplicità possiede *a priori* la stessa dignità dell'unicità»¹³.

3. Dalla «natura» alla «persona» e dalla «persona» alla «natura»

Non è certamente facile distinguere tra l'approccio teologico e quello filosofico alla «persona». Da una parte, il concetto moderno, perlomeno «occidentale», di «persona» dipende criticamente, come vedremo più avanti, della teologia cristiana dei primi quattro secoli, specialmente in quanto essa esprime la dottrina della Trinità e quella della cristologia. Le radici del concetto di «persona» sono immancabilmente teologiche e cristiane, più specificamente, sono trinitarie e patristiche. «Anche quando non si riconosce o si nega espressamente l'origine biblica o cristiana del concetto di persona», dice Andrea Milano, «la filosofia, anzi la cultura occidentale si nutre sempre di quelle sue inconfessate e nascoste radici»¹⁴.

Dall'altra parte, non può mancare una rigorosa riflessione razionale e filosofica sul concetto di «persona», perché se non si fa un tentativo di svolgere un dialogo serio e ragionato con i diversi siste-

¹¹ B. FORTE, *La rivelazione dell'essere personale oltre la solitudine del "post-moderno"* (1996), cit., p. 134.

¹² Cfr. E. VON IVANKA, *Platonismo e cristianesimo: ricezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano 1992.

¹³ J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia* (1974), cit., p. 188.

¹⁴ A. MILANO, *Persona in teologia* (1984), cit., p. 22.

mi e campi del pensiero umano, qualsiasi insistenza sull'inviolabilità della persona, sulla dignità inalienabile di ogni uomo, costituirebbe una sorta di fondamentalismo fideistico. *Oportet philosophari in theologia* intitola il teologo Rino Fisichella un suo recente studio programmatico¹⁵. *Nemo theologus nisi philosophus*, osserva il teologo-filosofo contemporaneo Gottlieb Söhngen.

«Il rapporto che deve opportunamente instaurarsi tra la teologia e la filosofia», dice l'enciclica *Fides et ratio*, «sarà all'insegna della circolarità (...) Non si tratta semplicemente di utilizzare, nel discorso teologico, l'uno o l'altro concetto o frammento di un impianto filosofico; decisivo è che la ragione del credente si eserciti le sue capacità di riflessione nella ricerca del vero all'interno di un movimento che, partendo dalla parola di Dio, si sforza di raggiungere una migliore comprensione di essa (...) La Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa... La concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede»¹⁶.

Si deve aggiungere che esistono due modi fondamentali, non opposti ma diversi, di riflettere sulla «persona» umana, due modi quindi di impostare il suo carattere insostituibile ed immortale¹⁷. Si può partire dalla «natura» umana, ovvero dalle caratteristiche generali dei membri della nostra specie, per poi arrivare alla «persona». Così ad esempio, si potrebbe dimostrare che ogni essere umano, in base alle sue operazioni di intelligenza e di volontà, è «spirituale», e perciò contiene qualcosa di incorruttibile, di immortale, e quindi di ontologicamente insostituibile, o personale. Seguendo questo modo si imposta l'essere *personale* dell'uomo come un aspetto accidentale o aggiuntivo della *natura* umana: la natura «precede» la persona, come la sostanza gli accidenti. In altre parole, si afferma che ci sono delle nature che sono «naturalmente» personali, quelle umana ed angelica ad esempio. Si tratta di un modo di argomentazione tipico della filosofia classica.

Si può anche procedere in direzione contraria: dal punto di vi-

¹⁵ Cfr. R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia*, in «Gregorianum» 76 (1995) 221-262; 503-534; 701-782.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio* (1998), nn. 74, 76.

¹⁷ Cfr. M.T. CLARKE, *An Inquiry into Personhood* (1992), cit.

sta epistemologico, la persona «precederebbe» la natura¹⁸. Non si comincia a riflettere a partire dallo sforzo di scoprire una serie di caratteristiche comuni ad un gruppo di esseri, cercandone il fondamento, la natura specifica. Si comincia piuttosto con un'intuizione che vuole catturare l'essere singolo, l'individuo, in ciò che ha di proprio, percependo in esso qualcosa di sfuggivo, di infinito, di consapevole, di soggettivo¹⁹. Allo stesso tempo, il trovarsi davanti alla soggettività di qualcuno rivela pure la *propria* soggettività. E poi, scoprendo la possibilità di stabilire un dialogo significativo, una comunione di vita e di interessi, con l'altro, si può intuire che l'altro essere con cui si sta dialogando condivide necessariamente la medesima natura. Se non la condividesse, non si potrebbe stabilire una tale comunione significativa. In questo approccio, la persona nella sua unicità irriducibile, il singolo soggettivamente percepito, «precede» la natura a livello epistemologico. Il pensiero personalistico, quello di Buber, Mounier, Levinas, Marcel e Maritain, molto sentito nel nostro secolo, si è sviluppato perlopiù in questa direzione²⁰.

Si può dire inoltre che la riflessione ascendente (dalla «natura» alla «persona») offre, in linea di massima, sicurezza e rigore razionale, però dà allo stesso tempo una comprensione più povera di ciò che può costituire l'essere «persona», l'uomo singolo. Le argomentazioni filosofiche che vogliono essere logicamente rigorose e ampiamente «comunicabili» appartengono generalmente a questa classe.

¹⁸ Così il personalista E. MOUNIER, seguendo il pensiero di G. MARCEL: «È certo che la spiegazione, per definizione, si lascia sfuggire il singolare, che è uno e indivisibile. La persona non è, infatti, "qualche cosa" che si trova al fondo dell'analisi, o una combinazione definibile di lineamenti. Se fosse una somma, la si potrebbe fare oggetto d'inventario; mentre essa è la zona del "non-inventariabile"» *Il personalismo*, Roma 1964, p. 65. Cfr. specialmente il cap. 3 di questo libro (*ibid.*, pp. 63-76).

¹⁹ Per un breve riassunto storico di questo tipo di riflessione, cfr. J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, pp. 161-166.

²⁰ Sulla filosofia personalista e il suo influsso sulla teologia, cfr. G. GLOEGE, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem* (1955) cit.; F. COPLESTON, *Personalism* (1956), cit.; J. AUER, *Personalismus in der katholischen Theologie* (1965) cit.; P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilistica del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria* (1991), cit.; A. RIGOBELLO, *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in *Persona e personalismi* (1987), cit., pp. 349-370; IDEM., *I personalismi* (1995), cit.; G. CAMPANINI, *Persona e personalismi negli anni '30*, in *Persona e personalismi* (1987), cit., pp. 371-391; É. BORNE, *Ideologie antipersonaliste. Le ragioni di un fallimento*, in *ibid.*, pp. 393-414.

Una riflessione «discendente» (dalla «persona» alla «natura»), invece, può offrire delle intuizioni preziose sull'*essere persona*, pur in un contesto di minore rigore razionale, più scoperta alle inclemenze del soggettivismo e dell'inverificabilità. Eppure è vero che la riflessione teologica si trova più a suo agio in questa direzione, come vedremo subito.

II. L'approccio teologico al concetto di «persona»

Certamente, la comprensione credente dell'individuo umano, della «persona», viene esplicitata solo lentamente, a partire dallo stabilirsi dell'Alleanza, dal costituirsi del Popolo Eletto²¹. Però, diversamente dalla *forma mentis* tipica del moderno pensiero personalista, questo processo non si verifica nel contesto di una pura intersoggettività *umana*, fatta da relazioni interpersonali tra gli uomini, ma nel contesto del dialogo con Dio²². Si svolge a partire dalla misteriosa chiamata che Dio rivolge all'uomo e che culmina in Cristo, e allo stesso tempo dall'ascesi suscitata nell'uomo da questa chiamata. Solo in seguito a questa storia di grazia e di misericordia viene il momento speculativo della comprensione credente della «persona», sia quella antica (patristica e medioevale) intorno alla sostanza, sia quella moderna centrata piuttosto sulla soggettività²³.

²¹ Sul contributo della riflessione strettamente teologica sulla nozione di persona, cfr. M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991), cit.; B. FORTE, *La rivelazione dell'essere personale* (1996), cit.

²² Sugli aspetti immancabilmente spirituali della scoperta della «persona» umana, cfr. B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; B. FORTE, *Contemplazione e preghiera* (1995), cit.

²³ Andrea Milana afferma che nello sviluppo e consolidamento del concetto di persona si possono verificare tre tappe: «la teologia cristiana (...) in una prima fase, quella antica e medievale, si è preoccupata di modulare il significato di persona in riferimento all'«essere», quello di Dio ed insieme quello dell'uomo; in una seconda fase, nell'età moderna, ha concentrato l'attenzione particolarmente sull'«autocoscienza»; infine, in una terza fase, cioè ai nostri giorni, si è impegnata a sviluppare la caratteristica dimensione di «storicità» della persona». A. MILANO, *La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità*, cit., p. 553. Bisogna aggiungere che, anche se è vero che la riflessione contemporanea sulla persona è centrata sul suo aspetto storico, o meglio escatologico, è pure certo che era così sin dai tempi antichi, anche nel tempo dell'Antico Testamento, in quanto la storia della salvezza e l'esperienza della grazia precedevano, come la vita stessa, la speculazione filosofica e

1. *La chiamata divina e la scoperta dell'essere personale*

Nel caso di Abramo, «nostro padre nella fede», un'ineffabile chiamata di Dio viene rivolta a lui, solo a lui e non ad altri (cfr. *Gn* 12-25; *Eb* 11,8-11). Si tratta di una chiamata, per così dire, senza contenuto specifico, senza certezze tangibili. Egli riceve soltanto una promessa, da realizzarsi nel futuro, senza garanzie, senza sicurezze umane: diventerà padre di una grande nazione, credendo soltanto a Jahvé ed aspettando tutto soltanto da lui. Però questa sua vocazione e la promessa fecondità della sua paternità vengono a prezzo di una *separazione* dalla società in cui visse (l'esilio è stato sempre considerato come qualcosa di equivalente alla morte). Inoltre Dio lega la chiamata ad una prova di fede particolarmente esigente: doveva disporsi ad uccidere il suo unigenito, Isacco, a distruggere ogni speranza umana di raggiungere l'immortalità. La prova della sua fede in Jahvé si manifesta quindi nello stacco sia dal suo passato (dal proprio popolo), che dal suo futuro (l'immortalità della propria stirpe)²⁴.

Bisogna aggiungere che la possibilità di un'immortalità individuale, vincolata ad esempio ad una *psyche* spirituale ed incorruttibile che potesse sopravvivere dopo la morte, appartiene ad un ordine di pensiero posteriore, molto più «s sofisticato» di quanto fosse comune nel mondo medio-orientale dei tempi di Abramo. Certamente la dottrina di un'immortalità personale non è assente nell'Antico Testamento²⁵, però sembra chiaro che Abramo, il padre dei credenti, comincia a comprendere il suo valore come «persona» non in base alla convinzione di possedere un'immortalità intrinseca ormai raggiunta, ma piuttosto nel contesto di un nudo e solitario confronto con Jahvé, con la sua provvidente cura, con la promessa dell'immortalità, in una parola, con l'Alleanza che Dio intende stabilire con gli uomini²⁶.

teologica, sia quella metafisica, sia quella centrata sulla soggettività. Su questa precedenza sistematica, cfr. il mio studio *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, a cura di J. MORALES *et al.*, Pamplona 1998, pp. 367-398, spec. pp. 387-397.

²⁴ Cfr. H. GAUBERT, *Abramo l'amico di Dio*, Torino 1966.

²⁵ Per un'ampia documentazione sul tema, cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, Madrid 1980, pp. 196-245.

²⁶ W. PANNENBERG, *Person* (1961), cit., insiste che l'origine della concezione di persona è strettamente teologica, e si incontra sul piano dell'esperienza dell'incontro con Dio. Cfr. pure M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991), cit., pp. 52-55.

Il «futuro» o la speranza di Abramo, che comincia a consolidarsi con passi fermi dopo la sua morte, diventa man mano il «passato» o la fede della sua stirpe, del Popolo dell'Alleanza. Il credente, fedele alla legge di Dio, scopre che perlomeno in alcuni casi, come quello di Mosè, si può raggiungere un'intimità con Jahvé, il Tutto-Santo, allo stesso modo in cui «un uomo parla con il suo amico» (*Es* 33,11). Egli scopre che Dio stesso lo invita a condividere in qualche modo la propria vita in un dialogo di fiducia e di amore che si spegne soltanto con l'infedeltà dell'uomo. In base alla promessa dell'immortalità, si rende conto che è «qualcuno» per Iddio. Nel libro dei Proverbi, certamente tardivo rispetto ai primi passi del Popolo Eletto, si parla del Dio che «pone le (...) [sue] delizie tra i figli dell'uomo» (*Pr* 8,31). L'uomo scopre che Dio si impegna con cuore sempre paterno e spesso sofferente nello stabilire una comunione di amore con lui. Con le parole di Joseph Ratzinger, «la Bibbia, col suo fenomeno del Dio che parla, col suo fenomeno del Dio che è in dialogo, ha dato impulso al formarsi del concetto di persona. (...) Il concetto di persona, a partire dalla sua origine, esprime l'idea del dialogo e di Dio quale essere dialogico»²⁷.

Questa sua scoperta per così dire «vocazionale» della comunione con Dio porta il credente dell'Antico Testamento a due conseguenze, peraltro inseparabili fra di loro. La prima è quella di *lodare Dio*, cercarlo ed amarlo con tutto il cuore, vivere fino in fondo la comunione con lui, essere fedele all'Alleanza offerta: «Non entrerò sotto il tetto della mia casa, non mi stenderò sul mio giaciglio, non concederò sonno ai miei occhi né riposo alle mie palpebre, finché non trovi una sede per il Signore, una dimora per il Potente di Giacobbe» (*Sal* 132,3-5). La seconda è *interrogarsi su se stesso*, sul proprio valore e luogo nell'universo. «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?», si chiede il Salmista. «Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi» (*Sal* 8,5-7). È ciò che il Papa Giovanni Paolo II afferma in un brano chiave della sua enciclica *Redemptor hominis*: «[L'uomo] deve, per così dire, entrare con Lui [Cristo] con tut-

²⁷ J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia* (1974), cit., pp. 177 s.

to se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso. Se in lui si attua questo profondo processo, allora egli produce frutti non soltanto di adorazione di Dio, ma anche di profonda meraviglia di se stesso. Quale valore deve avere l'uomo davanti agli occhi del Creatore se "ha meritato di avere un tanto nobile e grande Redentore", se "Dio ha dato il suo Figlio", affinché egli, l'uomo, "non muoia, ma abbia la vita eterna"»²⁸. In altre parole l'uomo scopre non solo che Dio lo tratta con amore, «come se fosse» persona, ma che lo ha costituito veramente tale.

Comunque, questa graduale ed umanissima scoperta del valore «personale» dell'uomo, all'interno della chiamata, dell'Alleanza, della «comunione» con Jahvé, viene fortemente condizionata e contestata da quattro aporie intorno allo statuto dell'individuo umano, quattro elementi dottrinali, ricorrenti lungo tutto l'Antico Testamento, che possono essere risolti o spiegati definitivamente soltanto nel Nuovo, cioè alla luce della vita, morte e risurrezione dell'Eterno Unigenito del Padre, Gesù Cristo.

2. *Le aporie veterotestamentarie riguardanti lo statuto personale dell'individuo umano*

In *primo* luogo, incontriamo la questione dell'immortalità individuale. Risulta chiaro — come già notato in precedenza — che se l'uomo non fosse in grado di raggiungere uno stato di auto-realizzazione perpetua in un'immortalità individuale, a poco varrebbe qualsiasi discorso sulla persona umana, sulla sua dignità e carattere insostituibile. Certamente l'Antico Testamento attribuisce ai morti, ai *refa'im*, una qualche sopravvivenza. Però si tratta perlopiù di uno stato indigente, sonnolento, oscuro, anonimo, indifferenziato²⁹. Si capisce che gli agiografi abbiano insistito sulla povertà di questo stato quando si pensa, da una parte, che uno sviluppato culto ai morti per gli Ebrei potrebbe scontrarsi con la forte spinta anti-idolatrice dei profeti, e dall'altra, che per le culture semitiche non era pensabile un'immortalità umana scollegata dalla corporeità e dalla vita in so-

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis* (1979) n. 10.

²⁹ Cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, cit., pp. 210-220.

cietà³⁰. Eppure negli ultimi libri dell'Antico Testamento il tema viene più esplicitamente enunciato. I libri sapienziali, sempre nel contesto del dialogo con Dio, contengono senz'altro una sviluppata dottrina di immortalità personale³¹. In altri libri dell'Antico Testamento, quelli ad esempio di Ezechiele, Daniele e Maccabei, si comincia a parlare, spesso in un contesto apocalittico, della risurrezione finale dei morti³². Si tratta però di una promessa ancora da realizzarsi. L'immortalità personale è, quindi, ancora una questione aperta.

In secondo luogo, lungo la storia del Popolo di Dio si comprova la ricorrenza di una certa *lotta spirituale* tra Jahvé e gli uomini a causa delle vicissitudini, dell'insuccesso, dell'abbandono da loro sperimentati. Alcuni, dubitando dell'*onnipotenza* divina, vengono spinti all'idolatria, alla ricerca cioè delle divinità alternative in grado di coprire le incombenze che Jahvé sembra lasciare scoperte, al modo delle religioni pagane. Altri, dubitando della *bontà* divina, sfidano il Dio tre volte Santo in uno sterile spirito di ribellione. In realtà si nota in ambedue i casi la presenza di un sospetto di fondo: o l'amore di Dio non è qualcosa di definitivo, oppure l'uomo, l'individuo, non è costituito in grado di accogliere il perpetuo favore divino. È un sospetto che trova spazio pure nel cuore dell'uomo giusto. Quest'ultimo caso viene vissuto e descritto con grande acutezza e *pathos* in alcuni salmi³³. Nel suo insieme, certamente, l'Antico Te-

³⁰ Cfr. ad esempio H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1975, *passim*.

³¹ Cfr. M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza: esegesi di Sapienza 1,13-15*, Roma 1998, pp. 137-266.

³² Cfr. C. LARCHER, *La doctrine de la résurrection dans l'Ancien Testament*, in «Lumières et Vie» 1 (1952/3) 11-24; J. GUILLET, *Les sources scripturaires de la foi et la résurrection de la chair*, in *La résurrection de la chair*, a cura di H. CORNÉLIS, Paris 1962, pp. 139-162; G. WIED, *Der Auferstehungsglaube des späten Israel in seiner Bedeutung für das Verhältnis von Apokalyphtik und Weisheit*, Bonn 1967.

³³ In modo speciale nei salmi denominati «mistici» viene fuori l'idea che l'ingiustizia terrena non dovrebbe essere qualcosa di definitivo: con il trascorrere del tempo, l'ingiusto sarà certamente punito, i giusti invece prospereranno. Nel salmo 37, chiamato da Tertulliano lo «specchio della provvidenza», si mette la seguente testimonianza in bocca dell'uomo giusto: «sono stato fanciullo e ora sono vecchio, non ho mai visto il giusto abbandonato né i suoi figli mendicare il pane. (...) Ho visto l'empio trionfante ergersi come cedro rigoglioso; sono passato e più non c'era, l'ho cercato e più non si è trovato. Osserva il giusto e vedi l'uomo retto, l'uomo di pace avrà una discendenza. Ma tutti i peccatori saranno distrutti, la discendenza degli empi sarà sterminata» (*Sal* 37,25.35-38; cfr. *Qo* 8,11-14). Ma subito dopo,

stamento insegna che malgrado l'infedeltà dell'uomo, malgrado inefabilità dei cammini tracciati dalla Provvidenza, Jahvé si dimostra sempre fedele all'uomo, l'unico essere terreno in cui ha trovato il suo compiacimento. Però i cammini provvedenti di Dio lungo l'Antico Testamento sembrano nascondere ancora qualcosa della definitività e dell'incondizionalità del suo amore verso l'uomo; questi rimane dubbioso ancora del suo «essere persona».

In terzo luogo, il fondamento teologico della «persona» viene condizionato lungo l'Antico Testamento dalla consapevolezza che il favore divino, espresso dall'Alleanza, viene indirizzato esclusivamente, o quasi, al Popolo Eletto, ovvero ad un ceto limitato di persone. Anzi, alle volte, proprio l'amore di Dio per il «suo» popolo sembra diventare il motivo per cui vengono puniti e maltrattati gli altri popoli non appartenenti a quello eletto. Si pensi alla sconfitta degli egiziani nel Mar Rosso e alla distruzione dei popoli che abitavano nella «terra promessa». La condizione per così dire «personale» dell'uomo sembra, quindi, qualcosa di ristretto a coloro che sono chiamati da Dio, membri del suo popolo. Le altre persone, membri di altri popoli, i non credenti, non godono di questo privilegio. L'essere

nel salmo 39, il salmista si mostra sconcertato dinanzi ad una situazione drammatica, quella del trionfo duraturo del peccatore sul giusto. «Sono rimasto quieto in silenzio», dice, «tacevo privo di bene, la sua fortuna ha esasperato il mio dolore» (*Sal* 39,3). Il salmo esprime una sorta di crescente indignazione e di triste stupore davanti all'ingiustizia comprovata, frammentata ad una fiducia esitante ma allo stesso tempo crescente e nobile, nella provvidenza di Dio. E alla fine, egli invoca Jahvé: «Ascolta la mia preghiera, Signore, porgi l'orecchio al mio grido, non essere sordo alle mie lacrime, poiché io sono un forestiero come tutti i miei padri. Distogli il tuo sguardo, che io respiri, prima che me ne vada e più non sia» (*Sal* 39,13-14). La «soluzione» all'ardua ricerca del Salmista per chiarire e comprendere la sua situazione si trova in modo chiaro nel salmo 73, un canto particolarmente amato da Sant'Agostino. Ovviamente la «soluzione» al dilemma della vita umana e della giustizia non è puramente razionale, banale, tecnica o pratica. Si tratta piuttosto di una scoperta vitale dell'onnipotenza e dell'amore duraturo di Jahvé, verso la quale l'uomo deve dimostrare la sua piena fiducia. Dice il salmista: «Invano dunque ho conservato puro il mio cuore e ho lavato nell'innocenza le mie mani, poiché sono colpito tutto il giorno, e la mia pena si rinnova ogni mattina. (...) Riflettevo per comprendere: ma fu arduo agli occhi miei, finché non entrai nel santuario di Dio e compresi qual è la loro fine. Ecco, li poni in luoghi scivolosi (...). Come sono distrutti in un istante, sono finiti, periscono di spavento! (...) Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come un giumento. (...) Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia sorte per sempre» (*Sal* 73,13-14.16-19.21-22.25-26).

persona sarebbe quindi un correlato esclusivo della vocazione e della fede.

In *quarto* luogo, e finalmente, la possibilità di un rapporto intimo e diretto con Dio, «a quattr'occhi», sembra essere qualcosa di riservato ad alcuni privilegiati, normalmente nel contesto di *speciali funzioni* di governo, di esortazione o di culto a favore del popolo di Dio, funzioni svolte dai re, dai grandi profeti, qualche volta dai sacerdoti. Si tratta di un'intimità, certo, però di un'intimità riservata perché funzionale, in funzione cioè del benessere generale del Popolo di Dio. Caso mai, l'intimità divina goduta dal popolo deriva da quella comunicata ai profeti e ai re (cfr. *Dt* 4,7).

3. *Punti di riferimento per una riflessione cristiana sulla persona: la cristologia e la Trinità*

Ci sono due direzioni principali in cui la teologia cristiana ha riflettuto sul carattere «personale» di Dio e, come risultato, sull'uomo come persona: quella cristologica e quella trinitaria³⁴. Sono certamente due aspetti strettamente collegati tra di loro, perché la vita e l'opera del Verbo fatto carne da una parte rivelano l'essere tri-personale di Dio, e, dall'altra rivelano la profondità dell'essere uomo, salvandolo dal peccato e portandolo alla sua realizzazione escatologica come persona, ovvero alla comunione eterna con la santa Trinità.

Eppure è vero che bisogna distinguere tra questi due approcci alla comprensione della persona. Come vedremo presto, attraverso la cristologia si arriva alla *conoscenza* dell'uomo come persona e, in virtù di questa conoscenza, alla riflessione cristiana sul carattere trino di Dio. Però il *diventare* persona, *l'essere* persona, non dipende dall'opera della salvezza compiuta dal Figlio eterno fatto uomo, anche se questa rimanda, a sua volta, all'agire trinitario di Dio, alla divinizzazione operata dallo Spirito Santo. Detto con più precisione, anche se sembra ovvio, l'essere persona dell'uomo non deriva a livello fondamentale dal *farsi-uomo* del Figlio eterno del Padre (l'incarnazione, la salvezza), ma dalla *creazione*, opera della Trinità. Dico «a

³⁴ Così, le opere già citate di J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia* (1974); M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991); B. FORTE, *La rivelazione dell'essere personale oltre la solitudine del "post-moderno"* (1996), cit.; G. ANCONA, *L'identità della persona: prospettiva teologica* (1996).

livello fondamentale» perché l'opera salvifica di Cristo certamente porta alla sua realizzazione escatologica l'essere dell'uomo in quanto persona, destinato sin dall'inizio della sua esistenza alla comunione con l'eterna Trinità. Però l'uomo non *diventa* persona né nel ricevere la grazia salvatrice di Cristo e la gloria eterna, né nell'incontro con le altre persone, come se il diventare persona fosse un «evento» compreso all'interno della propria storia³⁵. L'uomo diventa persona in quanto creato da Dio ad immagine del Verbo.

Sulla scia del moderno soggettivismo, la filosofia cosiddetta «personalista», pur volendo esaltare al di sopra di tutte le altre la categoria di «persona», la sua dignità e centralità nell'universo, tende spesso a distinguere tra l'*individuo* umano, cioè l'esemplare singolo della specie umana, biologicamente comprovato, e la *persona* umana, ovvero colui che è riuscito *a posteriori* a stabilire dei legami significativi di amore e di comunione con le altre «persone». Questi autori³⁶ tendono ad evitare ogni comprensione della persona basata sulla sostanza, sull'individualità precostituita, dando preferenza invece alla dinamica dell'intersoggettività umana, ai legami interpersonali significativi che si stabiliscono *a posteriori* nell'incontro tra diversi individui umani. In altre parole, si tende a pensare che l'uomo *diventerebbe* persona nell'incontro con l'altro; in realtà, nell'accoglienza e nell'amore, l'uomo farebbe diventare persona se stesso e l'altro³⁷.

³⁵ Sul paradosso dell'eccezionalità ontologica di Cristo (in quanto persona divina) che spiega e fonda il caso naturale (l'essere persona umana) di tutti, cfr. J. RATZINGER, *Il significato di persona in teologia* (1974), cit., pp. 184 s.; M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991), cit., pp. 56-58.

³⁶ Cfr. ad esempio P. PRINI, *L'interpersonalismo: concetto e corollari*, in «Studium» 91 (1995) 577-582; C. SINI, *Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona* (1995), cit., p. 608 e *passim*; in alcuni dei suoi scritti, J. MARITAIN.

³⁷ Ecco qui un testo che esprime questo pensiero. «Bisogna smettere di pensare l'individuo come sostanza. (...) Bisogna lasciare la sostanza alla tradizione metafisica e riconoscere il fallimento totale, irrevocabile, irrecuperabile. (...) Tornare alla sostanza vorrebbe dire non farsi carico della interpersonalità, come la chiamava Prini, della intersoggettività in senso fenomenologico, cioè vorrebbe dire non farsi carico del problema dell'altro e degli altri. (...) La costruzione della monadicità accade costruendo l'altro dell'altro, il maschio e la femmina, l'allocutore e l'ascoltatore: essi accadono insieme, non sono già empiricamente dati. (...) Non si è già lì come soggetti e individui; piuttosto lo diventiamo nella relazione, nella comunicazione. (...) L'altro non è solo l'altro che comunica con me; l'altro infatti diventa il mio altro (e io l'altro per lui) solo nel momento della comunicazione. Non lo è già

Ed è da notare inoltre che questa visione puramente dinamica e storica della persona umana coincide infatti con una banalizzazione del dogma trinitario ed un ritorno ad una comprensione «unipersonale» di Dio, tipica delle filosofie della soggettività³⁸.

Qualcosa di simile si può trovare in alcuni autori protestanti³⁹, il cui pensiero è centrato con preferenza sulla categoria della salvezza, non di rado a scapito di quella di creazione. Quando Lutero affermava che *fides facit personam*, «la fede fa la persona»⁴⁰, diceva qualcosa di vero. In effetti, come abbiamo visto, è soltanto nel contesto della fede cristiana, della *fides Christi*, che l'uomo *scopre* definitivamente di essere persona e diventa *capace di raggiungere* la perfezione personale — o meglio, interpersonale — a cui Dio lo ha destinato. Però questo non vuol dire che l'uomo in qualche modo *diventi* persona in base alla sua fede, ad esempio tramite il perdono dei peccati. Questo approccio, legato sia ad una visione troppo qualificata dell'universalità del compito missionario della Chiesa, che ad una considerazione sfavorevole dell'uomo nel suo stato di peccatore, si presenta con certa frequenza nella riflessione protestante⁴¹. Senz'altro la rivelazione cristiana considera Cristo soprattutto come nostro Salvatore, e, come conseguenza l'uomo viene rivelato in primo luogo come peccatore. Però la modalità e l'oggetto dell'opera salvifica di Cristo devono essere contestualizzati a partire dal fatto che Lui è anche il nostro Creatore⁴². Già la grande patristica aveva

prima. L'altro è per esempio mio figlio solo quando io sono suo padre e io sono suo padre quando lui è mio figlio, prima non ci siamo né lui né io. L'individuo con cui parliamo non è allora né padre né figlio, né maschio né femmina, né locutore né ascoltatore» (C. SINI, *Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona*, cit., pp. 607 ss.).

³⁸ Cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 83-182.

³⁹ Secondo B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (1963), cit., p. 107, ci sono due tipi principali d'interpretazione teologica della persona: uno attualistico e uno metafisico-sostanzialistico, il primo più tipico del protestantesimo, il secondo del pensiero cattolico.

⁴⁰ M. LUTERO, *Zirkulardisputation de veste nuptiali* (1537: WA 39/1, 293). Su questo testo, cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 63-69; I. SANNA, *La categoria persona e le antropologie contemporanee* (1991), cit., pp. 75-142; spec. pp. 88-92.

⁴¹ Cfr. il mio *Fides Christi. The Justification Debate*, Dublin 1997, pp. 169-185; 246-249.

⁴² Su questo legame, cfr. il mio studio *Il realismo e la teologia della creazione*, in «Per la filosofia» 12 (1995) 98-110.

compreso che Cristo non potrebbe essere stato il nostro salvatore se non fosse stato per primo il nostro creatore (cfr. *Gv* 1,3; *Col* 1,15). La realtà della salvezza viene determinata in tutto dalla realtà della creazione⁴³.

Una visione esclusivamente amartocentrica della teologia, centrata cioè sui *beneficia Christi* destinati all'uomo peccatore, si lega inoltre ad una comprensione tendenzialmente fideista e simbolica della vita interpersonale in Dio stesso. Così ad esempio Lutero⁴⁴ e Karl Barth⁴⁵.

Il pensiero di Barth, basato su una nozione soggettivistica di ciò che costituisce la persona⁴⁶, non scollegata dal monismo hegeliano⁴⁷, si muove in due direzioni complementari. Da una parte tende ad impostare la costituzione della soggettività umana (e quindi della persona) nel contesto della rivelazione divina; egli è giunto a dire che Dio che si rivela è «la condizione di sussistere della soggettività dell'uomo»⁴⁸. Dall'altra parte, più fondamentalmente, Barth propone una visione alquanto modalista della vita personale di Dio, in cui ci può essere appunto una sola soggettività, un solo «io». «La Rivelazione», afferma, «è *Dei loquentis persona*»⁴⁹. «La parola è la rivela-

⁴³ SANT'ATANASIO: «Se il Figlio fosse creatura, l'uomo sarebbe rimasto puramente mortale e non unito mai con Dio; perché una creatura non potrebbe mai aver unito le altre creature al Creatore se essa aveva bisogno di tale unione; ugualmente una parte della creazione non potrebbe salvare il resto, se avesse bisogno di salvezza» *Orat. II contra Arianos*, 69: PG 26,293A.

⁴⁴ «Audio unam essentiam et tres personae, Wie es zugehe, nescio, credam» (WA 39/2, 364). «Con quanta iniquità, per non dire empietà, si comportano quelli che speculano, fidando nelle proprie capacità, sull'altissimo della Trinità. (...) Costoro sono i commentatori del primo libro delle Sentenze. (...) Con le loro speculazioni concludono tanto poco che non possono giovare o consigliare niente a nessuno» (WA 9, 406).

⁴⁵ Cfr. specialmente K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, p. 440. Sulla nozione di persona in questo autore, cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 183-220.

⁴⁶ Così W. PANNENBERG, *Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in «Kerygma und Dogma» 23 (1977) 25 ss. Secondo Pannenberg, «Barth giunge a fare dell'idea di Dio un prodotto della pura soggettività dell'atto di fede individuale» *ibid.*

⁴⁷ Così H. ZÄHRNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo*, Brescia 1969, pp. 121-132, spec. 124, e A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi* in *Persona in teologia* (1984), cit., p. 217. Secondo Milano, era Hegel «a combattere il Dio-sostanza per sostituirgli il Dio-spirito, soggetto e in questo senso persona» *ibid.*, p. 207.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁹ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, p. 320.

zione e auto-comunicazione di un altro, di una persona che ci viene incontro, e se questa persona è la persona di Dio, allora è l'espressione del suo dominio — non della sua potenza, ma del suo dominio su di noi»⁵⁰. Secondo Zahrnt, per Barth «la rivelazione si riduce a un monologo scambiato da Dio con se stesso in quanto Padre, Figlio e Spirito Santo»⁵¹. E di conseguenza, «in Barth non esisterebbe un vero dialogo tra Dio e uomo: c'è sempre e solo un monologo, proprio come quello della rivelazione di Dio posta quale prolegomena della Dogmatica»⁵².

Il moderno dissolvimento della persona prima nella soggettività e poi nella storia, e il corrispondente ritorno ad una visione «unipersonale» di Dio, corrisponde quindi, secondo Andrea Milano, ad «uno sbocco di un itinerario che da Lutero attraversa Cartesio e quindi l'Illuminismo perviene al criticismo teologico kantiano. L'esito in campo trinitario potrebbe definirsi un neo-sabellianesimo nei limiti della sola ragion pratica»⁵³.

Rivolgiamo l'attenzione adesso alla maniera in cui Gesù Cristo, l'Unigenito del Padre fatto uomo, mentre *ci salva* dal peccato e *ci dona* la comunione con la Trinità tramite la sua vita, opere, morte, risurrezione e con l'invio dello Spirito, *ci rivela* definitivamente il nostro essere personale.

4. La persona umana alla luce della vita, morte e risurrezione di Cristo

«In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Così la costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, in una dichiarazione diventata ormai classica e fondante per ogni antropologia cristiana⁵⁴.

⁵⁰ K. BARTH, *Die Theologie und die Kirche*, in *Gesammelte Vorträge*, München 1928, p. 352.

⁵¹ H. ZAHRT, *Alle prese con Dio*, cit., p. 121.

⁵² A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., p. 218.

⁵³ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁴ CONC. VAT. II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22.

Tutta la vita, l'agire e l'insegnamento di Gesù Cristo fanno immediatamente presenti la premura paterna di Dio verso gli uomini: l'amore di Dio rivelato all'uomo nelle parole e nelle opere di Gesù Cristo è incondizionato, perché disposto a perdonare ogni offesa; è universale, perché fa riferimento sia ai bisogni materiali che a quelli spirituali; è eterno, perché esprime la decisione di fare la sua dimora nell'uomo stesso offrendogli il dono della «vita eterna», facendolo entrare nel regno di Dio. Dio si mostra come un padre disposto a sperare, senza stancarsi, il ritorno del «figliol prodigo» (Lc 15,11-32), come Colui che va alla ricerca della pecora perduta, l'unica perduta fra cento, «*finché* non la ritrova» (Lc 15,4-6). Che senso avrebbe un comportamento tale se l'uomo, ogni uomo, non fosse «persona», anche con indipendenza del suo comportamento etico, delle sue disposizioni e capacità?

Il Nuovo Testamento ci offre certamente una conferma ed un'intensificazione decise del messaggio dell'Antico Testamento riguardante l'uomo e la sua dignità personale. Però, in realtà, la rivelazione definitiva dell'essere «persona» di ogni uomo, e quindi della sua ineffabilità e del suo carattere insostituibile, si sviluppa innanzitutto nel contesto della fede degli Apostoli e della Chiesa *nel Signore Risorto*, cioè all'interno del loro credere alla risurrezione di Gesù Cristo dai morti. Con essa si dà una risposta definitiva alle quattro aporie, menzionate sopra, sorte all'interno della storia di Israele e della spiritualità dell'Antico Testamento⁵⁵.

In *primo* luogo, per quanto riguarda l'immortalità dell'individuo, i discepoli del Signore «vedono» in Gesù Risorto che i morti risuscitano, che gli uomini raggiungeranno un giorno l'immortalità integra, ovvero pienamente umana; essi giungono a credere di poter acquistare in Lui un'immortalità definitiva, la propria risurrezione. Non si tratta più di una promessa, di una profezia, di una credenza, come già professava Marta parlando del suo fratello Lazzaro: «So che risusciterà nell'ultimo giorno» (Gv 11,24). I discepoli «vedono» il Signore Gesù risorto, e in virtù dello Spirito Santo acquistano la certezza che pure loro sono destinati alla pienezza dell'immortalità con e attraverso Colui che si era fatto uomo in tutto, come loro,

⁵⁵ «L'essere personale di Cristo (...) svela l'essere dell'uomo come creatura capace di dialogo con il Creatore e chiamato a realizzarsi in quanto tale» (G. ANCONA, *L'identità della persona: prospettiva teologica* (1996), cit., p. 70).

tranne nel peccato (cfr. *1 Cor* 15; *Eb* 4,15). Cristo, che non muore più, diventa «il primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8,29).

In *secondo* luogo, la Risurrezione di Cristo spiega definitivamente la fedeltà di Dio all'Alleanza con l'uomo. Gesù, giustiziato sulla Croce dagli uomini, dal Popolo eletto dal Padre suo, subisce nel modo più radicale tutti i disagi, tutte le sofferenze e gli impropri che subivano prima di Lui i giusti dell'Antico Testamento. E Dio, fedele alla sua parola, lo favorisce in maniera del tutto singolare risuscitandolo dai morti (cfr. *At* 3,12-15). Non solo. Lo risuscita proprio *a causa* di quella fedeltà e ubbidienza che lo portò ad essere rinnegato dagli uomini sulla Croce (cfr. *Gv* 1,11), e quindi per amore nostro e per amore al Padre suo. Inoltre, si può dire che la risurrezione gloriosa dell'Unto di Dio costituisce l'ultima tappa dell'incarnazione, del farsi-uomo del Figlio Eterno. L'ultima tappa e, insieme all'Ascensione, la definitiva, perché da quel momento in avanti Dio diventa in Cristo uomo-per-sempre; Dio si compromette definitivamente, incondizionatamente, «ipostaticamente» con la sorte dell'uomo⁵⁶. Non si tratta quindi semplicemente di una *dottrina* nuova, di una *rivelazione* speciale; l'essere stesso del Dio trino parlerà eternamente del suo amore per l'uomo e del suo impegno di condividere la sua vita intima con lui.

Però, in *terzo* luogo, la risurrezione di Cristo suscita qualcosa di più che un'assicurazione definitiva del favore divino verso gli amici di Dio. A partire dalla risurrezione e, come insegna san Paolo, a motivo di essa, comincia la *missione universale* della Chiesa nascente⁵⁷. Il contenuto della visione degli Apostoli, testimoni singolari della Risurrezione del Signore, diventa la fede della Chiesa, da tramandare di generazione in generazione, fino ai confini del mondo (cfr. *Mt* 28,18-20). Il mandato di evangelizzare tutta la terra che scaturisce dalla Risurrezione di Gesù Cristo non equivale per niente ad una volontà di «colonizzare» in maniera cristiana la società e le culture. Si tratta veramente della «Buona Novella» per tutti gli uomini: l'offerta della vita eterna ad ogni uomo, e allo stesso tempo, come

⁵⁶ GREGORIO DI NISSA considera la risurrezione di Gesù il complemento definitivo della sua incarnazione: cfr. *Orat. Catech. Magna*, 16: PG 45,52.

⁵⁷ È significativo il fatto che la chiamata di san Paolo come incontro con il Signore Risorto si colleghi direttamente la missione universale della Chiesa. Cfr. il mio *Fides Christi*, cit., pp. 189 ss.

premessa necessaria, l'affermazione della dignità dell'uomo, di ogni uomo, essere spirituale in grado di accogliere l'effusione dell'amore divino, essere personale pure «prima» di diventare cristiano.

In *quarto* luogo e finalmente, con la risurrezione di Cristo dai morti e con il conseguente invio dello Spirito Santo ai credenti mediante il battesimo e l'incorporazione alla Chiesa, l'intimità divina viene aperta a tutti gli uomini. Ad ogni uomo, elevato dalla grazia e fatto figlio di Dio nel Battesimo, viene offerta la possibilità di trattare Dio per così dire «a quattr'occhi».

Questo ultimo elemento sembra meramente aggiuntivo ed accidentale di fronte agli altri tre, appena menzionati. Non lo è invece. Esso ha una rilevanza del tutto propria. Nell'Antico Testamento l'uomo comprende il suo essere «persona», la sua dignità, il suo destino immortale e carattere insostituibile, nel contesto dell'incontro con Jahvé, il quale, per dirlo in qualche modo, si avvicina a lui in maniera «unipersonale». Prima di essere chiamato dalla Divinità, prima cioè dello stabilimento dell'Alleanza, l'uomo era «persona»; doveva essere già persona. Se non lo fosse stata, Dio non avrebbe potuto stabilire un legame «interpersonale» con lui. Però questa non è la domanda fondamentale. Ci si deve piuttosto chiedere: in che cosa consisteva l'essere personale *di Dio*, del Dio unico, *prima* di stabilire l'Alleanza, *prima* cioè di rivelare il carattere costitutivamente personale dell'uomo, più ancora, *prima* di creare l'universo e, in esso, l'uomo come persona? Qui non si adopera il termine «prima» per esprimere una priorità di Dio sull'uomo e sul creato in senso puramente *cronologico*, temporale, ma in senso *ontologico*, fondante. La domanda è questa: che significato avrebbe un Dio per così dire «unipersonale», un Dio solitario, prima dell'Alleanza, prima (*praeter*) della creazione del mondo?

5. Il consolidamento teologico del concetto di «persona»

Si può riflettere sulla formazione dell'autocoscienza pensante cristiana riguardante la persona di fronte al pensiero antico intorno a *tre momenti chiave*: *primo*, il forte impatto umano e spirituale sotto la spinta dello Spirito Santo scaturito dall'evento della risurrezione del Signore e la conseguente promessa della futura ed universale «risurrezione della carne»; *poi*, la svolta radicale adoperata dal pensiero cristiano su quello antico, verificatasi in modo particolare con la

confessione della piena, ovvero «consustanziale», divinità del *Lógos* divino con il Padre Eterno di fronte all'eresia ariana; e *infine*, il risultato di questo processo, ovvero il consolidamento, anche a livello semantico, della distinzione tra natura/sostanza (φύσις/οὐσία) e soggetto/persona (ὑπόστασις/πρόσωπον), e della priorità della seconda sulla prima. All'interno di questo processo di delucidazione semantica e filosofica, avvenuto faticosamente lungo diversi secoli, si va lentamente consolidando il fondamento strettamente teologico del concetto di «persona»⁵⁸. Vediamo questo processo attraverso alcuni punti schematici.

1. Non c'è stata una dottrina riguardante l'antropologia e l'escatologia cristiane che abbia causato maggiore scalpore nei primi secoli della Chiesa che quella della risurrezione dei morti, della risurrezione «della carne»⁵⁹. Si trattava infatti di un vero e proprio scontro frontale con il pensiero dominante, quello neo-platonico, con delle scosse significative verificate pure all'interno della medesima teologia cristiana⁶⁰. Per il pensiero platonico la risurrezione della carne equivarrebbe ad un ritorno del corpo in carcere, ed era tutt'altro che un evento liberatorio, di salvezza; il pensiero platonico in effetti spesso accoppiava i termini *sêma* (sepolcro) e *sôma* (corpo)⁶¹.

I cristiani credevano invece che tutti gli uomini, oltre a «sopravvivere» dopo la morte in virtù della loro anima incorruttibile,

⁵⁸ Sullo sviluppo teologico della nozione di persona lungo il tempo patristico, cfr. specialmente le opere di A. MILANO, *Persona in teologia* (1984); IDEM., *La Trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio*, in *Persona e personalismi* (1987); IDEM., *La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità*, in «*Studium*» 91 (1995) 549-568.

⁵⁹ Cfr. C. POZO, *La teología del más allá*, cit., pp. 351-363 e il mio studio *La fórmula "Resurrección de la carne" y su significado para la moral cristiana*, in «*Scripta Theologica*» 21 (1989) 777-803.

⁶⁰ Sull'aspra disputa verificata ad esempio tra Metodidio ed Origene riguardante la natura del corpo risorto, cfr. H. CROUZEL, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, in «*Gregorianum*» 53 (1972) 679-714; A. VITORES, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Orígenes según "De Resurrectione" de Metodio*, Jerusalem 1981.

⁶¹ Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *Antropologías y teología*, Pamplona 1976, spec. p. 130 e nota 66; R. GUNDRY, *Sôma in Biblical Theology with emphasis on Pauline anthropology*, Cambridge 1976.

erano destinati in forza allo Spirito divino *ad una reintegrazione completa, corporea e definitiva del loro essere individuale* al momento del giudizio finale. Detto in altre parole, la realtà della morte umana, invece di *determinare* lo statuto dell'individuo umano, come in Platone ed Aristotele, si collegava piuttosto a qualcosa di accidentale: al peccato umano, all'infedeltà *storica* dell'uomo di fronte all'amicizia offertagli da Dio⁶². Ogni uomo, anche colui che si ostina perpetuamente nel ribellarsi al suo Creatore, è destinato, sin dall'inizio dell'esistenza all'integrità personale e perpetua dell'essere, in una definitiva sintonia tra spirito e corporeità. Si può dire che nell'uomo risorto in Cristo grazie all'azione dello Spirito, la materia è chiamata e destinata a superare la caducità e a partecipare all'eternità.

2. Senza dubbio, il punto culminante del capovolgimento del pensiero antico operato da quello cristiano avviene nella confessione della *piena divinità del Verbo divino* con il Padre Eterno contro gli ariani (il dogma della consustanzialità), nel concilio di Nicea del 325⁶³. Il presbitero Ario, all'interno di un dialogo eclettico tra la rivelazione cristiana ed il pensiero platonico e neo-platonico⁶⁴, sulla scia della teologia di Giustino ed Origene, insegnò che il *Lógos* divino, il Figlio, che diventerebbe «carne» temporaneamente per salvare l'uomo dalla caducità, non è co-eterno con il Padre, ma «creato», generato o prodotto da lui nel tempo come un «secondo Dio» e creatore delle altre creature. «Ci fu un tempo in cui il *Lógos* non era», affermava Ario⁶⁵.

Si tratta di una dottrina alquanto complessa, con molteplici implicazioni problematiche di fronte alla dottrina della Chiesa, come

⁶² Cfr. *Gn* 3,17-19; *Sap* 1,13-14; 2, 23-24; *Rm* 5,12; 6,23; *Gc* 1,15.

⁶³ Eppure è vero che il rifiuto del modalismo da parte della Chiesa, avvenuto un secolo prima, già conteneva l'insegnamento della divinità piena del Verbo, inoltre alla sua distinzione ipostatica dal Padre.

⁶⁴ Sul pensiero di Ario, cfr. G.C. STEAD, *The Platonism of Arius*, in «Journal of Theological Studies» 15 (1964) 16 ss.; F. RICKEN, *Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, in «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 321-341; E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et La "foi" de Nicée*, 2 vols, Paris 1972; M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, spec. pp. 457-526; B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma 1986, pp. 131-181.

⁶⁵ Così secondo lo storico SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* 1,15: PG 67,905; cfr. anche SANT'ATANASIO, *Orat. I contra arianos*, 5: PG 26,21, che cita il *Tales* di Ario.

bene ha saputo rilevare sant'Atanasio⁶⁶. Si può segnalarne una. Se ci fu un tempo in cui non esisteva il *Lógos*, il Figlio, ci fu un tempo in cui non c'erano delle persone in Dio (il discorso sul Figlio può essere esteso allo Spirito Santo). E quindi ci fu un tempo in cui «il Padre» era *da solo*, c'era una fase in cui Dio era strettamente «unipersonale». L'essere Trinità, l'essere persona in Dio che si esprime in una relazione interpersonale sussistente, diventa, quindi, qualcosa di accidentale, di storico, di contingente, di non permanente.

In realtà però il Dio dei cristiani crea non soltanto individui che a *posteriori* giungano ad un'esistenza per così dire «personale», ma *persone* vere e proprie, perché Egli è, nel profondo del suo Essere eterno, personale, tri-personale. Dio non è stato mai Padre «da solo»; è sempre Padre perché da sempre e per sempre ha generato un Figlio uguale a Lui, consustanziale a Lui, amato infinitamente nello Spirito Santo. Un Dio che *diventa* persona, Padre, quando forma il *Lógos*, o crea il mondo e stabilisce un'Alleanza con l'uomo⁶⁷, si inserisce bene nella *forma mentis* platonica oppure in quella hegeliana, ma non in quella cristiana. E in conseguenza, così come Dio non diventa persona con il passare del tempo, attraverso gli avvenimenti verificati nella propria vita trinitaria, analogamente l'uomo non «diventa» persona in qualche momento o periodo della sua vita terrena⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. specialmente le sue opere *De incarnatione Verbi*, e le tre *Orationes contra Arianos*.

⁶⁷ Così il testo critico della *Tales* di Ario, citato da sant'ATANASIO, *Orat. I contra arianos*, 5: «Dio non è stato sempre Padre, ma ci fu un tempo in cui era solo e non era ancora Padre. Poi divenne Padre. Il Figlio non è esistito da sempre, poiché essendo state tutte le cose create dal nulla, anche il Figlio è dal nulla; e siccome tutte le cose create sono creature ed opere, anch'egli è creatura ed opera. E siccome tutte (le creature) prima non esistevano e poi sono venute all'esistenza, anche il Verbo di Dio ci fu un tempo in cui non esisteva e non esisteva prima di essere generato, ma ha avuto un inizio del suo essere esistente. Infatti Dio era solo e non c'era ancora né il *Lógos* né la Sapienza. Poi, quando volle creare noi, fece un certo essere e lo chiamò Verbo, Sapienza e Figlio, per produrre noi tramite Lui».

⁶⁸ Secondo il pensiero orientale, il punto di riferimento dell'essere personale in Dio è sempre il Padre (*monarcha*) che genera il Figlio e da cui procede lo Spirito (cfr. J.D. ZIZIULAS, *Personhood and Being* (1997), cit., pp. 42-49, e T. SPIDLIK, *La persona icona del Padre*, in «Studium» 91 (1995) 785-798). In Occidente però la nozione di persona come relazione è predominante, in quanto che la persona si realizza all'interno di una tale relazione (cfr. J. RATZINGER, *Il significato di persona in teologia* (1974), pp. 178-189).

3. Durante l'epoca patristica, nel contesto del chiarimento della dottrina sulla Trinità, si verifica il conosciuto consolidamento semantico e filosofico della distinzione tra natura/sostanza (φύσις/οὐσία)⁶⁹ e soggetto (ὑπόστασις), e dell'identificazione di quest'ultimo con «persona» (πρόσωπον). Per il pensiero filosofico antico, che parte da una visione monista della realtà⁷⁰, l'individuo era innanzitutto un *esemplare*, una copia della natura, oppure un prodotto o emanazione della sostanza. L'individualità come tale, quindi, non aggiungeva ad essa niente di nuovo, niente di specifico. La categoria di «esistenza creata» non era cruciale. La retta dottrina su Cristo, Verbo di Dio fatto uomo e, tramite essa, quella sulla Trinità di Persone in Dio stesso, capovolgeva radicalmente queste impostazioni. I padri della Chiesa di fronte alla proliferare delle eresie dovettero subito trovare un nuovo linguaggio per esprimere una realtà, quella rivelata, che non poteva essere fino a quel momento accolta dalla riflessione filosofica: la Trinità, tre persone in una sola sostanza, con una sola natura; Cristo, una sola persona, il Figlio Eterno, sussistente in due nature.

Certamente la visione neo-platonica — quella ad esempio di Plotino — considerava la possibilità della presenza di tre ipostasi diverse in Dio⁷¹, l'Uno, il *Noûs* e l'Anima del mondo. Si trattava però di un Triade collegata in una gerarchia di subordinazione, e in continuità ontologica con il cosmo. In altre parole, ciascuna ipostasi si distingueva dalle altre perché aveva una natura propria: tre ipostasi, cioè, e tre nature. L'errore sabelliano (il cosiddetto «modalismo»), a sua volta, considerava che le «tre persone» divine corrispondevano meramente a tre *aspetti*, ruoli o momenti (*sic.* «modi») dell'una ed unica sostanza divina: un'ipostasi quindi, corrisponde semplicemente ad una natura. Quello nestoriano, volle invece risolvere le difficoltà riguardanti l'«unione ipostatica» in Cristo, l'unione della natura divina con quella umana in una sola persona, semplicemente affermando che ad ogni natura corrisponde *una* persona o soggetto. L'unione «ipostatica» verrebbe ridotta quindi ad un vincolo morale tra il Dio eterno e l'uomo Cristo Gesù. Con due ipostasi e due natu-

⁶⁹ Cfr. specialmente G.C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977.

⁷⁰ Sul monismo consistente del pensiero greco, cfr. C.J. DE VOGEL, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. 2, Washington 1963, pp. 20-60.

⁷¹ Cfr. PLOTINO, *Enneades* V, 1.

re, si ripete la stessa logica che doveva essere superata dalla riflessione cristiana: una sostanza/natura doveva corrispondere ad un individuo o *suppositum*, e viceversa.

In questo processo di chiarificazione semantico e filosofico svolse un ruolo di spicco Tertulliano. Fu questo grande teologo occidentale che per primo adoperò l'espressione latina ormai divenuta classica: *una substantia, tres personae*⁷². Essa non fu accettata in Oriente perché il termine πρόσωπον (ruolo, maschera), equivalente greco del latino *persona*, si collegava troppo facilmente alla dottrina sabelliana⁷³, e veniva tradotto come segue: «una sostanza, tre ruoli». Indubbiamente però furono i padri Cappadoci nel quarto secolo (Gregorio Nisseno, Basilio il Grande, Gregorio Nazianzeno) che, con la loro formula «una sostanza, tre ipostasi», portarono a termine definitivamente questo processo spirituale, teologico e semantico che dà la priorità in Dio a «ipostasi» (ciò che è proprio ad ogni persona)⁷⁴ su «natura» o sostanza (ciò che è comune a tutte e tre)⁷⁵, ed identifica «ipostasi» con «persona»⁷⁶. L'accoglienza occidentale di questa terminologia (*persona/natura*) si verifica ad esempio nella corrispondenza tra san Basilio e il papa san Damaso⁷⁷ e nelle dichiarazioni cristologiche dei concili ecumenici di Efeso e Calcedonia⁷⁸.

⁷² Cfr. TERTULLIANO, *Adv. Praxeam* 11-12. Sul suo pensiero, cfr. J. RATZINGER, *Il significato della persona nella teologia* (1974), cit., pp. 173-189; C. ANDRESEN, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personsbegriffs* (1961), cit.; A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 11-23; V. GROSSI, *La categoria teologica di persona nei primi secoli del cristianesimo. L'ambito latino* (1991), cit., spec. 24-30.

⁷³ Cfr. ad esempio San BASILIO, *Ep.* 236, 6.

⁷⁴ Per Basilio l'ipostasi in Dio si riconosce nelle particolarità individuali della paternità, della filiazione e della potenza santificante (*Epist.* 214, 4; 236, 5; *Contra Eun.* 2, 28-29), mentre Gregorio Nazianzeno designa i caratteri distintivi dei membri della Triade come l'Ingenerato, il Generato, e la Processione (*Oratio* 25, 16).

⁷⁵ Su questo processo, cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, cit., pp. 201-206 (sulla formula dei Cappadoci «una sostanza, tre ipostasi»); A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 25-33; M. SIMONETTI, «Persona» nel dibattito cristologico dal III al VI secolo (1995), cit.; J.D. ZIZIOULAS, *Personhood and Being* (1997), cit., pp. 35-41. Fu Basilio che per primo distingue tra *ipostasi* e *sostanza* nella sua polemica con Eunomio (*Contra Eun.* I, 9; II, 28; *Epist.* 125, 1; *De Spiritu Sancto* 18, 47 e *passim*).

⁷⁶ Per questa identificazione, cfr. specialmente san GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio* 39, 11.

⁷⁷ Cfr. san DAMASO, *Epist.* I & 2: PL 13, 348 ss.

⁷⁸ Cfr. DH 252 ss., 301-302.

Si aprono così per la riflessione filosofica orizzonti e possibilità inaspettati fino a quel momento. La «persona» ora costituisce ciò che è più perfetto e fondamentale nell'essere⁷⁹, e non più un semplice ruolo sovrapposto alla sostanza, alla natura, non più un semplice «epifenomeno» dell'essere.

6. La «persona» tra Oriente ed Occidente

Bisogna aggiungere che il pensiero orientale — oggi si può dire qualcosa di simile per quello ortodosso — è teso a mantenere la priorità ontologica delle persone divine sulla natura di Dio. In altre parole, l'Unità del Dio dei cristiani rimanda secondo loro all'indivisibile comunione di un'eterna Trinità di Persone, e non al contrario. Questa «fedeltà al dato rivelato» si è verificata, però, alcune volte, in un contesto fortemente apofatico che non ha permesso degli sviluppi particolarmente significativi sia nel campo della teologia, che in quella della filosofia. Il pensiero occidentale, invece, riflettendo sulla persona divina come relazione sussistente⁸⁰, e ponendo l'enfasi sull'unità divina innanzi alla sua tri-personalità, tende a promuovere una visione più funzionale della tri-personalità di Dio⁸¹. Quindi, mentre il Dio «Uno» farebbe riferimento in primo luogo all'essere, alla sostanza di Dio e alla creazione, il Dio «Trino» si collegherebbe per primo alla vita di Dio, e successivamente all'opera della salvezza, della santificazione e della vita del cristiano.

In Occidente alcune applicazioni posteriori del concetto di «persona» trinitaria all'uomo⁸² adoperano questo termine per desi-

⁷⁹ Sul carattere personale dell'essere, cfr. J. SEIFERT, *Essere e persona* (1989), cit.; M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991), cit., pp. 52-55.; K.L. SCHMITZ, *Created receptivity and the philosophy of the concrete* (1997), cit.; T. MELENDI, *Metafisica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*, Barcelona 1997; F. HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona 1997.

⁸⁰ Specialmente con sant'Agostino: cfr. A. MILANO, *La Trinità dei teologi e dei filosofi*, in *Persona in teologia* (1984), cit., pp. 43-50.

⁸¹ Ad una certa «dilatazione antropologica [il trasferimento della categoria di "persona" da Dio all'uomo] contribuì sicuramente la riflessione trinitaria sul concetto di persona, dove lo specifico di ogni singola persona deriva dalle sue relazioni con gli altri» (W. PANENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Brescia 1994, p. 230).

⁸² Il termine «persona» comincia ad essere applicato espressamente all'uomo a partire da Agostino (cfr. J. RATZINGER, *Il significato della persona in teologia* (1974), cit., p. 181). San Tommaso d'Aquino insiste che esso si applica all'uomo soltanto in senso analogico (cfr. ad esempio *S.Th. I, q. 29, a. 3, ad 2*).

gnare l'*esemplare* della specie umana, definita a partire della sua sostanza spirituale. Si pensi alle definizioni di «persona» date da Boezio, *naturae rationalis individua substantia*⁸³ e da altri⁸⁴. Certamente con ciò non si perde il contenuto della nozione di persona. Tutt'altro. Contro le interpretazioni austere di Aristotele fatte da Averroè ed altri durante il Medioevo, san Tommaso d'Aquino ha lottato con notevole incisività per difendere l'immortalità e l'individualità «incomunicabile» dell'uomo, fino al punto di insistere sull'individualità e sulla sussistenza dopo la morte dell'anima separata di ognuno, e quindi il suo carattere insostituibile e personale⁸⁵. Come ha dimostrato A.J. Gurevic, la nozione di persona e la sua dignità erano fortemente radicate nel pensiero medioevale ben prima del risveglio rinascimentale⁸⁶.

Il Medioevo e la modernità non hanno certamente dimenticato il *risultato* del processo che portò faticosamente al consolidamento del concetto di «persona»: persona divina, e poi persona umana. Forse si è dimenticato un poco, invece, qualcosa della travagliata *storia* di questo processo, ovvero l'impatto dell'evento della risurrezione del Signore sui credenti, per la virtù dello Spirito, che costituì la Buona Novella della fede cristiana, fino a capovolgere il pensiero antico con la confessione dell'eterna tri-personalità del Dio di Abramo, del Dio dei viventi. Con questa dimenticanza si era forse persa anche la consapevolezza del vero fondamento e della storia spirituale del concetto di «persona» a partire della vocazione eterna di tutti gli uomini all'intima e perpetua comunione con l'eterna Trinità⁸⁷. Il

⁸³ S. BOEZIO, *De persona Christi et duabus naturis*, 3.

⁸⁴ RICCARDO DI SAN VITTORE: *persona est existens per se solum iuxta singularem quemdam rationalis existentiae modum* (*De Trinitate* IV, 21-22); SAN TOMMASO D'AQUINO: *subsistens in rationali natura* (*S.Th.I*, q. 29, a.3); DUNS SCOTO: *substantia incommunicabilis naturae rationalis* (*Lectura I*, dist. 2, pars 32, q. 1-4). È da notare che queste definizioni si danno quasi sempre all'interno di trattati concernenti la cristologia e la teologia trinitaria.

⁸⁵ Cfr. É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1947, *passim*.

⁸⁶ A.J. GUREVIC, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Roma/Bari 1994. Questo autore russo dimostra che la centralità dell'individuo sorge non nel tempo del Rinascimento, come mantenne la classica tesi di Jacob BURCKHARDT ed altri, ma nel Medioevo. Lo descrive con il motto: *individuum est ineffabile*.

⁸⁷ Cfr. F. OCÁRIZ, *Dignidad personal, transcendencia e historicidad del hombre* (1985), cit., pp. 175-195. Il fondamento vocazionale della persona umana è comune nel pensiero ortodosso. Per Berdjajev, «persona» vuole dire vocazione irripetibile data da Dio (N.

fatto è che la parola *panim* in ebraico, spesso adoperato nell'Antico Testamento, e tradotta da *prósopon* nella LXX, faccia riferimento al volto, specificatamente a quello di Dio nel suo *rivolgersi* verso l'uomo⁸⁸.

III. La persona umana tra «filosofia» e «teologia»

Gli argomenti appena presentati sul consolidamento del concetto di «persona» nella rivelazione cristiana nel contesto dell'immortalità e del carattere insostituibile di ogni uomo, e nella riflessione teologica verificatasi lungo i primi secoli della Chiesa, offrono spunti preziosi per un'approfondita riflessione filosofica. Allo stesso tempo, rimane forse l'impressione che si tratti di un discorso troppo segnato da categorie teologiche, risultato esclusivo quindi della fede cristiana. In base al discorso fatto si potrebbe pensare che ogni uomo è persona e che possiede quindi una dignità inalienabile, semplicemente perché così lo insegna la fede cristiana, in base ad un progetto divino in via di realizzazione. A livello filosofico si tratterebbe quindi di un'affermazione alquanto gratuita e inverificabile⁸⁹.

In tutto ciò c'è qualcosa di vero. È fuori dubbio che l'agire del cristiano nel mondo e la sua riflessione viene determinato e spinto in maniera determinante dalla fede nell'immortalità e nel carattere insostituibile di ogni uomo. Storicamente il concetto di persona, così apprezzato dal pensiero occidentale e fondante delle moderne sistematizzazioni dei diritti umani, trova le sue radici nella teologia cristiana, specie in quella trinitaria. Questo è innegabile. Inoltre, non è difficile dimostrare che le religioni monoteistiche «unipersonali» non sono veramente in grado di trovare degli argomenti solidi per

BERDJAEV, *De l'esclavage à la liberté de l'homme*, Paris 1946, p. 22); per Florovsky, il dinamismo della vita spirituale consiste proprio nel continuo superamento della natura [presa in senso negativo] seguendo la propria vocazione, che ha la sua prima origine nella libertà di Dio (cfr. G. FLOROVSKY, *Filosofija kul'ta, Bogoslovskie Trudy*, Mosca 1977, pp. 139 ss.). Sulla questione, cfr. T. SPIDLIK, *La persona icona del Padre* (1995), cit.

⁸⁸ E. LOHSE, *Prósopon*, in «Grande Lessico del Nuovo Testamento», a cura di G. KITTEL - G. FRIEDRICH, t. 11, Brescia 1977, col. 427-441.

⁸⁹ Sulla filosofie che negano la conoscibilità dell'essere persona nell'uomo, cfr. C. SINI, *Filosofie che negano la conoscibilità e il valore della persona* (1995), cit.

spiegare e difendere la dignità inalienabile di ogni uomo⁹⁰. Però non si tratta affatto di una presa di posizione fideistica, irragionata e irragionevole.

Ogni uomo intuisce infatti, fino a un certo punto, il suo essere intrinsecamente personale e distinto dagli altri, e si interroga instancabilmente sulla sua natura, anche se solo a livello implicito, desiderando che questa sua brama di permanenza e di compiutezza si possa realmente verificare.

Lo stesso anelito si trova presente pure nel pensiero filosofico antico. Tale pensiero, specie nelle interpretazioni date da Aristotele e Platone, veniva spinto in particolare dalla volontà di integrare l'uomo singolo all'interno della molteplicità, della società, del tutto, in fin dei conti, all'interno dell'Uno, dell'armonico. Allora, può considerarsi una pura coincidenza il fatto che il termine *πρόσωπον* appare nel lessico filosofico antico precisamente nel contesto della tragedia greca? Che esso venga a collegarsi subito con il termine *προσωπεῖον*, «maschera»?⁹¹ In effetti il teatro greco, specie quello tragico, era il luogo in cui i conflitti tra la necessità razionale di un mondo unitario ed armonico (l'ideale greco) e la libertà umana individuale, si rappresentano e si risolvano. «Era nel teatro che l'uomo cercava di "divenire persona"», dice Bordoni⁹². Sul palco del mondo l'uomo tenta di affermare la sua dignità personale, si sforza ad imporsi sulla necessità razionale ma impersonale, tante volte in un contesto tragico, senza trovare la via di uscita. È qui dove egli lotta con le divinità e col proprio destino. È qui dove scopre che non può sfuggire questo destino, né dimostrare un'eccessiva *hýbris* dinanzi alle potestà divine senza essere punito.⁹³

⁹⁰ Cfr. l'influente studio di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, in *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 45-147. Esso riflette sulle implicanze sociali e politiche della dottrina della Trinità di fronte a quella che afferma l'"unipersonalità" di Dio.

⁹¹ Per quanto segue, cfr. J.D. ZIZIOULAS, *Personhood and Being* (1997), cit., pp. 31-33; S. SCHLOSSMANN, *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma* (1906), cit.

⁹² M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona* (1991), cit., p. 49.

⁹³ Sulla tragedia greca di fronte alla fede cristiana, cfr. C. MÖLLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia 1961², pp. 129-185. «Paradosso del giusto sofferente, senso del valore unico del dolore, rispetto per i supplici... Non vale la pena di sopportare mille morti per salvare questi valori? Ma resta una impenetrabile oscurità sul perché di quella sofferen-

Tutto ciò conferma la regola fondamentale della vita umana conosciuta da Platone nella sua opera *Le Leggi*: il cosmo non esiste a causa dell'uomo, ma l'uomo a causa del cosmo⁹⁴. L'individuo esiste per l'insieme, la molteplicità per il tutto. L'uomo scopre, frustrato, eternamente frustrato, che la sua «persona» non è altro che una maschera. Eppure è vero che in questo processo egli acquista un certo gusto per la libertà, una qualche identità, un'individualità che il mondo razionale e l'ideale armonico gli negano.

I libri sacri dei cristiani, l'Antico e il Nuovo Testamento, sono gremiti delle stesse problematiche, profondamente umane e spesso sofferte, che hanno caratterizzato la letteratura e la storia di tutta l'umanità. Pure nei nostri tempi il cristiano condivide in pieno le attese, le gioie, le sofferenze e le angosce di tutti gli uomini. Però la rivelazione cristiana esprime non soltanto un anelito umano «dal basso» di realizzarsi come persona, un anelito suscitato da Dio stesso nel cuore umano. Professa anche *la risposta divina* a questo grido, a questa brama: è il Dio Trino, eternamente personale, o meglio «interpersonale», che ha progettato, creato e chiamato ogni uomo a sua immagine, alla comunione eterna con Lui, appunto costituendolo nel più intimo del suo essere *capax Dei*, in grado di poter rispondere a questa chiamata, perché persona.

La tradizione teologica orientale ha preferito ritenere una comprensione esplicitamente religiosa o «sacra» intorno alla persona, fatta ad immagine del Dio eterno⁹⁵, esprimendo così la sua ineffabilità. Il pensiero occidentale ha invece sempre tentato di trovare il *locus* di questa realtà *nell'uomo stesso*, nella sua anima e nelle sue relazioni con gli altri, e si è dedicato ad esprimere la realtà della persona e della sua dignità all'interno dei «campi autonomi», per così dire, della riflessione filosofica, sociologica, giuridica e scientifica. Con tutto si trattava di una esigenza spontanea della ragione umana. Oggi, comunque, dinanzi all'enorme sfida che si verifica intorno alle questioni bioetiche, ecologiche, demografiche, si sperimenta pur-

za, sulla ragione profonda del rispetto del dolore... Un muro, un muro opaco, invalicabile, in cui urta l'anima degli antichi» (*ibid.*, p. 184).

⁹⁴ Cfr. PLATONE, *Leggi* X, 903 cd.

⁹⁵ Cfr. Y.M.-J. CONGAR, *La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale*, in *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Écumenisme*, Paris 1964, pp. 273-288, spec. 286.

troppo la tendenza nel campo dei diritti umani verso una certa «diluzione dei confini della persona»⁹⁶ (L. Palazzani). Il filosofo Ricoeur, considerando l'insuccesso degli sforzi di fondare una comprensione *puramente* filosofica — se questo termine ha qualche significato — dell'ineffabilità della persona e dell'inalienabilità dei suoi diritti, reagisce contro la filosofia personalista di Mounier con la seguente consegna: «muore il personalismo, ritorna la persona»⁹⁷. Egli si rende conto che ci si può avvicinare alla questione soltanto con una rinnovata — sempre rinnovata — «attitudine» verso la persona umana. Forse la fede cristiana non è l'unica realtà a fornire questa «attitudine», prospettiva o interessamento verso l'uomo, però soltanto essa è in grado di rinnovarla e ripristinarla in tutte le epoche e in tutte le circostanze.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

⁹⁶ Cfr. L. PALAZZANI, *Essere umano o persona? Persona potenziale o persona possibile?*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto» 69 (1992) 446-471.

⁹⁷ Cfr. P. RICOEUR, *La persona*, Brescia 1997.

Pagina bianca

LA QUESTIONE TEOLOGICA DEGLI ATTRIBUTI DIVINI (e III): DIO, LA COLPA E LA MORTE

José M. GALVÁN

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Dio e il senso di colpa*: 1. Il senso di colpa. 2. Senso di colpa e immutabilità divina. 3. Dimensione trinitaria - III. *Dio e la morte*: 1. La realtà della morte. 2. Il mistero del tempo. 3. L'eternità personale. 4. L'Amore eterno: dimensione trinitaria e cristologica - IV. *Conclusione*.

I. Introduzione

Nel primo articolo di questa serie, ho cercato di indicare la realtà del male come punto di partenza per una considerazione degli attributi divini in chiave di valenza antropologica¹. Nel secondo, ho confrontato l'idea di Dio e, in concreto, la sua onnipotenza, con l'elemento che nell'esperienza umana costituisce l'approccio più immediato e costante alla questione del male: la sofferenza. Il problema del dolore, illuminato dal contenuto della rivelazione di Dio onnipotente, ha aperto due nuovi quesiti. In primo luogo, la necessità del rimando al peccato come causa della perdita di protezione del limite che la temporalità comporta, il che pone sul tappeto la questione della *colpa*. In secondo luogo, lo spirito umano si trova di fronte all'aporia dell'inevitabilità della *morte*, esperienza della caducità dell'essere umano che sembrerebbe annullare qualsiasi consolazione

¹ Cfr. J.M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in «Annales Theologici» 8 (1994) 285-313.

proveniente dalla sola onnipotenza: la consolazione che essa comporta in base alla non inevitabilità della sofferenza sembrerebbe contraddetta in modo sardonico dalla certezza esperienziale della dissoluzione personale².

II. Dio e il senso di colpa

Mi sono già occupato del collegamento tra senso di colpa e richiesta di immutabilità³ in rapporto al tema della giustificazione. Riprendo adesso, per completare, gli elementi centrali del discorso. Giustificazione e senso di colpa sono intimamente legati: alla giustificazione del peccatore, infatti, che avviene nell'accoglienza della Parola, corrisponde una concreta esperienza umana di perdono, e si dà su una previa e determinata idea di Dio che perdona: soltanto Lui può perdonare i peccati⁴; l'uomo, difatti, sa di non essere in grado da solo di dare una risposta definitiva alla questione della colpa.

La sicurezza del credente nella giustificazione operata in noi da Cristo come certezza di fede costituisce il primo e fondamentale dato. In chiave antropologica, tuttavia, la pace che avviene come conseguenza della giustificazione va capita sullo sfondo del senso di colpa che provoca la richiesta di perdono. Conseguentemente, l'esperienza di pace, frutto del perdono, deve essere messa in rapporto con la cancellazione dello stesso senso di colpa. La confessione di fede nella giustificazione operata da Cristo, pertanto, avviene all'interno di una autocoscienza di sé come peccatore aperta a una possibilità trascendentale di perdono.

Si tratta, pertanto, di delimitare l'idea di Dio presente nell'uomo giustificato: come deve essere, in sé e per me, il Dio che mi giustifica? Metodologicamente, si cercherà di concettualizzare l'idea di Dio presente nell'uomo come base dell'esperienza del perdono, facendo perciò riferimento all'anelito umano di cancellare la colpa, e alla realizzazione di questo anelito nel dono salvifico di Dio. La con-

² Cfr. J.M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (II). Dio e la sofferenza umana*, in «Annales theologici» 10 (1996) 69-90.

³ Cfr. J.M. GALVÁN, *La giustizia di Dio, sorgente della giustificazione* in J.M. GALVÁN, *La giustificazione in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, vol. 117-128.

⁴ Cfr. Mt 9,1-6; Mc 2,6-7; Lc 5,20-24.

cettualizzazione di quest'idea di Dio richiederà l'uso degli attributi divini come strumenti per poter conoscere, sia pur frammentariamente, l'infinita ricchezza dell'essere divino, e il loro ulteriore superamento (o pienezza di senso) nella rivelazione trinitaria.

1. *Il senso di colpa*

Sembra evidente che il primo passo consiste nell'atto di auto-accusa col quale l'uomo riconosce la propria esistenza come colpevole. Senza la realtà di questa percezione, il resto non ha senso, non ci sarebbe neanche il rivolgersi a un'istanza di perdono. Dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 1847): «L'accoglienza della sua misericordia esige da parte nostra il riconoscimento delle nostre colpe. "Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Se riconosciamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà da ogni colpa" (1 Gv 1,8-9)».

E più avanti (n. 1848): «Come afferma san Paolo: "Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia". La grazia però, per compiere la sua opera, deve svelare il peccato per convertire il nostro cuore e accordarci "la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore" (Rm 5,20-21). Come un medico che esamina la piaga prima di medicarla, Dio, con la sua Parola e il suo Spirito, getta una viva luce sul peccato: *La conversione richiede la convinzione del peccato, contiene in sé il giudizio interiore della coscienza, e questo, essendo una verifica dell'azione dello Spirito di verità nell'intimo dell'uomo, diventa nello stesso tempo il nuovo inizio dell'elargizione della grazia e dell'amore: "Ricevete lo Spirito Santo". Così in questo "convincere quanto al peccato" scopriamo una duplice elargizione: il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità è il Consolatore*⁵».

L'iniziale senso di colpa, pertanto, ha come correlativo, a livello di grazia, la convinzione di peccato. Ma il convincere l'uomo riguardo il peccato, frutto dello Spirito Santo, non si dà *contro* l'esperienza umana. E sullo sfondo della coscienza di peccato si dà l'esperienza della giustificazione.

Ciò costituisce uno degli elementi portanti del sistema teologi-

⁵ GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Dominum et vivificantem*, 31.

co di Lutero. L'uomo, consapevole innanzi tutto della sua situazione di peccato, nella fede si sa perdonato, giustificato dalla Giustizia divina. Fondato, appunto, sulla certezza della giustificazione, il credente non può non provarne una dimensione esperienziale: infatti, chi cerca nella fede la risposta a un qualsiasi problema di senso non può fare a meno di questa dimensione estetica, che Lutero riferiva all'esperienza di pace, di gioia, di felicità⁶.

La *theologia crucis* di Lutero sottolinea con forza che l'esperienza del perdono è dovuta allo Spirito Santo, e che nell'uomo si dà sullo sfondo di un'altra esperienza contraria, costituita, seguendo Von Löwenich, da «tutto l'ambito della percezione sensibile e intellettuale, quindi il potere naturale complessivo dell'uomo di accogliere in sé le apparizioni del mondo sensibile e della cultura»⁷.

È possibile fondare una correlazione, non solo a livello simbolico, di queste due esperienze apparentemente contrapposte? Senza mettere in dubbio che lo Spirito è l'ultima e piena chiave dell'esperienza del giustificato, penso che il collegamento sia possibile nell'ambito delle richieste dello spirito umano verso l'assoluto, le quali costituiscono il fondamento del suo reale accesso a Dio. Con ciò non voglio oppormi a quanto di più specifico ha la *theologia crucis*, che è fondamentalmente *scientia practica*⁸. Si tratta, quindi, solo di determinare le condizioni di possibilità di una dimensione esperienziale umana che ritengo non rimandabile unicamente a una dimensione escatologica⁹, priva di riscontro intrastorico. Se è vero che la *theologia crucis*, in quanto esperienza, deve avere anche un suo riscontro estetico — nel senso kierkegaardiano della parola —, si deve definire il *logos* che dà senso al *aesthetos*.

Si può riassumere il contributo fondamentale della *theologia crucis* su questo argomento dicendo che soltanto Cristo è il riferimento definitivo per il superamento del senso di colpa, e pertanto soltanto la fede in Cristo è lo strumento idoneo. La fede in Cristo è comunione interrogativa con Lui. In parole di Kierkegaard, «quando uno dice in forma diretta: "io sono Dio, io ed il Padre siamo una

⁶ Cfr. W. VON LÖWENICH, *Theologia Crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Dehoniane, Bologna 1975, pp. 163-165.

⁷ *Ibidem*, p. 140.

⁸ *Ibidem*, p. 174.

⁹ *Ibidem*, p. 164: «la gioia del cristiano è una realtà integralmente escatologica».

cosa sola” (*Gv* 10,30), si ha una comunicazione diretta. Ma quando ora chi lo dice, il comunicante, è un uomo singolo, un uomo completamente uguale agli altri, questa comunicazione non è propriamente del tutto diretta, poiché non è proprio del tutto evidente che un uomo singolo possa essere Dio: mentre ciò che egli dice è in forma completamente diretta. Quando la comunicazione contiene nel comunicante una contraddizione essa diventa comunicazione indiretta, ti pone una scelta: vuoi credere in lui, sì o no?»¹⁰.

L'accoglienza credente di Cristo come Verità soggettiva, quindi, costituisce il momento fondante. Priorità va data, pertanto, al *logos* della fede, la cui accoglienza è il primo atto del giustificato, e riferimento primario del suo sapersi perdonato. Ma se quest'esperienza di fede non coinvolge anche «l'ambito della percezione sensibile e intellettuale», non risulta possibile di fatto concettualizzare la correlazione tra le due esperienze, e l'esperienza della fede dovrebbe chiudersi nell'ineffabile. Ciò comporterebbe che la speranza terrena, in opposizione assoluta alla speranza soprannaturale, sarebbe un assurdo, un inganno antropologico.

Se la speranza terrena non è un inganno, ma apertura a quella soprannaturale, si deve invece dire che, se l'accoglienza credente dell'Altro come Verità soggettiva non si dà su una previa e reale possibilità di una certa “oggettivazione” dello stesso Altro come Verità nell'ambito della nostra percezione sensibile e intellettuale, non si potrebbe, in definitiva, avere la sicurezza del suo dono transsoggettivo, della sua reale alterità nei confronti della mia soggettività¹¹.

Altrimenti sorgono molte domande: che cosa fa sì che io lo accetti come tale? Che cosa mi muove all'atto di fede? O, se la risposta data a queste domande è intrinseca alla fede, se il muoversi verso l'accettazione è umanamente cieco, soltanto frutto della grazia, perché non tutti ce l'hanno? Non sono tutti gli uomini trattati ugual-

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo*, Studium, Roma 1971, pp. 193-194.

¹¹ «La expresión objetual o la verdad intelectual son desde este supuesto —consideradas desde Dios— solamente el signo intelectual de la realidad del Dios presente. Visto desde el hombre este signo es la garantía de que la fe en Dios no es deudora de sí misma, de que no es algo puramente subjetivo (si lo fuera de hecho no podría ser articulada en verdades objetuales), sino que se apoya en algo transubjetivo, a lo que el hombre *debe* someterse, pero a lo que por la penetración en la verdad de la fe también puede someterse sin perder su dignidad humana», L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, p. 28.

mente dal Dio Giusto? O, in caso contrario, come si fa a distinguere il dono della grazia, che giustifica il credente, dall'esperienza di pace di coscienza che eventualmente si dà al di fuori della fede? Se il Dio che mi giustifica appare umanamente come un puro nulla, posso dire veramente che "appare"?

L'accettazione di Cristo come chiave ultima di risposta al non senso dell'uomo non può essere in forma assoluta un atto umanamente cieco: il suo Dio non può essere l'antiuomo.

Alla speranza soprannaturale che scaturisce dalla fede corrisponde, di conseguenza, una richiesta terrena di speranza di fronte al senso di colpa. Questa speranza terrena di fronte alla propria colpa, però, è un mistero, un interrogativo aperto; ed in quanto tale richiama una struttura responsoriale trascendente. Ecco perché il Concilio Vaticano II segnala il senso di colpa tra le angosce domandate a cui l'uomo non può dare risposta senza Dio¹².

Ogni volta che l'uomo ha voluto fare i conti col senso di colpa senza rimandarlo a un sistema di riferimento responsoriale trascendente, ha dovuto per forza negare la realtà stessa della colpa. Questo è avvenuto attraverso due processi: l'uno ha mutato la realtà della colpa facendola divenire un elemento costitutivo del proprio essere in base ad una sua integrazione esistenziale¹³; l'altro riducendo la medesima, in chiave scientificistica, a uno stadio non raggiunto di evoluzione, qualcosa di cui prima o poi dovremmo intramondanamente liberarci.

Ma il sistema non ha funzionato: morte, dolore e colpa rimangono comunque misteri di cui non si può dare ragione nell'ambito della scienza o dell'autoanalisi della condizione intracosmica dell'uomo. Anzi, è comune ormai la consapevolezza che le risposte non possono proprio arrivare da queste istanze. Resta come ultima solu-

¹² «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeterna, hominis dignitas gravissime laedetur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpae et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur», GS 21; cfr. GS 10.

¹³ «La colpa di cui si parla (nell'esistenzialismo) è il limite stesso della finitezza di cui è affetta l'esistenza; e perciò una colpa senza colpevoli, perché la colpevolezza è una struttura dell'esistenza che ne è la portatrice; ed è una colpa senz'alcuna pena o castigo, perché la pena è la stessa appartenenza della finitezza all'esistenza—quindi colpa e pena finiscono per coincidere», C. FABRO, *Il peccato nell'esistenzialismo contemporaneo*, in P. PALAZZINI, *Il peccato*, Ares, Roma 1959, p. 723.

zione l'alienazione della libertà personale nel formicaio di un'umanità anonima...

Sembra che per noi non ci sia un'altra strada che rimandare la presenza della colpa al concetto correlativo di pena: se l'uomo si sente in colpa è perché veramente si trova in stato di reato. Ma lo stato di reato richiede il riconoscimento di un ordine etico di riferimento¹⁴. L'autodeterminarsi dell'uomo dipende sempre da un sistema di valori, in riferimento al quale la libertà attualizza e giudica il progetto vitale. In base a ciò, l'onnipresenza del senso di colpa indica che il rifiuto volontario dell'ordine etico di riferimento comporta una contraddizione nel profondo dell'essere dell'uomo. Lui rimane libero di orientarsi diversamente, ma è sempre legato a quell'ordine da una sorta di nostalgia ontologica che, nel suo rifiuto cosciente, si manifesta appunto come angoscia¹⁵.

Se il fondamento ultimo del sistema di riferimento si dà come valore assoluto personale, in quanto tale, potrà diventare la chiave antropologica che eventualmente permetterà: a) l'interpretazione dell'imperfezione passata nella realizzazione del progetto esistenziale in base a una possibile definitività futura di bontà; b) l'assicurazione in senso finalistico della reversibilità del passato: infatti, l'auto-possessione dell'essere storico in cui si esprime la libertà rende possibile questa reversibilità, anche se non è autonomamente in grado di darle una dimensione ultima, definitivamente buona.

Perciò, prima di ulteriori e necessari approfondimenti, se crediamo che davanti al peccato Cristo può dire all'uomo «va' in pace», includiamo in questo credere una risposta ultima alla richiesta di fondamento del sistema di valori che può superare il senso di colpa: e in fondo alla risposta si deve trovare la nostra idea umana di Dio: «da

¹⁴ «Il senso che avremo dato alla nostra vita, e che si rivelerà alla fine del nostro avvenire temporale, sarà conforme alla nostra Idea eterna, come la sua libera realizzazione nell'esistenza o, al contrario, sarà in irrimediabile disaccordo con essa - un controsenso che non potrà essere né corretto né cancellato?», J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, p. 161.

¹⁵ «Ho sottolineato che il precetto divino suggeriva non solo la dimensione divina del Mistero, ma anche la profondità dell'uomo, fatto per la comunicazione con Dio. Che egli la rifiuti non cambia niente a ciò che è in realtà: il desiderio e la capacità dell'alleanza rimangono, ma ormai impotenti. Non avremmo noi chi la radice ultima dell'angoscia? In ogni caso, la storia mostra che l'uomo non sopporta la rottura dell'alleanza, anche se ha profondamente dimenticato l'origine del suo male», G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Casale Monferrato 1992, p. 137.

questo conosceremo che siamo nati dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa» (1 Gv 3,19-20)¹⁶.

2. *Senso di colpa e immutabilità divina*

All'origine del senso di colpa si trova la consapevolezza del *limite*: nell'ambito di riferimento spazio-temporale ciò si definisce come autocoscienza della finitezza; nel piano etico si esprime come *autorimprovero*. E come l'autocoscienza della finitezza include la percezione dell'illimitato divino che si esprime posteriormente nel concetto di *onnipotenza*, l'autorimprovero dovrebbe comportare lo svelarsi *dell'illimitato etico divino*. In altre parole, se la constatazione come dolore del limite spazio-temporale portava san Tommaso a riassumere il passaggio metafisico verso l'onnipotenza nel suo famoso argomento *quia malum est, Deus est*¹⁷, si tratta di applicare lo stesso principio alla constatazione della realtà della colpa.

Il primo elemento definitorio del Dio che giustifica è, comunque, la sua onnipotenza: la giustizia divina sarebbe, in questo senso, l'onnipotenza del suo Essere assoluto all'opera per la salvezza dell'uomo colpevole. Ma l'idea di onnipotenza divina si troverebbe davanti ad un paradosso insormontabile se il passaggio fosse mediato unicamente dal concetto di finitezza. Infatti, la finitezza conduce alla confessione di un Dio onnipotente, sia come richiesta assoluta della ragione che parte dalla constatazione della contingenza, sia per quanto fa riferimento alla stessa consapevolezza esistenziale che l'uomo ha del limite come causa del dolore. Soltanto la dipendenza ontologica di un Essere onnipotente costituisce una possibilità di risposta davanti alla domanda di senso del dolore: la causalità universale e l'agire intellettuale della Causa Prima proteggono l'uomo nella sua temporaneità dal sentirsi finalisticamente abbandonato.

¹⁶ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1781: «La coscienza permette di assumere la *responsabilità* degli atti compiuti. Se l'uomo commette il male, il retto giudizio della coscienza può rimanere in lui il testimone della verità universale del bene e, al tempo stesso, della malizia della sua scelta particolare. La sentenza del giudizio di coscienza resta un pegno di speranza e di misericordia. Attestando la colpa commessa, richiama al perdono da chiedere, al bene da praticare ancora e alla virtù da coltivare incessantemente con la grazia di Dio».

¹⁷ CG, III, 71.

L'onnipotenza, perciò, deve essere una prerogativa di un essere personale libero: una assoluta forza cosmica impersonale non potrebbe risolvere il problema del senso, soprattutto quando si tratta di fare i conti con l'essere personale dell'uomo.

Ma il paradosso sta proprio qui, nel fatto che l'onnipotenza divina, pur potendo, non ha liberato l'uomo dalla sofferenza. Questo sembra incompatibile con la pretesa rivelazione di un Dio Amore che, per definizione, deve volere il bene dell'amato. Ovviamente, la ragione credente non può non affermare a questo punto che la sofferenza deve avere una componente almeno finalisticamente buona, se il Dio-Amore la permette; ma i dati fin qui esposti non sono sufficienti.

A questo punto bisogna introdurre il dato specifico cristiano, in cui si esprime trinitariamente l'essere Amore di Dio in sé e nei confronti della creatura amata. L'onnipotenza, infatti, non ha come scopo nel suo agire *ad extra* il creare l'uomo in quanto essere limitato spazio-temporalmente. Il vero scopo dell'agire creativo è costituito dall'intenzione di stabilire tra creatore e creatura un'eterna *comunione di vita*. Il dono divino non è un dono limitato: Dio dà se stesso alla creatura, la chiama a partecipare della sua Vita intratrinitaria. La perfezione della creatura, pertanto, rimanda a questo disegno originario; la sua imperfezione, conseguentemente, consiste radicalmente nell'aver perso la comunione divina per la quale è stata creata: in definitiva, si tratta di prendere in tutta la profondità l'affermazione che l'uomo è l'immagine del Dio Amore. Mentre questa non è stata infranta, il limite spazio-temporale dell'uomo non è stato sperimentato come sofferenza.

Perciò la perdita dell'originaria comunione della Vita intratrinitaria rimanda all'idea di peccato. E, sullo sfondo del peccato, la rivelazione del disegno redentore illumina il senso ultimo del perché Dio ha voluto il limite spazio-temporale nella sua immagine: come la condizione, cioè, per poter essere oggetto del perdono, per poter Lui stesso *ricreare* la libertà umana.

Riassumendo, senza l'affermazione dell'onnipotenza metafisica non troverebbero senso le domande che all'uomo pone la realtà della sofferenza (*quia malum est, Deus est*; ma la stessa onnipotenza non acquista la sua pienezza rivelativa se non nel dono trinitario, e questo fa che la radice della vera sofferenza debba essere rinviata al

peccato (*quia peccatum est, Deus est*). Per fare questo passaggio, l'uomo ha bisogno di ricevere «lo Spirito che convince il mondo quanto al peccato» (Gv 16,8). In definitiva, l'ambito del suo incontro con Dio rimane sempre quello intersoggettivo della fede, ma fondato antropologicamente sul livello "oggettivo" dell'accesso naturale a Dio.

Riprendo il nostro argomento: lo Spirito, svelando nel peccato il senso ultimo del male, rivela anche il contenuto ultimo del senso di colpa. Il riacquisto della comunione trinitaria permetterà, quindi, di pervenire alla risposta ultima. La questione della giustificazione si pone nell'ambito del rapporto intersoggettivo tra Dio e l'uomo. Abbiamo visto come questo rapporto può essere fondato, come base esperienziale umana, sul concetto di onnipotenza. La questione adesso, tuttavia, va al di là dell'ambito significativo di questo attributo. L'onnipotenza, come tutti gli altri attributi, è una delle dimensioni parziali in cui il nostro intelletto limitato può conoscere qualcosa dell'infinito essere divino. In quanto parziale, non serve per approfondire tutte le questioni che l'essere di Dio pone nel suo agire volto all'uomo, anche se, dato il suo speciale legame con l'idea di Dio propria dell'ambito delle richieste antropologiche, in qualche senso si può dire che è il primo attributo divino: il suo uso nella confessione di fede ne è conferma: *credo in Dio Padre Onnipotente*.

L'onnipotenza, quindi, come primo attributo, porta a risolvere fondamentalmente il problema della finitezza. Quando alla finitezza si aggiunge la questione dell'autorimprovero, l'onnipotenza deve essere arricchita con ulteriori sfaccettature della ricchezza infinita dell'essere divino.

Questo arricchimento, sempre nell'ambito della nostra conoscenza razionale di Dio, deve avvenire in riferimento alle due libertà in questione: quella umana e quella divina. L'autorimprovero, infatti, richiama immediatamente la libertà umana e l'apertura antropologica che essa comporta. Diceva il Grande Inquisitore: «Nulla è più seducente per l'uomo della libertà di coscienza, ma, nel contempo, non c'è nulla che in lui sia più tormentoso»¹⁸. La libertà, infatti, apre un doppio fronte di conflitto: da una parte il futuro, in cui l'essere libero deve rinunciare ad alcune delle possibilità concrete del-

¹⁸ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1992, vol. 1, p. 348.

l'esistenza, e ciò comporta necessariamente limitazioni vitali; dall'altra parte il passato, dal quale pesa l'irreversibilità dei propri atti colti adesso nella loro costitutiva insufficienza. L'insieme degli atti in cui l'uomo si è autodeterminato o si autodetermina nella propria realizzazione temporale sono, per tanto, l'ambito nel quale lui è autosoddisfatto della propria esistenza o, al contrario, sperimenta il rifiuto-disprezzo di se stesso che costituisce il fondamento del senso di colpa.

Ciò ha come fondamento il fatto che la tendenza alla felicità è in noi una tendenza ontologica: la volontà è determinata originariamente dalla felicità, e la felicità è, a sua volta, determinata da una dimensione che trascende la nostra natura attuale.

Una volta che la tendenza alla felicità si pone, tramite l'intelletto, in contatto con la realtà, si mette in moto tematicamente e liberamente alla ricerca del suo attualizzarsi. In questa interfaccia intelletto-volontà, ambito dell'agire libero dell'uomo, la stessa possibilità di errore dell'intelletto nel presentare un bene concreto come orientato trascendentalmente, e la debolezza della volontà nella sua tendenza, si traducono nella presenza di azioni moralmente errate. Se veramente l'intelletto e la volontà hanno la capacità di determinare l'orientamento verso il bene trascendente — cioè, se l'uomo è libero —, allora le azioni errate si sperimentano come colpe.

Perciò il senso di colpa, paradossalmente, non riguarda soltanto il passato, neanche il fatto di aver commesso azioni giudicate sbagliate: al di là dei fatti concreti che costituiscono le proprie colpe, si trova un riferimento di base agli stessi principi che costituiscono l'essere dell'uomo nel mondo. L'uomo si sa strutturalmente incapace di evitare di avere colpe.

L'esperienza sensibile e intellettuale dell'uomo porta, quindi, a un *autorimprovero congenito*, fondato sulla consapevolezza di una libertà defettibile. Questa, a sua volta, rimanda ad una libertà non limitata, non essenzialmente colpevole. Se infatti la colpevolezza della libertà fosse un dato definitivo, la domanda di senso non si porrebbe. In altre parole, l'esperienza di una libertà mutabile svela come anelito una libertà immutabile. Anche qui il pensiero torna a Ivan Karamazov, in una revisione all'inversa del suo "se Dio non esiste tutto è permesso": se di fatto non tutto è permesso (il senso di colpa lo testimonia), se la libertà umana è pertanto teleologicamente determi-

nata, la nostra stessa libertà richiama come fondante la Libertà divina, senza la quale sarebbe soltanto una *perplexità completa*¹⁹. Un'altra libertà mutevole non può esserne mai il suo fondamento.

Finalmente, la libertà immutabile può a sua volta garantire la redenzione del passato e assicurare il futuro della libertà mutevole: soltanto una onnipotente volontà immutabile può ricreare come libera la libertà. Questa strada, che comporta un approfondimento delle cinque vie in base alla radicalità della libertà come fondamento del carattere personale e dialogico dell'uomo — senza questa precisazione l'argomentazione sarebbe "tendenzialmente ontologica" — è stata intrapresa da san Tommaso, anche se in maniera soltanto laterale, parlando dell'immutabilità della Volontà divina²⁰. In quell'occasione, come argomento sul quale fondare la possibilità dell'affermazione di una Volontà immutabile, san Tommaso segnala quelle dimensioni dell'Essere divino che sono derivate dall'accesso a Lui tramite l'ordine della causalità, della necessità, dell'intelletto ordinatore: immutabilità metafisica, immutabilità della scienza divina²¹. Così l'Aquinate può anche parlare di giustizia e misericordia divina nell'ambito proprio dell'ordine creazionale, affermando che la *communicatio perfectionum (...) in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam, ... in quantum vero perfectiones datae rebus a Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam*²².

3. Dimensione trinitaria

Ma quando il discorso si mette sul piano della libertà, non basta la *communicatio* creaturale per esprimere la *proportio* che permette di parlare di giustizia. L'immutabile libertà divina, anche se richiesta dall'esperienza della libertà mutabile umana, rimarrebbe concettualmente irraggiungibile per l'uomo, se non vengono aggiunti altri dati. Infatti, dal momento che lo stesso concetto di libertà richiede l'alterità (ogni libertà lo è in confronto con un'altra), non può essere la libertà creata a fondare quella divina come tale libertà

¹⁹ Cfr. L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid 1991, pp. 224-225.

²⁰ Cfr. *S. Th.*, I q. 19, a. 7.

²¹ Cfr. *S. Th.*, I q. 9, a. 1 e I q. 14, a. 15.

²² *S. Th.*, I q. 21, a. 3; cfr. a. 1.

assoluta. Se Dio è libero, non può esserlo soltanto perché io sono libero: l'alterità deve essere divina. La libertà divina, usando la terminologia dell'Antico Testamento, appartiene all'ambito del *qadosh*, della santità.

Ed ecco che il dato di fede della tripersonalità divina, ricevuto in maniera totalmente gratuita e non richiesta, riempie il vuoto logico nel quale l'uomo si trova davanti alla sua libertà mutevole. Nel sapersi chiamato a partecipare a quella Libertà che si manifesta nell'amore intratrinitario, l'uomo può dare senso alla sua richiesta di definitività nella possessione del bene morale. La vera *proportio* non è quella dell'essere spazio-temporale, come non era l'essere spazio-temporale la base della nostra idea di Dio onnipotente: la vera *proportio* e la vera *communicatio* che fondano il concetto di giustizia divina e, in definitiva, il vero e ultimo motivo dell'esistenza dell'uomo, sono la sua chiamata ad una comunione eterna di vita con la Trinità. L'immutabilità divina, contenuto dell'idea di Giustizia, fa riferimento al mantenimento di quella originaria volontà di comunione²³.

Così, anche se alla base di tutto il processo di ricerca di senso davanti alla realtà della colpa si trova necessariamente l'apertura a un Essere immutabile, che è già presente nella mia esperienza sensitiva e intellettuale della realtà, l'idea di un Dio che giustifica non può essere scollegata dalla fede: non posso cogliere intellettivamente tutta la ricchezza di una Libertà immutabile che non lo sia nell'ambito di una divina *communio personarum* alla quale io gratuitamente sono chiamato.

Così l'autocoscienza di fragilità morale — autorimprovero, senso di colpa —, diventa un'interfaccia in base alla quale, senza creare una richiesta positiva della grazia, l'essere dell'uomo nel mondo si apre, dalla sua stessa situazione intramondana, al dono giustifi-

²³ J. AUER, *Il mistero di Dio, Piccola Dogmatica Cattolica* vol. 2, Assisi 1982, pp. 675-676: «La giustizia distributiva e attributiva di Dio assegna a ogni uomo il suo, secondo la misura del suo amore e della sua libertà, che include la volontà "che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1 Tim 2,4)». A. SICARI, *Giustizia di Dio nel VT*, in «Communio (it.)» 38 (1978) 5: «L'idea biblica di Giustizia attribuita al Dio dell'Alleanza, ha offerto non solo un valore con ancoraggio religioso-trascendente, ma che — sviscerato nella sua più intima natura — potremmo tentare di descrivere così: passione salvifica e misericordiosa di Dio verso l'uomo che Egli ha legato invincibilmente a sé, non ostante la debolezza di questo partner umano, con uno scambio ineguale ma "giusto" all'interno di un amore totalmente e gratuitamente offerto fin dall'inizio».

cante della vita trinitaria. La fede che gli assicura la salvezza, diventando tramite il senso di colpa e la conseguente apertura al Dio immutabile, una verità presente nel suo ambito di esperienza, è per lui un vero possesso, giacché, in parole di Von Lowenich, "ciò che esperisco, lo possiedo; ciò che entra nella mia coscienza, diventa per me un possesso spirituale"²⁴.

Rimane il problema circa il valore ontologico da dare a questo possesso, come mediarlo storicamente tramite il Crocefisso e la sua Chiesa: ma risulta possibile già affermare che ciò non può non fondarsi su una reale possibilità di accesso dell'uomo a Dio; evitare, per tanto, una radicale separazione del Dio che si rivela nella creazione e il Dio di Gesù Cristo richiede una vera partecipazione presente nella grazia a quella Vita che ci viene offerta dal Risorto²⁵.

III. Dio e la morte

Veniamo all'altro nodo. Gli elementi che compongono il problema del male (dolore, colpa) devono essere presi in considerazione in maniera unitaria e richiedono, alla fine, un'unica risposta. Anche se non si può limitare a ciò, è chiaro che l'idea di Dio comporta per l'essere umano la chiave ultima di interpretazione dell'esperienza del proprio limite. Il dolore e il senso di colpa costituiscono due dimensioni di questo limite, che ne svelano la sua vera natura di male, e non di semplice imperfezione. La concettualizzazione di Dio da parte dello spirito umano, e in concreto gli attributi dell'onnipoten-

²⁴ *Op. cit.*, p. 126.

²⁵ È chi che la posizione luterana può diventare ambigua, come sembra indicare ancora Von Löwenich, pp. 62-63: «Harnack distingue in Lutero una duplice conoscenza di Dio. L'una avviene mediante la ragione; è quindi conoscenza naturale. O ancora mediante la legge: legge di Mosè e ragione stanno insieme, per Lutero, dalla parte dell'uomo naturale. Ma questa conoscenza giunge soltanto a Dio come creatore del mondo. Inoltre gli uomini ne hanno abusato, così da farne la fonte di ogni idolatria. Anche il demonio possiede questa conoscenza di Dio. Essa dunque non può essere salvifica, poiché conosce la maestà di Dio, senza neppure sfiorare la sua misericordia. A tale conoscenza *extra Christum*, certo non oggettivamente falsa ma comunque insufficiente, si contrappone la conoscenza di Dio *in Christo*, che porta con sé la consolazione del perdono. Questa duplice conoscenza corrisponde al doppio rapporto in cui Dio sta al mondo: come creatore e come salvatore. In tale duplice rapporto Harnack trova lo schema di fondo a cui si può riportare tutta la teologia di Lutero, e dove trova il suo quadro anche la dottrina del *Deus absconditus* e *Deus revelatus*».

za e dell'immutabilità sono elementi necessari per una possibile integrazione di senso di queste due realtà. Ma tutte e due le risposte trovano nel mero ambito esperienziale dell'uomo nel cosmo una radicale aporia: la prova del tempo. Le risposte che nella nostra situazione troviamo a quelle questioni comportano un evidente rimando alla trascendenza; perciò esse non servirebbero se non ci fosse, al di là della nostra limitazione spazio-temporale, la possibilità di un congiungimento effettivo del contenuto in esse significato. La scoperta e la certezza dell'inevitabilità della morte porterebbero lo spirito umano a un vicolo cieco, a considerare le anteriori risposte come un crudele inganno. In definitiva, giacché la disponibilità di tempo non è infinita, il problema ultimo, riassunto o fusione di tutti gli altri, è il problema della morte.

1. *La realtà della morte*

La morte, infatti, è il più radicale dei problemi che la creaturalità pone, giacché la sua realtà e inevitabilità rendono vana qualsiasi soluzione che dipenda dal tempo. In essa si avvera massimamente il fatto che ogni realizzazione dell'essenza umana si dà soltanto sul piano dell'esistenza, ed è, quindi, necessariamente limitata. Forse per questo si tratta dell'elemento più caratterizzante non soltanto della religiosità naturale, ma anche di ogni cultura, che in un certo senso esiste per dare una risposta di senso positiva all'uscita della temporalità. In fondo, ciò che più preoccupa l'uomo è assicurarsi una "buona morte".

Ciò comporta una certezza di dover morire, sulla quale è possibile, comunque, porre qualche domanda. A questo punto, infatti, si deve indicare che l'inevitabilità della morte non potrebbe essere desunta soltanto per via induttiva, anche se il fatto che tutti gli uomini sono morti si presenta come universale verità. Bisogna aggiungere a questo dato l'autocoscienza della vulnerabilità della propria natura, che dà all'uomo la consapevolezza di essere mortale²⁶. La mortalità,

²⁶ «Fino a che punto l'esperienza della vulnerabilità dell'esistenza porta con sé l'idea che la propria morte è sempre possibile e minacciosa? L'idea che si è mortali deriva solamente dall'esperienza della propria vulnerabilità, o è una nozione provocata dalla reiterata esperienza di vedere morire gli altri? In che modo un "Robinson puro" giungerebbe alla conoscenza o al sospetto della propria mortalità? (...) A mio giudizio, entrambe le esperienze sono necessarie ed entrambe si coinvolgono a vicenda: la visione della morte altrui illumina

pertanto, sarebbe una conseguenza implicita nella concreta struttura ontologica della creatura umana, nella sua realizzazione in una molteplicità di individui successivi.

Ma allora la morte dovrebbe essere un elemento normale, non dovrebbe porre una questione di senso, come invece sembra universalmente accadere. E così sarebbe, infatti, se l'uomo avesse soltanto una teleologia intracosmica, chiusa alla trascendenza in Dio del suo essere, o in ogni situazione in cui lui fosse incapace di raggiungere intenzionalmente questa dimensione spirituale di apertura²⁷. Di fatto, è universale constatazione che la morte non può essere considerata un elemento "normale", e in tutte le culture, accennavo prima, si cerca (più o meno invano) la forma di renderla positiva, di poterla vivere, negli altri e in se stessi, in maniera impavida, senza timore. Poter realizzare questo tentativo o no, o, più semplicemente, avere un atteggiamento ottimista o pessimista davanti a questa impavidità, dipenderanno dagli elementi di risposta di cui l'uomo disponga.

L'universale richiesta di senso, pertanto, permette di ipotizzare una dimensione di trascendenza nell'essere umano che la problematicità della morte in certo modo svela. Dicevo che solo la considerazione dell'uomo in chiave unicamente di corporeità permetterebbe di affermare la morte come naturale: ma non siamo soltanto corpo. L'unità sostanziale anima-corpo, essendo l'anima immortale, pone in una radicale profondità il problema della mortalità del corpo, giacché non possiamo essere mortali "in parte": da qui che il fatto della morte, oltre ad essere innaturale, sia visto come *scissione*. La questione è riuscire ad adottare davanti alla morte un atteggiamento di apertura alla novità dell'*al di là* del morire stesso; altrimenti il suo

o conferma in noi il sentimento della nostra vulnerabilità e rivela il suo carattere potenzialmente letale, e la consapevolezza di questa nostra sostanziale vulnerabilità ha in nuce una certa intuizione della nostra sempre allarmante mortalità»: P. LAÍN ENTRALGO, *Antropologia medica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 233.

²⁷ «Nella contrapposizione paolina dello "spirito" e della "carne" è inscritta anche la contrapposizione della "vita" e della "morte". Grave problema, questo, circa il quale bisogna dire subito che il materialismo, come sistema di pensiero, in ogni sua versione, significa l'accettazione della morte quale definitivo termine dell'esistenza umana. Tutto ciò che è materiale, è corruttibile e, perciò, il corpo umano (in quanto "animale") è mortale. Se l'uomo nella sua essenza è solo "carne», la morte rimane per lui un confine e un termine invalicabile. Allora si capisce come si possa dire che la vita umana è esclusivamente un "esistere per morire"», GIOVANNI PAOLO II, litt. Enc. *Dominum et vivificantem*, 57.

evento non potrà che essere interpretato come il riassunto di tutti i mali, in quanto privazione della vita, che è il bene che fonda tutti gli altri beni, o la possibilità di acquistarli.

Il rimando a un *al di là* della morte costituisce un elemento necessario di risposta, giacché il morire dell'uomo non può esser mai considerato come un portare a compimento l'umano, che sempre rimarrà limitato nel piano esistenziale, anche nel caso in cui l'esistenza si prolunghi indefinitamente, perché l'uomo non si realizza unicamente nella durata temporale²⁸: nessun uomo sarà pienamente uomo nel momento della sua morte.

2. *Il mistero del tempo*

Bisogna tenere conto, pertanto, che dare un senso alla questione della morte non vuole dire sopprimere il termine della temporalità: ciò non risolve nulla, soltanto rimanda infinitamente la soluzione. «Il senso del tempo, quale lo abbiamo definito, può essere anche compreso come espressione del fatto che siamo sempre proiettati oltre noi stessi, che non ci troviamo veramente in quel che siamo, che non abbiamo neanche raggiunto quel che vogliamo e che il nostro essere ci chiede di essere; siamo sempre per via, sempre in cammino. Il tempo è espressione del fatto che non restiamo, né possiamo restare, in quel che siamo, e non abbiamo mai raggiunto la pienezza definitiva dove potremmo riposare. Siamo costantemente alla ricerca di un senso più soddisfacente da dare a quel che siamo e a quanto ci circonda»²⁹. Quello che l'uomo desidera è una forma di esistenza non misurata dal tempo, al di là del tempo, sopratemporale. Il contrario della morte è la vita, non la durata indefinita. In qualche senso, possiamo dire che il necessario superamento della finitezza che avviene tramite la considerazione dell'onnipotenza divina in relazione alla sofferenza, e dell'immutabilità in relazione alla colpa, deve trovare un riscontro nella considerazione della temporalità, in maniera tale che questa non sia percepita come limite assoluto, ma come "finitezza non definitiva". In altre parole, se la morte è il termine della temporalità, il vero problema non è costituito dalla morte, ma dal tempo in quanto tale.

²⁸ Cfr. J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 529-537.

²⁹ D. STANILOAE, *Dio è Amore*, Città Nuova, Roma 1986, p. 57.

La risposta alla questione del tempo deve consistere nel raggiungimento di una situazione supratemporale in cui la struttura dialogica della libertà raggiunga l'immutabilità personale a cui mi riferivo nella prima parte di questo articolo. Ma come indica J. De Finance³⁰, il problema della temporalità si pone in termini diversi alla questione dello spazio: davanti alla condizione spaziale del proprio essere, la necessità di trascendenza risulta specialmente chiara e sperimentabile all'uomo. Con la temporalità, invece, avviene una sorte di connaturalità ingannatrice, procedente dal fatto della nostra capacità di immaginare una coscienza puramente spirituale senza liberarla della successività che condiziona la nostra forma di pensare. Da qui la necessità di insistere nella sopratemporalità della soluzione, nella quale, comunque, deve anche essere inserita la temporalità, che rimane sempre e comunque una condizione del nostro essere unità sostanziale di corpo e anima. Si tratta, infatti, di sopratemporalità, non di atemporalità, giacché la semplice negazione del tempo non permetterebbe la soluzione integrante della nostra concreta realtà esistenziale³¹.

Il concetto di *durata*, pertanto, deve essere perfezionato nel senso di slegarlo da una considerazione unicamente temporale (durata successiva), che come abbiamo già visto, non può mai essere pienezza; si deve ipotizzare una durata sopratemporale, in cui l'esse-

³⁰ «Uno spirito esteso *onticamente* nello spazio (e non solamente in quanto alla sua sfera di azione) ci sembra subito un'assurdità, effetto di una grossolana confusione, frutto di un pensiero schiavo dell'immaginazione, per il quale "spirito" rimane ancora legato alla sua prima accezione: un fluido, un vapore, un gas (il "vertebrato gassoso" di Haeckel). Invece l'idea di una durata puramente spirituale, di una successione di atti, di idee, ecc., irriducibile al divenire temporale delle cose, fosse pure al divenire dell'organismo, lungi dal racchiudere una contraddizione, ci appare facilmente come richiesta da quello che la nostra interiore esperienza ci fa conoscere dello spirito», J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 109.

³¹ «Immaginiamo ora una coscienza per la quale non ci fosse, a rigore, né prima né dopo, una coscienza che, non soltanto sarebbe fissa in uno stato immutabile, ma per la quale il nostro passato e il nostro avvenire sarebbero ugualmente presenti; siccome la distinzione, la successione reale dell'avvenire e del passato sono per noi evidenze, una tale coscienza o ci parrà fuori della realtà, oppure ci sembrerà un'illusione di ciò che per noi è la realtà. Ora proprio è una tale coscienza, al di sopra del tempo, che la metafisica classica e soprattutto la metafisica tomista attribuiscono a Dio. Si comprendono dunque le reazioni spontanee del pensiero comune e quanto sia forte la tentazione di ammettere in Dio – perché sembra impossibile liberarne lo spirito – un "tempo" in senso ampio, una "durata" comportante una specie di successione», *Ibidem* p. 111-112.

re dell'uomo, venuto ad essere in un momento concreto, duri per sempre, includendo in questa durata eterna la sua dimensione spaziotemporale, che non sarà più, però, condizione di durata.

A questo punto è conveniente ricordare la normatività che per il tempo attuale ha il futuro. Questa normatività dipende dal fatto che il tempo ha senso nella misura in cui muove verso una pienezza futura al di fuori del tempo. «Chi non tende verso l'avvenire, muore. Non tendere più al futuro è segno di morte»³². Un tempo "senza freccia" non sarebbe antropologicamente consistente. Un tempo indeterminato, senza fine, toglierebbe alla successività qualsiasi dimensione creativa di significatività, giacché nulla sarebbe in termini assoluti, irripetibile³³. Di fatto, la considerazione puramente ciclica della storia è necessariamente pessimista, e dà peso soltanto al passato mitico sul quale si fondano i cicli, senza che questo passato sia garante del futuro: così il tempo sarebbe «soltanto o prima di tutto un declino, uno scivolare verso la morte»³⁴. Persino i cicli del cosiddetto eterno ritorno, almeno nelle formulazioni tradizionali induistiche con i loro numeri di grandezza veramente iperbolica, pur dovendo affermare che non riescono ad uscire da una concezione chiusa della storia, possono essere capite nel senso di una fuga asintotica, come una tensione verso una pienezza futura sopratemporale, che necessariamente si muove tra una confusa consapevolezza atematica dell'eterno e la cornice referenziale intracosmica, segnata dalla successività e dai cicli della natura.

Ma un tempo con freccia è significativo soltanto se si aggiunge anche il fine: un tendere verso un avvenire senza meta, come alle

³² STANILOAE, *op. cit.* p. 59.

³³ Questa positività della fine del tempo (mortalità) è stata alle volte specialmente sottolineata dalla letteratura, specialmente sensibile, come tutto l'arte in generale, al carattere di creatività presente nel tempo. Un esempio importante è costituito dal racconto *Los inmortales*, di J.L. BORGES: «La muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres. Estos conmueven por su condición de fantasmas; cada acto que ejecutan puede ser el último; no hay rostro que esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso. Entre los Inmortales, en cambio, cada acto y cada pensamiento es el eco de otros que en el pasado lo antecedieron, sin principio visible, o el fiel presagio de otros que en el futuro lo repetirán hasta el vértigo. No hay cosa que no esté como perdida entre infatigables espejos. Nada puede ocurrir una sola vez, nada es precisamente precario. Lo elegiaco, lo grave, lo ceremonial, no rigen para los inmortales», *El Aleph*, Alianza, Madrid 1975, p. 23.

³⁴ DE FINANCE, *op. cit.*, p. 143.

volte si vede nella moderna idea relativistica di *progresso*, in cui la definizione del termine coincide con il percorso (“progredire”), comporta lo stesso pessimismo dei cicli. Il presente si dà, quindi, tra un fondamento passato e una teleologia dell’avvenire che si congiungono: il fondamento lo è in quanto promessa o, in altre parole, lo è in quanto dà solidità all’avvenire. «L’enigma del presente è il più oscuro di tutti gli enigmi del tempo. E ancora, non c’è risposta se non da ciò che comprende tutto il tempo e lo trascende: l’eterno»³⁵.

3. *L’eternità personale*

In definitiva, possiamo concludere che il futuro non è soltanto il tempo indeterminato, ma dobbiamo fare riferimento al concetto di vita non misurata dalla successività temporale, cioè, all’idea di *vita eterna*. Se la vita viene considerata come un insieme complesso di fenomeni biologici, allora l’uomo non potrà evitare la tentazione di dominarla oggettivisticamente, e in questo tentativo si vedrà costretto all’insuccesso, e quindi alla disperazione. Occorre svelare il mistero della vita come chiave del tempo, ritrovando l’ammirazione profonda davanti alla sua bellezza radicale, senza confonderla con uno squallido estetismo formale: vita eterna non è semplicemente “buona vita”.

Che lo scorrere del tempo verso l’avvenire possa avere questa dimensione estetica dipende soltanto dal fatto che l’uomo sia in grado di produrre nella temporalità intrecci creativi apportatori di novità. L’uomo libero nel tempo diventa vero agente di se stesso e quindi costruttore di *vita nuova*. La vita di un essere deterministicamente determinato, o temporalmente indefinito, non è mai nuova. Soltanto un essere libero può fare diventare il tempo percorso verso la novità, e quindi verso l’eternità: un’eternità oggettuale, oltre ad essere un controsenso, sarebbe sempre insufficiente.

Ma la libertà temporale, che ha come orizzonte intracosmico la morte, garantisce soltanto il percorso, e non soltanto il suo termine come eternità: *vita nuova* non è necessariamente *vita eterna*. Soltanto la stessa struttura dialogica della libertà e il suo rimando trascendente alla Libertà fondante divina, che abbiamo già considerato in riferimento alla colpa, possono permettere l’integrazione della mor-

³⁵ P. TILICH, *L’eterno presente*, Ubaldini, Roma 1968, p. 99.

te nella struttura di senso. Come la libertà nel tempo è creativa di vita nuova nella misura in cui i suoi limiti (sofferenza, colpa) sono superati nello svelare e nel partecipare dell'uomo all'onnipotenza e all'immutabilità divine, così la morte lo sarà soltanto se diventa l'occasione di incontro con la Libertà fondante. In altre parole, l'*Onnipotente* e l'*Immutabile* deve diventare per me anche l'*Eterno* col quale vivere una perenne comunione dialogica, al di là del tempo. In questo senso il mistero ultimo della vita è l'amore, e con esso, l'eternità: questi due concetti si richiamano mutuamente. Senza questa consapevolezza il resto non ha senso. Per questo, nelle parole di M.F. Sciacca, «la vera tragicità della morte non è data dal venir meno della vita nel tempo, ma dalla consapevolezza che, per quel venir meno, l'uomo si trova di fronte a una situazione nuova, il cui esito è imprevedibile, implicita tutta nella domanda se sarà veramente compiuta la pienezza dello spirito o l'immortalità sarà la condanna in eterno alla sua incompiutezza. L'angoscia "umana" non è data dalla "prima" ma dalla "seconda morte": dalla coscienza della miseria irreparabile o della dignità suprema che gli riserva l'immortalità, come quella che lo espone ad un giudizio definitivo. E si tratta di miseria o dignità totali, ontologiche, dell'essere suo nella sua essenza; anche l'angoscia e la speranza di fronte alla morte sono radicali»³⁶. Il concetto di *morte seconda*, nella sua origine biblica, si riferisce, appunto alla mancata realizzazione della comunione eterna con Dio.

Con ciò si è aggiunto alla mera permanenza nella realtà un elemento fondamentale, in cui si può riassumere l'ideale umano di immortalità. L'importante non è raggiungere uno stato della realtà in cui le cose non siano più sottomesse al generare e al perire, ma lo stabilimento di una comunione dialogica eterna, che richiede assolutamente l'idea di divinità personale.

Dio deve essere visto, quindi, come l'Essere personale che nella sua permanenza (eternità) fonda lo statuto dialogico del non-tempo. Un'oggettività infinita, abbiamo detto, non può essere risposta alle domande sul limite di una soggettività. Persino il concetto di oggettività assoluta sembra di per sé contraddittorio: soltanto di un essere personale si può dire il famoso *id quod maius cogitari nequit* anselmiano.

³⁶ M.F. SCIACCA, *Morte e immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, p. 77.

Se esiste l'Essere personale eterno, e ho la capacità di esperirlo nella mia situazione intracosmica — e la filosofia sembra, anche se con difficoltà, essere in grado di affermare la sua esistenza³⁷ — allora per me la morte *può* non essere un problema. Anzi, nel garantire il superamento dialogico di ogni limite esistenziale, *può* diventare addirittura la soluzione di ogni problema posto dalla spazio-temporalità. La morte, quindi, non è più necessariamente la fine di un cammino che tronca ogni possibilità di perfezionamento, ma la stessa condizione di possibilità di esso: la nostra finitezza, non è, per tanto, definitiva.

Tutto questo richiede, però, non soltanto la capacità di vivere la vita attuale, sottomessa alla spazio-temporalità, come via verso Dio, ma anche la possibilità di farlo consapevolmente. Insisto nel fatto che ciò che è stato detto comporta che eternità e spazio-temporalità non si contrappongono: altrimenti l'eternità sarebbe totalmente al di fuori della nostra condizione ontologica, e la comunione dialogica eterna richiederebbe una sorta di paradossale e nirvanica rinuncia al proprio essere. Solo così la vita "limitata" è cammino verso una Vita in cui la condizione spazio-temporale si integra in una pienezza maggiore, la stessa Pienezza divina. In qualche senso, si completa adesso escatologicamente ciò che l'onnipotenza fonda protologicamente: come l'attributo dell'onnipotenza garantisce il *fondamento* del nostro essere limitato, l'attributo dell'eternità ci assicura il nostro essere *destinati*. Fondamento e destino della vita umana trovano nell'accesso dell'uomo a Dio la loro consistenza.

4. *L'Amore eterno: dimensione trinitaria e cristologica*

Con l'aggiunta dell'eternità, quindi, l'essere divino può venire sperimentato nella nostra vita presente come Dio Amore. La morte, almeno vista dalla temporalità e al di sotto di essa, non è che la distruzione di ogni amore. L'amore, pertanto, richiede eternità. Come abbiamo già detto, il mistero della vita si svela nell'amore. In Dio, che è Amore, l'eternità coincide con l'immediatezza con cui le Persone vivono intratrinitariamente il loro scambio amoroso³⁸: quel-

³⁷ Come nelle occasioni precedenti, non mi fermo in questo articolo ad approfondire la via metafisica verso gli attributi divini, che viene presupposta.

³⁸ Per uno studio approfondito dello scambio di reciproco amore tra le Persone trinitarie come contesto teologico della Trinità, cfr. R. PISULA, *L'eternità di Dio: verso un concetto teologico*, Latina 1998, specialmente pp. 275-282.

l'immediatezza costituisce la chiave della Vita sopratemporale divina, e l'archetipo della nostra eternità partecipata. Il tempo in rapporto all'immediatezza indica l'imperfezione dell'amore, la distanza interpersonale, fino a quando non viene assunto all'interno della perfetta comunione intratrinitaria. Perciò, quando il nostro essere partecipa pienamente di detta comunione, non sperimenta la sua struttura spazio-temporale, pur mantenendola, come realtà distanziante.

Se l'eternità di Dio è l'istantaneità permanente dello scambio trinitario, l'eternità stessa può essere vista come "donabile" nel Padre, "donata" nel Figlio, del quale noi siamo immagine nella comunione dello Spirito Santo, nel quale l'eternità è "partecipata". La realtà dell'Incarnazione del Figlio, vista ora indipendentemente dalla concreta economia *redentiva* in cui è avvenuta, includendo il tempo in questo scambio, è il contenuto della verità della sopratemporalità (non atemporalità!) divina, la dimensione concreta del fatto che l'eternità "involuppa" il tempo, ed è «la Sorgente, la Pienezza a partire della quale esso si dispiega»³⁹. Recentemente Giovanni Paolo II ricordava come «in Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in sé stesso è eterno»⁴⁰. Dalla verità dell'Incarnazione, con la conseguente ammissione del cosmo materiale nel dialogo intratrinitario⁴¹, si capisce come ogni momento della storia esca dall'eternità e ad essa tenda: l'Incarnazione storicizza il tempo. Non si annulla la distanza infinita tra il Creatore e la sua creatura temporale, ma questa è stata pienamente assunta nel dialogo intratrinitario che fonda la sua eternità⁴².

³⁹ DE FINANCE, *op. cit.* p. 167.

⁴⁰ *Tertio millennio adveniente*, n. 10.

⁴¹ Giovanni Paolo II lo ha manifestato con chiarezza in *Dominum et vivificantem*, n. 50: «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne", e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione». Ciò comporta una visione della creazione come evento interpersonale, che trova il suo riscontro nel testo di *Gaudium et spes* 24c, e la sua visione dell'uomo alla luce del mistero trinitario, «qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit».

⁴² «Dio cammina con noi verso l'eternità e vive egli stesso l'attesa e dunque il tempo, la restrizione imposta dall'evoluzione dell'offerta del suo amore. Vive simultaneamente

In questo senso, si capisce che lo stato di eterna dannazione possa essere visto come un' indefinita permanenza della condizione separante del tempo: l'Inferno, in qualche senso, può essere visto come quel tempo indefinito in cui non sarà mai possibile la realizzazione piena dell'uomo. Forse per questo Tommaso d'Aquino affermava che *in inferno non est vera eternitas, sed magis tempus*⁴³. L'onnipotenza divina e l'amore che la muove continuano ad essere *fondamento* protologico: per questo l'uomo non sprofonda nel nulla; la mancanza di *destinazione* nell'eternità divina, però, fa diventare l'uomo un naufrago perenne della temporalità.

Nello stesso senso, la realtà del dono preternaturale dell'*immortalità*, che in ogni caso non può essere capito come assenza di fine della temporalità, ma come fine della stessa senza l'incertezza esistenziale che si prova nello stato attuale dell'umanità caduta, non può essere considerata come una semplice aggiunta alla condizione naturale. La corporeità dell'uomo, formante parte del suo essere immagine di Dio, era integrata nella comunione personale alla quale l'uomo era chiamato, e nella quale si manteneva nella situazione di giustizia originaria. Ho già detto prima che questa condizione corporea, allora necessariamente protetta da Dio-Amore, era stata voluta da Dio in vista della manifestazione della sua misericordia nell'ambito della Storia della Salvezza posteriore al peccato, e della misteriosa *permissio* di questo. Perciò, la dimensione tragica del do-

l'eternità nelle relazioni intratrinitarie e il rapporto temporale con le creature spirituali. È una kenosi accettata volontariamente da Dio nell'ordine della creazione, una discesa nel rapporto col mondo, che Dio vive simultaneamente con l'eternità della propria vita trinitaria. Vive i due atti nel fatto stesso che offre il suo amore eterno nel nostro istante temporale; così, siamo necessariamente invitati a rispondere, perché sentiamo in questo istante non solamente la nostra temporalità, ma la nostra eternità, anche se la risposta è parziale o negativa», STANILOAE, *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴³ *S. Th.*, I, q. 10, a. 3, ad 2. Risulta interessante costatare come un autore in linea di massima non vicino all'Aquinato arrivi alla stessa proposizione: «Molti si rendono conto di questo inganno e sperano in una continuazione di questa vita dopo la morte. Si aspettano un futuro senza fine in cui compiranno o possederanno ciò che stato loro negato in questa vita. Questo è un atteggiamento prevalente, e anche molto semplice, nei riguardo del futuro. Esso nega che ci sia una fine. Non vuole accettare il fatto che siamo creature, che veniamo dal fondamento eterno del tempo e al fondamento eterno del tempo ritorniamo, e che ci è stato dato un breve spazio di tempo come nostro tempo. Sostituisce all'eternità il futuro senza fine. Ma il futuro senza fine non ha una meta finale; si ripete e potrebbe essere visto benissimo come un'immagine dell'inferno», P. TILlich, *op. cit.*, p. 95.

ver morire non deve essere vista come castigo per il peccato nel senso estrinseco, o come puramente "punitiva", ma come conseguenza implicita nello stesso reato⁴⁴: prima la mortalità naturale era il passaggio dalla finitezza all'infinito; dopo il peccato, la morte è il limite della finitezza: soltanto il rifacimento della relazione dialogica con Dio può ridare alla morte, come uscita della temporalità e passaggio all'eternità, la sua dimensione originaria⁴⁵.

Evitare il naufragio perenne nella temporalità, per tanto, richiama, dopo la rottura originaria della comunione con Dio, la dimensione cristologica dell'eternità: non soltanto siamo stati creati per partecipare, nello Spirito, dell'eternità "data" al Figlio, ma questa partecipazione in Lui ci viene accordata nuovamente dal disegno amoroso divino una volta che il peccato ce l'ha fatta perdere. Il Padre datore della Vita eterna al Figlio, e in Lui all'uomo immagine, continua anche ad essere il fondamento della nuova vita data nuovamente nel Figlio alla creatura morta per il peccato⁴⁶. In ciò consiste l'opera della Redenzione: la morte e la risurrezione del Verbo incarnato riallacciano il tempo all'eternità, anche se questo riallacciare

⁴⁴ «Quando la mamma minaccia il suo ragazzo di privarlo della frutta se seguita a dar fastidio alla sorellina, il castigo (forse legittimo) non ha un rapporto naturale con la disobbedienza. Le cose invece stano diversamente quando essa lo avverte: "Non toccare il ferro elettrico, ti brucerai". Essa avverte che l'atto comporta una sanzione immanente. Così, annota san Tommaso, la morte-rottura è il castigo del peccato in quanto ne è innanzitutto la manifestazione. La condanna formulata nella Genesi esprime la natura stessa della colpa», R. TROISFONTAINES, *Non morirò...*, Paoline, Roma 1963, p. 172.

⁴⁵ Cfr. R.S. ANDERSON, *La fede, la morte e il morire*, Claudiana, Torino 1993, p. 123.

⁴⁶ Così lo manifesta la recente enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, n. 12: «L'incarnazione del Figlio di Dio permette di vedere attuata la sintesi definitiva che la mente umana, partendo da sé, non avrebbe neppure potuto immaginare: l'Eterno entra nel tempo, il Tutto si nasconde nel frammento, Dio assume il volto dell'uomo. La verità espressa nella Rivelazione di Cristo, dunque, non è più rinchiusa in un ristretto ambito territoriale e culturale, ma si apre a ogni uomo e donna che voglia accoglierla come parola definitivamente valida per dare senso all'esistenza. Ora, tutti hanno in Cristo accesso al Padre; con la sua morte e risurrezione, infatti, Egli ha donato la vita divina che il primo Adamo aveva rifiutato (cfr. *Rm* 5,12-15). Con questa Rivelazione viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo", afferma la Costituzione *Gaudium et spes*. (12) Al di fuori di questa prospettiva il mistero dell'esistenza personale rimane un enigma insolubile. Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e risurrezione di Cristo?».

mantiene ancora la distanza della storia in attesa dell'adempimento del numero degli eletti. Perciò la distanza tempo-eternità è ancora causa di sofferenza dell'uomo e di Dio: la morte mantiene ancora il suo carattere negativo. Ma nella fede in Cristo, e nell'abbandono del cristiano nella Sua morte e risurrezione, si scopre il senso positivo dell'uscita della temporalità come ingresso nell'eternità dell'Amore.

IV. Conclusioni

La conclusione di questi articoli è semplicissima. La questione posta all'uomo dalla presenza del dolore, della colpa e della morte, si risolve nell'affermazione di un Dio Onnipotente, la cui Potenza amorosa è origine dello spiegarsi della nostra condizione spazio-temporale, che trova la sua consistenza nell'Amore più forte della morte, l'Amore di misericordia; si risolve inoltre in un Dio Libertà immutabile, che integra e garantisce la temporalità della nostra libertà mutevole nella prova della storia; si risolve, finalmente, in un Dio Eterno che dà consistenza al nostro essere destinati all'Amore.

Queste tre dimensioni si trovano come elementi centrali della concettualizzazione dell'Essere divino a cui l'uomo arriva prendendo le mosse della propria situazione limitata, sia vista come contingenza che come imperfezione; ma nello stesso tempo non possono garantire nulla se non ci vengono offerte nella Rivelazione come costitutivi della stessa Vita intradivina, che nella Trinità si rivela come onnipotenza dell'Amore in cui le tre Persone vivono il loro immutabilmente libero scambio vitale, in un'immediatezza che li fa eterni. Così onnipotenza, immutabilità ed eternità divina fondano la condizione protologica, il camminare storico, e l'escatologia dell'uomo.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

IL «NEOPAGANESIMO» LA SFIDA POLITEISTA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

Janusz KRÓLIKOWSKI

Sommario: I. Una sfida ancora trascurata - II. Il politeismo - III. Il paganesimo antico - IV. Il modello mitico-orientale della religione - V. I riduzionismi provocati dall'illuminismo: 1. L'idealismo. 2. Il materialismo - VI. Due conseguenze dell'accettazione del principio politeista: 1. Il primato dell'agire dell'uomo. 2. La riduzione della conoscenza all'esperimento - VII. Le proposte per una adeguata impostazione del «problema di Dio»: 1. L'apertura alla verità. 2. La precedenza del dono. 3. La necessità della conversione.

I. Una sfida ancora trascurata

La domanda: *che cosa è la religione?* appartiene alla categoria delle domande continuamente aperte e, paradossalmente, negli ultimi tempi in cui si è svolta una notevole ricerca al riguardo, questo spazio di apertura si è successivamente allargato così che giustamente è stato osservato che le risposte date a questa domanda costituiscono soltanto «progetti screpolati»¹. È così, perché quelle risposte non esauriscono il contenuto che si nasconde nella realtà religiosa e che continuamente si manifesta nei fenomeni religiosi che costituiscono anche l'oggetto della nostra ricerca. Ponendo la domanda riguardante la natura della religione, noi cristiani ci troviamo di fronte alle formulazioni dialettiche che furono espresse profondamente dal Concilio Vaticano I nella costituzione dogmatica *Dei Filius*. Da una

¹ Cfr. S. WSZOŁEK, *Pełkające projekty. Szkice z filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1996.

parte riconosciamo con tutta certezza la «non-divinità» del mondo esprimendola mediante le categorie di «inizio» e di «fine»; dall'altra parte però riconosciamo nel mondo la presenza delle «vestigia» di Dio e anche l'esistenza della «luce» particolare che permette all'uomo di oggettivizzare la sua esperienza religiosa e determinare il suo fine ultimo². Questa dialettica è naturalmente segnata dai diversi limiti che risultano dall'oscuramento della coscienza e della ragione dell'uomo come anche dai complessi influssi storico-culturali e dalla mentalità generale che si forma da quegli influssi. Questi limiti sono talvolta così influenti e potenti che possono anche in modo estremamente radicale chiudere l'uomo alla religione e alle esperienze legate alla vita religiosa. Può darsi che una situazione simile si verifichi nella condizione spirituale del mondo contemporaneo in cui, per diverse ragioni, è stata trascurata la trasparenza del Divino, del quale spesso si parla con nostalgia, guardando la storia del cristianesimo, ad esempio nel suo periodo medioevale.

I grandi pensatori cristiani già alla fine del secolo scorso avevano notato che il mondo, che lungo i secoli era stato cristiano e religioso, cominciava a diventare pagano e denunciarono il *neopaganesimo*. È ad esempio il caso del pensatore russo V. Solov'ëv, che nella sua importante riflessione di carattere storico sulla caduta della visione medioevale del mondo, indicava in tale caduta la causa della rinascita moderna del principio pagano, segnalando anche alcuni pericoli legati al paganesimo che si presentavano al cristianesimo³. All'inizio del nostro secolo lo stesso pericolo è stato notato da S. Bulgakov in riferimento alla riflessione sulle trasformazioni filosofiche avvenute nell'epoca moderna, soprattutto quelle riguardanti il concetto della creazione e quello della materia⁴. Un altro pensatore russo, N. Berdjajev, nel 1924 nel libro dal titolo significativo *Il nuovo medioevo* identificava nella cultura europea una pericolosa presenza di un «principio caotico» che rappresentava tutte le caratteristiche della mentalità pagana⁵.

² Cfr. DS 3000-3020. Per l'interpretazione della costituzione *Dei Filius* cfr. C. FABRO, *La conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano I*, «Divinitas» 5 (1961), pp. 375-410.

³ Cfr. V. SOLOV'ËV, *Ob upadke srednovjekovogo mirosozrečvanja*, IDEM, *Sobranje sočiniej*, vol. 6, Bruxelles 1966, pp. 381-393.

⁴ Cfr. S. BULGAKOV, *La lumière sans déclin*, L'Age d'Homme, Lausanne 1990, pp. 289-302.

⁵ Cfr. N. BERDJAËV, *Le nouveau moyen-âge*, L'Age d'Homme, Lausanne 1985, p. 46.

Nel 1944 Papa Pio XII, acuto osservatore degli avvenimenti culturali e religiosi del suo tempo, diceva con preoccupazione: «Oggi sembra rinato il paganesimo, e già molti lo hanno esaltato contro il cristianesimo nei loro volumi e nei loro carmi»⁶, fornendo insieme le prime indicazioni pastorali e spirituali da seguire per affrontare questa nuova situazione.

Negli anni 1947-1949 R. Guardini diede una serie di conferenze, pubblicate nel 1950 nel libro dal titolo *Das Ende der Neuzeit*⁷, in cui analizzava le trasformazioni religioso-culturali avvenute nei tempi moderni, arrivando all'importante conclusione: «Un nuovo paganesimo si sviluppa, ma di natura diversa da quello antico. Anche qui ci troviamo di fronte ad un equivoco, che si rivela, fra l'altro, nei rapporti con l'antichità. L'attuale non cristiano ritiene spesso di poter cancellare il cristianesimo e cercare una nuova via religiosa riallacciandosi direttamente agli antichi. Ma qui sbaglia. Non si può risalire a ritroso della storia. Come forma di esistenza l'antichità è definitivamente tramontata. Quando l'uomo di oggi diviene pagano, lo è in forma totalmente diversa dall'uomo prima di Cristo. L'atteggiamento religioso dell'uomo antico, nonostante tutta la grandezza della sua vita e delle sue opere, aveva qualcosa di giovanilmente ingenuo. Si trovava al di là di quella opzione suprema richiesta dal Cristo, per la quale – qualunque sia la sua decisione – l'uomo si pone su di un altro livello esistenziale: Sören Kierkegaard lo ha chiarito una volta per sempre. L'esistenza dell'uomo acquista ora una serietà che l'uomo antico non ha conosciuta, perché non poteva conoscerla. Serietà che non proviene da una maturità propria dell'uomo, ma dall'appello che, attraverso Cristo, Dio rivolge alla persona; essa apre gli occhi ed è ora desta, che lo voglia o non lo voglia. Quella serietà discende dalla partecipazione secolare all'esistenza di Cristo; dall'esperienza fatta, con Lui, di quella tremenda chiarezza con cui Egli "ha conosciuto ciò che è nell'uomo" e di quel sovrumano coraggio con cui Egli ha subito l'esistenza umana. Di qui proviene la

⁶ PIO XII, *Discorso ai parroci e ai quaresimalisti di Roma* (23 febbraio 1944), in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. V, p. 191.

⁷ Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Hess Verlag, Basel 1950. Sulla validità dell'interpretazione di R. Guardini cfr. A. KOBYLŃSKI, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto di tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.

singolare impressione di immaturo arresto di sviluppo che ci dà l'anticristiano che crede nell'antichità»⁸.

J. Ratzinger nella conferenza *I nuovi pagani e la Chiesa* del 1958 ha dato probabilmente una prima analisi ecclesiologicala della questione relativa ai «nuovi pagani» e ha cercato di indicare i modi di affrontarla sia dal punto di vista teologico che pastorale. Scriveva allora: «Secondo la statistica religiosa, la vecchia Europa è ancora sempre un continente quasi del tutto cristiano. Ma non esiste certo un altro caso, in cui ciascuno non sappia con tanta precisione che la statistica è qui un inganno. Questa Europa, cristiana di nome, è ormai da oltre quattrocento anni la culla di un nuovo paganesimo, che cresce senza sosta nel cuore stesso della chiesa e minaccia di demolirla dall'interno. L'immagine della chiesa dell'era moderna è essenzialmente caratterizzata dal fatto che essa è diventata e diventa sempre più in modo del tutto nuovo chiesa dei pagani: non più, come un tempo, chiesa dei pagani divenuti cristiani, ma chiesa di pagani, che si chiamano ancora cristiani ed in verità sono divenuti pagani. Il paganesimo sta oggi nella chiesa stessa, e proprio questo caratterizza tanto la chiesa dei nostri giorni quanto il nuovo paganesimo: si tratta di un paganesimo nella chiesa e di una chiesa nel cui cuore vive il paganesimo»⁹.

R. Guardini nel libro sopracitato sottolineava che in qualche decennio i nuovi pagani sarebbero stati molto ostili nei confronti del cristianesimo come anche molto determinati nella giustificazione e nella divulgazione della loro posizione «religiosa». Che non abbia sbagliato, lo notiamo leggendo gli scritti dei pagani di oggi. Ad esempio A. de Benoist nel suo libro non solo risponde alla domanda: *come si può essere pagani?*, ma anche cerca di mostrare la superiorità del paganesimo nei confronti del cristianesimo: «Il paganesimo, lungi dal caratterizzarsi come un rifiuto della spiritualità, un rigetto del sacro, consiste al contrario nella scelta (o nella riappropriazione) di un'altra spiritualità, di un'altra forma del sacro. Lungi dal confondersi con l'ateismo o l'agnosticismo, esso pone, tra l'uomo e l'universo, una relazione fondamentale religiosa, e di una spiritualità

⁸ La traduzione italiana secondo R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 102-103.

⁹ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologicalhe*, Queriniana, Brescia 1992, p. 351.

che ci sembra molto più intensa, più seria, più forte di quella invocata dal monoteismo giudeo-cristiano. Lungi dal desacralizzare il mondo, lo sacralizza in senso proprio, lo ritiene sacralizzato in senso proprio, lo ritiene sacro – ed è proprio in questo, che è pagano»¹⁰.

Il fatto della rinascita del paganesimo costituisce una sfida sia per la teologia che per la pastorale. In queste riflessioni cercherò di indicare la genesi e la natura del neopaganesimo dal punto di vista filosofico-teologico. Si tratta di una questione molto importante e attuale (le denunce fatte nella prima metà del secolo si stanno attuando in modo anche tragico), perché non solo riguarda la natura della religione stessa e della vita religiosa in generale, ma anche danneggia direttamente la vita cristiana nella Chiesa e la visione cristiana del mondo. Vale la pena di affrontare la questione in questo modo per poter mostrare il cristianesimo come alternativa sempre valida ed efficace nei confronti del neopaganesimo, così come il cristianesimo fu l'alternativa nei confronti del paganesimo antico, e soprattutto per poter in secondo luogo giustificare il cristianesimo come unica proposta religiosa che risponde sia ai desideri religiosi dell'uomo, come *capax Dei*, che alle possibilità religiose di ogni uomo. Penso che valga la pena di affrontare questa questione anche per il fatto che i cambiamenti avvenuti nel mondo contemporaneo sembrano di nuovo andare in direzione di una rinascita del cristianesimo¹¹.

¹⁰ A. DE BENOIST, *Come si può essere pagani?*, ECIQ, Roma 1984, p. 24 (l'originale francese: *Comment peut-on être païen?*, Paris 1981). Cfr. anche S. NATOLI, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il Saggiatore, Milano 1995. Non pochi autori moderni ritengono che il monoteismo non riesca a fornire la creatività religiosa per l'età moderna; cfr. ad esempio D.L. MILLER, *The New Polytheism. Rebirth of the Gods and Goddesses*, New York 1974. Per quanto riguarda una risposta a queste critiche cfr. B.H. LÉVY, *Il testamento di Dio*, Milano 1980.

Molte critiche nei confronti del monoteismo si possono trovare nella cosiddetta «teologia femminista»; cfr. ad esempio R.R. REUTHER, *Sexism and God Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983; J.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999. Si fanno, inoltre, delle prove di interpretare alcuni fenomeni culturali partendo dal principio politeista; cfr. U. VOLLI, *Per il politeismo. Esercizi di pluralità dei linguaggi*, Feltrinelli, Milano 1992.

¹¹ Per l'interpretazione interdisciplinare della questione del neopaganesimo cfr. AA.VV., *Neopogaństwo. Nowe czasy - stare idee*, a cura di J. KRÓLIKOWSKI, Pallottinum, Poznań 1999.

II. Il politeismo

In queste riflessioni sul neo-paganesimo occorre prima di tutto partire dalla precisazione del concetto di politeismo poiché si tratta spesso il termine di "paganesimo" come suo sinonimo, il che non è pienamente giustificato¹². Il concetto di politeismo è più fondamentale e generale. La differenza tra politeismo e monoteismo non consiste principalmente nel fatto che il politeismo venera molti dei e il monoteismo riconosce un Dio solo. Questa differenza è superficiale e non coglie la natura fondamentale del politeismo. Occorre osservare che anche il politeismo riconosce, benché in forme molto confuse, che dietro molte potenze oppure divinità, si nasconde un unico Assoluto. Nell'unicità dell'Assoluto non crede solo il monoteismo, poiché anche il politeismo che offre il suo culto e orienta la sua religiosità e la sua speranza a molti dei, non li riconosce nello stesso modo e non attribuisce ad essi lo stesso carattere assoluto e definitivo. Anche il politeismo antico sentiva intuitivamente che dietro molti dei esisteva un Essere più fondamentale, e che tutti gli esseri costituivano un'unità fondamentale più originale e che alla base di tutta la realtà si trovava un unico elemento originario.

Vale la pena osservare che la coscienza di una fondamentale unità degli esseri è perfino riconosciuta nelle contemporanee visioni atee del mondo. Benché l'ateismo contemporaneo riconosca che attraverso di esso avviene un superamento della religione e nasce una nuova fase nell'evoluzione della coscienza umana, indica però nella materia il principio unitario costitutivo di tutta la realtà.

Poiché quindi la constatazione dell'unicità del Fondamento di tutta la realtà si rivela essere un dato originario della coscienza umana come tale, la distinzione ancor più originaria tra politeismo e monotei-

¹² Nella distinzione tra politeismo e monoteismo mi riferisco principalmente ai studi di J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und Weltreligionen*, in AA.VV., *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, a cura di J.B. METZ, W. KERN, A. DARLAPP, H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1964, vol. II, pp. 287-305; IDEM, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1971⁴, pp. 67-77. Utili approfondimenti si possono trovare in T.M. LUDWIG, *Monoteismo*, in *Enciclopedia delle religioni*. Vol. I: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, sotto la direzione di M. ELIADE, Marzorati – Jaka Book, Milano 1993, pp. 389-397; R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Politeismo*, in *ibidem*, pp. 424-428. Cfr. anche A. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Rusconi, Milano 1987⁵; H. MAURIER, *Teologia del paganesimo*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1968; IDEM, *Il paganesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.

simo si deve situare su un altro livello. Principalmente essa consiste nell'accettazione oppure nel rifiuto della possibilità di entrare nella relazione *immediata* con l'unico Assoluto, paragonabile analogicamente al dialogo interpersonale. Tutte le concezioni filosofico-religiose, sia quelle antiche che quelle moderne, che riguardo al rapporto con l'Assoluto, rifiutano una simile possibilità, si possono determinare come concezioni politeiste. Il monoteismo nella sua essenza si fonda proprio nella particolare coscienza di entrare in relazione immediata e pienamente personale con l'Assoluto, relazione espressa anzitutto dalla *parola*, ma anche da altre forme di comunicazione interpersonale. Il monoteismo, riconoscendo l'unicità dell'Assoluto, ne riconosce il carattere personale grazie al quale egli può parlare e si può parlare a lui.

La coscienza del carattere personale si esprime prima di tutto nel fatto che l'Assoluto ha un nome e può essere nominato adeguatamente mediante il linguaggio umano; questa coscienza è tipica per la tradizione giudeo-cristiana¹³. Si può osservare ad esempio che nel contesto della relazione dialogica tra uomo e Dio, che viene accettata e difesa dall'inizio del cristianesimo, fu elaborato l'attuale concetto di *persona*¹⁴.

Nella contrapposizione tra atteggiamento politeista e visione monoteista, cioè tra il riconoscimento dell'estraneità dell'Assoluto nei confronti dell'uomo e il riconoscimento dell'Assoluto come realtà personale (e quindi libera, con la quale si può costruire una relazione immediata e storica), si esprime l'originaria alternativa riguardante il fondamento ultimo di tutta la realtà, che costituisce anche l'unica alternativa per l'interpretazione sia della realtà cosmica che dell'uomo e del senso della sua vita. In questo senso P. Florenskij, celebre pensatore russo, ha osservato che il monoteismo è anche il presupposto della scienza e dell'attività scientifica che può iniziare solo a partire dall'unicità del fondamento della realtà¹⁵.

Si può a questo punto passare ad una riflessione più approfondita e sistematica, ad una analisi di alcune più specifiche forme filo-

¹³ Cfr. CH. SCHÖNBORN, *Il nome di Dio*, «L'Osservatore Romano», 28 gennaio 1999, p. 11.

¹⁴ Cfr. H. OFFERMANS, *Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte*, Herbert Lang, Bern / Peter Lang, Frankfurt/M. 1976.

¹⁵ Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, pp. 341-342.

sofico-religiose di carattere politeista che hanno cercato di rispondere alla domanda sul fondamento della realtà e sul senso dell'uomo; esse sono presenti in diverse forme nella odierna situazione culturale, influenzando, spesso anche notevolmente, nel modo di manifestarsi del moderno neopaganesimo.

III. Il paganesimo antico

Lasciando da parte lo studio delle cosiddette «religioni primitive» delle quali si possono dire solo poche cose¹⁶, fermiamoci più ampiamente davanti alla forma religiosa che si è manifestata nella tarda antichità costituendo il contesto spirituale dominante con cui il cristianesimo nascente si è dovuto confrontare nel mondo greco-romano¹⁷.

La religione pagana greco-romana aveva due caratteristiche principali: da una parte prendeva le distanze circa la questione della *verità* (essere delle cose) e, dall'altra parte, aveva un legame particolare con lo stato (*civitas*). Il *pantheon* di questa forma religiosa che comprendeva divinità mitologiche molto diverse, non forniva una risposta alla questione riguardante la natura ultima dell'essere, che era riconosciuta comunemente come inconoscibile e senza alcun significato per l'esistenza concreta. Questo *pantheon* aveva come scopo principale il servire alla religiosità dell'uomo antico orientando la sua funzione verso il bene temporale e mondano, la forma principale del quale era il bene dello stato, la cui esistenza da parte sua era legata in modo indissolubile con il culto delle sue divinità. La *civitas* era la norma della religiosità e come tale costituiva il suo vero e proprio centro. In un certo senso si può dire che proprio la *civitas* era

¹⁶ Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Edizioni Scientifiche Einaudi, Torino 1954; IDEM, *The Quest. History and the Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1984; V. GRZNEBCH, *Primitive Religion I*, in AA.VV., *Handbuch der Religionsgeschichte*, a cura di J.P. ASMUSSEN, J. LÆSSØE, vol. I, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, pp. 11-54; J.P. JOHANSEN, *Primitive religion II*, in *ibidem*, pp. 55-151.

¹⁷ Cfr. J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Payot, Paris 1957; A. PASTORINO, *La religione romana. Problemi di storia*, Mursia, Milano 1973; A. BERLICH, *I Greci e gli dei*, Liguori Editore, Napoli 1985; W.K.C. GUTHRIE, *I Greci e i loro dei*, Il Mulino, Bologna 1987; P. LÉVEQUE, L. SÉCHAN, *Les grandes divinités de la Grèce*, Armand Colin, Paris 1990; W. BURKERT, *Antichi culti misterici*, Edizioni Laterza, Bari 1991.

un «dio nascosto» della religione greco-romana. Sant'Agostino nel *De civitate Dei* si è incentrato principalmente sulla critica di questo elemento della religione greco-romana¹⁸.

In questa visione la religione è intesa come questione puramente umana, la cui forma viene determinata dallo stato, poiché la religione ha come scopo principale il servire al suo bene. Il significato fondamentale di questa religione non sta nella risposta data a Dio e nella realizzazione delle sue esigenze, ma sta nel rendere l'uomo *religioso*, così un uomo che nel modo migliore – soprattutto mediante il culto – esprima il suo atteggiamento nei confronti del divino che è, al tempo stesso, l'atteggiamento migliore nei confronti dello stato¹⁹. È chiaro che in questa visione la religione non è vista come risposta data a Dio, cioè come relazione immediata e personale con Lui, perché il Dio in questione è la natura, l'*anima mundi*, la forza interiore che muove tutte le cose ecc. Un Dio di questo tipo non pone delle esigenze e non «accoglie» delle risposte umane²⁰.

A questa concezione religiosa, come pura ed esteriore prassi culturale e *institutio vitae*, è assolutamente estraneo il problema della ricerca della verità. Agostino nella critica rivolta all'impostazione re-

¹⁸ Per quanto riguarda le relazioni tra il cristianesimo e il paganesimo in riferimento ad alcune idee di tipo teologico cfr. CH. MOELLER, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Morcelliana, Brescia 1961²; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani. I: Quadro storico*, EDB, Bologna 1997; IDEM, *La Bibbia dei pagani. II: Testi e Documenti*, EDB, Bologna 1998.

¹⁹ Che la religione pagana mette l'accento sull'aspetto culturale si vede già nella definizione della religione data dagli autori pagani. Ad esempio Cicerone ricollega la *religio* al verbo *relegere*, cioè al mettere insieme e al ripetere quelle pratiche che hanno attinenza con il culto degli dei. Nell'opera *De natura deorum* scrive a proposito: «Coloro che riprendevano diligentemente e in certo qual modo mettevano insieme scrupolosamente (*relegerent*) tutto quanto ha attinenza con il culto dei dei venivano chiamati *religiosi*, da *relegere*, come *elegantis da eligere e diligentes da diligere*. Tutte queste parole hanno infatti lo stesso senso di *legere* che *religiosus*» (II, 72).

Invece, il cristiano Lattanzio, ad esempio, tre secoli e mezzo dopo Cicerone, fa derivare la *religio* dal verbo *religare*, e pone quindi accento su quel legame che stringe in un nesso particolare uomo e Dio. Scrive: «Noi siamo stretti e legati (*religati*) a Dio dal legame della pietà (*pietatis*). Da qui ha ottenuto il suo nome la religione, e non, come diceva Cicerone, da *relegare*», in *Divine institutiones* IV, 28: PL 6, 536. Già questo esempio fa cogliere la divergenza nella comprensione della religione tra il cristianesimo e il paganesimo e aiuta di spiegare alcune polemiche filosofico-teologiche che si sono verificate negli inizi del cristianesimo.

²⁰ Cfr. AA.VV., *Il rito, legame tra gli uomini, comunicazione con gli dei*, Red Edizioni, Como 1991.

ligiosa pagana di Marco Varrone, che è nello stesso tempo critica della religione pagana, nota che i pagani non cercano nella religione la verità, ma seguono le opinioni senza verificarne il significato. Scrive quindi: «Essi (i pagani), con una malevolenza che desta meraviglia, inculcano nascostamente nelle coscienze degli infedeli e talora fanno apparire apertamente ai sensi e con false apparizioni idee perverse; se possono, ribadiscono false opinioni con le quali l'anima umana si svuota sempre di più e rende incapace di volgersi adeguatamente all'immutabile eterna verità. Lo stesso Varrone conferma che prima ha trattato della cultura e poi della religione, perché prima furono istituite le città e poi da esse furono istituiti i culti. La vera religione al contrario non fu istituita da una qualche città terrena ma fu essa a istituire la città celeste. La vivifica e istruisce il vero Dio che dà la vita eterna ai suoi veri adoratori». ²¹ E aggiunge a proposito della trattazione del Varrone: «Ha confessato così di aver scritto i libri della religione non sulla base della verità che compete alla natura, ma della finzione che compete all'errore. Altrove ha dichiarato più apertamente (...) che avrebbe scritto secondo la norma della natura se avesse fondato egli stesso una nuova città ma poiché si era trovato in una vecchia città era stato costretto a seguirne l'usanza». ²²

Questa impostazione è evidenziata particolarmente nei tre tipi di teologia esposti e teoretizzati da Varrone, cioè *theologia mytica*, *theologia civilis* e *theologia naturalis*. La teologia mitica e la teologia civile hanno come oggetto i racconti degli dei, cioè i miti e il culto statale; la teologia naturale indaga intorno alla natura degli dei ²³, essa espresse nell'antichità sia l'orientamento ateo (Pitagora, Epicuro), che quello teista (Platone, Aristotele).

Questi tre tipi di teologia individuati da Varrone si contrappongono a vicenda creando evidenti paradossi. Anche se la *theologia naturalis* cerca il fondamento ultimo della realtà e la verità del divino, l'oggetto delle sue ricerche è piuttosto estraneo alla religione stessa. Queste ricerche non influiscono sulla religione che, indipendentemente da esse, va per sua strada. Nel migliore dei casi esse contribuiscono a migliorare e ordinare il culto offerto alle divinità

²¹ SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei* 6, 4, 1. La traduzione italiana secondo: *La città di Dio*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. V/1, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 419.

²² *Ibidem* 6, 4, 2 (p. 421).

²³ Cfr. *ibidem* 6, 5-9 (pp. 423-443).

mitologiche e quindi servono allo stato. Secondo questa visione religione e teologia (filosofia) costituiscono due realtà parallele che non si confrontano e non si creano delle difficoltà.

La teologia (filosofia) antica aveva quindi un carattere molto specifico evidenziato dal ruolo che ha svolto. Da una parte infatti essa ha demolito il mito a livello razionale, ma – dall'altra parte – ha cercato di legittimarlo nella sfera della prassi religiosa. Poiché non si è occupata della questione della verità nella religione, non ha svolto nei suoi confronti un ruolo rivoluzionario, contribuendo piuttosto alla lenta evoluzione della coscienza religiosa nella sfera pratica. Sant'Agostino accusava soprattutto Seneca, ma anche altri filosofi pagani, di non essersi impegnati più intensamente a favore del rifiuto dell'incoerenza della teologia mitica e della teologia civile e aver così promosso gli errori religiosi e la corruzione morale²⁴.

Si è dimostrato che un sistema del genere è incoerente e come tale non può mantenersi in vita a lungo. L'antica religione politeista, non rispondendo in modo coerente alla domanda sul fondamento ultimo della realtà – il che significa poi non rispondere alla domanda sul fine dell'uomo e sul senso della sua esistenza – perse la sua credibilità, e con il contributo anche del nascente cristianesimo, scomparve quasi totalmente. Questa scomparsa dimostra, tra l'altro, che se la verità come oggetto delle ricerche filosofico-teologiche, e l'atteggiamento religioso, come elemento essenziale della vita umana, non sono intesi nel quadro di un'unica e globale prospettiva, avvengono tali conseguenze: 1) o l'eliminazione della prassi culturale e delle forme della vita religiosa, fondate solamente sui motivi funzionali e sulla conoscenza o sentimentale o simbolica dove viene trascurato il problema della verità come tale (cioè a chi viene offerto il culto e a chi si rivolge la religiosità); 2) o l'esaltazione unilaterale e assoluta della razionalità che non solo priva l'elemento religioso del suo significato esistenziale ma porta anche alla sua eliminazione, sia dalla vita privata che sociale.

Che l'interpretazione della realtà fondata sul principio politeista comporti realmente una di queste due alternative è confermato non solo dalla storia della religione pagana greco-romana, come si è visto, ma anche dall'analisi di altri due modelli filosofico-religiosi,

²⁴ Cfr. *ibidem* 6, 10-12 (pp. 445-453). Per l'interpretazione teologica della posizione di Agostino nei confronti della religione pagana cfr. J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaka Book, Milano 1971, pp. 265-279.

che meglio illustreranno la questione, cioè il modello mitico-orientale e il modello illuminista della religione.

IV. Il modello mitico-orientale della religione

Il modello mitico orientale della religione si fonda sull'atteggiamento «mistico», cioè tale che non si riconosce l'esistenza di un essere superiore al soggetto di tale atteggiamento, ma si incentra anzitutto sulla segreta e inesprimibile esperienza stessa del mistico, considerata come fondamentale, ultima, e spesso anche unica realtà che obbliga e si verifica nella religione. Questo concetto di «mistica» si distingue radicalmente dal concetto di «mistica» usato nella tradizione teologica e spirituale cristiana dove ha un carattere principalmente oggettivo, carismatico e liturgico²⁵.

L'atteggiamento mistico che viene qui indicato è tipico nelle grandi religioni asiatiche, particolarmente quelle dell'India. Esso è caratterizzato da una speciale sensibilità verso una inesprimibile esperienza spirituale, mediante la quale l'uomo – superando i limiti del mondo materiale – si immerge nell'oceano dell'infinito, indipendentemente che questo infinito sia definito come *nulla assoluto* oppure come *totalità-pienezza*.

In questo senso il modello mistico della religione può essere definito come «ateismo religioso», riconoscendo evidentemente che per religione si intende non tanto un insieme di «positivi atti religiosi» che sono rivolti alla divinità, ma piuttosto una forma dell'esperienza interiore del divino – ineffabile e inesprimibile in modo adeguato – che viene riconosciuta come unico elemento veramente realistico e ultimo²⁶. Questa esperienza ha come fine di portare all'immersione totale nell'infinito (nel divino) che tuttavia viene compreso non come

²⁵ Cfr. H. DE LUBAC, *Mistica e mistero*, in IDEM, *Mistica e mistero cristiano*, Jaka Book, Milano 1979, pp. 3-38; C.V. TRUHLAR, *L'esperienza mistica. Saggio di teologia spirituale*, Città Nuova Editrice, Roma 1984; L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., Paris 1986; J. SUDBRACK, *Mistica*, Piemme, Casale Monferrato 1992; H.U. VON BALTHASAR, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana*, in IDEM, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici - IV*, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 256-278.

²⁶ La famosa affermazione di Papa Giovanni Paolo II secondo cui «Il buddismo è in misura rilevante un sistema "ateo"», nonostante le ampie polemiche che ha suscitato negli ambienti buddisti è pienamente coerente dal punto di vista cristiano: *Varcare la soglia della speranza*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994, p. 96.

«altra» realtà nei confronti del soggetto ma come quella «identica» con esso, così come con tutti gli altri esseri. Nell'ultima tappa di questa esperienza il «mistico» dice a Dio: «Io sono Te». La differenza che si nota tra il mistico e Dio è soltanto provvisoria e transitoria, invece il carattere definitivo spetta alla reciproca interiorità e unità che dovrebbe raggiungere una identificazione di carattere ontologico²⁷.

A questo punto si spiega l'incapacità delle religioni asiatiche di comprendere Dio come Essere personale. Il concetto di persona che nella sua essenza esprime la capacità di relazionarsi e di rivolgersi da parte di un «io» ad un «tu», viene considerato come appartenente esclusivamente al mondo illusorio e transitorio, in cui dominano la divisione e la differenza. Se la vera realtà è il risultato dell'identificazione con l'unico essere (o non-essere) in cui bisogna immergersi, a questo Assoluto non possono essere attribuite caratteristiche personali, e anche la personalità umana è destinata a sciogliersi nell'oceano della totalità oppure della nullità.

Quali sono le principali conseguenze di questa comprensione mistica dell'esperienza religiosa?

Per quanto riguarda la *conoscenza religiosa*, occorre osservare che essa non supera il livello simbolico, cioè non arriva alla natura dell'essere, e quindi ad essa è estraneo il problema della verità. Proprio per questo motivo san Tommaso d'Aquino rifiutò l'uso dell'analogia «simbolica» nella dimostrazione teologica.²⁸ Se tutta la realtà finita (uomo e mondo) sono solamente un'apparenza e un oscuro e illusorio riflesso dell'Identità assoluta, anche le forme dell'espressione religiosa e della divinità stessa, nonostante che siano oggetto di culto e di venerazione religiosa, hanno un carattere relati-

²⁷ Per quanto riguarda la comparazione tra il cristianesimo e le religioni orientali si possono confrontare le ormai classiche opere di H. DE LUBAC, *Aspetti del Buddismo*, Jaka Book, 1980 e *Buddismo e Occidente*, Jaka Book, Milano 1987. Cfr. anche J.A. CUTTAT, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Desclée de Brouwer, Paris 1965; E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes. Histoire du salut et histoire des religions. Christianisme et Bouddhisme*, Les Editions du Cerf, Paris 1965; R.C. ZAEHNER, *L'induismo*, Il Mulino, Bologna 1972; M. ZAGO, *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione – rapporto – convergenze*, Città Nuova Editrice, Roma 1985; T. DAJCZER, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1993; D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddismo e nel cristianesimo*, Città Nuova Editrice, Roma 1993; D. ACHARUPARAMBIL, *Induismo. Religione e filosofia*, Urbaniana University Press, Vatican City 1996.

²⁸ Cfr. *S. Th.* I, q. 1, a. 9.

vo e sono intese come simboli che hanno lo scopo di far accedere alla realtà autentica, rappresentata dall'esperienza mistica. Partendo da queste premesse la religiosità asiatica non ha paura del sincretismo religioso e di solito non si oppone ai miti, in questo assomiglia in certo qual modo al politeismo antico greco-romano. Gli antichi romani allargavano facilmente il loro *pantheon*, inserendovi le divinità dei popoli conquistati. Tutto in questa religiosità viene interpretato in chiave simbolica e il problema dell'ortodossia ha solo carattere secondario rispetto alla prassi mitico-culturale²⁹.

Per quanto riguarda la concezione dell'Assoluto divino (Dio), esso ha un carattere non personale. Poiché nelle religioni orientali la precedenza esclusiva viene attribuita all'esperienza spirituale interiore, la stessa precedenza ha anche l'attività umana rispetto all'attività divina. Questa impostazione consegue dall'assolutizzazione dell'esperienza spirituale del mistico. Dio è estremamente passivo in riferimento all'uomo. Nella ricerca per identificarsi all'Assoluto divino non c'è nessuna attività da parte di questo Assoluto – c'è solamente l'attività e la «mistica» dell'uomo.

Questa concezione, già nel punto di partenza esclude ogni idea di «rivelazione di Dio», che in questa visione è illogica e inutile. Per l'uomo non ha nessun significato che Dio dica qualcosa di se stesso oppure no. La stessa osservazione riguarda la «comunicazione» di Dio all'uomo che è assolutamente estranea ad una coscienza religiosa che non sia quella giudeo-cristiana.

Il modello mistico della religione non prende inoltre in considerazione il problema della «storicità» – la storia è semplicemente priva di ogni valore religioso e teologico. In questo senso questo modello assomiglia alla mitologia dell'antico mondo greco-romano nella quale la questione della storicità era priva di significato. La ragione è che questo modello religioso si limita a un certo *universo* simbolico, in cui non c'è praticamente posto per l'azione rivelatrice di Dio, e quindi tempo e storia non hanno nessuna importanza nell'attualizzazione della salvezza. Tutto ciò che rimane è l'esperienza mistica del singolo, indipendentemente dal tempo, dal luogo, dai riferimenti storici, e che, inoltre, è tanto più mistica quanto più è indipendente da queste realtà illusorie ed effimere.

²⁹ Per i particolari cfr. H. ZIMMER, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi Edizioni, Milano 1993.

V. I riduzionismi provocati dall'Illuminismo

Per quanto riguarda il modello illuminista di interpretazione della religione, occorre osservare anzitutto che l'atteggiamento illuminista non si identifica con ciò che in generale chiamiamo Illuminismo, nel senso di periodo storico-culturale, esso è infatti solamente una delle forme particolari dello sviluppo di questo atteggiamento di fondo e non ne esaurisce tutto il contenuto. L'Illuminismo inteso come periodo storico-culturale è una forma *ridotta* dell'atteggiamento illuminista originario che nel suo significato fondamentale appare come difesa delle prerogative della ragione e del suo carattere assoluto nei confronti di tutti i miti. L'atteggiamento illuminista difende i diritti della ragione da tutte quelle tendenze particolari che potrebbero ridurla a superstizione, indipendentemente che queste tendenze nascano da un riferimento alla tradizione oppure da ricerche ispirate dal bisogno di qualche novità intellettuale ed esistenziale. Ma gli esponenti dell'Illuminismo hanno ridotto questo atteggiamento alla critica unilaterale della religione come superstizione per eccellenza ed è diventato una ribellione contro di essa, anche se si deve essere attenti a valutare questo passaggio solo in senso anticristiano, poiché è molto probabile che alla sua base si trovino alcune forme di religione che avevano una dimensione superstiziosa. Dagli scritti di molti autori del periodo illuminista si evince la loro preoccupazione per la purificazione del cristianesimo e della religione in generale. Nonostante ciò occorre dare ragione a F. Nietzsche quando afferma: «Nel periodo dell'Illuminismo non si era resa giustizia all'importanza della religione, di ciò non è da dubitare»³⁰.

L'idea fondamentale illuminista si fonda sulla questione filosofica originaria, cioè sulla questione della verità. L'atteggiamento illuminista parte dal riconoscimento del carattere assoluto della verità, e anche della sua dimensione «divina»; in ciò si evidenzia la sua onestà intellettuale. L'Illuminismo non è tuttavia rimasto fedele a tale atteggiamento originario di difesa della ragione, ed è arrivato a diverse forme di riduzione della ragione e del suo significato fondante nella vita umana, soprattutto in riferimento alla libertà; in casi estremi ha contribuito alla rinascita di atteggiamenti presocratici in cui si dà la

³⁰ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, vol. I: *Frammenti postumi (1876-1878)*, Adelphi, Milano 1965, p. 90.

precedenza alla forza rispetto alla virtù. Questa situazione si è verificata soprattutto a causa del rifiuto dell'idea di creazione e della capacità della ragione umana di conoscere la verità. Proprio a causa di tale rifiuto dell'idea di creazione mediante il *Logos*, la ragione è stata privata dei suoi fondamenti, diventando un prodotto marginale e casuale dell'irrazionale. Se l'origine del cosmo è, ad esempio, esclusivamente una conseguenza di una esplosione di qualcosa di immanente a questo cosmo, in questo caso non è già più la ragione il criterio e fondamento della realtà, ma l'irrazionale, poiché esso si verifica mediante un caso, una necessità oppure anche un errore e quindi la ragione stessa è irrazionale.

Rifiutando invece la capacità dell'uomo di conoscere la verità, il ruolo della ragione viene continuamente ristretto al suo uso positivista e pragmatico che, in seguito, porta alla riduzione della realtà al calcolabile e costruibile. In questa visione il privilegio della razionalità viene attribuito solo a ciò che si può ri-fare. La ragione acquista così caratteristiche positiviste e, in fine, abdica come ragione.

Occorre qui osservare che il cristianesimo non si oppone all'atteggiamento illuminista nella sua essenza, ma ne condivide la preoccupazione a favore dei diritti della ragione, nei confronti delle mitologie, sia religiose che «scientifiche», affidando la realizzazione di questo compito alla filosofia e alla teologia come *fides quaerens intellectum*. Accettando il *logos* contro i miti vecchi e nuovi, la fede cristiana ha dimostrato di avere una dimensione illuminista, anche a prezzo di essere accusata di «ateismo», nel momento in cui si oppone alla prassi religioso-culturale del paganesimo greco-romano. Proprio la difesa delle prerogative della ragione e della verità costituisce il motivo fondamentale della critica che oggi il cristianesimo rivolge agli atteggiamenti intellettuali estremi, conseguenti all'Illuminismo, quelli cioè che privano la ragione dello spirito oggettivo e universalistico, come idealismo, materialismo, positivismo, empirismo, pragmatismo ecc.³¹

³¹ Per il carattere universalistico dell'atteggiamento e della proposta cattolici cfr. J. WORONIECKI, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924; C. FABRO, *S. Tommaso e il pensiero moderno*, in IDEM, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 409-434.

1. *L'idealismo*

La concezione idealista dell'interpretazione della realtà si fonda sulla convinzione originaria che l'essenza di ogni essere sia nella sua capacità di comprendere se stesso e di avere coscienza di sé. Cercando di interpretare filosoficamente il cristianesimo e la sua dottrina, Hegel, principale rappresentante e maestro di questa tendenza espressa nel *Phänomenologie des Geistes*³², non distingue tra l'essere di Dio (*Logos*, Spirito oggettivo) e il processo evolutivo della sua automanifestazione come si realizza nella storia. La configurazione storica di Dio si trasforma nel graduale autodivenire del divino, così che la storia diventa il processo del *Logos*, benché il *Logos* subisca realmente delle trasformazioni in tale processo della storia. Anzi, il *Logos*, come unico senso di tutto l'essere, gradualmente nasce da se stesso, e questa nascita avviene solamente nel quadro della storia. Hegel stesso riassunse questa visione nella pagina conclusiva della sua *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*: «Questo concetto della filosofia (cioè “la considerazione exoterica di Dio e dell'identità”) è l'Idea che *pensa se stessa*, la verità che sa, la logicità, col significato che essa è l'universalità *convalidata* dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento; e la logicità è il suo *risultato* come *spiritualità*: dal giudizio presupponente, in cui il concetto era solo *in sé* e il cominciamento alcunché d'immediato, e quindi dall'*apparenza*, che aveva colà, la spiritualità si è elevata al suo puro principio come a suo elemento. – Questo apparire è ciò che fonda dapprima lo svolgimento ulteriore. La prima apparenza è costituita dal *sillogismo*, che ha per base, come punto di partenza, la *logicità*; e la natura per *termine medio*, che congiunge lo *spirito* con se stesso. La logicità diventa natura; e la natura, spirito. La natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza, non si scinde in estremi di astrazione finita, né si separa da essi facendosi alcunché d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro; giacché il sillogismo è *nell'idea* e la natura è essenzialmente determinata come punto di passaggio e momento negativo, ed è *in sé* l'idea; ma la mediazione del concetto ha la forma

³² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner, Stuttgart 1965, vol. 1-2. Per un riassunto della visione hegeliana è molto utile l'antologia preparata da C. Fabro: G.W.F. HEGEL, *La dialettica*, La Scuola, Brescia 1983⁴.

estrinseca del *trapasso*, e la scienza quella dell'andamento necessario, cosicché la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con sé stesso. – Questa apparenza è soppressa nel *secondo sillogismo*, in quanto questo è già il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, *presuppone* la natura, e la congiunge con la *logicità*. È il sillogismo della *riflessione* spirituale nell'idea: la scienza appare come un *conoscere* soggettivo, il cui fine è la libertà, ed esso stesso è la via di produrla. – Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per *termine medio* la ragione che sa se stessa, l'assolutamente universale: *termine medio*, che si dualizza in *spirito* e *natura*, fa di quello il presupposto come processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente. L'*autogiudizio* dell'idea nelle due apparenze determina queste come le *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione, che sa se stessa); e si riunisce in essa in modo che è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e svolge, e questo movimento è altresì l'attività del conoscere. L'idea, eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto»³³. Particolarmente significativa è la frase che conclude il ragionamento di Hegel.

Due realtà fondamentali, cioè Dio e la storia, coincidono con se stessi, e la storia viene interpretata come un continuo e graduale processo della auto-nascita del divino. Ne risulta logicamente che non già il *Logos-Dio* determina il vero e autentico significato di tutto, ma proprio la *Storia* che diventa il fattore creativo di tutto il significato e prende il posto dell'unico Assoluto. In questo senso la storia viene intesa da Hegel come «storia della libertà» che superando tutto ciò che ne sia contrario apre la strada alla costruzione delle condizioni necessarie alla futura vittoria della ragione, della libertà e della giustizia.

Da queste tesi risultano delle conseguenze molto importanti. Prima di tutto il *Logos* gradualmente viene privato delle caratteristiche personali, che già all'inizio sono notevolmente trascurati e non rilevanti. Tutto il sistema di Hegel, nonostante la pretesa di essere un sistema di libertà, si orienta conseguentemente verso l'eliminazione del fattore della libertà, sia in Dio che nell'uomo. L'idealismo

³³ La traduzione italiana secondo G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Edizioni Laterza, Bari 1989, pp. 564-566.

di Hegel si manifesta semplicemente come «naturalismo». Lo Spirito che diventa la logica della storia indica il passaggio dalla libertà alla necessità. In questa concezione il *Logos* viene sottomesso alla logica della necessità del processo storico e l'uomo diventa puramente un «singolo», la libertà del quale non deve e non può opporsi al corso della storia, costituendone solamente una momentanea e transitoria funzione. Questa visione viene quindi costruita come processo *necessario* della *libertà*, che contiene una contraddizione intrinseca e fondamentale che si può formulare come domanda: *la libertà che viene raggiunta mediante le necessità storiche – e che, in questo senso, viene imposta all'uomo dall'esterno – è libertà?*

L'idea della perfezione finale nell'ambito della storia stessa è molto discutibile dal punto di vista teoretico, come anche dal punto di vista della reale verifica storica. L'attesa del compimento intrinseco della storia non prende in considerazione l'apertura dell'uomo alla libertà e la continua possibilità della caduta della libertà. Affidando la salvezza della storia al processo che avviene nella storia e ai suoi meccanismi, essa viene strappata dall'ambito antropologico, soprattutto dall'ambito rappresentato dalla dignità morale ed intellettuale dell'uomo: il razionale viene unito all'irrazionale e il personale al non personale.

Nella visione idealista abbiamo a che fare con il capovolgimento totale nella visione della realtà e dei valori umani. Ci interessa particolarmente il fatto che questa visione elimina l'Assoluto personale e chiude l'uomo in se stesso e nell'ambito della storia, alla quale – proprio ad essa – vengono trasferiti gli attributi appartenenti dell'Assoluto religioso. Viene in questo modo esclusa qualsiasi possibilità di costruire una relazione immediata e personale tra l'uomo e questo Assoluto e tutto si riduce unicamente a una gnosi radicale come si vede facilmente nelle ultime opere di Hegel³⁴.

Occorre qui osservare che sulla base dell'interpretazione idealista vengono proposte diverse forme di «vitalismo» come vie di affermazione e realizzazione dell'uomo, esse si possono notare anche nella spiritualità e morale cristiana, quando si dà troppo ruolo alla psi-

³⁴ Le conseguenze gnostiche alle quali portano l'impostazione e la visione costruita sulla sua base di Hegel, si vede molto bene nella sua opera poco studiata *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, in *Sämtliche Werke*, ed. H. GLOCKNER, vol. 16, Stuttgart 1965, pp. 357-553.

cologia e alla psicoanalisi, fino a ridurre tutta la realtà cristiana a questi ambiti immanenti e mondani. Il caso di E. Drewermann è qui emblematico. A livello più ampio la stessa impostazione si può identificare nella ideologia dei movimenti religiosi in genere denominati come *New Age*³⁵. Dal punto di vista religioso, come ha già osservato V. Ivanov, pensatore religioso russo, abbiamo in questo caso a che fare con la rinascita dell'antica religione pagana di tipo dionisiaco³⁶.

2. *Il materialismo*

La visione materialista della realtà, nonostante la sua netta contrapposizione nei confronti della visione idealista, costituisce in fondo il suo prolungamento nel senso che proprio questa visione porta alle estreme conseguenze i presupposti di quella³⁷. Anche il pensiero materialista si presenta come «filosofia della necessità» che pretende di spiegare tutto e di fornire una interpretazione applicando la quale si arrivi necessariamente alla costruzione di un mondo migliore. Questa concezione merita una particolare attenzione perché massimamente forma lo spirito e il modo di pensare nel nostro secolo, le cui influenze si possono osservare anche nella teologia, ad esempio nelle cosiddette «teologie della liberazione», come è stato già più volte denunciato.

Come la concezione materialista vede la questione del riconoscimento dell'unico principio assoluto di tutta la realtà? Essa parte dalla constatazione dell'unicità originaria di tutto l'essere. Anche se la questione dell'origine del mondo è stata considerata da Marx come questione assurda e inutile, nella sua visione della realtà è presente l'elemento originario che dà a tutti gli esseri una forma unitaria – si tratta evidentemente della *materia*, identificata come elemento costitutivo di ogni essere. L'essenza del *credo* materialista non consiste tuttavia nel rifiuto assoluto della realtà spirituale, esso riconosce che in un certo momento apparve lo spirito e che da quel mo-

³⁵ Cfr. G. SCHIWWY, *Lo spirito dell'Età Nuova. New Age e cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1991; AA.VV., *La dolce seduzione dell'Aquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologie religiose*, a cura di E. FIZZOTTI, Las, Roma 1996.

³⁶ Cfr. V. IVANOV, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, «Il Convegno» 8-12 (1933), pp. 328-347.

³⁷ Per un riassunto della visione materialista cfr. FEUERBACH-MARX-ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di C. FABRO, La Scuola, Brescia 1977⁶.

mento esso deve essere distinto da quello che è semplicemente materiale. L'essenza del materialismo moderno è molto sottile e consiste nel modo in cui, nel suo ambito, viene compresa la relazione tra materia e spirito. La materia è l'elemento primo e originario – all'origine della realtà sta la materia e non il *Logos*.

Contrariamente al *Logos* di Hegel, anche se Marx si è ispirato alla sua visione³⁸, nel materialismo la materia viene vista come qualcosa che non è essere e non ha la coscienza di sé. Questo significa dichiarare che la dimensione razionale è solo ed esclusivamente il prodotto del puramente irrazionale, e ciò apparve all'inizio nel processo evolutivo della materia. Il *credo* materialista postula che «all'inizio» si trova l'irrazionale e che la «legge del caso» ha prodotto secondariamente la razionalità, la sua struttura e le sue leggi sono pertanto delle combinazioni prodotte soltanto dall'istanza esteriore priva di qualsiasi contenuto etico ed estetico.

Da questi presupposti della concezione materialista risulta logicamente che la verità e il senso delle cose non sono date all'uomo nel *Logos* originario e non sono iscritte nell'essere attraverso lo svolgimento della storia come produttrice di senso (come nella versione idealista), ma vengono create dall'uomo stesso; egli sulla base della prassi crea il suo futuro e ne dà il senso diventando l'unico creatore della sua storia.

Anche se il materialismo accetta dell'idealismo il principio dello sviluppo in modo necessario orientato alla libertà, lo elabora però in maniera diversa poiché nella versione marxista il suo scopo è la società senza classi, puntando quindi ad esaltare il ruolo attivo dell'uomo in questo processo. L'uomo (e nella fase più sviluppata il partito) si inserisce coscientemente in questo sviluppo e, poiché ne conosce le leggi, può guidarlo e sorpassarlo. Ne risulta l'esaltazione utopistica delle categorie di sviluppo e progresso, la cui realizzazione suppone lo sganciamento da tutte le dipendenze rispetto a quello che è già dato e la relativizzazione dell'etica personale. Nella società liberata il bene non si fonda più sugli sforzi etici delle persone che appartengono alla società, ma procede dalle strutture che funzionano in essa. Nonostante tutto l'*ethos* è continuamente in pericolo, mai è perfetto e deve essere acquistato sempre di nuovo. Proprio

³⁸ Cfr. G. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*, J. Vrin, Paris 1959; IDEM, *Du Romantisme au Marxisme*, Alsatia, Paris 1961.

per questo motivo la società liberata deve essere indipendente dall'*ethos*. La sua libertà e giustizia devono essere raggiunte mediante le strutture, ciò che in fondo significa spostare l'*ethos* dalla persona alle strutture, ma né la struttura può generare l'*ethos* né può esserne essenza³⁹.

Il sistema materialista di tipo marxista suppone quindi un ruolo fondamentale dell'irrazionalismo, conseguenza del rifiuto dell'idea della creazione e dell'inadeguato concetto di libertà. Per quanto riguarda la questione dell'origine del mondo essa non può essere lasciata al margine dell'interesse dell'uomo poiché non è solo un'espressione di curiosità intellettuale, come ha pensato Marx. Occorre sottolineare invece che essa influisce in modo concreto sulla vita, poiché la risposta alla domanda sull'origine del mondo offre una base strutturale per la fondazione del sistema di pensiero e insieme stabilisce i limiti della sua razionalità⁴⁰.

Difendendo la precedenza della materia nei confronti dello spirito il materialismo sottopone tutta la realtà al dominio dell'irrazionalità. La ragione stessa che appare nello svolgimento del processo evolutivo non può pretendere da se stessa un privilegio di razionalità. Ogni sistema che rifiuta l'idea del *Logos* come origine di tutta la realtà, in questo punto mostra la sua debolezza, perché la ragione viene lasciata nel nulla e priva di qualunque fondamento. Se – inoltre – l'essere non proviene dalla libera volontà, ma è solo un risultato di una combinazione materiale dominata dal puro caso e dalla cieca necessità, la libertà perde inevitabilmente il suo fondamento. Appare come illusoria menzogna poiché la libertà creata, priva dell'appoggio della libertà eterna e assoluta, di solito si trasforma in aperta schiavitù⁴¹.

Il processo della liberazione inteso come emancipazione da ogni legame e da ogni verità oggettiva e assoluta porta all'anarchia e al

³⁹ Cfr. J.M. BOCHENSKI, *Lewica, religia, sowietologia*, AWM, Warszawa 1996, pp. 19-163, 289-309.

⁴⁰ Sul significato dell'idea della creazione nella giustificazione del valore della razionalità e del senso cfr. C. FABRO, *The Problem of Being and the Destiny of Man*, in IDEM, *Tomismo e il pensiero moderno*, op.cit., pp. 135-164; J. PIEPER, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, in AA.VV., *Thomas von Aquin 1274-1974*, a cura di L. OIENG-HANHOFF, München 1974, pp. 47-70.

⁴¹ Cfr. J. RATZINGER, *Libertà e verità*, IDEM, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Ares, Milano 1996, pp. 13-36.

vuoto esistenziale che priva l'uomo della possibilità della relazione positiva con la realtà e della ricerca del senso della vita. La liberazione senza verità, fondata quindi sulla menzogna, non sarebbe più libertà, ma una seduzione dell'uomo; la libertà senza verità non può essere libertà autentica. Si può parlare adeguatamente della libertà solo quando viene accettata la verità che risulta dall'esperienza dell'uomo che cioè lui è *essere nello stato di relazione* – relazione storica con gli altri e relazione ontologica con l'Essere «altro» da sé che costituisce il Mistero insondabile che lo abbraccia con amore lungo la sua esistenza ed è il suo fine ultimo e beato. La verità fondamentale della persona umana è quindi la verità sulla sua relazione come elemento costitutivo del suo essere e del suo agire e poiché il sistema materialista-marxista non lo riconosce si trova qui di fronte ad una aporia che conferma ulteriormente il suo carattere irrazionale e illusorio.

Si può determinare la visione materialista come visione «messianica» che cerca di realizzare la salvezza dell'uomo nell'ambito della storia, nella quale la «triade dogmatica» – fede nel progresso, primato assoluto della civiltà scientifico-tecnica e promessa della nuova umanità – prende il posto di Dio, escludendo così ogni altra religiosità⁴². Questa visione nella versione positivista esclude anche la possibilità teoretica di porre il «problema di Dio» in quanto, nella formazione dello «spirito positivo», appartiene ad una «fase di transizione»⁴³. Questo problema infatti, come dichiara la filosofia positivista, appartiene a quel gruppo di problemi che non possono essere confermati come veri, né rifiutati come falsi, e l'unica risposta consiste quindi nel non trattarli⁴⁴. Questa impostazione dimostra, come è stato già osservato da V. Solov'ëv, uno dei primi e più radicali critici del positivismo, i limiti immanenti di questa corrente filosofica. Scrisse al riguardo: «Il positivismo si riduce a uno dei tanti sistemi di scienze empiriche particolari ed è privo di qualsiasi portata universale. In questo senso, se i positivisti sostengono che questo sistema di scienze empiriche è l'unica vera forma di conoscenza e negano

⁴² Cfr. G. COTTIER, *Le conflit des esperances*, Desclée de Brouwer, Paris 1977.

⁴³ Par quanto riguarda la visione positivista della realtà cfr. A. COMTE, *Discorso sullo spirito positivo. Parti scelte*, a cura di L. PINTO, Edizioni «Il Tripode», Napoli 1966².

⁴⁴ Per quanto riguarda la critica del positivismo in riferimento al problema di Dio cfr. B. CASPER, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein*, AA.Vv., *Die Frage nach Gott*, a cura di J. RATZINGER, Herder, Freiburg 1972, pp. 27-42; M. HELLER, *Wszeczeństwo i Słowo*, Znak, Kraków 1981.

qualsiasi principio assoluto, religioso e filosofico che sia, si deve dire che questa affermazione e questa negazione non sono altro che la conseguenza naturale dei *limiti* che caratterizzano il positivismo»⁴⁵. Partendo da questa osservazione ha impiegato la gran parte della sua riflessione filosofica nel confutare questo errore, considerando tale compito della filosofia come il più importante, allora, nella seconda metà del secolo scorso, ma anche oggi. Nel discorso del 24 novembre 1874, pronunciato all'Università di San Pietroburgo, diceva: «L'andamento complessivo dell'evoluzione filosofica precedente ci costringe a portare come suo ultimo risultato proprio questa superiore sintesi della conoscenza filosofica e della fede religiosa. Nel momento attuale, questo risultato, non essendo stato ancora raggiunto, costituisce appunto il *compito* più impellente ed autentico del pensiero filosofico»⁴⁶.

Nell'interpretazione della realtà da parte marxista e da parte positivista troviamo diversi riferimenti all'antichità pagana, soprattutto per quanto riguarda il mito di Prometeo, il cui archetipo tanti impulsi ha dato alla trasformazione della cultura e della civiltà contemporanea. Questo fatto è stato evidenziato in diversi studi riguardanti l'ateismo contemporaneo di tipo marxista e nelle ideologie che si ispirano alla filosofia di K. Marx⁴⁷.

VI. Due conseguenze dell'accettazione del principio politeista

Le concezioni religiose e filosofiche che sono state qui presentate sono le espressioni di quell'atteggiamento che – pur riconoscendo l'unicità del fondamento ultimo della realtà e accettando quindi l'esistenza di qualche assoluto – per principio esclude la possibilità di instaurare con esso una relazione immediata e personale. Sono quindi queste le concezioni che si fondano sul principio politeista e lo trasmettono alla mentalità odierna. Il rifiuto di questa possibilità di relazione viene giustificato in diversi modi:

⁴⁵ V. SOLOV'EV, *La crisi della filosofia occidentale*, in IDEM, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, Opere, vol. 2, La Casa di Matriona, Milano 1986, p. 304.

⁴⁶ IDEM, *Alcune parole sugli attuali compiti della filosofia*, in *ibidem*, p. 304.

⁴⁷ Cfr. le diverse osservazioni in questo senso fornite da H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, Les Editions du Cerf, Paris 1968.

- nella religione pagana della tarda antichità, in ragione dell'inconoscibilità e lontananza dell'Assoluto;
- nel modello mistico-orientale della religione, per il suo carattere non personale;
- nel modello illuminista per la paura di privare l'uomo della sua posizione centrale nell'universo e della sua libertà se si svela la sua dipendenza da un Assoluto personale e libero.

Rivolgiamo ora l'attenzione alle due principali conseguenze che risultano dell'accettazione del principio politeista in ambito conoscitivo ed operativo, che oggi sono particolarmente evidenti nella situazione religiosa contemporanea e nella cultura, e che maggiormente riflettono proprio tale situazione.

1. Il primato dell'agire dell'uomo

Accettando il principio politeista ed escludendo pur in diverse forme la positiva e libera relazione con Assoluto, si arriva sempre a un risultato comune: il primato dato all'agire umano e l'accentuazione unilaterale del potere della sua volontà creatrice; esso si esprime nella «divinizzazione» delle diverse «potenze» legate sia alla sua attività che alla realtà immanente in cui svolge queste attività.

Nella religione pagana della tarda antichità l'accettazione dell'inaccessibile lontananza dell'Assoluto si esprimeva nel primato dato alla pura religiosità culturale che – come è stato sottolineato – non ha come scopo di guidare l'uomo a dare una risposta a Dio, ma solo a renderlo più religioso. La prassi culturale, il cui centro è costituito dall'uomo religioso, suppone direttamente la venerazione superstiziosa di molti dei, legati a diversi aspetti dell'esistenza umana sia individuale che sociale. L'uomo rendendosi conto della sua non autosufficienza e dei suoi limiti insuperabili, riempie il vuoto creato da questa coscienza con diversi dei. Come ha confermato la storia dei culti, la superstizione e l'idolatria si sviluppano in modo più ampio e più coinvolgente quando vengono legati più strettamente alle funzioni dello stato (basta prendere in considerazione il «culto» che fino a poco tempo fa fu offerto ai capi degli stati e dei partiti politici nei paesi dell'Europa dell'Est e che si può ancora notare nei paesi dove resistono sistemi totalitari). In una tale situazione lo stato oppure il partito politico si trasforma in un unico assoluto nella cui prassi alcune attività e alcune proposte operative si modellano sul

culto religioso in senso stretto e diventano un elemento necessario del suo funzionamento.

Nel modello mistico-orientale si verifica una situazione molto simile perché analogamente esso accetta il ruolo dominante e creativo dell'uomo nell'ambito della religiosità. Poiché l'Assoluto è inteso in senso non personale, il valore ultimo e assoluto viene attribuito all'esperienza mistica soggettiva e all'*ascesi* come strada di valore assoluto mediante la quale l'uomo si immerge nel divino e si identifica con esso. Anche in questo modello religioso il significato singolarmente importante viene dato alla prassi culturale di carattere superstizioso e sincretistico che, nonostante tutto, svolge un ruolo secondario poiché anche gli dei venerati hanno carattere illusorio e transitorio, come tutta la realtà. L'unica realtà che permane è l'attività mistica dell'uomo che fa ascendere l'uomo alla dimensione divina.

Nelle concezioni di tipo illuminista si nasconde la tendenza ad attribuire all'uomo carattere divino e difenderne la libertà, dalla quale verrebbe privato, come si presume, dalle religioni storiche. In nome della ragione emancipata e autonoma l'uomo illuminista riconosce come unico vero e reale Assoluto (nel quale, secondo lui, si esprime l'apice delle scoperte dell'uomo moderno) la *Storia* (come nell'idealismo) oppure la *prassi liberatrice* (come nel sistema materialista di tipo marxista). Nell'ambito del modello illuminista, parallelamente al riconoscimento della posizione assoluta della ragione, è anche un atteggiamento che si può definire come superstizioso e idolatra, che si concretizza nella venerazione irrazionale delle «potenze» riconosciute come influenti. I nuovi idoli ai quali si rivolgono gli uomini illuministi e ai quali sottopongono in modo superstizioso le loro energie sono, ad esempio, «scienza», «progresso», «rivoluzione», «stato», «nazione», «proletariato», «partito» ecc.

In ogni caso in cui l'Assoluto viene riconosciuto come lontano, non personale e privo della possibilità di influire sull'esistenza e sul destino umano, in modo irresistibile appare qualche forma di *neopaganesimo*, cioè viene offerto il culto a potenze riconosciute dall'uomo come più vicine, rassicuranti e influenti, e quindi più connaturali all'uomo rispetto ad un Dio trascendente e misterioso. Questa minaccia del neopaganesimo diventa tanto più attuale quanto più l'uomo rifiuta l'unicità positiva del fondamento di tutta

la realtà, ritenendolo lontano, insicuro e senza significato esistenziale e pratico.

Nell'atteggiamento politeista viene messo quindi in evidenza la precedenza dell'uomo e del suo agire rispetto al primo Principio di tutto, riconosciuto solo teoreticamente come unico, indipendentemente se questo sia l'Infinito della mistica, il Logos-storia dell'idealismo o la Materia incosciente del materialismo. Poiché relazionarsi personalmente con questo Principio è impossibile ed inutile, l'interesse dell'uomo si concentra sull'attività propria, per molti versi di carattere culturale, e non importa che abbia principalmente una dimensione mistica, politica o tecnica. La caratteristica comune di tutta l'attività di questo tipo consiste nel scegliere, come suo fine, qualche *speranza* immanente e calcolabile, senza bisogno di riferirsi a una qualsiasi trascendenza.

2. *La riduzione della conoscenza all'esperimento*

Uno dei risultati importanti della concezione del pensiero e della conoscenza elaborata dall'Illuminismo consiste nella valorizzazione dell'esperimento come strada verso la conoscenza della verità. Da quel momento l'esperimento diventò una strada tipica della conoscenza scientifica nell'ambito delle scienze empiriche e, con il tempo, essa è stata riconosciuta come «unica» conoscenza autentica e veritiera. Nell'esperimento il soggetto conoscente pone delle domande all'oggetto, per così dire, «si apre» alla sua conoscenza e su questa base il soggetto cerca di arrivare a conclusioni generali, tra le quali le più importanti sono le «leggi della natura» che, in seguito, sono applicate in una ulteriore ricerca della conoscenza della realtà e della sua interpretazione. Nell'esperimento è il soggetto che determina l'oggetto della sua conoscenza e il processo conoscitivo viene in generale determinato dalle domande del soggetto. Si può dire così che la scoperta più importante della scienza moderna riguarda la «matematicità» della realtà fisica. Da una parte essa ha contribuito notevolmente alla conoscenza dell'universo materiale, e questa conoscenza, applicata praticamente, ha reso possibile il progresso tecnologico e tecnico, ma dall'altra, a livello interpretativo, ha provocato certi riduzionismi gnoseologici, quindi ad esempio lo *scientismo*. Essi risultano principalmente dal fatto che in questa visione l'oggetto a cui si rivolge il soggetto conoscente non ha praticamente niente

di proprio che potrebbe proporre al soggetto e da suggerirgli nel processo conoscitivo⁴⁸.

Il problema può sembrare senza importanza ma il meccanismo che sta alla sua base può offrirci tanti suggerimenti riguardanti la visione attuale della realtà religiosa e della sua interpretazione. Non a caso Max Weber, che certamente non ebbe nessuna intenzione di difendere il monoteismo, nella famosa conferenza *Wissenschaft als Beruf* del 1917 notò che la riduzione della conoscenza alla «esperienza pura», cioè all'esperimento, porta direttamente all'apparizione del politeismo⁴⁹.

La visione illuminista della conoscenza non prende in considerazione il livello della conoscenza che può essere chiamato livello «esistenziale». È caratteristico di questo livello conoscitivo il vedere il processo della conoscenza come sempre aperto e mai finito. Una sua novità specifica consiste nel riconoscimento della inesauribile e inalienabile libertà dell'oggetto nei confronti di colui che gli sta di fronte, il quale riconosce la possibilità di esser guidato dall'oggetto nel processo della conoscenza⁵⁰.

Occorre osservare che questo tipo di esperienza è molto adeguato alla ricerca in campo antropologico e teologico poiché questi due campi sono strettamente legati con la questione della libertà⁵¹. Se Dio e l'uomo fossero solamente oggetti di una ricerca

⁴⁸ Cfr. M. ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, EUNSA, Pamplona 1992².

⁴⁹ Cfr. M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, vol. 17, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1992, p. 99: «wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus». Nella formulazione di questa osservazione Weber si riferisce a J.S. Mill; i curatori dell'edizione delle opere complete fanno riferimento allo scritto *Theism* del pensatore inglese; cfr. J.S. MILL, *Essays on Ethics, Religion and Society, Collected Works*, vol. 10, Routledge and Kegan Paul, Great Britain 1969, pp. 429-489, qui pp. 431-434.

⁵⁰ Per quanto riguarda l'interpretazione integrale dell'esperienza cfr. J. MOURROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris 1952; R. GUARDINI, *Fede - religione - esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1989²; H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 1: *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, pp. 211-410; J. RATZINGER, *Fede ed esperienza*, IDEM, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 81-95.

⁵¹ Per quanto riguarda l'applicazione del concetto di esperienza all'ambito teologico nella tradizione orientale cfr. Y. SPITERIS, *La conoscenza «esperienziale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, «Antoniano» 72 (1997), pp. 365-426. Per quanto riguarda la relazione tra libertà e verità rivelata cfr. N. BERDJAËV, *Verità e rivelazione*, Rosenberg e Selier, Torino 1996.

fondata sull'esperimento, mediante essa non si potrebbe arrivare a identificare e descrivere la loro propria e viva natura. Si mostrebbe, parlando ironicamente, che bisogna prima «uccidere» questi «oggetti», per eliminare la loro libertà e la loro possibilità di porre delle domande, e solo in seguito si potrebbe sottoporli alla sperimentazione e al processo conoscitivo. Un postulato simile è tuttavia assurdo...

Importanti osservazioni al riguardo ha espresso L. Kołakowski, filosofo polacco, in un libro dal titolo significativo: *La presenza del mito* in cui descrive una cosiddetta «esperienza pulita», cioè priva del significato filosofico ed esistenziale. Costata tra l'altro: «È quindi chiaro che (...) l'esperienza non può legittimare né una esperienza irripetibile né un senso che la coscienza corrente attribuisce ad ogni esperienza, in quanto quel senso è "non operativo", cioè morto nell'espletazione scientifica. Non posso, ad esempio, secondo queste regole, cogliere nella conoscenza la mia vicissitudine sperimentata nell'*hinc et nunc* dell'altra personalità nella sua sofferenza, nel suo amore o nel suo timore e tutta la mia evidenza e certezza di questa vicissitudine è senza valore e pretenziosa. Non posso sperimentare il mondo per quanto riguarda la crescita o la diminuzione del valore»⁵².

Sembra che la difficoltà più importante che favorisce l'apparire odierno di atteggiamenti politeisti vada cercata in questa riduzione del processo conoscitivo al puro esperimento, che trascura il livello dell'esperienza esistenziale come una legittima fonte della conoscenza. È l'atteggiamento erroneo in riferimento all'Assoluto e alla realtà religiosa in generale che per verificare la verità religiosa procede nello stesso modo delle scienze empiriche nell'ambito della realtà fisica, nelle quali l'uomo prende l'iniziativa, stabilisce le condizioni e pone delle domande, e la realtà fisica deve semplicemente fornire delle risposte. In riferimento all'Assoluto e alla realtà religiosa ciò significa che l'uomo vorrebbe imporre all'Assoluto le condizioni e le possibilità della sua esistenza, come anche rifiuta il suo carattere personale in cui la precedenza spetta alla sua libertà.

In questa impostazione è da evidenziare un serio errore meto-

⁵² L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, p. 76.

dologico. È evidente che nessun uomo può costruire la propria relazione con l'Assoluto sul fondamento delle proprie forze umane poiché, per dire con il linguaggio della teologia tradizionale, tra uomo e Dio esiste la *regio dissimilitudinis*. Nessuna voce umana è per se stessa capace di richiamare l'ascolto dell'Assoluto. Nessuno da solo può conoscere e capire chi è Dio. Per questo motivo ogni tentativo umano mediante il quale l'uomo si proclama autosufficiente e autonomo nei confronti di Dio, e poi cerca di parlare di Lui oppure di costruire con Lui una relazione religiosa, incontra inevitabilmente non solo delle difficoltà insuperabili ma anche non poche contraddizioni.

La possibilità di affrontare adeguatamente il problema di Dio suppone la disponibilità essenziale di entrare nel livello esistenziale dell'esperienza, cioè di permettere di essere guidati liberamente dal Mistero, accettando come il punto forte di questa guida «l'esperienza della non esperienza». Affinché questo sia possibile, è necessaria una apertura della ragione, ossia un'apertura intellettuale, che almeno non esclude positivamente la libertà di Dio nel rivelarsi e la possibilità della sua presenza e del suo agire nell'uomo. Su questo campo non è indifferente anche una disposizione morale che consiste nella «rettitudine e sincerità del cuore», riconosciuta comunemente come condizione per «vedere» Dio e costruire con Lui una relazione personale e religiosa. La dimensione morale nel porre adeguatamente il problema di Dio viene sottolineata in modo particolare dalla Tradizione della Chiesa orientale⁵³.

Si può tranquillamente ripetere una giusta osservazione fatta da H.U. von Balthasar: «Si può dire con certezza che non si dà esperienza cristiana di Dio che non sia frutto di un superamento della propria volontà o almeno della decisione di un tale superamento. Ed a questa volontà bisogna anche riportare tutti i tentativi propri agli uomini di dare origine ad esperienze religiose di propria iniziativa e con propri metodi e tecniche»⁵⁴. E aggiunge: «Solo con la rinuncia ad ogni esperienza parziale e ad ogni controassicurazione soggettiva

⁵³ Cfr. P. EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la Tradition orientale*, Desclée de Brouver, Paris 1988.

⁵⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Gotteseferahrung biblisch und patristisch*, «Internationale Katholische Zeitschrift Communio» 5 (1976), p. 500.

di possedere per sé quanto sperimentato, il tutto dell'essere, il divino mistero si dona di sua iniziativa: Dio ha bisogno di recipienti disinteressati per versarvi il suo essenziale disinteresse»⁵⁵.

VII. Le proposte per una adeguata impostazione del «problema di Dio»

Per rispondere ai problemi che sono stati evidenziati in queste riflessioni passo adesso a formulare alcune proposte, soprattutto prendendo in considerazione alcune questioni antropologiche, perché alla base di tutti questi problemi si notano gli errori antropologici. Queste proposte potrebbero servire per porre in modo adeguato il problema di Dio nel contesto politeista⁵⁶. Queste proposte sono legate strettamente con la visione cristiana di Dio e si riferiscono alle acquisizioni fondamentali della riflessione filosofico-teologica del cristianesimo le quali non sempre vengono presi in una adeguata considerazione; invece spesso è proprio qui che si gioca il problema della scelta tra la fede nel Dio vero e il politeismo.

1. L'apertura alla verità

Nel principio politeista è sempre presente qualche forma di scetticismo nei confronti della verità, che viene accettata *a priori* come postulato metodologico oppure sulla base della delusione provocata dall'insufficienza delle scoperte scientifiche e delle loro applicazioni pratiche o da influssi di carattere ideologico. In questa situazione la tradizione filosofico-teologica cristiana ricorda la necessità dell'atteggiamento della ricerca della verità e della continua apertura nei suoi confronti. Archetipico al riguardo è l'atteggiamento di sant'Agostino che egli stesso espresse in modo seguente: «Una voce del cantico divino dice: *Cercate Dio, e l'anima vostra vivrà*. Cerchiamo per trovarlo, e cerchiamo ancora dopo averlo trovato. Per tro-

⁵⁵ *Ibidem*, p. 508. Cfr. anche IDEM, *L'elemento distintivamente cristiano dell'esperienza di Dio*, in IDEM, *Lo Spirito e l'istituzione*, op.cit., pp. 23-32.

⁵⁶ Le utili indicazioni sul modo di porre il problema di Dio nella prospettiva orientale si possono trovare in B. SCHULTZE, *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Aschendorff, Münster 1967.

varlo bisogna cercarlo, perché è nascosto; e dopo averlo trovato, dobbiamo cercarlo ancora, perché è immenso. È per questo che il Salmista aggiunge: *Cercate sempre la sua faccia*. Egli sazia chi lo cerca per quel tanto che lo possiede; e rende più capace, chi lo trova, di cercarlo ancora per riempirsi maggiormente di lui, con la sua accresciuta capacità di possederlo. (...) Qui, in terra (...) dobbiamo cercare sempre; il risultato della nostra scoperta non segni mai il fine della nostra ricerca. Non sarà sempre così, ma soltanto finché saremo quaggiù: diciamo tuttavia che qui in terra bisogna sempre cercare, e nessuno pensi che ci potrà essere un momento in cui si possa smettere di cercare. (...) Non fermiamoci mai su tale via finché non ci avrà fatti arrivare là dove resteremo. E così, cercando, avanziamo; trovando raggiungiamo una tappa; cercando e trovando perverremo alla meta, e là finalmente avrà termine la ricerca, dove la perfezione non avrà più bisogno di progredire»⁵⁷. Possiamo trovare un atteggiamento e una proposta simili sia in tanti Padri della Chiesa, accanto a sant'Agostino in modo particolare è da ricordare san Gregorio di Nissa, che in teologi moderni, ad esempio E. Przywara e H.U. von Balthasar.

L'atteggiamento di ricerca suppone necessariamente l'*umiltà* che è da intendere non solo in senso morale, ma anzitutto in senso ontologico, cioè partendo dalla riflessione sull'essere, il riconoscimento che Dio non è uno dei tanti oggetti che si possono misurare empiricamente e descrivere matematicamente, ma che li trascende infinitamente, e che la ragione umana e creata dipende dalla Ragione eterna e increata. Solo partendo da questa umiltà, che comprende evidentemente l'umiltà di tipo morale, si può accettare l'essere nella sua totalità, senza ridurre l'inesauribile apertura alla verità che è nell'uomo e che si sveglia nel contatto riflessivo con la realtà.

Nella tradizione cristiana difendiamo i diritti della ragione aperta alla verità, in opposizione alla mentalità «critica» che rifiuta, presumendo in tal modo di tendere l'autonomia dell'uomo, l'apertura all'infinito e la sensibilità nei confronti dell'essere. Proponiamo onestamente l'umiltà dell'intelligenza che è pronta a prostrarsi di fronte alla maestà della verità, rinunciando ad esserne gli arbitri. E

⁵⁷ SANT'AGOSTINO, *In Ioannem Evangelium Tractatus* 63, 1. La traduzione italiana secondo: *Commento al Vangelo di Giovanni*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. 24, Città Nuova Editrice, Roma 1968, pp. 1129-1131.

così sperimentiamo che la verità si manifesta ai cuori umili e semplici che non si vergognano di mendicarla⁵⁸.

In questo atteggiamento si esprime anche il riconoscimento che la realtà non si esaurisce nel *visibile* e calcolabile, ma che esiste anche l'*invisibile* come reale e fondamentale. Un'affermazione del genere non significa un ritorno al platonismo, ma è espressione del fatto che esistono non soltanto realtà fisiche e che la conoscenza non si riduce alla conoscenza acquistata mediante le scienze empiriche. Nella ricerca della verità è necessario il superamento del «dogma» illuminista-positivista secondo cui tutta la scienza si fonda sull'«esperienza pulita» (L. Kołakowski). Per un discorso sensato sull'uomo, sul suo agire e sul suo futuro sono necessarie le «scienze dello spirito».

Penso che valga la pena ricordare la riflessione di J. Ratzinger al riguardo: «La fede cristiana comporta la scelta d'una posizione, in cui l'elemento invisibile risulta più vero e reale da quello visibile. È quindi la franca professione della preminenza dell'invisibile considerato come genuinamente reale, che ci sostiene, accordandoci così la possibilità di affrontare con duttile scioltezza il visibile, sbarbandocelo con piena responsabilità verso l'Invisibile, intuito come vero fondamento di tutte le cose. Sotto questo aspetto – non lo si può negare – la fede cristiana costituisce, da un duplice punto di vista, un oltraggioso affronto portato all'impostazione cui sembra spingerci l'odierna situazione del mondo. La mentalità di oggi infatti, imperante sotto forma di positivismo e fenomenologismo, c'invita insistentemente a limitarci al "visibile" e al "fenomenico" nel senso più ampio del termine, allettandoci ad estendere l'impostazione metodica, cui le scienze naturali vanno debitorie dei loro successi, all'interno complesso dei nostri rapporti con la realtà. Quando ci si presenta poi in veste tecnica, ci invita ad abbandonarci al fattibile, e ad attenderci da esso il solido terreno atto a sostentarci. Il primato dell'invisibile sul visibile e del ricevere sul fare contrasta in maniera stridente con tale impostazione di fondo. È appunto questa la causa, per cui lo slancio dell'abbandono fiducioso al non-visibile ci risulta così difficile. Eppure la libertà di fare, co-

⁵⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Die Einheit von Theologie und Spiritualität*, «Gregorianum» 50 (1979), pp. 571-586.

me pure quella di servirci del visibile tramite la ricerca metodica, in definitiva è resa possibile soltanto dalla provvisorietà in cui la fede cristiana colloca queste due attività, nonché dalla posizione di superiorità da essa accordata all'uomo»⁵⁹.

Per affrontare in modo approfondito il problema dell'apertura umana alla verità e il suo positivo significato occorre stabilire adeguate relazioni tra fede e ragione, teologia e filosofia, religione e cultura. Già all'inizio del XIX secolo Hegel diceva che questo è uno dei problemi più fondamentali del cristianesimo moderno⁶⁰ e gran parte della sua riflessione filosofica è incentrata su di esso. Recentemente, oltre importanti studi interdisciplinari del problema, la sua importanza è stata ribadita da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*. Seguendo i suggerimenti del Papa date nel numero 74 mi sembra qui importante rivolgere l'attenzione sul pensiero filosofico-religioso di V. Solov'ëv. È l'autore che ha ampiamente trattato le relazioni tra religiosità e razionalità elaborando in questo contesto la proposta della cosiddetta «conoscenza integrale» che è stata accettata da diversi autori russi. L'essenza di questa proposta consiste nella unificazione coerente di tutti i livelli della conoscenza umana e nel ordinarli alla ricerca della verità⁶¹.

2. La precedenza del dono

L'umiltà nell'accettazione della realtà nel suo insieme, accettando che essa non si esaurisce nella visibilità, suppone nello stesso tempo il riconoscimento, nell'ambito della religione, della necessità di attribuire la precedenza all'atteggiamento di «accoglienza» nei confronti dell'atteggiamento di «agire-fare» che è proprio dell'uomo. Anche in riferimento al mistero di Dio l'uomo è tentato di prendere l'iniziativa e applicare lo schema positivista dell'assoluto valore del ragionare e del fare umano. La tradizione cristiana invece ricorda costantemente e decisamente che il senso ultimo di tutta la realtà, cercato dall'uomo, non è sua invenzione oppure sua

⁵⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, op.cit., pp. 41-42. Cfr. anche importanti riflessioni di J. Ratzinger nel suo libretto *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1984.

⁶⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Einleitung in die Religionsphilosophie*, in IDEM, *Werke. Vollständige Ausgabe*, vol. 11, Dunker und Humbolt, Berlin 1832, p. 24.

⁶¹ Cfr. V. SOLOV'ËV, *I principi filosofici della conoscenza integrale* (1877), in IDEM, *La conoscenza integrale, Opere*, vol. 4, La Casa di Matrona, Milano 1998, p.1-128.

conquista. Nelle relazioni con Dio non ci si può basare sullo schema della proiezione umana e della pura speculazione razionalistica, ma si esige una positiva apertura per riconoscerLo ed accoglierLo⁶².

La realtà divina e religiosa esige dall'uomo una sana passività che non consiste nell'escludere l'attività umana, ma nel fondarsi in ogni azione sul riconoscimento che la rivelazione e la salvezza mai provengono dall'uomo, ma sono doni gratuiti di Dio, comunicati liberamente all'uomo. Nell'ambito religioso l'uomo non è creatore autonomo di tutto mediante le sue stesse forze, ma è principalmente un credente che accoglie con ammirazione il dono che lo precede e lo supera e che è «più grande del cuore umano» proprio poiché proviene dal Dio onnipotente e viene comunicato in modo sacramentale. In modo particolare questo aspetto è presente nella tradizione biblica in quei luoghi nei quali Dio si rivela come Vita e Fonte della vita per l'uomo. In questo senso Cristo annunzia se stesso come roccia dalla quale scaturisce l'inesauribile fonte della vita (cfr. *Gv* 7, 37) e si rivela tale nella sua morte⁶³.

Il dono della pienezza, che anticipa tutto, dato da Cristo al credente è stato descritto con entusiasmo da Paolo in *Ef* 4, 5-6: «Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti». Soltanto in seguito questo dono diventa per l'uomo esigenza e suscita l'imperativo. Nella lettera ai Galati troviamo l'applicazione della stessa logica in riferimento alla conoscenza. Paolo scrive ai Galati: «Avete conosciuto Dio», ma immediatamente, quasi correggendosi, aggiunge: «anzi da lui siete stati conosciuti» (*Ga* 4,9), solo che questo «anzi» si dovrebbe tradurre come «prima», «in anticipo».

In queste espressioni dell'Apostolo si manifesta una esperienza costante secondo cui la conoscenza e il riconoscimento personale di Dio sono un processo molto complesso, sia attivo che passivo, che supera l'ambito del pensiero e della ragione pura, ma coinvolge tutto l'uomo esprimendosi autenticamente solo quando diventa uno

⁶² Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, op.cit., pp. 214-216.

⁶³ Cfr. una significativa interpretazione in P.-H. KOLVENBACH, *Le chemin de paques. Exercices spirituels pour changer de vie*, Seuil, Février 1990, pp. 157-164. Cfr. anche J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios-Verlag, Freising 1967².

«stile di vita» che riguarda sia lo spirito che il corpo, sia lo *stare* che il *comprendere*. Solo in questo modo Dio diventa fondamento ultimo dell'esistenza umana, entrando integralmente nel suo intimo personale e nel suo agire.

La visione cristiana che attribuisce la precedenza al dono di Dio e alla passività dell'uomo è in radicale opposizione con l'atteggiamento politeista che riduce il problema religioso unilateralmente all'iniziativa e all'attività dell'uomo. Esso suppone infatti che l'uomo sia l'unico soggetto agente nel mondo e tutto il resto della realtà, compresa quella divina, costituisca solamente un sistema di oggetti morti, lasciati in esclusivo potere dell'uomo.

Una prova della presenza dell'atteggiamento politeista nel cristianesimo moderno, risvegliato dalle trasformazioni culturali e tecnologico-tecniche, è la rinascita del vecchio errore teologico di Pelagio, secondo cui l'uomo come tale possiede le facoltà naturali che gli permettono di evitare il peccato e di meritare la salvezza. Il card. J. Ratzinger, analizzando la situazione spirituale nella Chiesa di oggi, ha notato sorprendentemente che l'errore di Pelagio: «ha oggi più seguaci di quanto possa sembrare a prima vista»⁶⁴. Questo fatto è un richiamo forte al rinnovamento del trattato teologico *De Gratia* ed a renderlo operativo nella vita cristiana. In questo senso mi pare particolarmente utile la valorizzazione della spiritualità intesa come *vita nello Spirito* che integra in modo coerente l'aspetto liturgico-sacramentale e quello morale della vita cristiana. In questo lavoro può aiutarci l'approfondimento della tradizione spirituale dell'Oriente cristiano con la sua attenzione posta alla «divinizzazione» («deificazione») del cristiano mediante l'opera salvifica dello Spirito Santo⁶⁵ e la purificazione della spiritualità dagli eccessivi influssi della psicologia e della psicoanalisi che si notano particolarmente in tutti quegli scritti spirituali, in cui quasi tutta la realtà spirituale viene ridotta alla cosiddetta «accettazione di se stessi».

Un'altra prova dello stesso problema è una frequente riduzione

⁶⁴ J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, p. 142.

⁶⁵ Cfr. G.I. MANTZRIDES, *La divinizzazione dell'uomo*, in AA.VV., *Spiritualità cristiana orientale*, a cura di C. VALENZIANO, Edizioni O.R., Milano 1986, pp. 39-48; IDEM, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989.

del cristianesimo a un sistema morale⁶⁶ in cui si tratterebbe prima di tutto di osservare attentamente un insieme di norme e regole sotto la pena di perdizione eterna. Questa riduzione è stata giustamente indicata come uno dei fattori della crisi morale in Occidente⁶⁷. Si dimentica che la morale è solamente uno degli elementi della fede cristiana e affatto il primo.

Particolarmente interessante mi sembra in questo contesto l'interpretazione della vita cristiana data da N. Cabasilas nella sua celebre opera *La vita in Cristo*. L'autore propone di leggere la vita cristiana secondo la prospettiva del dono di Dio che è la vita in Cristo la quale viene offerta al cristiano mediante i sacramenti (battesimo, cresima [*miron*], Eucaristia). Il compito del cristiano consiste nel «custodire» il dono ricevuto. Esso si concretizza nell'unione con la volontà di Cristo, nel suo ricordo, da cui nascono le beatitudini formando lo stile di vita cristiana e nella preghiera. Cabasilas così riassume la sua proposta: «Vi è (cioè nella vita cristiana) infatti quel che viene da Dio e quello che procede dal nostro sforzo, l'opera che è puramente di Dio, è quella che reca onore a noi. O meglio, il nostro contributo consiste soltanto nell'accogliere la grazia, non dissipare il tesoro, non spegnere la lampada già accesa, cioè non introdurre nulla che sia contro la vita, nulla che produca la morte. A questo porta ogni bene umano ed ogni virtù; che nessuno rivolga la spada contro se stesso, né fugga la felicità, né scuota dal capo la corona, poiché è il Cristo, presente nelle anime nostre, che ineffabilmente vi semina l'essenza stessa della vita»⁶⁸.

3. *La necessità della conversione*

Il postulato della precedenza del dono e la sua accoglienza ci suggerisce concretamente anche il tipo di purificazione e di trasformazione necessario per l'uomo contaminato dal politeismo e tenta-

⁶⁶ Uno dei riflessi di questo fatto è da notare nell'ambito cristologico in cui sotto l'influsso illuminista la figura di Cristo è stata ridotta a un grande moralista; cfr. J. PELIKAN, *Jesus, Trough the Centuries. His Place in the History of Culture*, Yale University Press, New Haven and London 1985, pp. 182-193.

⁶⁷ Cfr. CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB, Bologna 1984.

⁶⁸ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, I, I, cap. 2, a cura di U. NERI, Città Nuova Editrice, Roma 1994, p. 70-71.

to da esso. In questo caso non basta semplicemente entrare in se stessi e rivolgersi al proprio intimo ma appare invece la necessità di *estasi*, cioè di uscire da se stesso per andare, in seguito, incontro alla rivelazione e salvezza che Dio nella sua condiscendenza offre all'uomo.

Tutte le forme di politeismo guidano l'uomo alla sua interiorità come a realtà autosufficiente in cui abita il divino, oppure chiudono l'orizzonte del suo interesse al finito. Secondo questa concezione solo rivolgendosi a se stesso e alla propria profondità l'uomo potrebbe trovare Dio. Ma si dimentica che l'uomo è corrotto e incapace facilmente di trascendere se stesso solo mediante le proprie forze. Per questo motivo ha bisogno dell'apertura all'esterno da dove viene Dio con la sua rivelazione e salvezza.

Questo rivolgersi dell'uomo verso l'esterno e la sua possibilità positiva si può spiegare sulla base dei due motivi. Il primo si fonda sull'apertura costitutiva dello spirito umano all'«altro da sé» nella quale l'uomo si realizza come persona. Il pensiero personalistico ha applicato a questa apertura la categoria di «incontro» che permette di approfondire diverse realtà teologiche, compresa l'essenza stessa della religione⁶⁹. Paradossalmente quindi soltanto l'uscire da se stesso (*estasi*) rende possibile all'uomo il ritorno reale a se stesso per accogliersi pienamente. Il secondo motivo risulta dal fatto che la natura umana accolta concretamente nel momento della nascita è la natura realmente contaminata dal male a causa del peccato originale. Ne risulta che non solo essa non è Dio, ma non è neanche una espressione diretta delle intenzioni di Dio perché, per così dire, non proviene direttamente da Dio ma è segnata dalla sua lunga preistoria che influisce su di essa anche in modo negativo e distruttivo. Ciò non significa naturalmente che la natura umana ha perso tutto il riferimento al disegno originario di Dio, ma significa concretamente che l'uomo non può trovare la salvezza in modo autonomo nella sua esistenza. Questa constatazione esprime in gran

⁶⁹ Cfr. R. GUARDINI, *L'incontro. Saggio di analisi della struttura dell'esistenza umana e La persona*, in IDEM, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, La Scuola, Brescia 1987, rispettivamente pp. 27-47 e 169-219; H.U. VON BALTHASAR, *L'accesso alla realtà di Dio*, in AA.VV., *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, a cura di J. FEINER e M. LÖHRER, vol. 3, Queriniana, Brescia 1969, pp. 13-59.

parte l'essenza del peccato originale secondo la visione cattolica, senza la quale non si può avere una visione adeguata e realistica della natura umana che, in seguito, renda possibile la comprensione della conversione (*metanoia*) come assolutamente necessaria per l'uomo⁷⁰. Anzi, questa conversione non può essere interpretata esclusivamente in maniera morale, cioè come passaggio dall'agire malizioso all'agire retto oppure un rifiuto di qualche vizio, ma abbisogna dell'interpretazione ontologica come trasformazione che parte dal fondamento dell'essere, espresso principalmente nel riconoscimento della sua creaturalità e dipendenza da Dio come suo origine e fine ultimo.

La colpa originaria dell'uomo fu causata dal rifiuto della verità della sua dipendenza da Dio e della sua creaturalità, sostituita dalla menzogna dell'autodeificazione. Per questo motivo il processo della conversione dell'uomo comincia con il riconoscimento della sua relazione creaturale che lo unisce a Dio per aprirsi così alla salvezza che viene dal di fuori e che può essere accolta come dono gratuito. L'uomo può essere redento e salvato se rifiuterà la voglia di «essere come Dio», se rinuncerà alla ricerca illusoria della sua autonomia. L'inizio della redenzione è legato all'instaurazione di relazioni adeguate. Poiché a motivo della caduta originaria dell'uomo è stata distrutta la relazione di creaturalità, soltanto il Creatore può essere Redentore dell'uomo. L'uomo può essere redento solo a partire dal momento in cui Colui dal quale si è allontanato a motivo del peccato deciderà di venirgli di nuovo incontro per prenderlo per mano e guidarlo a sé⁷¹.

In questo caso mi pare utile rivolgere l'attenzione alla proposta antropologica elaborata dal pensatore ortodosso contemporaneo O. Clément, che in gran parte riflette la tradizione antropologica orientale, nella quale cerca di fondare una visione cristiana dell'uomo

⁷⁰ Cfr. R. GUARDINI, *L'esistenza del cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1985², pp. 107-182; CH. SCHÖNBORN, A. GÖRRES, R. SPAEMANN, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Freiburg 1991.

⁷¹ Per quanto riguarda la teologia della conversione cfr. J. RATZINGER, *Fede come conversione-metanoia e Fede come conoscenza e come prassi – l'opzione fondamentale del credo cristiano*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale*, op. cit., rispettivamente pp. 45-58 e 59-68; H.U. VON BALTHASAR, *Conversione nel Nuovo Testamento*, in IDEM, *Lo Spirito e l'istituzione*, op. cit., pp. 203-216; IDEM, *Conversione*, in IDEM, *Homo creatus est. Saggi teologici* – V, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 237-253.

partendo dal concetto di «conversione». L'uomo viene visto quindi come colui che vive autenticamente solo se la conversione costituisce il suo stile di vita, che lo rende «essere pasquale», poiché altrimenti non può arrivare alla vita piena e sensata. Scrive a proposito: «L'esistenza cristiana presuppone, nelle sue tappe più importanti, ed in definitiva in ogni istante una "Pasqua", una metamorfosi del nostro essere realizzata poco a poco. La post-risurrezione battesimale diviene la chiave che ci permette di tramutare i momenti "iniziatori" del destino: divezzamenti, sofferenze, separazioni delle nostre "discese in inferno", fervori, ebrezze, stupori dei nostri "ritorni in paradiso". L'uomo passa in tal modo dalla morte parziale alla risurrezione accennata, fino al passaggio ultimo, alla "Pasqua" finale dell'agonia che, per coloro che hanno già lasciato la morte dietro se stessi, si trasforma in un calmo sonno, nell'accesso ad una comunione dei santi, più luminosa e più attiva»⁷².

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

Istituto Teologico, Tarnów
Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
33-100 Tarnów, Polonia

⁷² O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1991³, pp. 14-15.

DI QUALE FILOSOFIA HA BISOGNO LA TEOLOGIA?

Battista MONDIN¹

Sommario: I. *Lo statuto epistemologico della teologia* - II. *Il logos della teologia* - III. *Gli insegnamenti della storia* - IV. *Filosofie aperte e filosofie chiuse alla teologia* - V. *Conclusioni*.

Insieme alla logica, alla scienza e alla giurisprudenza, la teologia è stata una delle massime conquiste della cultura occidentale. La prima conquista fu la *logica* e questa spetta alla Grecia.

La civiltà greca ha apprezzato e coltivato molti valori importanti: la bellezza, la bontà, la saggezza, il coraggio, l'ordine; ma al vertice della scala di tutti i valori ha posto la verità e ha scoperto la logica quale strumento sicuro per la conoscenza della verità. Con la logica la Grecia ha scoperto la scienza, nella sua triplice forma: matematica, fisica, metafisica.

La seconda grande conquista della civiltà occidentale fu la *giurisprudenza*, la scienza del diritto. Questa conquista spetta alla civiltà romana, la quale poneva al vertice dei suoi valori, la legge, la disciplina, il diritto.

La terza grande conquista fu la *teologia*; questa fu opera della civiltà cristiana medioevale, la quale poneva al vertice di tutti i suoi valori la rivelazione divina, la Parola di Dio e la fede. La riflessione

¹ Conferenza tenuta alla Facoltà di teologia della Pontificia Università della Santa Croce in occasione della commemorazione di san Tommaso d'Aquino, il 28 gennaio 1999.

sulla fede iniziò prestissimo nel cristianesimo e divenne, praticamente, già un sapere specialistico ben organizzato ed articolato con Clemente, Origene, Tertulliano e Agostino. I traguardi raggiunti nella conoscenza della fede cristiana dai Padri della Chiesa sono eccelsi. Opere come *I Principi* di Origene e il *De Trinitate* di Agostino sono immortali. Questi grandissimi genî della patristica hanno fatto della eccellente teologia, ma non si sono mai preoccupati di elaborare una teoria circa la scientificità di questa singolare disciplina.

Dividerò la mia trattazione in quattro punti: 1°. Lo statuto epistemologico della teologia; 2°. Il logos della teologia; 3°. Gli insegnamenti della storia sull'utilizzazione della filosofia; e 4°. Una nuova metafisica per una nuova teologia.

I. Lo statuto epistemologico della teologia

Il merito di avere elevato la teologia al grado di scienza, capace di trattare i misteri in modo rigoroso e sistematico, spetta a Tommaso d'Aquino. Questi entra in scena nella seconda metà del secolo XIII, nell'epoca d'oro della Scolastica, quando la teologia aveva già compiuto passi da gigante con Anselmo, Bernardo, Riccardo di S. Vittore, Pier Lombardo, Alano di Lilla, Alessandro di Hales, Alberto Magno, il maestro di Tommaso.

La questione della scientificità della teologia era già dibattuta sin dai tempi di Abelardo. Molte *Summae* iniziavano con la *quaestio*: "Utrum theologia sit scientia". la risposta comune era che la teologia più che una scienza è un'arte e, come scienza, poteva entrare nel genere delle scienze pratiche come la morale e la politica. Ai tempi di Tommaso era ancora di moda un'epistemologia teologica di stampo "monofisitico", che non soltanto sottolineava l'alterità della teologia rispetto a qualsiasi altra scienza ma riduceva la presenza della ragione nella riflessione sulla fede ad un ruolo meramente passivo. L'unico *lumen* che doveva alimentare il lavoro del teologo doveva essere il *lumen fidei* e l'attività del teologo doveva essere essenzialmente contemplativa. Questa epistemologia teologica era perfettamente conforme a quella cultura platonizzante che viveva nel mondo latino dei secoli XII e XIII, la quale dava ben poco spazio all'uomo, alla natura umana, alla ragione. Unica causa di

tutto, anche nell'ambito della conoscenza, era Dio. La verità, ogni verità, giungeva alla intelligenza umana attraverso la divina illuminazione.

S. Tommaso ha una concezione antropologica e metafisica profondamente diversa da quelle degli altri *magistri* suoi contemporanei. Egli considera l'uomo nella ricchezza della sua struttura psicofisica, nella nobiltà della sua persona, nell'autonomia della sua attività (libertà) e interpreta i suoi rapporti con Dio e con la divina grazia alla luce del principio che egli non si stanca mai di ripetere: *gratia non destruit sed perficit naturam*. In questa prospettiva altamente umanistica l'Angelico definisce lo statuto epistemologico della teologia, che diventa necessariamente un *habitus acquisitus*, poiché si tratta di *sapientia* umana, ancorché la più eccellente di tutte. Però si tratta di un *habitus* nuovo, non previsto dalla classificazione aristotelica degli *habitus* (virtù) dianoetici che includeva soltanto la fisica, la matematica e la metafisica. S. Tommaso fa vedere che come *habitus* intellettuale la teologia ha elementi in comune sia con la scienza sia con la sapienza. Con la scienza in quanto è discorsiva (*argumentativa*); con la sapienza perché ha come oggetto la causa ultima, Dio. In quanto scienza discorsiva essa ha il carattere di *scienza subalterna* perché è da Dio, mediante la fede, che essa riceve i suoi principi primi, gli articoli della fede, i misteri.

Gli storici hanno giustamente osservato che ciò su cui fa perno l'epistemologia teologica di S. Tommaso è il concetto di *subalternazione*. La teoria che ci sono scienze subalternanti e subalterne risale ad Aristotele (*Post. Anal.* I, 2) ma S. Tommaso è il primo ad applicarla alla teologia. Con questa teoria che la teologia è scienza subalterna alla "scienza divina e dei beati" (*S. Th.* I, 1, 2) S. Tommaso riesce a salvaguardare ad un tempo il primato assoluto e costante della fede e l'appartenenza effettiva, intrinseca, non accidentale di tale scienza alla ragione. La ragione non è un semplice contenitore che riceve il vino della Parola di Dio ma è un "alambicco" che lentamente riesce a trasformare il vino in un gustoso liquore.

Secondo S. Tommaso nel lavoro teologico non c'è nessuna strumentalizzazione della ragione da parte della fede bensì una partecipazione della ragione alla scienza divina con l'aiuto della fede. La fede viene data alla ragione perché questa possa conosce-

re ciò che altrimenti non potrebbe conoscere. Infatti il soggetto che pensa la verità rivelata è il soggetto umano il quale ha come propria capacità di pensare l'intelletto, il quale si chiama *ratio*, quando pensa discorrendo, argomentando, ragionando. Senonché l'intelligenza umana non possiede un potere adeguato per cogliere le verità soprannaturali. Con l'aiuto della fede, lungi dall'essere squalificata per quanto attiene il suo esercizio, la ragione viene messa in condizione di penetrare nel mondo dell'ineffabile delle verità divine; ma lo fa *discurrendo* non intuendo, argomentando non contemplando. La contemplazione non appartiene a questa vita bensì alla vita eterna, quando faremo ritorno in patria. Il gradino più vicino alla contemplazione nella vita presente è la teologia speculativa.

Come scienza subalterna che affonda le sue radici nella sapienza divina, la teologia opera sulle verità che le vengono proposte ed esposte dalla luce della fede, in modo da ricavarne tutta la pregnanza, tutta la ricchezza, tutta la bellezza. Per fare questo essa mette a buon frutto tutto l'argomento conoscitivo di cui dispone, utilizzando la tecnica dell'argomentazione. Questa, quando assume la forma sillogistica, è composta di due premesse e di una conclusione. Nell'argomentazione teologica la premessa maggiore è un asserto di fede (un articolo di fede, una verità rivelata), la premessa minore una verità di ragione. La seconda premessa è quindi un momento in cui la ragione fa omaggio delle proprie conoscenze alla fede, per comprendere meglio la verità rivelata.

Lo statuto epistemologico che S. Tommaso conferisce alla teologia non danneggia la fede né sminuisce il carattere sapienziale di questa singolarissima scienza, ma è il modo migliore di esplicitare la ricchezza teologica della fede e di avvicinarla alla sapienza. La teologia è essenzialmente scienza superiore, massima tra le scienze umane (*maxime sapientia inter omnes sapientias humanas*), ma lo diviene nella misura in cui essa fa meglio comprendere la fede, raggiungendo nuove conclusioni nell'ordine di quelle verità che *in statu viae* rimangono oscure e inesauribili. Lo schema tomistico della struttura della scienza teologica "è il quadro proposto per analizzare lo sviluppo della fede in *intellectus fidei*: questo ampliamento speculativo, apparentemente divergente rispetto alla semplicità contemplativa del puro credente è, in realtà, se ben condotto, una rimonta della fe-

de verso la scienza di Dio e la prima tappa sulla via della visione beatifica" (M.D. Chenu).

A noi moderni l'assegnazione del titolo di "scienza" ad una ricerca che si occupa dei misteri divini — ossia di ciò che supera infinitamente tutto ciò che l'intelligenza umana è in grado di pensare e capire — sembra un controsenso. Non è forse vero che i misteri di Dio sono ineffabili?

La costruzione di una scienza dei divini misteri sembra che debba inevitabilmente cozzare contro uno dei due scogli, il razionalismo oppure il nominalismo. Il razionalismo stritola i misteri col torchio della ragione, "ultra modum suae capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo" (Commento al *De Trinitate* di Boezio, *Proemium*). Il nominalismo non scalfisce in alcun modo il mistero ma si accontenta di segnalarlo con parole prive di senso. La scienza teologica costruita da S. Tommaso sfugge a tutt'e due gli scogli: non è né razionalistica né nominalistica. Egli evita l'arroganza che porta a scrutare i misteri come se fossero perfettamente conoscibili; ma allo stesso tempo è fiducioso di coglierne parzialmente il senso.

Il mistero è l'oggetto di cui si occupa la teologia; il *logos* umano è il suo strumento. Il mistero è il contenuto; la logica il recipiente. Ma mentre in tutte le altre forme di sapere è il recipiente stesso che provvede a procurarsi il contenuto, nella teologia il contenuto viene introdotto dall'esterno: viene infatti donato dalla divina rivelazione. E c'è una grande sproporzione tra il contenuto (il mistero) e il recipiente (il *logos* umano). È la stessa sproporzione che si incontra nell'Incarnazione tra la divinità del Cristo e l'umanità, per cui c'è una *chénosi* della divinità (che rinuncia alla forma della sua natura divina, come dice S. Paolo) nel momento in cui viene ricevuta dalla natura umana. Ma allo stesso tempo, nell'Incarnazione, c'è anche uno straordinario arricchimento delle potenzialità della natura umana di Cristo. Altrettanto avviene nella teologia: la verità del mistero si spoglia del suo fulgore divino, mentre gli occhi dell'intelligenza illuminati dalla fede sono messi in condizione di intravedere i bagliori della verità dei mistri contemplati.

Nella teologia, così come è concepita ed elaborata da S. Tommaso non c'è né razionalismo né nominalismo, ma un modesto e tuttavia gustosissimo assaggio dell'infinita ricchezza dei misteri divini.

II. Il *logos* della teologia

Fin qui l'insegnamento di S. Tommaso sulla scientificità della teologia. Passiamo ora al quesito che ci siamo posti in questa conferenza: di quale filosofia ha bisogno la teologia?

Diciamo anzitutto perché la teologia ha bisogno della filosofia. Essa deve ricorrere alla filosofia non per conoscere la verità sull'uomo, sul mondo e su Dio. La teologia non ha bisogno delle verità umane (anche se non le deve disattendere), né di quelle scientifiche né di quelle filosofiche; non ha bisogno di cosmovisioni umane, né ha bisogno di ideologie o di utopie. Ciò di cui ha bisogno la teologia è il *logos* umano, un *logos* possibilmente puro e incontaminato, atto a fungere — come l'umanità di Cristo — da degno ricettacolo del Logos divino, il Logos della *veritas salutaris* come la chiama S. Bonaventura. Si tratta necessariamente di un *logos* e non di un *mitos*. Questo, il *mitos*, è indubbiamente presente e svolge un'importantissima funzione nella S. Scrittura, ma non può più essere utilizzato quando la *veritas salutaris* viene rigorizzata e tradotta in termini "scientifici", quali devono essere quelli della teologia.

Esistono però tantissimi generi di *logoi*: oltre quello del linguaggio ordinario, ci sono i *logoi* specializzati delle varie scienze e della filosofia. Come già mostrava S. Agostino nel *De doctrina christiana* tutti questi *logoi* possono essere utilizzati dal teologo. Tuttavia tra i *logoi* umani esiste un *logos* privilegiato assolutamente indispensabile quando si fa teologia, è il *logos* della filosofia. Infatti solo la filosofia occupandosi dell'Intero senza restrizioni (ciò che non fa mai la scienza), è in grado di attingere quell'orizzonte grammaticale che supera tutti i confini spazio-temporali e si estende fino all'infinito e in tal modo si attaglia alle esigenze dell'Intero originario che viene dischiuso dalla Parola di Dio. Certo il teologo deve vigilare che sia rispettata quella infinita differenza qualitativa che separa i due orizzonti e i due *logoi*, riconoscendo tuttavia che c'è tra di loro quel minimo di analogia che giustifica l'applicazione dell'intero della ragione all'Intero della fede. Questa tesi che è stata sostenuta ininterrottamente dai teologi cattolici di tutti i tempi, già a partire da Clemente Alessandrino e da Origene, trovò espressione nella celebre formula *philosophia ancilla theologiae*. La tesi è stata ribadita e consacrata ufficialmente anche dal Magistero ecclesiastico: da Leone XIII (*Ae-*

terni Patris), da Pio XII (*Humani generis*) e da Giovanni Paolo II in modo particolare. L'attuale Pontefice, in occasione della sua visita alla Pontificia Università Gregoriana rivolgendosi ai professori e agli studenti disse tra l'altro: «La teologia nella sua storia millenaria ha sempre cercato "alleati" che l'aiutassero a penetrare tutte le ricchezze del piano divino così come esso si disvela nella storia dell'uomo e si riflette nella magnificenza del cosmo. Questi alleati sono stati ravvisati via via nelle scienze e nelle discipline che andavano emergendo sotto la spinta del desiderio di una conoscenza più profonda del mistero dell'uomo, della sua storia, del suo ambiente di vita. Ma l'alleanza principale, la *scienza che presta maggior aiuto alla teologia resta sempre la filosofia*. In effetti la conquista della verità naturale, che ha la suprema sorgente in Dio creatore, come la verità divina l'ha in Dio rivelatore, ha reso la filosofia sommamente idonea ad essere *ancilla fidei* senza svilire se stessa e senza restringere i suoi campi di indagine, ma al contrario, acquistando sviluppi impensabili della ragione umana»².

La filosofia tocca il culmine della sua esplorazione dell'Intero nella metafisica, la quale è per definizione studio dell'Intero e non di qualche settore particolare della realtà. Secondo la classica definizione di Aristotele la metafisica è *studio dell'ente in quanto ente*. Nella sua ascesa verso il Principio, sorgente di ogni realtà e di ogni ente, l'indagine metafisica mette sempre a punto una "grammatica del trascendente", che è esattamente il *logos* di cui ha bisogno la teologia. Questa si rivolge alla metafisica (come del resto anche alle scienze umane) non tanto per attingere dai suoi otri nuove verità su cui la Rivelazione non si sarebbe espressa — potrebbe anche farlo, ma si tratta di verità secondarie per quanto concerne la storia della salvezza — ma soltanto per impadronirsi di quegli otri e per usarli al fine di rendere maggiormente "commerciabile" la Parola di Dio.

Sulla metafisica quale strumento insostituibile per fare della buona teologia insiste giustamente l'enciclica *Fides et ratio*.

Da una parte l'enciclica raccomanda ai filosofi di avere il coraggio di fare metafisica per uscire da quella crisi del senso e della verità in cui è piombata la post-modernità; dall'altra richiama il teologo all'uso della metafisica per scavare in profondità nei misteri

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* alla Gregoriana del 15 dic. 1979.

della fede. “La fede, infatti, presuppone con chiarezza che il linguaggio umano sia capace di esprimere in modo universale — anche se in termini analogici, ma non per questo meno significativi — la realtà divina e trascendente. Se non fosse così, la parola di Dio che è sempre parola divina in linguaggio umano, non sarebbe capace di esprimere nulla su Dio” (n. 84). D'altronde, “la parola di Dio fa continui riferimenti a ciò che oltrepassa l'esperienza e persino il pensiero dell'uomo; ma questo “mistero” non potrebbe essere rivelato, né la teologia potrebbe renderlo in qualche maniera intellegibile, se la conoscenza umana fosse rigorosamente limitata al mondo dell'esperienza sensibile. La metafisica pertanto si pone come mediazione privilegiata nella ricerca teologica. Una teologia priva dell'orizzonte metafisico non riuscirebbe ad approdare oltre l'analisi dell'esperienza religiosa e non permetterebbe all'*intellectus fidei* di esprimere con coerenza il valore universale e trascendente della verità rivelata” (n. 83). Pertanto la teologia esige “una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. È un'esigenza questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale che in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso” (n. 83).

Per assolvere adeguatamente la funzione di strumento ermeneutico e “grammaticale” della teologia, la filosofia deve possedere speciali attitudini, due in modo particolare: dev'esser intelligibile e aperta al Trascendente. I suoi otri devono essere abbastanza grandi e robusti da poter accogliere tutto il vino della Verità rivelata. Certamente molte filosofie non posseggono questa qualità (per es., l'empirismo, lo scetticismo, lo storicismo, l'idealismo, l'esistenzialismo, il materialismo, il positivismo e il neopositivismo, il “pensiero debole” ecc.), e quindi il teologo deve fare attenzione a non avvalersene. Neppure una filosofia che adoperi un linguaggio troppo sofisticato ed “esoterico”, che sono gli “iniziati” sono in grado di capire, può essere una buona ancella della teologia che deve svolgere un servizio “ecclesiale” e non soltanto per un piccolo gruppo di specialisti.

III. Gli insegnamenti della storia

Historia magistra vitae. Pertanto per scoprire quale sia la filosofia di cui necessita la teologia è molto opportuno andare anche a lezione della storia. La storia della teologia ci fa vedere quali sono state le filosofie che di volta in volta i Padri, gli Scolastici e i teologi moderni hanno assunto per svolgere il proprio lavoro di chiarificazione, approfondimento e sistematizzazione della Parola di Dio.

Clemente Alessandrino (150-215 d.C.) è il primo teologo cristiano che si interroga espressamente sui rapporti tra filosofia e teologia ("scienza della fede" o "gnosi", nel suo linguaggio) e opera una scelta vigile ed oculata tra le varie filosofie che il mondo ellenico metteva a sua disposizione, e lo fa con una lucidità esemplare. Anzitutto egli mostra che il cristianesimo ha bisogno della filosofia. Infatti "comprendere le dottrine della fede è impossibile senza lo studio. Accogliere le idee giuste, rigettare quelle errate non è affare della fede semplice, ma della fede esercitata nella scienza"³. "Servendosi della dialettica (la filosofia) per distinguere ciò che è proprio da ciò che è comune, lo gnostico perviene alla verità. (...) Lo gnostico si serve dei rami del sapere come tecniche sussidiarie per comunicare fedelmente la verità, nei limiti del possibile ed evitando distrazioni, e per difenderla dagli argomenti che hanno per obiettivo la distruzione della verità. Perciò lo gnostico non sarà manchevole di quanto può contribuire, nel curriculum scolastico e nella filosofia greca, al progresso della sua formazione"⁴.

Clemente dice sì alla filosofia, ma non ad ogni filosofia. Tra le filosofie in circolazione al suo tempo, che era quello del tardo ellenismo, egli esclude espressamente l'epicureismo e lo scetticismo mentre trova congeniali con la verità cristiana lo stoicismo (nella morale) e il platonismo (nella metafisica). Clemente è un grande ammiratore di Platone, per il quale non risparmia parole di altissimo elogio; lo chiama "l'amico della verità, quasi ispirato da Dio"⁵.

Citando Numenio scrive: "Chi è Platone se non Mosè che parla greco?"⁶

³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromati* I, c. 6, n. 33.

⁴ *Ivi*, VI, c. 10, nn. 82-83.

⁵ *Ivi*, I, c. 8, n. 42.

⁶ *Ivi*, I, c. 22, n. 150.

Infatti il fondatore dell'Accademia, meglio d'ogni altro filosofo greco, ha riconosciuto la vera natura di Dio, del mondo e dell'uomo e ha compreso che il destino dell'uomo consiste nel distaccarsi dal mondo e nel diventare simile a Dio. Per questo nella teologia di Clemente i riferimenti a Platone sono innumerevoli.

L'opzione di Clemente per Platone e per il platonismo (neoplatonismo) divenne la scelta unanime della teologia greca (di Origene, Atanasio, Gregorio Niseno e Gregorio Nazianzeno, Basilio ecc.) e a partire da sant'Agostino anche della teologia latina. Il grande Ipponate non si lascia sfuggire occasione per dichiararsi seguace della "setta" (scuola) dei platonici. Egli ha indubbiamente "cristianizzato" Platone, ma l'impianto generale della sua metafisica e della sua antropologia nonché la sua grammatica concettuale sono tratti in larga misura da Platone e dai neoplatonici.

Così la filosofia platonica divenne per un intero millennio l'ancella privilegiata della teologia cristiana sia in Oriente sia in Occidente.

Con la scoperta di Aristotele, grazie all'incontro col mondo islamico, nel secolo XIII si prospetta una nuova opzione per la teologia cristiana. È possibile avvalersi delle categorie e, più in generale, della cosmovisione aristotelica, così come si era fatto finora con Platone? Questo è l'interrogativo intorno a cui si disputa assai vivamente all'università di Parigi, dal 1210 al 1250, con l'emanazione di numerosi "divieti aristotelici". Chi si schierò decisamente e fermamente a favore di Aristotele fu Tommaso d'Aquino. La sua opzione per qualche decennio fu contrastata, disapprovata e persino condannata, ma alla fine riuscì a trionfare e ad imporsi come una scelta alternativa a quella tradizionale favorevole a Platone. Ma, com'è noto, anche S. Tommaso, elaborando una propria metafisica dell'essere, a suo modo "cristianizzò" Aristotele, e così ottenne un'ancella più servizievole della teologia.

I Riformatori, Lutero in particolare, tra i tanti rifiuti e contestazioni del cattolicesimo romano, inclusero anche quello della filosofia: sia della filosofia occamista sia della filosofia aristotelica e platonica. A loro giudizio, la filosofia non può che inquinare e corrompere le pure acque della fede. Ciò nonostante, nei secoli XVI e XVII, sia la Scolastica cattolica sia la Scolastica protestante continuarono a considerare la filosofia aristotelica (i protestanti) e la filosofia aristotelica-tomistica (i cattolici) come la migliore ancella della teologia.

Così si giunse fino a Kant. Questi con la sua negazione della metafisica, massima ancella filosofica della teologia, riaprì la questione sui rapporti tra filosofia e teologia. Kant non ostracizzò completamente la filosofia dalla teologia, ma ne ridusse enormemente l'apporto limitandolo ad una utilizzazione "simbolica" del linguaggio metafisico. Con Kant si consuma quella rottura tra la teologia e la modernità che era già in atto da tempo. Per la teologia diventa sempre più difficile trovare nell'areopago delle filosofie, qualcuna che sia disposta a mettersi al suo servizio.

Nel secolo XX rinasce il tomismo (che per qualche decennio ha favorito anche la rinascita della teologia cattolica) ma nasce anche l'esistenzialismo, esplose il marxismo, e pullulano molte altre filosofie: il pragmatismo, il neopositivismo, l'analisi linguistica, lo strutturalismo, il personalismo, la nuova ermeneutica, il pensiero debole, ecc. Tutte queste filosofie hanno trovato buoni e attenti ascoltatori anche tra i teologi, che sospinti dalla esigenza di rinnovare la teologia e di riagganciarla alla modernità hanno ritenuto necessario ricorrere alle nuove filosofie. Senza fare attenzione se fossero ancelle o prostitute, le hanno corteggiate tutte indistintamente, tentando di mettere al servizio della teologia anche il marxismo, il neopositivismo, lo strutturalismo e il "pensiero debole".

Tra i teologi cattolici, Rahner e Balthasar sono coloro che hanno insistito maggiormente sull'importanza di dare alla teologia un nuovo alleato filosofico, senza abbandonare la metafisica, ritenuta da entrambi indispensabile per fare della buona teologia. Così Rahner ha elaborato la sua metafisica *trascendentale* e Balthasar la sua metafisica *estetica*. Così le cose sono andate fino ad oggi.

IV. Filosofie aperte e filosofie chiuse alla teologia

Accertato che la teologia, in quanto "scienza della fede e della Parola di Dio" ha assolutamente bisogno della filosofia ma non di qualsiasi filosofia, cerchiamo di dare finalmente una risposta motivata al quesito da cui siamo partiti: di quale filosofia ha bisogno la teologia?

In primo luogo la teologia ha bisogno di una filosofia che sia aperta e non chiusa alla Trascendenza.

Se una filosofia è chiusa alla Trascendenza, non dispone né può disporre di una grammatica concettuale atta ad esprimere i grandi misteri del cristianesimo (Trinità, Incarnazione, Risurrezione, Chiesa, Sacramenti ecc.) che sono tutti misteri che si riferiscono al mondo della Trascendenza, alla sfera del meta-fisico, del sovra-sensibile, del soprannaturale.

Sono filosofie chiuse alla Trascendenza il nichilismo, il nominalismo, l'agnosticismo, il materialismo, il positivismo, lo storicismo, il marxismo, il pragmatismo, il "pensiero debole". Sono precisamente le false filosofie denunciate dalla *Fides et ratio* come incompatibili con la teologia (cfr. nn. 86-90).

Sono invece aperte alla Trascendenza non solo il platonismo e l'aristotelismo — sia nelle versioni originarie sia nelle versioni derivate di Agostino, Tommaso, Scoto, Cusano, Cartesio, Malebranche, Vico, Leibniz, Rosmini ecc. —, ma anche alcune filosofie contemporanee come l'esistenzialismo di Jaspers e Marcel, il personalismo di Mounier, Lavelle, Buber, Levinas, e anche a mio avviso la filosofia della speranza di Bloch. Queste filosofie — in linea di principio aperte alla Trascendenza anche se di fatto non sempre la teorizzano — sono in grado di dialogare con la teologia, ma il servizio che possono prestarle è assai modesto.

La filosofia di cui la teologia ha bisogno — e questo è il secondo requisito — non deve soltanto contenere un'apertura verso la Trascendenza, ma deve anche sviluppare una riflessione positiva sulla Trascendenza, deve cioè contenere una metafisica, come ribadisce con insistenza la *Fides et ratio*. Abbiamo già osservato che i misteri di cui si occupa la teologia sono misteri *soprannaturali*, appartengono cioè alla sfera della Trascendenza. È quindi un linguaggio della Trascendenza quello di cui necessita la teologia. Ma questo è precisamente il linguaggio che mette a punto la metafisica e soltanto la metafisica; ed è anche ciò che la metafisica ha sempre fatto, da quando Platone ha compiuto la sua "seconda navigazione", e da quando Aristotele con la sua *prote philosophia* ha scoperto e organizzato questa nuova importantissima disciplina teoretica, la metafisica. Infatti solo le categorie della metafisica sono categorie aperte, sono concetti veramente universali, in grado di esprimere con sufficiente chiarezza e precisione (senza mai cadere né nell'equivocità né nell'apofatismo) le grandi verità della Rivelazione. Le due massime

metafisiche che la mente umana abbia mai saputo costruire rimangono ancor oggi e resteranno per sempre le metafisiche di Platone e di Aristotele. A ragion veduta il cristianesimo si è sempre rivolto alla loro metafisica per dare veste scientifica alla Parola di Dio, pur apportando le necessarie correzioni ed integrazioni (con Agostino, rispetto a Platone, con S. Tommaso, rispetto ad Aristotele).

In terzo luogo la filosofia di cui ha bisogno la teologia non è una metafisica che pone a fondamento della realtà un principio impersonale (l'Uno, la Sostanza, l'Essere, il Bene ecc.) ma un principio personale. Infatti le realtà di cui si occupa la teologia son anzitutto e soprattutto realtà personali: tali sono sia gli abitanti del cielo (la SS.ma Trinità, la Vergine Maria, gli Angeli, i Santi) sia gli abitanti di questa terra pellegrini verso la patria beata.

Nel secolo XX sono state elaborate anche varie filosofie di stampo personalistico, ma quasi tutte dettate dal pregiudizio di un insanabile conflitto tra metafisica e personalismo. Si tratta però di un nefasto pregiudizio che rende precario il personalismo e impoverisce assai la metafisica. Purtroppo hanno un'impostazione impersonalistica, le grandissime metafisiche di Platone (che è una metafisica dell'Uno e del Bene) e di Aristotele (che è una metafisica della Sostanza Prima e del Motore immobile). Perciò questi due prototipi di tutte le metafisiche hanno bisogno di una profonda revisione in senso personalistico. Non si tratta di un'operazione impossibile. È il punto di partenza di queste metafisiche che va modificato. La "seconda navigazione" non deve prendere il via dal mondo impersonale delle cose materiali e del divenire cosmico, bensì dal mondo delle persone umane per traghettarlo verso il mondo delle persone divine.

La filosofia di cui necessita la teologia deve possedere ancora un'altra nota importantissima, la nota agapica, cioè la nota dell'amore. Pertanto la metafisica di cui abbisogna la teologia non è soltanto una metafisica aperta, trascendentistica e personalistica, ma anche una metafisica agapica. E questo perché l'amore è il principio universale, il vero principio primo, da cui procede l'Intero e lo tiene saldamente, profondamente unito.

Ovviamente l'amore è una proprietà personale, è una proprietà delle persone; ma in Dio l'amore è molto di più che una proprietà; in Lui l'amore è molto di più che una proprietà; in Lui l'amore è il

suo stesso essere. Più che essere, più che sostanza, più che pensiero, più che persona, Dio è amore: *Deus caritas est*; ed è un amore così intensamente personale che si ipostatizza in tre persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: i tre infiniti eterni e felicissimi amanti.

Tutta la teologia cristiana va riletta in chiave agapica⁷; ma è anche tutta la metafisica che va ricostruita in chiave agapica, perché soltanto una metafisica agapica è degna ancella di una teologia agapica.

V. Conclusione

La nostra stagione culturale è una stagione assai povera per la filosofia (e per tutta la cultura in generale), ed è diventata una stagione assai dura per la teologia.

Ma il teologo non può cessare di svolgere il suo lavoro, e se non trova già sul campo qualche filosofia che sia disposta a dargli una mano, sarà opportuno che egli segua l'esempio dei Padri e degli Scolastici che all'occorrenza si sono creati una propria filosofia: così hanno fatto Origene, Agostino, Anselmo, Tommaso, Scoto in tempi lontani, e più recentemente Rahner e Balthasar.

Oggi è necessario dar vita ad un nuovo *logos* umano in grado di diventare degno ricettacolo del Logos divino. Si tratta di un *logos* che deve possedere, come abbiamo visto, quattro proprietà: dev'essere aperto, trascendente ossia metafisico, personalistico ed agapico.

Possiamo aggiungere una quinta proprietà, che viene giustamente sottolineata dall'enciclica *Fides et ratio*, la *fedeltà alla tradizione*.

La tradizione non è una pesante zavorra che le nuove generazioni sono condannate a portarsi dietro, ma è un valore sommo per tutte le culture: è il grande tesoro che esse sono riuscite ad accumulare nel corso dei secoli. Pertanto, come osserva l'enciclica, "il richiamo alla tradizione non è un mero ricordo del passato; esso costituisce piuttosto il riconoscimento di un patrimonio culturale che appartiene a tutta l'umanità. Si potrebbe anzi dire che siamo noi ad

⁷ È quanto il sottoscritto ha cercato di fare nei cinque volumi del *Nuovo Corso di teologia dogmatica*, ESD, Bologna 1992-1994.

appartenere alla tradizione e non possiamo disporre di essa come vogliamo. Proprio questo affondare le radici nella tradizione è ciò che permette a noi oggi di poter esprimere un pensiero originale, nuovo e progettuale per il futuro. Questo stesso richiamo vale anche maggiormente per la teologia” (n. 85).

In effetti la teologia è uno dei tre grandi canali della Tradizione, gli altri due sono la liturgia e il magistero. La teologia cura la intelligibilità della trasmissione dell'Originario (l'originario è Cristo); mentre la liturgia cura la trasmissione della realtà viva dell'Originario con i Sacramenti e il magistero cura la trasmissione della verità e della autenticità dell'Originario.

La fede che la teologia coltiva e cerca di rendere intelligibile è la fede nell'Originario, che è Gesù Cristo, la Parola del Padre, che è venuta ad abitare in mezzo a noi. La teologia ha cura della abitabilità della casa dove risiede l'Originario; essa procura che sia sempre bella, attraente, accogliente, ospitale e cerca di rendere agevole l'accesso all'Originario. La teologia è interamente al servizio della tradizione dell'Originario. Fare dell'Originario, che è il Cristo “via, verità e vita” la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo è il compito oneroso ma sempre esaltante della teologia.

Oltre che la chiara definizione dello statuto epistemologico della teologia a S. Tommaso dobbiamo la elaborazione più perfetta e più completa della scienza teologica, nella sua monumentale *Summa Theologiae*, opera peraltro incompleta.

Come sappiamo essa è divisa in tre parti.

La prima tratta di Dio, Uno, Trino, Creatore.

La *secunda* tratta dell'uomo, del suo fine ultimo, degli atti umani, dei vizi e delle virtù: trattazione vastissima che ha avuto bisogno di essere divisa in due parti: *Prima Secundae*, *Secunda Secundae*.

La *Tertia* tratta del Salvatore dell'Uomo, il Mediatore, Gesù Cristo. La *Tertia* è largamente incompleta: probabilmente avrebbe abbracciato 400-500 questioni e invece termina alla questione 90, col sacramento della Penitenza.

Sappiamo che S. Tommaso smise di scrivere all'inizio del dicembre 1273.

Per quale motivo non volle più continuare e disse al confratello segretario Reginaldo da Priverno: “Tota palea?”.

Aveva terminato da poco il suo meraviglioso trattato di cristo-

logia. Poi ebbe la visione di Cristo il quale gli disse "Bene scripsisti de me, Thoma".

E tuttavia Tommaso decise di non scrivere più. Perché?

Forse la visione del Cristo gli fece capire come la sua profondissima ed appassionata cristologia era tutto sommato ben poca cosa. Quelle del teologo sono poche piccole scintille di luce davanti allo spettacolo grandioso e fulgidissimo della sua sublime realtà.

Pontificia Università Urbaniana
via Urbano VIII, 16
00163 Roma

LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE ET LES DROITS DE L'HOMME

Jean-Luc CHABOT

Sommaire: I. *Les contradictions entre les droits de l'homme et l'enseignement de l'Église:* 1. L'esprit des droits de l'homme s'oppose aux conceptions chrétiennes. 2. La lettre des droits de l'homme: des formulations différentes - II. *Convergence et inclusion des droits de l'homme au sein de la doctrine sociale de l'Église:* 1. Les racines chrétiennes de la culture des droits de l'homme. 2. Anthropologie et théologie des droits de l'homme.

“L'Évangile est la déclaration la plus achevée de tous les droits de l'homme”. Cette réponse donnée par Jean-Paul II en 1994 au journaliste italien Vittorio Messori lui posant la question: “qu'est-ce qui fonde les droits de l'homme?”¹, pourrait laisser penser qu'il s'agit là d'un thème spécifique à ce pontificat; depuis son élection à la chaire de Pierre, Jean-Paul II a usé fréquemment de cette référence avec une habileté tactique certaine dans son dessein de réactiver l'évangélisation de la modernité, notamment en Europe, scène idéologique privilégiée des droits de l'homme et simultanément de leur négation pratique. Or, vingt ans plus tôt, Paul VI tenait un propos mot pour mot semblable: “S'il est vrai que les vérités concernant la dignité de l'homme et ses droits sont un bien commun de tous les hommes, nous en trouvons quant à nous, l'expression la plus complète dans l'Évangile. Et nous puisons aussi dans l'Évangile le motif

¹ JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon/Mame, Pocket, 1994, pp. 287-288.

le plus pressant de nous engager à la défense et à la promotion des droits de l'homme"².

À quel contenu des droits de l'homme font ainsi référence ces documents du magistère de l'Église catholique? Historiquement, les périodes novatrices et créatrices dans ce domaine se situent à la fin du XVIIIe siècle avec ce qu'il est convenu d'appeler les révolutions américaine et française et au milieu de ce siècle, juste après les pratiques massivement négatrices de l'humanité accompagnant la seconde guerre mondiale. Ces deux moments historiques tout en ayant des liens entre eux, relèvent d'inspirations sensiblement différentes: l'esprit des "lumières", du rationalisme appliqué au champ social et politique est caractéristique des déclarations des droits apparaissant dans le droit interne de quelques états pionniers de la modernité constitutionnelle; la réaction à l'encontre des totalitarismes, surtout du nazisme en 1945, procède d'un sursaut de la conscience collective face aux tragiques conséquences de l'application des idéologies inventées par les hommes pour tenter de remplacer par l'ordre politique et social ce qui relève du champ des fins dernières, à savoir la philosophie et la religion³.

La référence aux droits de l'homme de la part de la papauté relève surtout et principalement de cette étape récente et internationalisée marquée par des textes juridiques où l'inspiration directement chrétienne n'est pas absente, d'autant qu'elle précède par son enseignement social non seulement la Déclaration universelle de 1948 et la Convention européenne de 1950, mais aussi l'extension dans les instruments juridiques internes de la reconnaissance des droits économiques et sociaux. La doctrine sociale de l'Église⁴, tel

² PAUL VI, *Droits de l'homme et réconciliation*, Message en union avec les Pères du Synode, 23 octobre 1974, *La documentation catholique*, 1974, pp. 965-966.

³ CHABOT JEAN-LUC, *Histoire de la pensée politique, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Masson, 1988, pp. 5 à 12; voir entre autres, ARON RAYMOND, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

⁴ CHABOT JEAN-LUC, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, PUF, "Que sais-je?", 1992. Parmi plusieurs définitions données de la DSÉ (doctrine sociale de l'Église), celle qui suit, bien que peu connue, semble très complète: "L'enseignement social de l'Église est né de la rencontre du message évangélique et de ses exigences résumées dans le commandement suprême de l'amour de Dieu et du prochain et dans la justice avec les problèmes émanant de la vie de la société. Il s'est constitué comme une doctrine, en usant des ressources de la sagesse et des sciences humaines, il porte sur l'aspect éthique de cette vie, et prend en

que le concept est présentement formalisé, et qui recouvre ces droits fondamentaux reconnus à la personne humaine par la culture contemporaine, est l'exposé systématique et actualisé des principes éthiques appliqués au champ social de l'agir humain selon les préceptes moraux naturels et chrétiens; bien que ce corps de doctrine se soit développé de manière considérable depuis Léon XIII, il préexistait depuis les origines du christianisme dans l'enseignement moral du Christ et de ses imitateurs, selon un principe moniste de non-séparation entre l'éthique personnelle et privée et l'éthique sociale et publique. De telle manière que le rapprochement des concepts de "droits de l'homme" et de "doctrine sociale de l'Église" nous place tour à tour devant des éléments de contradiction ou de convergence entre les deux termes, selon les contenus qui leurs sont conférés.

I. Les contradictions entre les droits de l'homme et l'enseignement de l'Église

Historiquement, la philosophie des droits de l'homme se développe, y compris dans ses concrétisations juridiques, en opposition avec certaines thèses fondamentales du christianisme telles que l'Église les enseigne; la manière d'exprimer la reconnaissance de droits humains fondamentaux est, en continu, l'objet de registres formels et d'appellation différents: l'esprit et la lettre font donc apparaître ces contradictions.

1. L'esprit des droits de l'homme s'oppose aux conceptions chrétiennes

L'enseignement pontifical dans son effort d'explicitation actualisée de l'éthique chrétienne dans sa dimension sociale, effort entrepris patiemment avec Léon XIII, débouche sur une critique des philosophies et des conceptions anthropologiques et sociales sous-jacentes aux déclarations des droits de la fin du XVIII^e siècle; sans les nommer, ce sont les philosophies de Hobbes, Locke et

compte les aspects techniques des problèmes, mais toujours pour les juger sous l'angle moral", CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis conscientia*, 22 mars 1986, n. 72.

Rousseau, l'école contractualiste, mécaniciste et artificialiste du fait social et de sa reconstruction, qui sont l'objet d'un antagonisme irréductible d'idées: "Ceux qui font sortir la société civile d'un libre contrat, écrit en 1881 l'auteur de *Diuturnum Illud*⁵, doivent assigner à l'autorité la même origine; ils disent alors que chaque particulier a cédé de son droit et que tous se sont volontairement placés sous la puissance de celui en qui se sont concentrés tous les droits individuels. Mais l'erreur considérable de ces philosophes consiste à ne pas voir ce qui est pourtant évident; c'est que les hommes ne constituent pas une race sauvage et solitaire; c'est qu'avant toute résolution de leur volonté, leur condition naturelle est de vivre en société". La société est naturelle et non un "artefact", une pure invention ex nihilo du génie de l'homme, elle n'est pas le pur produit de la volonté humaine; elle n'a pas pour scène initiale imaginaire de l'histoire de l'humanité un individualisme primordial reproduisant l'atomisme antique dans le champ d'explication du fait sociétal; les travaux ethnologiques ultérieurs, mais aussi la constatation quasi-biologique et universelle de la structure familiale comme société initiale et irréductible confirment ce constat pour le moins d'incomplétude dans l'analyse de ces tenants de "l'état de nature"⁶.

Un siècle plus tard, Jean-Paul II fait écho de manière plus explicite à ses prédécesseurs; en 1989, à l'occasion du bicentenaire de la Révolution française, en l'Église St Louis des Français à Rome,⁷ il déclare: "ainsi, voici deux siècles, c'est en opposition au christianisme qu'a été proclamé l'idéal humaniste qui devait fonder une société renouvelée... Un certain nombre de pays d'Europe ont hérité des philosophes des lumières qui ont jeté le soupçon sur Dieu, sur son Christ, sur son Église". Cette référence à l'antagonisme entre les "lumières" et le christianisme est réitérée dans les deux années sui-

⁵ LEON XIII, *Diuturnum Illud*, 29 juin 1881, Encyclique sur l'origine du pouvoir civil, Les enseignements pontificaux, La paix intérieure des nations, Desclée, 3^e édition, 1963, § 97, p. 74.

⁶ Ce fait se vérifie a contrario dans l'individualisme de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, qui ne mentionne à aucun moment la famille comme élément de nature, rattachable aux droits de l'homme, sachant que seul l'individu peut être citoyen.

⁷ JEAN-PAUL II, *Homélie à l'Église St Louis des Français à Rome*, 25 novembre 1989, *La documentation catholique*, 1989, pp. 6-7.

vantes: en 1990, à Prague⁸, puis, en 1991 dans l'encyclique centenaire de "Rerum novarum" de Léon XIII: "Si on se demande d'où naît cette conception erronée de la nature de la personne humaine et de la personnalité de la société, il faut répondre que la première cause en est l'athéisme... L'athéisme dont on parle, est, du reste étroitement lié au rationalisme de la philosophie des lumières, qui conçoit la réalité humaine et sociale d'une manière mécaniciste"⁹. Mais, c'est incontestablement dans le discours prononcé en 1988 au Parlement européen à Strasbourg que Jean-Paul II a développé les termes de l'affrontement entre deux conceptions: "Depuis que, sur le sol européen, se sont développés, à l'époque moderne, les courants de pensée qui ont peu à peu écarté Dieu de la compréhension du monde et de l'homme, deux visions opposées alimentent une tension constante entre le point de vue des croyants et celui des tenants d'un humanisme agnostique et parfois même "athée". Les premiers considèrent que l'obéissance à Dieu est la source de la vraie liberté, qui n'est jamais liberté arbitraire et sans but, mais liberté pour la vérité et le bien, ces deux grandeurs se situant toujours au-delà de la capacité des hommes de se les approprier complètement. Sur le plan éthique, cette attitude fondamentale se traduit par l'acceptation de principes et de normes de comportement s'imposant à la raison ou découlant de l'autorité de la Parole de Dieu, dont l'homme, individuellement ou collectivement, ne peut disposer à sa guise, au gré des modes ou de ses intérêts changeants. La deuxième attitude est celle qui, ayant supprimé toute subordination de la créature à Dieu, ou à un ordre transcendant de la vérité et du bien, considère l'homme en lui-même comme le principe et la fin de toutes choses, et la société, avec ses lois, ses normes, ses réalisations, comme son œuvre absolument souveraine. L'éthique n'a alors d'autre fondement que le consensus social, et la liberté individuelle d'autre frein que celui que la société estime devoir imposer pour la sauvegarde de celle d'autrui"¹⁰.

⁸ JEAN-PAUL II, *Discours aux représentants du monde de la culture, aux étudiants et aux représentants des Églises non-catholiques*, Prague, 21 avril 1990: "Si la mémoire historique de l'Europe ne plonge pas au-delà des idéaux des lumières, son unité nouvelle aura des fondements superficiels et instables".

⁹ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1991, n. 13.

¹⁰ JEAN-PAUL II, *Discours au Parlement européen*, Strasbourg, 11 octobre 1988, n. 7 et 8, *La documentation catholique*, 1988, p. 144.

Cet esprit de la “modernité” que symbolise la référence aux “lumières”, qui a inspiré la reconnaissance publique et juridique des droits de l’homme, de la liberté civile et de la participation civique à la détermination du pouvoir politique (démocratie au sens générique et large) a également engendré dans l’ère contemporaine, comme une dérive des valeurs sous-tendant ces principes initiaux, “l’égoïsme individuel ou nationaliste”¹¹; la postérité de la matrice hobbesienne recouvre assez bien, soit l’individualisme de l’état de nature, soit l’étatisme de l’état de société. Les nationalismes mêlés parfois de racisme dans leur version totalitaire, ont été abondamment dénoncés par Pie XI dès 1937¹². L’individualisme éthique de nos sociétés démocratiques contemporaines emporte, pour Jean-Paul II, des conséquences non moins funestes: “La société devient ainsi un ensemble d’individus placés les uns à côté des autres, mais sans liens réciproques: chacun veut s’affirmer indépendamment de l’autre, ou plutôt, veut faire prévaloir ses propres intérêts. Cependant, en face d’intérêts comparables de l’autre, on doit se résoudre à chercher une sorte de compromis si l’on veut que le maximum possible de liberté soit garanti à chacun dans la société. Ainsi disparaît toute référence à des valeurs communes et à une vérité absolue pour tous: la vie sociale s’aventure dans les sables mouvants d’un relativisme absolu. Alors, tout est matière à convention, tout est négociable, même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie... Ainsi la démocratie, en dépit de ses principes, s’achemine vers un totalitarisme caractérisé”¹³.

¹¹ JEAN-PAUL II, *Discours aux juges de la Cour européenne et aux juristes participants au Colloque organisé à l’occasion du 30^e anniversaire de la signature de la Convention européenne des droits de l’homme*, 10 novembre 1980, n. 3. Voir également, *Discours devant les parlementaires du Conseil de l’Europe, Palais de l’Europe, Strasbourg*, 8 octobre 1988, n. 4 (*La documentation catholique*, 1988, pp. 1000 et s.): “Il est vrai que bien des dérives se sont produites, et les chrétiens savent qu’ils y ont leur part. La personne comme sujet unique de droits et de devoirs, a souvent laissé la place à l’individu, prisonnier des égoïsmes et se considérant lui-même comme sa propre fin. D’un autre côté, l’exaltation du groupe, de la nation ou de la race, a pu conduire à des idéologies totalitaires et meurtrières”.

¹² PIE XI, *Mit brennender Sorge*, 14 mars 1937: “... Dans la vie nationale, il méconnaît par l’amalgame qu’il fait des considérations de droit et d’utilité, le fait fondamental que l’homme, en tant que personne, possède des droits qu’il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis à vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger”.

¹³ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 20.

2. *La lettre des droits de l'homme: des formulations différentes*

À ces confrontations de fond, s'ajoutent des registres différents de proclamation des droits accompagnés de décalages historiques réciproques. La déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 comme la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, sont des textes à mise en forme juridique, se présentant comme des articles de loi à style lapidaire, et procèdent de la naissance et du développement du droit public moderne, transposant les formulations du droit privé à la sphère politique de la gestion du bien public; il s'agit de proclamations solennelles, qui, bien que n'ayant pas de valeur juridique obligatoire s'imposant aux États en droit interne¹⁴ et en droit international¹⁵, imitent, dans la forme, des textes juridiques suprêmes ayant valeur de norme impérative. Mais, assez curieusement, ces formulations modernes imitent plus ou moins consciemment et de manière laïcisée, un texte religieux fondamental de la tradition judéo-chrétienne, à savoir le décalogue. Brièveté, solennité de la forme et sacralité du contenu¹⁶ permettent ce rapprochement d'autant que les "founding fathers" américains étaient pétris de culture biblique et les "philosophes des lumières" appartenaient à une société chrétienne.

La version écrite du magistère universel de l'Église est, quant à elle, constituée pour l'essentiel par des Encycliques et présente l'apparence d'un texte à caractère doctrinal et éthique sur le double registre du discours de la foi et de la rationalité philosophique. La doctrine sociale de l'Église relancée par Léon XIII à partir des années 1880, dans une vaste pédagogie collective de ré-explication de l'ensemble des principes éthiques chrétiens appliqués au champ social, se développe considérablement dans les années trente du XXe siècle face à la montée des systèmes totalitaires et athées abou-

¹⁴ Il va de soi que nous ne nous référons pas à l'ordre juridique interne français actuel qui, depuis 1971, par la jurisprudence de son Conseil constitutionnel, octroie au texte de la déclaration des droits de 1789 une pleine valeur de norme constitutionnelle, mais au statut historique de ce texte.

¹⁵ La déclaration de 1948 n'a pas en elle-même de valeur juridiquement contraignante, mais les Pactes de 1966 mettant en œuvre cette déclaration ont pleine force obligatoire pour les États ayant ratifié ces conventions.

¹⁶ Sacralité religieuse au sens propre, dans le premier cas, sacralité humaniste laïque au sens analogique, dans le second.

tissant à des pratiques gravement négatrices de l'être humain et de ses droits innés: elle aboutit donc à une critique au XIXe siècle des méfaits sociaux du libéralisme et au XXe siècle de ceux du nationalisme comme du socialisme marxiste, en se portant au secours de la personne humaine broyée par la mise en œuvre d'idéologies réductrices de l'humain.

Ce décalage d'expression dans la protection des droits de l'homme s'accompagne alors d'un décalage historique enchaîné de leur formulation: imitations lointaines du décalogue, les déclarations des droits de la fin du XVIIIe siècle, aussi bien en Amérique qu'en France, constituent une nouveauté fondatrice des réalisations sociales et politiques de la modernité, une référence historique marquante; mais bientôt elles subissent une critique par leur insuffisance ou leur absence sur le terrain économique et social, domaine qu'utilisent certains courants socialistes, mais aussi l'enseignement de l'Église avec Léon XIII; la dénonciation entre les deux guerres du phénomène totalitaire et de ses méfaits au nom de la foi et de la personne humaine, place alors l'Église dans une position anticipatrice face à la nouvelle vague, interne (droits économiques et sociaux, réaffirmation des droits et libertés classiques) et internationale (ONU, OEA et Conseil de l'Europe) qui jaillit dès la fin du second conflit mondial comme une nécessité collective. Cette nouvelle vague de formulation à caractère juridique et proclamatoire des droits humains fondamentaux, provoque à son tour un certain besoin d'imitation de la part du magistère pontifical avec l'encyclique "Pacem in terris" de Jean XXIII; ce texte de 1963, dans la continuité matérielle de l'effort de ses prédécesseurs, introduit la novation formelle d'une liste de droits et de devoirs de la personne humaine¹⁷ que le Concile Vatican II dans sa Constitution "Gaudium et spes" reprendra de manière plus développée mais aussi selon une formulation plus classique. Enfin, à l'époque actuelle où les législateurs et les juges, tout en déployant l'appareil de protection des droits de l'homme se situent interprétativement en retrait par rapport aux principes énoncés par ces textes internationaux du milieu du siècle, Jean-Paul II ne manque de rappeler les valeurs

¹⁷ Dans *Pacem in terris*, Jean XXIII développe dans les § 11 à 27 une liste de droits et dans les § 28 à 36 une liste de devoirs.

inspiratrices de ces mêmes textes au nom de la dignité de la personne humaine.

II. Convergence et inclusion des droits de l'homme au sein de la doctrine sociale de l'Église

Les contradictions ainsi mises à jour concernent principalement les textes issus de l'éclosion intellectuelle des XVII^e et XVIII^e siècles, beaucoup moins la résurgence contemporaine de cette affirmation des droits de l'homme marquée par une largeur de vue et des inspirations multiples. Dans l'un et l'autre cas, l'inspiration chrétienne de ces déclarations apparaît, lointainement ou partiellement, manifeste, ne serait-ce que parce qu'elles appartiennent à une culture massivement chrétienne dans sa sédimentation historique. Le développement contemporain de la référence anthropologique comme fondement réel de l'universalité des droits de l'homme, de même que le travail théologique au sein de la doctrine sociale de l'Église confirment cette convergence.

1. Les racines chrétiennes de la culture des droits de l'homme

Si Jean XXIII se réfère explicitement à l'expression des "droits de l'homme"¹⁸, c'est avec Jean-Paul II que se manifeste en continu tout au long du pontificat une affirmation beaucoup plus spectaculaire du lien entre les textes fondamentaux sur les droits de l'homme et l'inspiration chrétienne. Dans l'homélie prononcée à St Louis des Français à Rome le 25 novembre 1989 et déjà citée¹⁹, il n'hésite pas à affirmer sous forme interrogatoire, à propos de la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789, qu'"avec le recul du temps, ne peut-on reconnaître en quelque sorte dans les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité affirmées avec tant d'éclat, le fruit d'une culture aux racines chrétiennes?". Mais, c'est la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 qui lui

¹⁸ JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963, n. 9: "... tout être humain ... est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns et les autres, ensemble et immédiatement, de sa nature: aussi sont-ils universels, inviolables, inaliénables".

¹⁹ Voir la note n. 7.

fournit l'occasion à deux reprises, en 1980 et en 1988, d'établir un lien entre l'instrument juridique et les racines chrétiennes de la culture européenne dont il est issu. Recevant à Rome en 1980 les juges de la Cour, il souligne qu'«il ne fait pas de doute qu'à la base de l'Europe des hommes, il y a l'image de l'homme que la révélation chrétienne nous a laissée»²⁰. A l'occasion de son voyage à Strasbourg en 1988, il prononce le même jour deux discours, l'un devant les parlementaires du Conseil de l'Europe, l'autre devant les juges de la Cour, où il développe abondamment ce thème des racines culturelles chrétiennes de l'identité européenne²¹. Citant un passage du préambule des statuts du Conseil de l'Europe, il rappelle aux premiers l'inébranlable attachement de leur institution «aux valeurs spirituelles et morales qui sont le patrimoine commun de leurs peuples » et souligne que « la conception biblique de l'homme a permis aux Européens de développer une haute notion de la dignité de la personne, qui demeure une valeur essentielle même chez ceux qui n'adhèrent pas à une foi religieuse»²². Devant les juges de la Cour, ce thème des valeurs donnant un sens au droit positif est abondamment repris: «... la notion de "droits de l'homme" n'implique pas seulement un catalogue de droits positifs, mais un ensemble de valeurs sous-jacentes que la Convention appelle à juste titre le "patrimoine commun" d'idéaux et de principes des nations de l'Europe... 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»²³.

²⁰ JEAN-PAUL II, *Discours aux juges de la Cour européenne et aux juristes participants au Colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de la signature de la Convention européenne des droits de l'homme*, 10 novembre 1980, *La documentation catholique*, 1981, pp. 5 à 7.

²¹ CHABOT JEAN-LUC, *La crise existentielle et identitaire de l'Europe: le discours européen de Jean-Paul II*, «Annales Theologici», 12 (1998) 209-223.

²² JEAN-PAUL II, *Discours devant les parlementaires du Conseil de l'Europe, Palais de l'Europe*, Strasbourg, 8 octobre 1988, *La documentation catholique*, 1988, pp. 1000 et s.

²³ JEAN-PAUL II, *Allocution devant la Cour européenne des droits de l'homme*, Strasbourg, 8 octobre 1988 *La documentation catholique*, 1988, pp. 1004 et s. Le texte se poursuit ainsi: «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. La conviction est que, dans le domaine de la liberté de conscience et de religion qui doit garantir la prééminence du droit, l'Église ne saurait

De Léon XIII à Vatican II, le magistère de l'Église a abordé un semblable contenu des droits fondamentaux de la personne humaine sous l'appellation générique de "loi naturelle"²⁴ pour signifier un ordre naturel permanent, "même si les formes changent avec les développements historiques et sociaux"²⁵; le droit naturel conçu selon une épistémologie réaliste d'inspiration aristotélo-thomiste en constitue une partie. Mais ces formulations dont le contenu garde leur plénitude de sens dans le magistère contemporain²⁶, sont d'un usage beaucoup plus rare compte tenu du développement d'une culture individualiste marquée par l'éloignement à l'égard du christianisme et reposant sur la diffusion sociale large d'un volontarisme prométhéen. C'est pourquoi, au sein de la référence de plus en plus universelle aux droits de l'homme, l'Église catholique reprend une expression qu'elle a forgé depuis plus d'un siècle, celle de "dignité de la personne humaine".

"Cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec un grand respect, il n'est permis à personne de la violer impunément, ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui répond à la vie éternelle et céleste"²⁷: c'est à propos de la condition ouvrière que Léon XIII en 1891 use ainsi du terme "dignité" et c'est contre le nazisme et le communisme athée que Pie XI insiste sur la qualité de "personne" de l'être humain²⁸. C'est à Pie XII qu'il revient, au

renoncer à sa mission d'enseigner le message qui lui a été confié. Son enseignement, en outre, défend les valeurs mêmes qui forment la substance de ce qui constitue la dignité humaine".

²⁴ LEON XIII, *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888: "La loi naturelle qui est écrite et gravée dans le cœur de chaque homme... est la raison humaine elle-même... La loi naturelle n'est autre chose que la loi éternelle gravée chez les êtres doués de raison et les inclinant vers l'acte et la fin qui leur conviennent, et celle-ci n'est elle-même que la raison éternelle du Dieu créateur et modérateur du monde". VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 16: "Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir... Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale".

²⁵ PIE XII, *Radio-message de Noël 1955*.

²⁶ Voir surtout l'encyclique *Veritatis splendor* (6 août 1993) de Jean-Paul II sur les fondements objectifs, naturels et révélés, de la morale chrétienne.

²⁷ LEON XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891.

²⁸ PIE XI, *Mit brennender Sorge*, 14 mars 1937: "Dans la vie nationale, il méconnaît, par l'amalgame qu'il fait des considérations de droit et d'utilité, le fait fondamental, que l'homme, en tant que personne, possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent

cœur du second conflit mondial et dans les circonstances dramatiques que l'on sait, d'opérer la jonction entre "dignité", "personne" et "homme": "l'origine et la fin essentielle de la vie sociale, c'est la conservation, le développement, le perfectionnement de la personne humaine..."; il faut "rendre à la personne humaine la dignité qui lui a été conférée par Dieu dès l'origine..., promouvoir le respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne"²⁹. Dès lors l'expression est consacrée³⁰ et devient le titre du chapitre premier de la première partie de la Constitution "Gaudium et Spes" du Concile Vatican II³¹; Paul VI et surtout Jean-Paul II, reprennent abondamment une semblable formulation. Ce lien généalogique entre éthique chrétienne et culture des droits de l'homme s'accompagne d'une convergence anthropologique et d'une inclusion théologique.

2. *Anthropologie et théologie des droits de l'homme*

Cette convergence se manifeste par la référence et la révérence croissantes du magistère récent de l'Église à l'égard des instruments internationaux de protection des droits de l'homme datant du milieu du XXe siècle, à savoir la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et la Convention européenne des droits de l'homme de 1950. C'est à Jean XXIII et au Concile Vatican II qu'il revient de manifester, au début des années soixante, un soutien générique à l'émergence au plan international d'une culture des droits de l'homme: "Pour la pensée contemporaine, écrit Jean XXIII en 1963, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde

demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, les abolir ou à les négliger"; "Divini redemptoris", 19 mars 1937: "L'homme... est une personne... qui vaut à lui seul beaucoup plus que l'immense univers inanimé... C'est pourquoi Dieu l'a doté de prérogatives nombreuses et variées: le droit à la vie, à l'intégrité du corps, aux moyens nécessaires à l'existence; le droit de tendre à sa fin dernière dans la voie tracée par Dieu; le droit d'association, de propriété, et le droit d'user de cette propriété".

²⁹ PIE XII, *Radio-message au monde entier*, 24 décembre 1942.

³⁰ PIE XII utilise "dignité de la personne humaine" dans l'allocution au Tribunal de la Rote, le 2 octobre 1945, "dignité personnelle de l'homme" (*Allocution au Congrès du droit privé*, 20 mai 1948) et "respect de la personne humaine" (*Allocution à la jeunesse démocrate-chrétienne de Berlin-Ouest*, 28 mars 1957). Voir aussi JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963, n. 139.

³¹ VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes*, voir aussi les n. 19, 25, 29 et 43.

des droits et devoirs de la personne humaine”³². Deux ans plus tard, le Concile renchérit en affirmant que “l’Église reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits... les institutions internationales déjà existantes, tant mondiales que régionales, ont certes bien mérité du genre humain”³³. Avec le voyage de Paul VI en cette même année 1965 au siège des Nations unies, les vifs encouragements s’adressent nommément à l’institution invitante: “Ce que vous proclamez ici, ce sont les droits et les devoirs fondamentaux de l’homme, sa dignité, sa liberté, et avant tout, la liberté religieuse. Nous sentons que vous êtes les interprètes de ce qu’il y a de plus haut dans la sagesse humaine. Nous dirions presque son caractère sacré”³⁴. Et Jean-Paul II, dès sa première encyclique en 1979, souligne à son tour “le magnifique effort accompli pour donner vie à l’O.N.U., effort qui tend à définir et à établir les droits objectifs et inviolables de l’homme, en obligeant les États membres à une rigoureuse observance de ces droits, avec réciprocité”³⁵.

A partir de son propre discours aux Nations Unies, le 2 octobre de cette même année, Jean-Paul II opère un glissement de l’institution vers le texte qui en constitue la référence, en parlant de “document fondamental, à savoir la Déclaration universelle des droits de l’homme (10 décembre 1948), ... pierre milliaire placée sur la route longue et difficile du genre humain”³⁶. En 1980, le discours au siège de l’UNESCO à Paris lui permet de souligner à nouveau l’importance du contenu de la Déclaration universelle, et quelques mois plus tard à Rome, il associe la Convention européenne à ce soutien, en faisant du principe personnaliste l’inspiration commune aux deux textes³⁷. Par le fameux discours de Saint Jac-

³² JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963, n. 60.

³³ VATICAN II, *Gaudium et spes*, nn. 41.3 et 84.

³⁴ PAUL VI, Allocution prononcée au Palais des Nations Unies à New-York, 4 octobre 1965, *La documentation catholique*, 1965, p. 1736.

³⁵ JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, 4 mai 1979, n. 17.

³⁶ JEAN-PAUL II, *Discours à la XXXIVe Assemblée générale de l’Organisation des Nations Unies*, New-York, 2 octobre 1979, *La documentation catholique*, 1979, pp. 872 à 879.

³⁷ JEAN-PAUL II, *Discours à l’UNESCO*, Paris, 2 juin 1980, n. 4; *Discours aux juges de la Cour européenne et aux juristes participants au Colloque organisé à l’occasion du 30e anniversaire de la signature de la Convention européenne des droits de l’homme*, 10 novembre 1980, nn. 3 et 4: “... une contribution de qualité est apportée par la Convention européen-

ques de Compostelle du 2 novembre 1982 sur la ré-évangélisation de l'Europe, ces textes internationaux sont à nouveau cités comme contenant des valeurs éthiques ayant une pleine actualité aussi bien à l'Ouest qu'à l'Est: "Si l'Europe se remet à penser dans la vie sociale, avec la vigueur contenue dans certaines affirmations de principes comme celles de la Déclaration universelle des droits de l'homme, de la Convention européenne des droits de l'homme, de l'Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe... son avenir ne sera pas dominé par l'incertitude..."³⁸. L'apogée de cette convergence s'exprime dans l'allocution prononcée en 1988 – et déjà citée – à la Cour européenne des droits de l'homme de Strasbourg où, après avoir affirmé qu' "il ne fait pas de doute que la notion de "droits de l'homme", surtout telle qu'elle a été consacrée par la Déclaration universelle de 1948 des Nations Unies, est devenue une sorte de bien commun de l'ensemble de l'humanité", il conclut son intervention en ces termes: "dans ce cadre solennel, je ne puis que réaffirmer le profond intérêt porté par l'Église aux questions concernant les droits de l'homme et les libertés. L'engagement de l'Église dans ce domaine correspond pleinement à sa mission morale et religieuse. L'Église défend vigoureusement les droits de l'homme parce qu'elle considère qu'ils sont une partie indispensable de la reconnaissance obligée de la dignité de la personne humaine qui a été créée à l'image de Dieu et rachetée par le Christ"³⁹.

Ce dernier texte forme avec le discours devant les parlementaires du Conseil de l'Europe et celui devant le Parlement européen de Strasbourg comme un triptyque sur les droits de l'homme résumant en octobre 1988 l'attitude du magistère pontifical sur ce thème⁴⁰; et

ne des droits de l'homme... On a voulu, par cet acte solennel, assurer la garantie collective de l'exercice des droits énoncés dans la Déclaration universelle de 1948... Ce principe personnaliste se trouve aujourd'hui explicitement énoncé ou du moins implicitement accueilli dans les textes constitutionnels des États libres, et sa valeur a été proclamée dans la Déclaration universelle des droits de l'homme".

³⁸ JEAN-PAUL II, *Discours de St Jacques de Compostelle*, 9 novembre 1982, n. 5, *La documentation catholique*, 1983, p. 1130.

³⁹ JEAN-PAUL II, *Allocution devant la Cour européenne des droits de l'homme*, Strasbourg, 8 octobre 1988, *La documentation catholique*, 1988, pp. 1004 et s.

⁴⁰ C'est à l'occasion de son voyage pastoral dans l'est de la France en octobre 1988 que Jean-Paul II s'est adressé successivement, le 8 octobre, aux parlementaires et au juges des institutions correspondantes du Conseil de l'Europe, le 11 octobre, aux membres du Parlement européen, institution des Communautés européennes.

c'est pourquoi, il contient les justifications théologiques qui, dans la foi chrétienne, constituent les raisons ultimes à côté des arguments philosophiques et des pertinences historiques. Celles-ci sont principalement au nombre de trois⁴¹, selon les articulations essentielles de l'histoire et du destin de l'humanité au sein de l'anthropologie chrétienne. En premier lieu, la création: l'homme a été fait "imago Dei"⁴², à l'image et à la ressemblance de Dieu, ce qui lui confère une sacralité suprême, "l'image de Dieu dans l'homme qui fonde la liberté et la dignité de la personne humaine"⁴³. En second lieu, la plénitude d'accomplissement de l'humanité réalisée dans le Christ par l'incarnation de l'une des personnes divines, ce que le Symbole athanasien⁴⁴ retient dans la formule "perfectus Deus, perfectus homo" (Dieu parfait, homme parfait) renforce cette dignité origininaire par la fonction de nouvelle création qu'elle réalise: "qu'est-ce donc que l'homme si le Fils de Dieu assume la nature humaine?... Le Christ Sauveur confirme dans toute leur plénitude les droits de l'homme en restaurant celui-ci dans la dignité qu'il a reçue du seul fait d'avoir été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu"⁴⁵. Cette restauration constitue le troisième fondement théologique des droits de l'homme, en fonction de la destinée du genre humain obtenue par la rédemption du Christ: "Deus fit homo ut homo fieret

⁴¹ JEAN-PAUL II, *Christifideles Laici*, Exhortation apostolique post-synodale, 30 décembre 1988, n. 37: «La dignité de la personne se manifeste dans tout son éclat quand on en considère l'origine et la destinée: créé par Dieu à son image et à sa ressemblance, et racheté par le sang très précieux du Christ, l'homme est appelé à être "fils dans le Fils" et temple vivant de l'Esprit, et destiné à l'éternelle vie de communion béatifiante avec Dieu».

⁴² *Gen* 1, 27.

⁴³ JEAN-PAUL II, *Libertatis conscientia*, Instruction de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, 23 mars 1986, n. 27; de Léon XIII à Jean-Paul II, les citations fondant le caractère inaliénable des droits de la personne humaine sur la relation de ressemblance créatrice et paternelle entre l'homme et Dieu sont très nombreuses et il serait fastidieux de les recenser; certaines ont déjà été mentionnées dans des notes précédentes.

⁴⁴ Les symboles sont des textes rassemblant de manière synthétique les vérités essentielles de la foi et datant des premiers siècles du christianisme; le symbole "Quicumque", attribué à Athanase d'Alexandrie, relèverait plutôt d'une écriture occidentale: "Actuellement l'idée prévaut que le symbole a été composé dans le sud de la France entre 430 et 500, sans doute dans la province d'Arles, par un auteur inconnu", HEINRICH DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, n. 76, p. 29.

⁴⁵ JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon/Mame (Pocket), 1994, pp. 287-288.

Deus”⁴⁶, Dieu s’est fait homme pour que l’homme devienne Dieu. C’est la divinisation potentielle de l’homme qui se surajoute aux raisons précédentes pour fonder sa dignité: “les hommes ont été rachetés par le sang du Christ Jésus, faits par la grâce enfants et amis de Dieu et institués héritiers de la gloire éternelle”⁴⁷; Vatican II se fait alors l’écho de Jean XXIII: “l’aspect le plus sublime de la dignité humaine se trouve dans cette vocation de l’homme à communier avec Dieu”⁴⁸.

La notion de “droits de l’homme”, tout en étant assumée par des textes de droit positif, ne se limite pas à eux selon la conception éthique du magistère de l’Église catholique, car ces textes n’ont pas en eux-mêmes leur raison d’être mais dans des valeurs fondamentales objectives que la subjectivité humaine enrichit par sa créativité historique et culturelle, mais aussi qu’elle tend à réduire selon ses désirs⁴⁹. C’est en ce sens que les deux réalités des droits humains et de la doctrine sociale de l’Église se compénètrent, cette dernière constituant le corpus détaillé et argumenté des droits et devoirs fondamentaux de la personne humaine selon les critères de la foi et de la morale chrétienne. L’humanisme chrétien qui en découle, trouve en Dieu, par les trois raisons énoncées, le seul fondement inébranlable du caractère proclamé de l’inviolabilité comme de l’inaliénabilité de ces droits: “L’homme en orient, confiait Jean-Paul II en 1993”⁵⁰,

⁴⁶ S. THOMAS D’AQUIN, *opusc. 57 in festo Corp. Chr. 1*. Cité dans le *Catéchisme de l’Église Catholique*, 11 octobre 1992, Mame/Plon et Librairie Éditrice Vaticane, Paris 1992, n. 460.

⁴⁷ JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 1963, n. 10.

⁴⁸ VATICAN II, *Gaudium et spes*, 1965, n. 19.

⁴⁹ L’insistance de Jean-Paul II sur le retour aux inspirations des textes internationaux du milieu du XX^e siècle a pour objet de rappeler aux juges internationaux comme aux législateurs internes que l’interprétation ou l’adaptation ne peuvent aller à l’encontre de l’esprit du texte de référence.

⁵⁰ JEAN-PAUL II, *Entretien avec Jas Gawronski*, «La Stampa/Libération», 2 novembre 1993, «L’Osservatore Romano» en langue française du 16 novembre 1993.

prend conscience d'une chose dont on ne se rend pas toujours compte en occident: Dieu est la source de la dignité de l'homme, la source ultime, unique, absolue" ⁵¹.

Faculté de Droit de l'Université Pierre Mendès
France (Grenoble)

⁵¹ Quelques éléments de bibliographie spécialisée:

B. PLONGERON, *L'Église et les déclarations des droits de l'homme au XVIII^e siècle*, in «Nouvelle Revue Théologique», 3 (1979) 363; CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", *L'Église et les droits de l'homme*, 1975, Cité du Vatican, 3e éd. 1983, Typographie Polyglotte Vaticane; P. HOUT-PLEUROUX (Prés. De), *Droits de l'homme défi pour la charité?*, Préface du Cardinal Marty, Ed. SOS, Paris, 1983; *Actes du IX^e Colloque International Des Juristes Catholiques*, Paris, 11-12 novembre 1988, Paris, Téqui, 1989; C. DAEGENS, J.B. D'ONORIO ET AUTRES, *L'Église à l'épreuve de la Révolution*, Paris, Téqui, 1989; J. GODECHOT ET AUTRES, *L'Église et la Révolution française*, Colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse, 27-29 janvier 1989, in «Bulletin d'histoire ecclésiastique» (Toulouse), 3 (1989), 188; J. JOBLIN, *La liberté religieuse et l'Acte final d'Helsinki (C.S.C.E.)*, in «Revue de l'Institut des droits de l'homme» (Université catholique de Lyon), 3 (1989), 20-41; CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", *Les droits de l'homme et l'Église, Réflexions historiques et théologiques*, Relations présentées à un Colloque international organisé à Rome du 14 au 16 novembre 1988, Cité du Vatican, 1990, Typographie Polyglotte Vaticane: cette publication comporte deux relations: R.P. JOSEPH JOBLIN, "L'Église et les droits de l'homme: Un regard historique et perspective d'avenir"; Mgr. WALTER KASPER, "Le fondement théologique des droits de l'homme".

Pagina bianca

S. BULGAKOV, *Alle Mura di Chersoneso e altri scritti*, La Casa di Matrio-
na, Milano 1998, pp. 303

«Tellurico»! Ecco il qualificativo atto a definire, *sub unica conclusione*, il ventaglio di scritti qui generosamente pubblicati e molto ben tradotti, grazie alla benemerita Fondazione Russia Cristiana e alla ottima Giovanna Parravicini.

«Tellurico», tumultuoso, profondo, risulta infatti il pensiero del grande Sergij Bulgakov, sia quando scrive «da cattolico», sul dramma della divisione tra Oriente ed Occidente («problema disperato secondo il giudizio umano»: p. 29; «la più grave sciagura toccata in sorte al cristianesimo»: p. 64) e indica nel Vescovo di Roma il fondamento visibile dell'unità nella Chiesa (v. II Parte: Alle mura di Chersoneso, in 6 Dialoghi, fra 4 Personaggi, pp. 43-217. L'A. mai li pubblicò, insieme, ma nemmeno volle distruggerli, anzi li conservò, anche quando fece una revisione del proprio archivio negli anni '40: p. 41) sia quando sta «Al pozzo di Giacobbe» e attesta già «l'unità reale della Chiesa divisa, nella fede, nella preghiera e nei sacramenti» (pp. 283-300). È l'inno suo all'Ecumenismo, fin dagli anni '30, programmatico, quasi imprevedibile, per alcuni aspetti, pur volendo egli situarsi e restare all'interno della visione ecumenica dell'«Ortodossia».

Rimandiamo il lettore ai recentissimi saggi di P. Coda e N. Bosco per un'utile e sinteticissimo inquadramento di quest'opera e della personalità, eccezionale anche dal punto di vista letterario, dell'A. (v. «La Nuova Europa», 7,1998, n. 5, pp. 38-48), facciamo memoria della bella Prefazione («Ecumenismo e ontologia»: pp. 5-13) di Adriano Dell'Asta e ci atteniamo ai nudi testi di «Alle Mura di Chersoneso» e «Al pozzo di Giacobbe», i due picchi, per noi, della montagnosa vita del «Profugo». Li schizziamo qui, aggiungendo qualche commento, per una intelligenza che vuoi ispirata a quell'*Ecclesia enim mutuo se di-*

ligens est («la Chiesa è la congregazione di coloro che hanno l'un per l'altro mutua carità») (da: *Collationes in Hexaëmeron, sive Illuminationes Ecclesiae*, Coll. I, 4) di Bonaventura.

Riprendiamo, comunque, anzitutto, la «nota del traduttore» che indica, per la prima fatica dell'A., la fonte russa, presa dal «samizdat», ma corretta ed ampliata, a cura di A. Mosin (se ne riporta l'introduzione: pp. 37-41). Ad essa è stata aggiunta, nel volume, qualche pagina del «Diario di Jalta», dove si propongono (nei toni di una sofferta meditazione e di un travaglio personale, che trasforma tutto in preghiera — «alla Roncalli del Diario quotidiano», ci viene da aggiungere—) alcuni dei temi che nei «Dialoghi» sono enunciati in forma teorica. La terza Parte del volume poi è costituita dalle «Note autobiografiche» scritte dal Bulgakov tra il 38 e il 42. Esse sono riprese dall'edizione russa pubblicata a Parigi, da Ymca Press, nel 1946. Per l'art. «Al pozzo di Giacobbe» è significativo il fatto che la traduzione della Parravicini si rifaccia al testo recentemente edito a cura del Patriarcato di Mosca, *Pravoslavie i ekumenizm*, del 1998, pp. 117-134.

«Alla fine del XVI secolo... non lontano da Istanbul (Costantinopoli) si incontrano un Pellegrino ed uno Zelante: tra di loro inizia un dialogo...». Nel 1922, (alcuni anni dopo il crollo dell'impero russo, dunque) presso le mura dell'antico Chersoneso, si incontrano altri due interlocutori, un Profugo e un Teologo laico, che sembrano quasi proseguire il dialogo cominciato tre secoli e mezzo prima: «qui (a Chersoneso) è nata spiritualmente la nostra patria, in questa chiesa si custodisce il ("legendario") fonte battesimale di san Vladimir», della Rus' quindi, «qui è la culla spirituale del popolo russo» (p. 46). Ma risulta difficile per i dialoganti «collegare queste origini della Russia al diluvio di fango e di sangue che oggi ci sommerge!...» (pp. 38s.). In effetti il Profugo e il Teologo laico proseguono un dialogo da essi iniziato a Mosca nell'Aprile-Maggio 1918 soprattutto sulla fatale catastrofe che si era rovesciata sulla Russia. Ma, a Chersoneso, vi prendono parte non due ma quattro Personaggi, che in qualche modo rappresentano i due principali orientamenti della Russia credente dell'epoca. Da una parte intervengono un Profugo e un Prete di parrocchia (sono i portaparola di Bulgakov), dall'altra un Teologo laico un dotto Iero (che ha ricevuto gli ordini sacerdotali) monaco. Varrà confermare inoltre che Bulgakov non fu solitario, a quel tempo, nel suo atteggiamento di speranza verso Roma, all'interno della filosofia religiosa russa, come attesta A. Mosin pur con solo qualche «flash». Egli infatti ricorda P. Florenskij, N.O. Losskij, S. Solov'ëv, giù giù, fino a S.L. Franck, parecchio più tardi. Si menziona altresì la fondazione dell'«Associazione dei Fattori dell'unione delle Chiese» (p. 40).

Il I Dialogo è «nello spirito di Čaadaev» (caposcuola, diremmo, della corrente del pensiero russo che potremmo definire «occidentale-cristiana» e sottolinea, in particolare, il carattere universale del Cattolicesimo e l'idea del papato come sua forza unitaria). Vi si delineano già i filoni principali del cammino di

pensiero bulgakoviano: il crollo della «Terza Roma», a sette secoli dalla caduta della «Seconda» (p. 45, 49, 52, 55: «contro l'eresia della "Terza Roma"»), l'unità fontale tra Occidente ed Oriente, al tempo dell'evangelizzazione degli Slavi («I santi Cirillo e Metodio — "figli fedelissimi della Chiesa di Roma": p. 174— erano rimasti in unità con la Chiesa occidentale», «dunque la Russia si unì alla Chiesa indivisa, prima dello scisma e al di fuori dello scisma di cui essa era innocente; non lo capiva, non poteva capirlo ma tuttavia ne fu avvelenata»: p. 49), il deleterio cesaropapismo a Bisanzio, (si parla di un «papato bizantino, servilmente sottomesso al potere imperiale»: p. 50) che passò alla Russia, —v. per es. quella sorta di «riforma protestante» di Pietro il Grande: p. 53 e il cesaropapismo sovietico: p. 76— la «pericolosissima identificazione tra universale e locale, ecclesiale e nazionale, che ha prodotto in sintesi la celebre unione di Ortodossia, Autocrazia e Nazione»: p. 52, 53, 56s.), il ruolo dell'*intelligencija* (pp. 54s.).

Lasciamo al lettore proseguire nello scadaglio di questi grandi temi negli altri Dialoghi e riprendiamo qui invece alcune «perle» che lo stimolino a prendere in mano l'opera. Ci sembra così di dover rilevare le seguenti affermazioni-chiave: «nella lotta per il potere, per le rivendicazioni ecclesiastiche», «tra Ortodossia e Cattolicesimo non c'è sostanzialmente una differenza dogmatica, ma solo un diverso modo d'intendere l'autorità ecclesiastica e di organizzarla» (p. 61); «la Chiesa ortodossa è condannata all'*autocefalismo*, cioè al separatismo e al particolarismo delle Chiese locali nazionali» (p. 63), anche per le debolezze dei patriarchi (pp. 63s., 69ss., con richiamo agli avvenimenti in Ucraina, pp. 71ss.). A proposito del delicatissimo ruolo dei Patriarchi l'A. asserisce: «Non abbiamo un'autorità patriarcale, ma se non l'abbiamo vuol dire che il patriarcato non esiste, così come sostanzialmente non esiste da tempo ad Alessandria, ad Antiochia, a Gerusalemme e a Costantinopoli, e in tutto l'Oriente cristiano. Sono rimaste solo insegne e titoli onorifici» (p. 72; v. pure p. 75, 119). Alla reazione del «Teologo laico», che lo accusa, di conseguenza, di «pensare sempre a un principio monarchico della Chiesa, che nell'ortodossia non esiste», il «Profugo-Bulgakov» risponde non trattarsi di «un principio monarchico ma personale, perché l'autorità ecclesiastica è personale per natura, è un carisma e i carismi non vengono dati a collegi e concistori» (ib.; v. pure il richiamo alla «Pentarchia», cfr. p. 87, e alla sua situazione attuale: p. 153).

Bulgakov quindi esorta ad «acquistare un'auto-coscienza universale (poiché) è passato il tempo dell'angusta coscienza grecorussa. La prima... era un'epoca di reale universalismo: il concilio ecumenico era l'organo dell'autocoscienza, e, poi, *last but not least*, non era interrotto il legame con Roma, e in tutti i momenti decisivi risuonava la voce del primate romano» (p. 77; validi sono, in tale ottica, i pensieri dell'A. sui concili ecumenici, sulla loro «ricezione», lontano da ogni «fumosità» di recezione che potremmo definire «costitutiva», — p. 84, 86, 89, 95s., 99, 134, 137s., 142s.— e sulla impossibilità di «un autentico Conci-

lio ecumenico con la presenza del solo Oriente»: pp. 81-86). Ancora per Roma è la sua difesa dei cosiddetti sinodi «pseudo-ecumenici», poiché «essi possiedono nella persona del papa, per così dire, la sostanza stessa dell'ecumenicità» (p. 86; ciò che confermerà, in seguito, nei precisi seguenti termini: «i cattolici possiedono il nerbo principale dell'ecclisialità, l'organo della sua infallibilità, nella persona del papa, mentre l'Ortodossia, privatasi della possibilità di nuovi concili ecumenici... si trova in una situazione assai triste: p. 165). In questo contesto l'A. formula valutazioni assai critiche nei confronti del Protestantesimo (p. 94-98, 101, 105, 110, 115, 117, 138, 160, 184).

Ben altrimenti egli giudica il Cattolicesimo finanche nel suo «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae», formula che non significa «sine ecclesia», come talvolta si interpreta, poiché: «il papa in quanto capo della Chiesa, non esiste senza la Chiesa e fuori della Chiesa» (p. 137, v. anche p. 143, 166 e 199). Così pure «il problema del Concilio di Firenze deve essere nuovamente riproposto e riesaminato» (pp. 138ss., v. altresì pp. 143ss., 160). È quest'ultimo un tema fondamentale, per «questo» Bulgakov, con una inversione di tendenza illuminante e sorprendente, ad un tempo. Ivi «il vescovo esterno aveva davanti a sé anche il vescovo interno, il sommo primate» (p. 141) e ad esso applica la «infallibilità conciliare» (poiché vi sono adempiuti tutti i corrispondenti criteri ecclesiali necessari, —dell'ecumenicità: v. anche p. 152— con pienezza di «rappresentatività» e, per di più, partecipazione personale del Papa: p. 146). Dunque quello di Firenze fu «un concilio ecumenico perfettamente regolare» (ib.); in quella città «si compì un *avvenimento* indelebile dal libro dei tempi nella stessa misura di tutti gli altri Concili ecumenici, lì risuonarono le parole *abbiamo deciso lo Spirito Santo e noi*, e la Chiesa separata dallo scisma si riunì, divenne una, lo è ora e lo sarà. La conclusione? «Se crediamo nella Chiesa e nella sua infallibilità, che si manifesta attraverso il Concilio ecumenico legittimamente convocato, legittimamente guidato e legittimamente svolto, in tal caso dobbiamo riconoscere non solo alle definizioni, ma anche agli atti dell'ottavo Concilio ecumenico tutto il diritto di legare e di sciogliere in cielo e in terra» (p. 149). Le conseguenze risultano evidenti, anche perché non v'è stato nessun nuovo Concilio ecumenico che l'abbia annullato (p. 150), cosicché questo Sinodo ecumenico «c'è stato e rimane». Bulgakov batte ancora il ferro caldo, e fa un passo avanti: «Prima del concilio di Firenze la colpa della divisione della Chiesa era indubbiamente di entrambe le parti, entrambe le Chiese erano scismatiche nei confronti una dell'altra, reciprocamente, dopo l'ottavo Concilio ecumenico, che la Chiesa occidentale non ha tradito, è la Chiesa d'Oriente ad essere diventata scismatica» (p. 152). E della primitiva storia di questo nuovo scisma scrive di seguito il Bulgakov (pp. 152-161, 166-169, 193), pur continuando ad affermare: «la Chiesa è una, e dopo Firenze l'Ortodossia è già in unione con il Cattolicesimo, ogni altra concezione non è ne ortodossa ne cattolica... Roma non ha ripudiato il Concilio di Firenze,

e continua a considerarlo ecumenico; significa che ritiene vincolanti per se tutte le sue definizioni» (pp. 170s.).

Sull'onda della discussione fiorentina l'A. ritorna poi a considerare la «teologia foziana», spezzando una lancia anche in questo caso a favore dell'Occidente (per il «Filioque», «assolto» nel senso del «per Filium», e per la «dottrina del primato papale», data la «straordinaria autorità e (la) straordinaria influenza del soglio papale in tutte le epoche, in particolare nei Concili ecumenici»: p. 163, v. altresì pp. 172s., 190, 191s., Nota 5, 194s., 199). La posizione del Bulgakov «alle Mure di Chersoneso» sta dunque racchiusa nella seguente «confessione»: «riconosco la Chiesa una ed indivisa, riconosco inoltre, naturalmente, tutti i dogmi del Cattolicesimo, *tranne* la sua teologia, che attribuisco al rito latino, cioè considero frutto di creatività umana, e non di legge divina» (p. 167). Egli significativamente aggiunge: «non sto parlando né pensando a un'unione con il Cattolicesimo, ma alla riunione e alla restaurazione dell'unica, indivisa Chiesa di Cristo, che per mille anni è veramente mancata alla storia europea» (p. 169).

Ma lo scenario cambia «Al pozzo di Giacobbe», dove, comunque, in un prorompente ecumenismo, è resa «solenne testimonianza alla Chiesa universale» (p. 286), come fece Gesù, pur con introduzione di una certa «relatività nell'idea di ecclesialità» (p. 285). In effetti «tra la Chiesa e le chiese esiste non solo un rapporto di reciproca esclusione, ma anche di reciproca unione» (p. 286): «è una rivelazione diretta dell'*unità* della Chiesa già esistente, che è contemporaneamente un dato e un compito, un fatto e un postulato» (ib.). Ecco qui di seguito il leitmotiv: vi è «presenza di un'unità che viene prima della riunificazione» (p. 287) poiché «nell'amore a nostro Signore e nella tensione a Lui tutti i cristiani sono veramente una cosa sola. La vita spirituale... oggi unisce i cristiani molto più che la coscienza dogmatica» (p. 291). Ci troviamo di fronte «ad una particolare dialettica della vita della Chiesa, in cui tesi e antitesi sono collegate. La via dell'ecclesialità "ecumenica", alla ricerca dell'unità della Chiesa, è accompagnata contemporaneamente sia dalla coscienza e dalla puntualizzazione delle differenze confessionali, sia da una cosciente consapevolezza della propria unità. L'"ecumenismo" come tale è l'*esperienza* di questa unità, una sua nuova rivelazione... in una *nuova* sintesi, che non passi attraverso un accordo o un compromesso, ma nasca da una nuova ispirazione (dello Spirito Santo)» (p. 287).

Per l'A. comunque il «fondamento positivo dell'unità» già esiste nella preghiera, nella Parola di Dio, nella vita spirituale e nei sacramenti (v. pp. 288-300). Il metodo ecumenico del Bulgakov, in queste pagine, si manifesta straordinariamente duttile ed irenico. Lasciamo al lettore reperirlo, apprezzarlo, criticarlo anche, ma alla luce di una affermazione «cristianissima», che l'A. applica all'Ortodossia nei confronti del Protestantismo: «Per favorire la comunione di preghiera con esso, l'Ortodossia è costretta, adattandosi, a sminuirsi, a perdere la propria Pienezza. Nella misura in cui lo si fa per amore e condiscendenza, per "eco-

nomia" ecclesiale, questo è ammissibile, come un sacrificio dettato dall'amore... per "farsi tutto a tutti". Tuttavia i nostri fratelli devono sapere e capire che questo è solo un sacrificio d'amore e di condiscendenza verso la debolezza, e non una rinuncia o un tradimento... (È) un sommesso richiamo d'amore. Tuttavia nella comunione di preghiera... bisogna osservare una misura» (p. 290). È un passo che ben illustra il procedere del Bulgakov in questo suo saggio.

Ma veniamo al primato del Vescovo di Roma, materia della nostra singolare attenzione. Ebbene cosa troviamo «Al pozzo» di quel che fu scritto «Alle mure di Chersoneso»? Vi è anzitutto un cenno al «Filioque», significativo. Citiamo soltanto il passo, perché è sufficiente per intravedere un cambio almeno di accento: «Il nostro simbolo di fede, niceno costantinopolitano (anche se alterato dal *Filioque*)... è la professione comune dei tre principali rami del cristianesimo» (p. 294).

Altra indicazione, dopo aver posto la domanda se la inefficacia (*non efficacia*) canonica dei sacramenti significhi anche la loro invalidità (*non validitas*) mistica, ci viene dalla seguente risposta: «Noi possiamo (e dobbiamo) ritenere che, pur trovandoci in divisione canonica con tutta la chiesa cattolica, non abbiamo mai cessato e non cessiamo di rimanere con essa in un'invisibile comunione sacramentale, si può dire *ex opere operato*» (p. 295). Bulgakov così continua, in maniera erronea peraltro: «Negare coerentemente l'efficacia dei sacramenti in base a motivazioni *canoniche* sarebbe possibile solo partendo dalla dottrina cattolico-romana sul primato del papa e sulla subordinazione alla sua giurisdizione come condizione sostanziale dell'appartenenza stessa alla chiesa. Tuttavia neppure la chiesa cattolica («non senza una certa incoerenza», che proprio non vediamo) trae una conclusione tanto radicale» (p. 296). Del resto ricordiamo che fu proprio uno dei «meriti» di Roma l'aver distinto, ben presto, nei primi secoli, liceità e validità, nell'amministrazione dei sacramenti. Bulgakov rincara la dose: «La tendenza cattolicizzante nell'Ortodossia talvolta supera qui il cattolicesimo stesso, facendo dipendere dalle condizioni canoniche l'efficacia del sacramento» (ib.). Comunque, in tale contesto, egli, domanda al Protestantismo di «varcare la soglia della restaurazione della gerarchia della successione apostolica» (p. 297).

Su questo slancio Bulgakov sottolinea (anche se afferma che «nella sua vita sacramentale la Chiesa resta una,... almeno per quanto riguarda i rapporti tra Ortodossia e Cattolicesimo»: p. 298) che entrambi devono affrontare un problema «non più canonico, bensì dogmatico»: «i diritti della cattedra romana». «In parte esse ("le differenze dogmatiche, e più ancora dottrinarie") sono una conseguenza naturale di tutta la differenza spirituale e storica tra Oriente ed Occidente, in parte sono una conseguenza dell'allontanamento dell'Occidente dal cammino universale» (ib.). È una grande diversità di prospettiva, come si vede, da «alle mura di Chersoneso», per quanto concerne l'«universale»! In ogni caso l'Avva per una linea poco «ortodossa», ci sembra, e sicuramente non cattolica, quan-

do si domanda, radicalmente, subito dopo: «Perché si ritiene indispensabile accordarsi preventivamente sulle opinioni (solo opinioni? aggiungiamo noi), e non viceversa, cercare nell'unità del sacramento le vie al superamento di questa differenza? Perché non cercare il superamento dell'eresia delle dottrine attraverso il superamento dell'*eresia della vita*, qual è appunto la divisione?» (p. 299).

Gli strali sono qui diretti parimenti ad Oriente ed Occidente, così: «Finora né l'orgogliosa ed imperiosa Roma, quale si manifesta nel sacerdozio cattolico, né l'Oriente fossilizzato in una secolare autodifesa, che vede un nemico e un oppressore in ogni cattolico, sono riuscite (sic) ancora a fare questo passo di *abnegazione* in un impeto di amore ecclesiale. Forse non è ancora venuto il tempo... non è ancora scoppiato il tuono né balenata la folgore che fonderanno i baluardi della storia, e insieme i cuori umani. Ma la via alla riunione tra Oriente ed Occidente non passa attraverso l'unione di Firenze, né attraverso le tenzoni teologiche, bensì attraverso la riunione attorno all'altare» (p. 299). Eccoci arrivati al punto, al profondo, nel pozzo di Giacobbe. La cartina di tornasole, se era necessario usarla per costatare il cammino alla rovescia del Bulgakov, dal tempo delle Mure di Chersoneso, è questa convinzione, sul cammino della riunione, che «non passa attraverso l'unione di Firenze». Potremmo chiederci, per concludere, se Bulgakov escludeva, come cammino, oltre il Concilio di Firenze, in sé, secondo i suoi precedenti pensieri da noi sopra riferiti, anche i «contenuti», le «soluzioni» di un tale Concilio, e ci auguriamo che così non fosse, anche proprio per quel suo conservare, fino alla fine dei suoi giorni terreni, — come scrivevamo — il manoscritto «Alle Mura di Chersoneso».

A. Marchetto

P.J. CORDES, *Segni di Speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 250.

M.M. BRU, *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: Movimientos y Comunidades*, EDIBESA, Madrid 1998, pp. 330.

Segni di Speranza. Testigos del Espíritu: questi due concetti sono i titoli principali di due libri recentemente pubblicati contenenti la presentazione di alcuni dei più importanti o diffusi Movimenti e Comunità sorte nel ventesimo secolo. Dopo anni di lavoro pastorale più o meno nascosto, lo sviluppo di queste realtà ecclesiali ha raggiunto dimensioni tali da diventare motivo di interesse generale: tanto dal punto di vista ecclesiologico che spirituale, pastorale o giuridico. Così in questi ultimi due decenni sono apparse numerose pubblicazioni spe-

cifiche su alcune di queste realtà ecclesiali, trattate individualmente, e anche abbondanti monografie su qualche elemento particolare studiato in alcune di queste istituzioni (a titolo di esempio, in questo caso sulla questione giuridica, si veda Aa.Vv., Numero monografico di *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, anno XI, gennaio 1998).

Qui si offre una descrizione globale di alcune di queste realtà, attingendo direttamente alle figure dei fondatori o degli attuali responsabili. Il precedente analogo più diretto si trova forse nel libro pubblicato nel 1988 da Frédéric Lenoir, relativo a un buon numero di Comunità di origine francese (Lenoir, Frédéric, *Les Communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Fayard, Paris 1988: Foyers de Charité, L'Arche, Notre-Dame de Vie, l'Emmanuel, le Lion de Juda, Chemin-Neuf, Monde Nouveau, Pain de Vie, Berdine e Jeunesse-Lumière, oltre a alcune nuove comunità monastiche e diverse fondazioni recenti minori). Abbastanza simili, in quanto trattano di molte aggregazioni ecclesiali, ma diversi perché non offrono riferimenti diretti bensì un'analisi personale di queste aggregazioni, risultano il pregevole lavoro curato da Agostino Favale (Favale, Agostino e collaboratori, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, LAS Roma, Roma 1991, 4ª ed.) e le opere di Bruno Secondin (Secondin, Bruno, O. Carm., *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, Gruppi, Movimenti*, Edizioni O.R., Milano 1987; Secondin, Bruno, O. Carm., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991. In queste due pubblicazioni possiamo trovare informazione sulle Comunità ecclesiali di base, l'Azione Cattolica, il Movimento dei Focolari, il Rinnovamento Carismatico Cattolico, il Cammino Neocatecumenale, Comunione e Liberazione, i Cursillos, il Movimento Luce-Vita, le Comunità di Vita Cristiana, la Legione di Maria, i Terz'Ordini secolari e le Confraternite, Gruppi e Movimenti mariani, Movimenti di spiritualità e di apostolato familiare e su alcune Comunità ecumeniche e interconfessionali).

Il 1998, anno dedicato allo Spirito Santo in preparazione al Grande Giubileo del 2000, ha offerto l'occasione per approfondire ancora l'interesse per questi segni di speranza e per conoscere meglio i fondatori e i responsabili odierni di queste nuove iniziative. Non a caso le due pubblicazioni oggetto della nostra recensione sono apparse attorno alla festa di Pentecoste di quell'anno, prendendo spunto anche dal Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali e delle nuove Comunità, svoltosi a Roma fra il 27 e il 29 maggio 1998, e dall'Incontro del Santo Padre in Piazza San Pietro con molte migliaia di membri di questi stessi Movimenti e Comunità.

Il primo di questi due libri, oltre a una brevissima presentazione fatta da Giovanni Paolo II a modo di saluto e alcune fotografie relative ai responsabili delle realtà presentate, si struttura in due parti. La prima parte raccoglie interviste fatte da Mons. Cordes a Kiko Argüello (coinziatore insieme con Carmen

Hernández del Cammino Neocatecumenale), Henryk Bolczyk (attuale moderatore generale del movimento di origine polacca Luce-Vita, fondato da Padre Blachnicki), Eduardo Bonnin (uno degli iniziatori a Palma di Maiorca dei *Cursillos de Cristiandad*), Martine Catta (cofondatrice insieme con Pierre Goursat della Comunità carismatica dell'Emmanuele), don Luigi Giussani (fondatore a Milano di Comunione e Liberazione), Chiara Lubich (fondatrice a Trento del Movimento dei Focolari) e Ralph Martin (membro di Rinnovamento nello Spirito).

Fra tutti questi testimoni vorrei sottolineare in particolare, perché risulta forse il più specifico, il resoconto sulla situazione della Chiesa Cattolica negli Stati Uniti e i riferimenti ad alcuni fenomeni straordinari offerti da Ralph Martin (Cordes, Paul Josef, *Segni di Speranza...*, pp. 129-132 e 138-147).

La seconda parte del libro, intitolata "La stagione dei Movimenti", cerca invece di analizzare il *milieu* spirituale in cui sono nate e si sono sviluppate queste aggregazioni religiose: esso viene individuato nella riscoperta della Chiesa come comunità (senza che questo significhi perdere di vista la dimensione sempre personale dell'atto di fede), nella crisi della trasmissione della fede tramite le istanze tradizionali e nella svolta cristocentrica. Oltre a ciò viene anche messo in evidenza il rapporto specifico che Giovanni Paolo II ha stabilito con tutte queste realtà ecclesiali.

Il secondo libro di cui ci occupiamo (Bru, Manuel María, *Testigos del Espíritu...* Citiamo d'ora in poi la seconda edizione ampliata, pubblicata appena due mesi dopo la prima), presentato dal Cardinale di Madrid, offre anche un'interessante raccolta fotografica e una bibliografia essenziale. Esso si struttura in quattro capitoli.

Dopo un breve riferimento, nel primo capitolo, al Congresso di Pentecoste '98 e all'incontro svoltosi in Piazza San Pietro immediatamente dopo (nella prima edizione questo riferimento era *ante litteram* giacché era apparsa nei giorni precedenti a questi eventi; nella seconda edizione si offrono anche brevi riassunti degli interventi dei diversi *leader* intervenuti, sia nel Congresso che in Piazza San Pietro), il secondo capitolo raccoglie la testimonianza — diretta o tratta da pubblicazioni precedenti — di altri sette iniziatori o responsabili: Kiko Argüello, Andrea Riccardi (fondatore a Roma della Comunità di Sant'Egidio), don Luigi Giussani, Chiara Lubich, Padre Marcial Maciel (sacerdote messicano fondatore dei Legionari di Cristo e posteriormente del Movimento *Regnum Christi*), Patti Mansfield (protagonista diretto del *week-end* di Dukesne, punto di partenza del pentecostalismo cattolico) e don Joaquín Alliende (sacerdote cileno attuale responsabile dell'Opera di Schönstatt, fondata da P. Kentenich).

Molti particolari di questi racconti erano già ben noti, ma ce ne sono alcuni fino ad ora praticamente sconosciuti: risulta molto interessante l'informazione offerta sul Movimento *Regnum Christi*, del quale fino ad oggi era difficile trovare una presentazione globale e organica, così che quella offerta da Bru sarebbe una

delle prime se non la prima in assoluto (si badi bene che questo movimento non era nemmeno presente nella quasi onnicomprensiva opera di Favale: cfr. Favale, Agostino e collaboratori, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*); o il riferimento all'episodio accaduto nella vita di Chiara Lubich nel 1949 (cfr. Bru, Manuel María, *Testigos del Espíritu...*, p. 102: si tratta dell'esperienza mistica conosciuta come "Paradiso del 49", che coinvolse sia Chiara che le sue prime compagne nelle montagne Dolomitiche).

Ci è sembrata particolarmente suggestiva la risposta di Andrea Riccardi, don Giussani, Chiara Lubich, Patti Mansfield e don Joaquín Allende davanti alla domanda su quali erano stati i tre momenti più importanti della loro vita (cfr. Bru, Manuel María, *Testigos del Espíritu...*, pp. 61-62, 82-83, 106, 144-146 e 169). L'analisi di queste risposte pone in comune evidenza la specificità del carisma (momento fondazionale), il desiderio profondo di trovare una figura giuridica adeguata (sistemazione canonica), e l'attaccamento affettivo ed effettivo di tutti loro alla Sede di Pietro (primo incontro corporativo col Santo Padre).

Il terzo capitolo offre interessanti descrizioni di alcune delle attività pastorali svolte da queste realtà ecclesiali, molto illuminanti per conoscere meglio lo stile pratico del loro carisma.

Il libro si conclude nel quarto capitolo con un'analisi personale di questi nuovi carismi sorti nella Chiesa, la loro presenza nella pastorale di Giovanni Paolo II e la speranza suscitata da essi in molte anime: si calcola fra 60 e 80 milioni il numero di cattolici coinvolti più o meno direttamente nell'attività pastorale di questi gruppi (cfr. Cordes, Paul Josef, *Segni di Speranza...*, p. 8).

Inoltre, nella seconda edizione appena apparsa si includono informazioni sul recente Congresso dei Movimenti e sulla Veglia di Pentecoste in Piazza San Pietro, così come il testo dei discorsi del Santo Padre rivolti a queste due assisi. Quest'opera diventa così un utile riferimento documentario sulla Pentecoste del 1998: forse per il momento l'unico in lingua spagnola.

Le due opere che stiamo presentando hanno in comune una convinzione evidente dell'origine soprannaturale di tutti questi Movimenti e Comunità; l'impegno esplicito per offrire una presentazione istituzionale, inquadrata in uno sguardo ecclesiale pieno; così come il desiderio di ovviare, per inconsistenti, alle difficoltà o alle critiche che hanno potuto incontrare queste istituzioni lungo la loro storia (cfr. Cordes, Paul Josef, *Segni di Speranza...*, pp. 213 e ss.; Bru, Manuel María, *Testigos del Espíritu...*, pp. 326-328).

Inoltre, è merito comune ai due libri l'aver fatto parlare in prima persona i responsabili di queste nuove iniziative dello Spirito: probabilmente il solo fatto di riunire questa documentazione costituisce il più grande pregio di queste due pubblicazioni.

Ma non si può dire che si tratti di due opere equivalenti; anzi, consideriamo la lettura di questi due libri come singolarmente sinergica. In parte per la

complementarità derivata dalla diversità di alcune delle realtà ecclesiali studiate: ognuno dei due libri studia sette gruppi, quattro di questi sette sono comuni così che in tutto vengono presentate dieci realtà ecclesiali (Le quattro comuni sono il Cammino Neocatecumenale, Comunione e Liberazione, il Movimento dei Focolari e Rinnovamento nello Spirito; le sei che compaiono soltanto in uno dei due sono Luce-Vita, Cursillos, Emmanuele, Sant'Egidio, Regnum Christi e Schönstatt. Da questo punto di vista della complementarità materiale può risultare molto utile la lettura di Lenoir, Frédéric, *Les Communautés nouvelles...*). Segnaliamo *an passant* la sorpresa derivata dal fatto che Mons. Cordes, essendo tedesco, non parli del Movimento di Schönstatt, mentre Bru, essendo spagnolo, non presenta *Cursillos di Cristiandad*. In parte anche per l'ottica logicamente diversa, propria delle singolarità dei due autori: paesi di origine, lingua e anche *back ground* intellettuale e professionale (Mons. Paul Josef Cordes, tedesco di nascita, vescovo dal 1975, è stato fino al 1995 vicepresidente del Pontificio Consiglio per i Laici, e attualmente ricopre la carica di Presidente del Pontificio Consiglio "Cor Unum").

Ma complementarità sinergica soprattutto per la diversità offerta dall'approccio di ognuna di esse: il lavoro di Mons. Cordes risulta più teologico, forse più approfondito: basta vedere la formulazione di alcune delle domande poste agli intervistati nella prima parte e lo sviluppo della parte seconda del libro, anche se nemmeno in questa pubblicazione mancano interessanti spunti storici relativi alle origini e allo sviluppo delle realtà studiate. Nel libro di Bru troviamo invece un lavoro di taglio volutamente descrittivo, come esplicitamente si dice nel Prologo (in quest'altro ambito della complementarità formale, si suggerisce la lettura di Favale, Agostino e collaboratori, *Movimenti ecclesiali contemporanei...*, e Secondin, Bruno, O. Carm., *Segni di profezia nella Chiesa...*; *I nuovi protagonisti...*).

E tanto in un libro come nell'altro si prova la sensazione di trovarsi di fronte a una presentazione fenomenologica di queste nuove iniziative dello Spirito, molto utile per arrivare a capire la diversità specifica e reciproca, cosa non facile se si tiene presente l'apparente complessità, anche se vitalmente siano molto semplici.

Tanto svariate sono le circostanze e i carismi specifici che risulta necessario adoperare una nomenclatura volutamente generica: Movimenti e Nuove Realtà; Movimenti e Comunità; aggregazioni ecclesiali, ecc. Anche nel recente Congresso mondiale previo alla Pentecoste di 1998 è stato necessario adoperare una formula *complessa*: "Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali e delle nuove Comunità", proprio per venire incontro a le diverse sfumature presenti in queste aggregazioni. Addirittura in alcuni casi si parla di Fondatori, mentre in altri casi risulta più corretto dire Iniziatori (cfr. Cordes, Paul Josef, *Segni di Speranza...*, pp. 5 e 8: questo modo di parlare si adatta particolarmente bene ai

Neocatecumenali), e in altri ancora nemmeno si può parlare di un fondatore determinato ma di testimoni di un cammino nuovo (cfr. BRU, Manuel María, *Testigos del Espíritu...*, p. 150, riferito al Rinnovamento Carismatico Cattolico).

Un riferimento suggestivo a questa diversità, per la capacità di sintesi che forse rispecchia tanto le loro opere quanto gli stessi fondatori, lo troviamo nella descrizione offerta da Joaquín Allende su alcuni di questi fondatori o iniziatori (Cfr. Bru, Manuel María, *Testigos del Espíritu...*, o. c., p. 165).

Grandissima diversità, dunque, e simultaneamente il paradosso di una profonda unità, di un consistente denominatore comune. Per lo studioso di queste realtà ecclesiali, l'impressione è quella di oscillare tra un arcipelago di realtà completamente diverse, addirittura tante volte estranee tra di loro, e la sensazione di non trovarsi davanti ad altro che a diversi punti di vista della stessa realtà.

Questo doppio gioco fra diversità e similitudine rende particolarmente difficile la presentazione di ognuna di queste realtà ecclesiali contemporanee: non è semplice individuare l'elemento o gli elementi portanti della spiritualità di ognuna di esse. L'esperienza insegna che quando si tratta di spiegare brevemente ad una persona, che fino a quel momento conosce poco o niente di una realtà ecclesiale, cosa sia questa realtà — cosa fanno i suoi membri, qual è il loro carisma specifico, ecc. — non è facile. Anche se chi cerca di offrire questa spiegazione è un buon conoscitore o addirittura membro dell'istituzione che tenta di presentarla con chiarezza, sarà sempre difficile farlo in modo breve ed organico e, probabilmente, si troverà con nuove domande poste dal suo interlocutore che manifestano una non piena comprensione.

Penso che questo non succede di solito per mancanza di intelligenza o senso pedagogico da parte di chi spiega, né per distrazione o cattiva intenzione di chi ascolta, quanto piuttosto perché apparentemente sono realtà complesse: Si pensi, per esempio, alla complessità dei Focolarini, con 23 diramazioni dentro il Movimento: Membri consacrati celibi e sposati, Volontari, Movimento Gen, Mondo sacerdotale, Religiosi aderenti, Cittadelle di testimonianza o Mariapoli permanenti, Centri Mariapoli, Mariapoli estive, ecc. O alla Famiglia di Schönstatt, con membri giovani, uomini, donne, sacerdoti, organizzati in quattro livelli di obbligatorietà dei vincoli apostolici (cinque Istituti secolari; Federazioni; Leghe; Movimento popolare e di pellegrini). O al progressivo sviluppo di Comunione e Liberazione: Fraternità di Comunione e Liberazione, *Memores Domini*, Fraternità San Giuseppe, Fraternità sacerdotale dei missionari di San Carlo Borromeo e Congregazione delle Suore di Carità dell'Assunzione.

E l'esperienza risulta più o meno simile se si tratta di arrivare alla descrizione e presentazione delle realtà tramite la componente giuridica. Molte di queste realtà rispondono alla formula di Associazione di fedeli, private o pubbliche che siano: una formula giuridica molto utile per loro proprio per il suo carattere *sciolto*.

In questa formula associativa troviamo, per esempio: la Fraternità di Comunione e Liberazione, riconosciuta l'11.II.82 dal Pontificio Consiglio per i Laici come Associazione laicale di Diritto Pontificio, mentre il cosiddetto Gruppo adulto *Memores Domini*, interno a Comunione e Liberazione, dal 8.XII.88 diventa Associazione ecclesiale privata universale, dotata di personalità giuridica; la Comunità di Sant'Egidio, riconosciuta dalla Santa Sede come un'Associazione Pubblica laicale internazionale nel 1986; il Movimento dei Focolari, dal 29.VI.90 Associazione internazionale privata di fedeli di Diritto Pontificio, con personalità giuridica propria; la Comunità dell'Emmanuele, dal 8.XII.92 Associazione privata di fedeli di diritto pontificio; il Rinnovamento nello Spirito, dal 1996 approvato dalla CEI come Associazione privata di fedeli, mentre l'*International Catholic Charismatic Renewal Services* (ICCRS) è stato riconosciuto il 14.IX.93 per decreto del Pontificio Consiglio per i Laici come Associazione privata di fedeli di Diritto Pontificio.

Il Cammino Neocatecumenale e *Cursillos de Cristiandad* invece non adoperano nessuna figura giuridica specifica, mentre come già abbiamo detto la Famiglia di Schönstatt si sviluppa in un modo molto articolato che include, fra l'altro, ben cinque Istituti secolari.

Ci è sembrato di scoprire un altro sintomo della necessità di arrivare progressivamente ad un maggiore approfondimento teologico-giuridico nel modo in cui è stata ripetutamente posta una delle domande: Perché laici e consacrati vivono insieme questa esperienza? (Cfr. Cordes, Paul Josef, *Segni di Speranza...*, pp. 65, 85 e 107); penso che a nessuno sfugga che questi due termini – laico e consacrato – rivolti a *Cursillos*, a l'Emmanuele e a Comunione e Liberazione meriterebbero un chiarimento ulteriore, se come si può intuire dalla domanda e dalle risposte laico si identifica con persona sposata e consacrato con celibe.

Proprio per tutto quanto abbiamo detto precedentemente, ben vengano questi tentativi di aiutare a conoscere meglio la singolarità e la diversità di queste realtà ecclesiali: quando risulta difficile capire dal di fuori una realtà forse l'approccio storico può essere di ausilio. Sicché questi due libri saranno utili strumenti per il lavoro di base degli specialisti di Storia della Chiesa contemporanea, di Diritto Canonico, di Teologia Spirituale, di Teologia Pastorale e di Ecclesiologia.

Se dovessimo indicare qualche punto negativo in queste due opere diremmo che esse derivano dalla mancata presenza di riferimenti giuridici – situazione canonica attuale di queste realtà ecclesiali – e dall'assenza di alcuni Movimenti o Nuove Comunità ecclesiali pure importanti: penso particolarmente alla *Institución Teresiana*, alla Legione di Maria, a *Worldwide Marriage Encounter*, al *Movimiento de Vida Cristiana*, ma soprattutto alla Comunità dell'Arca e al Movimento *Foi et Lumière*, fondati da Jean Vanier.

A. DEL VIGO, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, BAC, Madrid 1997, pp. XXV+498.

¿Qué interés puede suscitar hoy en día un libro que trate de la ética y la moral económica en la España del siglo XVI? Esta obra del prof. Del Vigo muestra que una investigación, hecha con rigor científico, no sólo suscita siempre un cierto interés; sino también que los principios empleados por los moralistas de esta época para resolver los distintos problemas ético-morales, siguen siendo hoy enteramente válidos. Estos principios, resumidos en las primeras páginas de la obra, son los siguientes: “la primacía de la persona sobre las cosas, el dinero y los bienes instrumentales; la concepción teleológica de la economía; el principio del «justo medio» como regla moral a la cual deberían acudir cambistas, mercaderes y banqueros para valorar la licitud de sus ganancias; la función social de la riqueza y del dinero, en virtud de la cual el lucro no es un fin en sí mismo, sino un medio al servicio de la persona y de la comunidad; la afirmación del *homo viator* que jerarquiza enteramente su actividad humana en orden al bien común y al fin último frente al *homo oeconomicus* de la economía clásica liberal posterior que busca en todo exclusivamente su provecho particular; la afirmación de la concurrencia como ley rectora de la economía, más no como principio absoluto; la síntesis permanente de la justicia y la caridad, el amor, la defensa y la opción preferencial por los pobres; en suma, un profundo humanismo” (del prólogo p. XXIII).

El marco cronológico en el que se sitúan estas páginas es el Siglo de Oro español. El autor entiende por Siglo de Oro el reinado de los tres primeros Austrias (1517-1621). Desde el punto de vista de los teólogos objeto de estudio, comienza en Juan de Zelaya y finaliza en Miguel Bartolomé Salón (1490?-1621). “En este trabajo se analizan y examinan treinta obras, de las cuales cinco son (...) manuscritos latinos inéditos existentes en la Biblioteca Vaticana de Roma (3) y en la Biblioteca General de la Universidad de Coimbra (2), quince son obras impresas en latín, diez son obras impresas en castellano” (del prólogo p. XIX).

La obra se estructura en tres partes. “En la *primera parte* —en palabras del propio autor— intento situar la doctrina moral de los cambios y los bancos y la personalidad misma de los moralistas en el contexto político, ideológico y económico de la época bajo los tres primeros Austrias” (del prólogo p. XX). Así, en un primer momento, el prof. Del Vigo nos ofrece un breve resumen de estos contextos bajo los reinados de Carlos V (1517-1558), Felipe II (1558-1598) y Felipe III (1598-1621). Toca aquí temas como la resistencia española (por parte de campesinos y nobles) al espíritu burgués; las reservas con que ve la Iglesia las actividades mercantiles (frente a la actitud de predestinación y signo de la bondad divina, mantenida por la concepción puritana protestante); el predominio

de la contemplación sobre la acción; el paso de la revolución de precios —por la entrada de metales americanos—, a la decadencia y, finalmente, el tema de los monopolios (públicos y privados).

En un segundo momento, dentro de esta primera parte, se detiene a considerar las categorías económicas —instrumentos— que manejan los teólogos de estos siglos: la moneda y la política monetaria, los distintos tipos de créditos, la letra de cambio, los cambistas y los cambios (su función y legislación), los banqueros y los bancos (las plazas bancarias de Sevilla, Burgos y Medina del Campo) y, por último, la sincronización entre las distintas ferias europeas.

En definitiva, en toda esta primera parte se expone el contexto que posteriormente nos ayudará a entender de modo adecuado las posturas sostenidas por cada uno de los moralistas.

En *la segunda parte* nos encontramos con una breve biografía de los autores. “Estos autores tienen un nombre, una identidad personal y doctrinal, una psicología, algunos incluso una filiación religiosa que incide en el modo de plantear y resolver las cuestiones” (del prólogo XX). Del Vigo se detiene en aquellos moralistas que considera “especialmente importantes por la originalidad, hondura y riqueza de su pensamiento y por el influjo ejercido en su época y posteriormente” (p. 93): Juan de Medina, Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado, Luis Molina, Juan Azor, etc. “Son en su mayoría hechura de la Universidad de Salamanca y de la de Alcalá. Algunos pasaron por ellas y en ellas se formaron; otros desempeñaron su actividad docente en estos dos emporios del saber teológico del siglo XVI” (p. 139).

Es en esta segunda parte donde también se describen, sin entrar en detalles, “sus respectivos tratados de cambios, la filosofía que subyace y el método empleado” (del prólogo XX). Los moralistas se debaten entre la brevedad o la amplitud que deben otorgar a este tema; debate que suele ser resuelto en la medida de sus conocimientos específicos sobre la praxis bancaria y cambiaria de su tiempo. Destaca el hecho de que, al utilizar la ley y el derecho natural como «lugares teológicos» privilegiados para moralizar la vida económica, los principios escolásticos en esta materia se convierten en punto de referencia válido “para todo hombre de negocios, sea éste cristiano, creyente no cristiano o simplemente pagano” (p. 205).

Esta parte finaliza con un “breve elenco de las expresiones y de los términos económicos que nuestros teólogos recogen de su ambiente y utilizan en sus tratados” (p. 92).

Sobre la última parte de la obra es el mismo prof. Del Vigo el que nos vuelve a enunciar su contenido. “*La tercera parte* es la parte central del trabajo, la más importante y la más extensa. En ella se abordan las cuestiones elegidas en su vertiente específicamente ética, se expone y se interpreta el pensamiento de nuestros moralistas en su diversidad, poniendo de relieve sus aportaciones, la

originalidad o carencia de originalidad de las mismas, los influjos mutuos, etc. En esta última parte de mi obra expongo los presupuestos fundamentales de la doctrina moral de los cambios. A continuación, después de definir las distintas clases de cambio, me ocupo de las condiciones de éste como acto moral; en un segundo momento explico los criterios a tener en cuenta en la formación del precio de los cambios, así como los factores determinantes del justo precio de los mismos y las causas que alteran ese justo precio y por ende la justa ganancia del cambista; término enumerando y valorando los elementos que perturban el libre mercado de los cambios. A renglón seguido trato del cambio en sus diversas especies: el cambio menudo, el cambio seco, el cambio local o por letras, los cambios nacionales e internacionales y algunos cambios singulares. Finalizo mi estudio haciendo algunas consideraciones y reflexiones sobre la ética de los bancos y los banqueros” (del prólogo p. XXII).

Constituye esta parte tercera el núcleo de la investigación. Abarcar tal cantidad de argumentos no resulta tarea fácil. Todo aquel que alguna vez, aún medianamente de cerca, haya tenido que enfrentarse a una exposición de este tipo, sabe lo arduo y fatigoso que resulta penetrar en la obra de cada moralista tratando de extraer el sentido originario del texto; lo difícil que a veces puede resultar respetar los matices o singularidades de cada autor, sin caer en la fácil tentación de unificar varios autores o simplificar sus opiniones. Con este tipo de dificultades se topa Del Vigo desde el primer momento: al inicio con el concepto de cambio y, después, con la temática bancaria.

El mismo término *cambio* presenta “pluralidad de sentidos, pudiendo significar tanto el cambista o cambiador como la operación o contrato, o como el premio o interés percibido en el cambio. De ahí que a veces el término resulte ambiguo” (p. 214). Los moralistas no nos dan una definición unívoca del cambio “sino que cada uno presenta sus propios matices según la perspectiva intencional en que se coloque” (p. 211). Si bien el cambio queda diferenciado del mutuo, quedando separados cambio y usura (cfr. p. 241), unos entienden el cambio “como simple conmutación de dinero por dinero, otros como trueque de dinero por dinero de otra especie, otros en fin, como Soto, dirán que el cambio no requiere para realizarse monedas de diverso metal o cuño y que por tanto pueden trocarse dineros idénticos” (p. 259).

Y lo mismo sucede en materia bancaria. Del Vigo vuelve a tener que enfrentarse a una “terminología ambigua y confusa. Nombres distintos, como banqueros, cambistas y mercaderes, significan a veces lo mismo, personifican el mismo sujeto y designan la misma función” (p. 491). Pese a estas dificultades terminológicas, la obra logra reflejar orden y sistematización a cada uno de los conceptos. Prueba de ello son estas posibles conclusiones que, siguiendo al autor, podrían extraerse de la tercera parte de esta investigación.

1. El cambio se justifica tanto por razones de bien común y de bien parti-

cular: es necesario y útil para la nación y para el desarrollo de las actividades mercantiles (cfr. p. 259).

2. Se subraya el carácter funcional del dinero (cfr. p. 242): el lucro “es, hablando en términos sociológicos, función de la persona y de la sociedad” (p. 227).

3. No existe uniformidad de criterio a la hora de establecer las causas del valor del dinero. Las diversas posturas se mueven entre el nominalismo, el meta-lismo o una síntesis de ambas. El valor económico es algo primordialmente subjetivo, pero no exclusivamente (cfr. pp. 253-54).

4. Desde el punto de vista del objeto, el arte de cambiar no es considerado, en sí mismo, como algo intrínsecamente malo (cfr. p. 224).

5. En cambio, desde el punto de vista del sujeto, se reprueba –como inmoral–, hasta bien entrada la segunda mitad del s. XVI, la conducta del cambista; es decir, tal y como están ejerciendo el cambio (cfr. 229). Para que el cambio sea lícito es necesario, de entrada, que sea verdadero, justo y voluntario (cfr. pp. 272-75). Cumplidas estas tres condiciones debe existir también un título que justifique la ganancia. Simplificando, dichos títulos podrían ser: el *trabajo* que, si se poseía públicamente el oficio, se admite unánimemente como título legitimativo; la *distancia loci*, que no siempre se admite y, el *tiempo*, que nunca es admitido (cfr. pp. 275-94).

6. Los factores que determinan el precio justo de los cambios son tres: los poderes públicos, la común estimación del mercado y el libre acuerdo de las partes. Estos tres factores dan lugar a tres tipos de precios: el legal (aplicado a las cosas vitales), el corriente (para cosas necesarias) y el convencional (para las superfluas). Respecto al primer precio, la obligatoriedad de las tasas divide a los escolásticos. El derivado de la estimación común nadie lo pone en tela de juicio y el llamado convencional, salvo circunstancias especiales, rige en ausencia de los dos anteriores (cfr. p. 347).

7. Entre las causas que pueden hacer variar el precio justo, consideradas como títulos extrínsecos a la ganancia, el autor cita la abundancia o escasez de dinero, de oferentes y demandantes, el diverso valor de la moneda, la presencia o ausencia del dinero (¿vale más el dinero presente que el ausente?), el daño emergente, el lucro cesante y el peligro (el riesgo) que puede llegar a correr el dinero. Ni todos estos títulos son admitidos por unanimidad, ni el modo de enfocarlos y valorarlos es el mismo; en alguno de ellos, los teólogos llegan a formar dos posturas claramente contrapuestas (cfr. pp. 311-36).

8. Entre los posibles elementos perturbadores del libre mercado se nombra el ocultamiento de dinero, el monopolio, el acaparamiento (un caso particular del mismo como son las «parturas» entre mercaderes) y la actividad –generalmente calificada en modo negativo desde el punto de vista ético– de los corredores de cambios. Con estos elementos ocurre algo parecido a lo expuesto

en el punto anterior: no existe unanimidad en la calificación moral, muchas veces porque dicha unanimidad no se da tampoco a la hora de definir los términos (cfr. pp. 337-46).

9. La clasificación más común de los cambios es la distinción entre cambio *real* (verdadero) que se divide, a su vez, en menudo (o manual) y local (o por letras); y cambio *seco* (falso, fingido, simulado o imaginario). En líneas generales se concluye que, “excepto Alborno, los moralistas españoles juzgan lícita la percepción de un pequeño interés por parte del cambista en el cambio menudo o manual en razón del oficio, el trabajo, el servicio prestado al cliente y a la sociedad, los gastos realizados, la cantidad de dinero cambiada, el daño emergente y el lucro cesante, siempre y cuando se atenga a la tasa fijada por la ley” (p. 445). “El cambio local, por letras, en general es lícito y el cambista podrá lucrarse moderadamente siempre y cuando se atenga al precio corriente en el mercado”. Y, respecto al cambio *seco*, en el que exclusivamente interviene el tiempo, la repulsión a admitir un interés es unánime (cfr., a modo de ej., pp. 271, 351, 445). Constituye una idea central de toda esta época, como ya quedó señalado, el no admitir el tiempo como título legitimativo de una ganancia.

10. A partir del s. XVI y bajo ciertas condiciones se reconoce en los cambios nacionales, cambios dentro del mismo reino, la licitud de percibir un interés por títulos como la distancia física, las dificultades o peligros del camino (cfr. p. 446). En cambio, salvo Villalón, el resto de los moralistas admitirá sin paliativos la licitud de los cambios internacionales en “razón de la distancia, el riesgo, los trabajos, la abundancia o escasez del dinero, etc.” (p. 447).

11. Sobre los cambios singulares se extraen las siguientes conclusiones. Se admite en general, desde Cayetano, la licitud del cambio a pago incierto. Los recambios, que en realidad son giros al descubierto, se consideran ilícitos. La licitud de los cambios atranca-ferías suscita una gran polémica: Del Vigo lo considera el punto más discutido de los moralistas españoles del Siglo de Oro. Respecto a los cambios de los mercaderes con caballeros y señores, se denuncia con frecuencia las usuras y exacciones que estos esconden (a veces incluso son tenidos por cambios secos). Por último, destaca el severo juicio de Vitoria referente a los cambios con el rey (cfr. pp. 411-45).

12. Finalmente, dentro de la materia cambiaria, Soto llegará a admitir un interés del cinco por mil frente a Azpilicueta y Molina, que no llegarán a tanto (cfr. p. 492); pero “respecto a la licitud de un interés por parte de los depositantes, si quitamos a Bañez y a Molina, nuestros moralistas ponen ya más reservas” (p. 492).

Una vez enunciadas las conclusiones más significativas y reflexionando sobre el contenido global de la obra, comparto las afirmaciones del prof. Del Vigo cuando se interroga sobre el alcance, el papel y el influjo de la doctrina de los moralistas del Siglo de Oro en la sociedad de su tiempo. Es cierto que los

moralistas españoles del siglo de Oro no parten de cero. Son herederos de una rica "tradición que ha ido sedimentándose a lo largo de la Alta y Baja Edad Media hasta el umbral mismo de la Edad Moderna" (p. 209). Pero con su análisis y descripciones, con sus juicios, al denunciar abusos e injusticias, se muestran grandes conocedores de la materia. Su ética de corte esencial-existencial, expuesta a partir de los problemas de la vida real, en plena sintonía con la realidad económico-financiera de su tiempo, es de tal riqueza que muchos de los planteamientos y razonamientos teológicos de esos años siguen iluminando el modo de resolver problemas actuales.

La finalidad de los moralistas españoles de esta época "no es nunca hacer economía sino moral" (p. 91). Más que influir sobre las instituciones y las distintas estructuras, su influjo se sintió en la conciencias individuales; más importante de lo que dijeron fue lo que sugirieron (cfr. p. 227). Sus intuiciones, siempre profundas y originales, ayudaron a iluminar la mente, las conciencias, de todos aquellos cuya actividad laborativa se desarrollaba en ámbito económico. En función de este objetivo se entiende que sus principales destinatarios fuesen "los confesores y los sacerdotes con cura pastoral, pero también los teólogos, los juristas, los mercaderes y cambistas e incluso los hombres de gobierno y de Iglesia" (p. 191).

No son pocas las dificultades a afrontar cuando uno se propone emprender una obra de tal envergadura. El prof. del Vigo ofrece una obra equilibrada en la que el contexto (económico y social) de los primeros capítulos está tratado en la medida justa para que ayude a comprender el resto del texto. En la tercera parte, siendo también difícil el equilibrio entre exposición y explicación, se agradece el que deje hablar a los propios moralistas: ellos aparecen, en todo momento, como los verdaderos protagonistas. Si bien la lectura puede resultar a veces ardua, dado el número de obras y autores analizados y teniendo en cuenta la infinidad de matices; sin embargo, ayuda mucho a no perder la visión de conjunto, a fijar ideas y a seguir el hilo conductor de la investigación, las introducciones que ofrece el autor al inicio de cada parte y, sobre todo, los breves resúmenes al final de cada capítulo.

En definitiva, creo que estamos ante un buen trabajo, ante una ardua y rigurosa investigación, que será de gran utilidad no sólo para los interesados en la moral o la ética económica, sino también para los estudiosos de la historia de España, la del derecho mercantil, o la de las doctrinas económicas en general.

E. Camino

PH. GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen gentium»* 27, («Colección teológica», 90), EUNSA, Pamplona 1998, pp. 320.

L'introduzione al libro è opera di mons. Jorge Mejía, quando ancora era Segretario della Congregazione per i Vescovi. Sono 15 pagine, nelle quali vengono offerte alcune riflessioni personali su quattro argomenti attinenti al tema del libro: il vescovo, vicario di Cristo; lo *status perfectionis* o la *perfectio acquisita* del vescovo; l'unità di potestà; episcopato e primato. Sul primo punto si suggerisce l'idea della sacramentalità *in facto esse* dell'episcopato. Sul secondo argomento mons. Mejía riprende la dottrina di san Tommaso, mutuata dallo Pseudo-Dionigi, sullo *status perfectionis* del vescovo e la interpreta nel senso che il vescovo è non soltanto *perfectus*, ma anche *perfector*, cioè responsabile della santità dei fedeli. Lo sviluppo del terzo argomento ha un carattere più introduttivo, in quanto sottolinea diversi spunti del libro; non manca però di riflessioni personali, specie quella a difesa dei vescovi titolari, i quali non sono vescovi di seconda classe. Sul quarto argomento, due spunti sono da sottolineare: l'insufficienza del modello della pentarchia, per spiegare il binomio episcopato-primato, e l'estensione ai vescovi della mutua interiorità delle Chiese particolari e della Chiesa universale. Non c'è dubbio che le riflessioni di mons. Mejía suggeriscono non pochi spunti teologici che meritano di esse approfonditi.

Goyret, nella presentazione (pp. 31-37), mette in rilievo il vuoto teologico esistente circa la funzione di governo dei vescovi nelle Chiese particolari. Il tema è stato praticamente monopolizzato dai canonisti, sia prima che dopo il Concilio Vaticano II.

Nel capitolo I (pp. 39-75) si esamina la letteratura teologica dall'inizio del secolo fino al momento della promulgazione della *Lumen gentium*. I temi affrontati dai pochi teologi che si interessarono al *munus regendi* dei vescovi derivavano dal diritto canonico: la distinzione fra la potestà di ordine e di giurisdizione; la concezione bipartita o tripartita della potestà episcopale, con la conseguente problematica del rapporto fra il *munus docendi* e la potestà di giurisdizione; la relazione tra la funzione di governo di ogni vescovo nella sua Chiesa particolare e il primato del Romano Pontefice; la determinazione della natura del *munus regendi* dei vescovi, soprattutto per quanto concerne il suo carattere ordinario ed una sua riduzione alla potestà di giurisdizione.

Nel capitolo II (pp. 77-97), l'Autore passa in rassegna le proposte della fase antipreparatoria. Dei quattro temi che, secondo il capitolo I, attiravano l'interesse dei teologi, soltanto gli ultimi due attraggono l'attenzione dei vescovi: si chiede il chiarimento del rapporto col primato e del contenuto e modalità di esercizio del *munus regendi*.

L'esame della fase preparatoria, nella quale si procedette alla redazione

dello schema sulla Chiesa presentato a Padri nell'aula conciliare, per quanto attiene ai vescovi, è l'oggetto del Capitolo III (pp. 99-122). Si era ancora ben lontani dal testo finale promulgato.

Dalla fase preparatoria alla promulgazione della *Lumen gentium* passarono due anni e il lavoro conciliare sull'episcopato è stato considerevole. Per quanto attiene alla genesi del n. 27, sul *munus regendi* dei vescovi nelle Chiese particolari, Goyret ne fa la descrizione accurata nel capitolo IV (pp. 123-194).

Il quinto e ultimo capitolo è quello più lungo (pp. 195-295) e di maggiore interesse: vi si disamina il n. 27 della *Lumen gentium*. L'Autore premette un chiarimento metodologico sui criteri interpretativi del testo conciliare: sottolinea specialmente il criterio derivante dall'iter redazionale in ciò che ha di propriamente conciliare; e in questo senso acquistano un grande valore le *relationes* e le risposte ai *modi*.

Il n. 27 è diviso in tre capoversi. Il primo viene analizzato sotto il titolo di «principi basilari». Primo principio è che i vescovi reggono le Chiese particolari a loro affidate come vicari e legati di Cristo. L'Autore sottolinea la connessione del titolo di «vicari di Cristo» con l'origine sacramentale del *munus regendi*, e più ancora col fatto che, secondo LG 21/1, Cristo stesso guida il popolo del Nuovo Testamento per mezzo dei vescovi. Tutto questo pone, a mio avviso, due interrogativi: l'agire *ut vicari et legati Christi* si estende anche alle funzioni di insegnamento e di santificazione? Tutti i vescovi, anche quelli a cui non è affidata una Chiesa particolare, sono vicari di Cristo? Se la risposta affermativa al primo trova in genere concordi i teologi; sul secondo interrogativo il dibattito è assai aperto.

Prima di continuare con l'analisi del secondo punto basilare circa il contenuto del *munus regendi* del vescovo, l'Autore ne esamina l'origine secondo la dottrina conciliare, espressa in LG 21/2. Le interpretazioni degli autori sono svariate e Goyret ne offre una breve, ma completa, rassegna. Egli insiste, giustamente, sulla luce interpretativa che deriva dal lavoro conciliare, nel quale spiccano la *Expositio modorum*, n. 39, e le Relazioni, sia a favore dell'origine sacramentale, sia contro, nonché la Nota esplicativa previa. L'origine del potere di giurisdizione del vescovo è da situare interamente nel sacramento dell'ordine, mentre la determinazione giuridica per mezzo della comunione gerarchica ne consente l'esercizio. «Tutto quanto il vescovo possiede in ordine alla sua funzione pastorale, lo riceve per via sacramentale» (p. 222). Da qui emerge l'unità della *sacra potestas*.

Rispetto al contenuto del *munus regendi* del vescovo, l'Autore sottolinea come, assieme alla potestà di giurisdizione, il Concilio ha messo in rilievo l'altro versante del governo episcopale, nel quale prevale la persuasione ed è costituito da *consiliis, suasionibus et exemplis*. Con questo l'attività di governo viene posta in seno, benché dall'alto, alla porzione del popolo di Dio che gli è stata affidata, non come dal di fuori.

La finalità del *munus regendi* è l'edificazione del popolo cristiano nella verità e nella santità. L'Autore mostra che questo non va interpretato in senso riduttivo, quasi consistesse soltanto nel regolare l'esercizio delle funzioni di insegnamento e di santificazione, ma implica anche l'indirizzare i fedeli nella loro attiva partecipazione alla missione della Chiesa.

Circa la qualità di proprio, ordinario e immediato del potere di giurisdizione, che secondo LG 27a è esercitato personalmente nel nome di Cristo, Goyret mette a fuoco l'avverbio *personaliter*. A questo riguardo, spiega che il dovere del vescovo di essere personalmente fondamento dell'unità fa riferimento alla Chiesa universale, di cui la sua Chiesa particolare è immagine.

Il testo conciliare tratta in seguito del rapporto dell'esercizio del potere di giurisdizione con la suprema Autorità della Chiesa. L'Autore ne fa un'ottima analisi mettendo specialmente a fuoco le frasi *ultimatim regatur e certis limitibus circumscribi potest*.

L'ultimo punto circa il potere di giurisdizione si riferisce al suo contenuto. Goyret si sofferma ad analizzare la frase: *ius et officium omnia, quae ad cultus apostolatusque ordinem pertinet, ordinandi*. L'*omnia* non va interpretato in termini assoluti ed altri documenti dello stesso Concilio lo mettono bene in chiaro. C'è da notare che la frase oggetto di esame non parla di moderare il culto e l'apostolato, bensì di moderare l'ordine del culto e dell'apostolato, vale a dire, che queste attività siano realizzate ordinatamente.

L'analisi dei capoversi secondo e terzo richiede uno spazio più breve, soprattutto del terzo. Il secondo tratta del rapporto del governo pastorale del vescovo nella Chiesa particolare con la potestà primaziale del Romano Pontefice. Goyret passa in rassegna le diverse interpretazioni date a questo testo dopo il Concilio e le vede insufficienti, perché molte pongono la questione in termini di concorrenza di potestà e mettono a fuoco soltanto la potestà di giurisdizione. Egli invece vede nell'unità del *munus pastorale* la chiave interpretativa dell'armonia proposta nel testo conciliare. L'unità del *munus pastorale* deriva da Cristo stesso, il quale è il vero Pastore, e si ha contemporaneamente in tutto il Collegio episcopale e nei singoli vescovi. Proprio l'interiorità del Collegio a ogni Chiesa particolare serve a superare la visione dialettica di contrapposizione fra governo pastorale del vescovo e potestà primaziale.

L'Autore fa una puntata verso le implicazioni ecumeniche di questo ultimo punto ed esprime l'auspicio che la messa a fuoco del diverso valore dei titoli di successore di Pietro e di patriarca di Occidente aiuterà a trovare piste di soluzione per una forma nuova di esercizio del primato, auspicata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ut unum sint* (cfr. pp. 285-287). Tuttavia c'è da dubitare che il concetto di patriarcato di Occidente, così poco radicato nella ecclesiologia latina, serva veramente a illuminare la questione.

Il terzo capoverso di LG 27 è incentrato sulla paternità del vescovo che

determina il governo pastorale della sua Chiesa particolare. Ad esso corrisponde da parte dei fedeli l'unione filiale col loro vescovo.

Per concludere direi che il libro di Goyret se presenta come un'ottima monografia, la cui lettura non soltanto è d'interesse agli specialisti di ecclesiologia e di teologia del ministero ecclesiale, ma anche gli stessi vescovi possono trarne utili insegnamenti, trovandovi un valido sussidio per scoprire in profondità le molteplici ricchezze del testo conciliare.

A. Miralles

S. KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione. Manuale di Missiologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 425.

Nel 1995 appariva la versione originale di un nuovo manuale di Missiologia, *Following Christ in Mission*, con il patrocinio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Un anno dopo è apparsa l'edizione italiana di questo volume. Come spiega il Cardinale Josef Tomko (Prefetto del suddetto Dicastero) nella prefazione, quest'opera vuol essere un valido sussidio per tutti i professori e gli insegnanti di missiologia nei seminari maggiori, centri di formazione di religiosi, istituti missionari e in tutte le associazioni o gruppi missionari. È ben noto che dopo il Vaticano II si è assistito a un forte cambiamento nell'impostazione della missiologia, intrinsecamente connesso al rinnovamento della ecclesiologia: i documenti conciliari (cfr. *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*) hanno sviluppato l'insegnamento tradizionale sul mistero della Chiesa nella prospettiva dei nuovi segni dei tempi. Comunque, è anche molto noto che in questo periodo di rinnovamento ecclesiologico non sono mancate alcune confusioni dottrinali e pratiche, che hanno talvolta oscurato il vero volto della Chiesa e della sua missione; non sono neanche mancate prospettive materialistiche che hanno offerto un'immagine orizzontale della Chiesa, assegnandole come scopo principale la liberazione socioeconomica; dall'altro canto, non pochi hanno segnalato che il rispetto alle altre religioni e l'apertura a tutte le culture doveva portare ad un ammorbidimento dell'annuncio di Gesù Cristo come unico Salvatore dell'umanità (cfr. *1 Tim* 2,5-6). Le encicliche di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (1975) e di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio* (1990) hanno contribuito a chiarificare il panorama teologico e missionario, traendo vantaggio da tutte le risorse dei nuovi sviluppi teologici, situandoli nella cornice della Tradizione

Tenendo conto della difficoltà di offrire un manuale chiaro e profondo sulle tematiche nuove e vecchie della missiologia, un'*équipe* di ventisei esperti, diretti dal prof. Sebastian Karotemprel (Pontificia Università Urbaniana) ha redatto questo volume. La prima cosa che colpisce è la varietà ed eterogeneità dei collaboratori, che provengono da quattro continenti (spiccano tra gli altri sei au-

tori indiani), che mostrano il volto universale della scienza missiologica. Una gran parte degli autori sono stati personalmente impegnati nel lavoro missionario, e quasi tutti hanno studiato missiologia presso le università Gregoriana o Urbaniana; molti dei collaboratori sono professori di questi due centri.

Dopo un'introduzione di Karl Müller, che spiega i problemi attuali della scienza missiologica, si offrono cinque unità tematiche: «Fondamenti teologici» (cinque capitoli), «Vie della missione» (otto capitoli), «Storia della missione» (sei capitoli), «Missione e religioni» (sei capitoli) e un'ultima parte di «Sussidi». Bisogna dire che quest'opera è pervasa di una valenza pedagogica, mostrata sia nella chiarezza delle argomentazioni (condotte in generale ad un livello non troppo specializzato), sia nelle indicazioni bibliografiche (notiamo tuttavia la mancanza di apertura verso la letteratura non inglese), sia infine nell'omogeneità delle diverse parti e capitoli. Nonostante la quantità e varietà degli autori, si deve riconoscere un alto livello di complementarità tra i diversi capitoli, anche se non mancano certe disuniformità nella profondità con cui sono affrontati i temi nei vari contributi, come accade in tutte le opere collettive.

La prima parte del libro affronta i fondamenti teologici della missione, a partire dalla dottrina del Vaticano II, dalla *Evangelii nuntiandi* e, soprattutto, dalla *Redemptoris missio*, ripetutamente citata. La Scrittura è sovente chiamata in causa soprattutto in quei passi che offrono un fondamento centrale per l'ecclesiologia. Forse ci si sarebbe aspettato una maggiore presenza di riferimenti ai Padri. Passando ai singoli capitoli, Adam Wolanin sottolinea con forza che non si può scollegare il mandato missionario di Gesù (*Mt* 28,19-20; *Mc* 16,15-18) dalla logica delle missioni trinitarie, fondamento radicale dell'evangelizzare. Sebastian Karotempel, che sviluppa le basi cristologiche della missione, contesta il pluralismo radicale che vede Cristo come un leader religioso tra gli altri; afferma l'unicità della salvezza-redenzione offerta da Dio in Cristo-Gesù, Salvatore di tutti gli uomini attraverso lo Spirito Santo e la Chiesa, sia che si appartenga ad essa visibilmente o invisibilmente. Con riferimento ai fondamenti pneumatologici, Tommaso Federici esamina, tra altri, il tema dei "semi del Verbo" presenti nelle diverse religioni e culture. Paul Vadakumpadan, a proposito dei fondamenti ecclesiologici, mette l'accento sulla necessità dell'inculturazione nel lavoro missionario. Complessivamente, questa prima parte offre un'introduzione a tutta la missiologia, principalmente a partire dalla *Redemptoris missio*. Molte volte si presentano le questioni quasi in forma telegrafica, fatta eccezione del contributo di Wolanin, più speculativo.

Con questi presupposti dogmatici, si apre la seconda parte, le «Vie della missione», di carattere teologico-pastorale. La sua struttura è molto significativa. Si comincia con l'«Annuncio», vera essenza della missione; in questo capitolo, Jesùs López-Gay vuole ribadire la dottrina perenne della Chiesa, la quale non può condividere le posizioni che riducono la missione esclusivamente ad una

«testimonianza di vita e di carità», alla «denuncia dei peccati sociali o politici del mondo», al dialogo con i non cristiani o ad una trasmissione impoverita di categorie culturali (con scarsa attenzione al precedente bagaglio culturale della tradizione cristiana). Senza sminuire minimamente l'importanza degli aspetti sopra elencati, si mostra la permanente centralità dell'annuncio della salvezza offerta da Dio in Cristo. In seguito, diversi capitoli presentano le diverse vie che formano anche parte della missione, ma ad un livello subordinato: «Dialogo interreligioso», «Inculturazione», «Liberazione e promozione umana», «Spiritualità», «Processo di evangelizzazione». A mio avviso, il contributo di Marcello Zago sul dialogo interreligioso è una lucida sintesi dei recenti documenti ufficiali del magistero o delle istituzioni collegate (al momento della pubblicazione di quest'opera non era apparso il documento della Commissione Teologica Internazionale *Il cristianesimo e le religioni* di 1997; per un commento si può vedere «Annales Theologici» 12 [1998] 113-129). Roest Crollius, uno dei principali esperti sull'inculturazione, offre delle preziose indicazioni teologiche per chiarire questo delicato problema; sarebbe stato utile anche citare il documento *Fede ed inculturazione* (1989) della Commissione Teologica Internazionale, autorevole presentazione dell'argomento. Nel capitolo di Ramón Macías-Alatorre si mostra che la promozione sociale ed umana è una costante nella Chiesa; quest'autore sottolinea i pregi ed i pericoli della teologia della liberazione, della teologia femminista, della *Black Theology* e di altri movimenti; egli termina il capitolo indicando, al riguardo, le precisazioni del magistero. I due contributi sulla spiritualità missionaria di Neno Contran e Juan Esquerda Bifet sottolineano l'imperioso bisogno di rapporto personale con Dio per portare avanti la missione che, in frase di Giovanni Paolo II, «è opera divina, opera umana e opera della Chiesa». Piace trovare nel capitolo di Esquerda Bifet sulla spiritualità mariana l'importanza concessa dai Padri all'intercessione di Maria nella missione. Paolo Giglioni si occupa nel «Processo di evangelizzazione» di descrivere il percorso che va dal *kerygma* alla *plantatio Ecclesiae*; questo contributo segue molto da vicino le indicazioni del magistero, e va collegato con il capitolo sull'«Annuncio». Chiude la parte delle «Vie» una collaborazione sull'«Ecumenismo» di John Mutiso-Mbinda, dove non si fa una trattazione dell'ecumenismo in se, ma si mostra la sua complementarità con l'evangelizzazione.

La terza parte del manuale è interamente dedicata alla «Storia della missione», il che rispecchia l'importanza concessa alla storia come bagaglio necessario per affrontare le nuove sfide missionarie. Nel primo capitolo Felipe Gómez traccia una sintesi (inevitabilmente succinta) della missione antica e medievale; si sottolineano gli apporti teologici-pastorali di uomini come san Gregorio Magno (590-604), santi Cirillo († 869) e Metodio († 885) o il beato Raimondo Lullo (1235-1316) nella sua apertura verso le diverse culture. La sezione della missione in Asia ed il Pacifico è offerta da Josef Metzler e George Kottuppallil; devo sot-

tolineare la maturità dell'apporto di Metzler, promotore tra l'altro di quell'opera magna che è *Memoria Rerum*, 1971-1976, sulla storia della antica Congregazione *De Propaganda Fidei*, opera che merita una riedizione. Fidel González tratta in due capitoli della missione in Africa e America Latina; due contributi che, a mio avviso, mostrano un ottimo equilibrio tra dati ed interpretazione, qualità di ogni buon storico. Un altro capitolo è dedicato al Nord America, scritto da James Kroeger. Infine, George Kottuppallil offre una conclusione generale di tutta la storia della missione, dove mostra il mutuo arricchimento della Chiesa e delle culture con l'evangelizzazione, e torna a segnalare la validità perenne del mandato missionario; non mancano accenni brevi, ma significativi, all'opera evangelizzatrice svolta dai protestanti ed ortodossi.

Tutta la parte quarta è centrata sul dialogo della missione con le religioni non cristiane, una delle grandi sfide del Terzo Millennio. Risulta fondamentale il capitolo di Mariasusai Dhavamony, perché presenta lo stato attuale della teologia delle religioni; ben fondato sulla Scrittura, i Padri ed il magistero, Dhavamony mostra la via del cristocentrismo inclusivista come l'unica accettabile per poter conciliare la volontà salvifica universale di Dio e l'unicità e universalità della mediazione di Cristo. Sono respinti, per tanto, il modello esclusivista (che nega la salvezza ai non cristiani espliciti), come quello pluralista (che penalizza la unicità e singolarità di Cristo mediatore). In seguito si presenta una sintesi di alcune delle grandi religioni che oggi suppongono un'offerta di dialogo alla Chiesa: l'induismo (Daniel Acharuparambil), il buddismo (Kakichi Kadowaki), l'Islam (Maurice Borrmans) e le cosiddette "religioni tradizionali" (Josef Ballong-Wen-Mewuda e Zep Baxla). Ritengo che siano molto ben riuscite le sintesi sull'induismo, l'Islam e le religioni tradizionali, che presentano ogni religione nell'ottica del rapporto con la missione. Nel capitolo sul buddismo, molto erudito, si mostrano i valori positivi di questa corrente (distacco del mondo, ascesi, ecc.); mancano invece espliciti riferimenti agli aspetti difficilmente conciliabili con il cristianesimo: assenza di un rapporto personale con Dio (non si tocca la discussa questione dell'ateismo del versante buddista Hinayama o del "piccolo veicolo"), il disprezzo radicale per il mondo, ecc. A mio parere, sarebbe stato utile citare la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede su *Alcuni aspetti della meditazione cristiana* (1989), perché chiarisce i rischi del confronto con il buddismo (benché il documento non si riferisca soltanto a questa religione). Il capitolo finale di questa parte, di Michael Fuss, offre una breve presentazione sul problema delle sette nelle nazioni d'Europa ed America.

L'opera si chiude con una quinta parte di «Sussidi», dove James Kroeger presenta alcune domande per uno studio più approfondito dei diversi temi, mentre Willi Henkel offre un ulteriore sussidio bibliografico, che completa le bibliografie di ogni capitolo. Non manca un indice analitico, curato da Giuliana Panchetti, e un indice dei nomi.

Riassumendo, ci troviamo davanti ad un manuale utile, ben documentato ed equilibrato, sviluppato con buona coerenza, pur rimanendo diversi gli approcci seguiti dagli autori. Sulla soglia del Terzo Millennio, ci auguriamo che contribuisca ad una chiarificazione del panorama missionario mondiale.

L. Martínez Ferrer

G. MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni*, Pul Mursia, Roma 1998, pp. 224.

Il libro di Manzone affronta alcune questioni che si collocano all'interno dell'amplessima tematica del rapporto tra Vangelo e istituzioni sociali. Il filo conduttore che attraversa i suoi vari capitoli e che costituisce la chiave di lettura di tutta l'Opera è la libertà dell'uomo in Cristo e le sue mediazioni istituzionali, tema del quale l'Autore si era già occupato in una ricerca critica sul pensiero di J. Ellul ("La libertà cristiana e le sue mediazioni sociali nel pensiero di J. Ellul", Milano 1993). La chiave sintetica è che la libertà cristiana, che ha la sua origine e il suo fondamento nel Vangelo, è un atto globale che identifica e coinvolge tutta la persona, plasmando non solo il suo essere ma anche il suo inserimento in un determinato sistema sociale. Scopo di questa impostazione voluta da Manzone è quella di cercare di evitare i pericoli dell'esteriorità tra sapere razionale e libertà.

Per evitare tale esteriorità e non confondere la specificità dei due poli, libertà e rapporto sociale, si rende necessario uno strumento di giudizio teologico e un modello che insieme affermi l'unità e la differenza tra centro del Vangelo e struttura sociale. A questo scopo sono dedicate le prime cinquanta pagine del libro, dove l'Autore cerca di dimostrare come ogni rapporto sociale implichi la libertà, concentrando l'attenzione sul profilo "reale" e anche "simbolico" di tale rapporto quali aspetti imprescindibili della mediazione etica della libertà cristiana nella società. «Per essere suscettibile di una considerazione teologica, la realtà sociale deve essere intesa non solo come situazione materiale, ma come una dimensione dell'esperienza del soggetto» (p. 18).

Secondo il Manzone, nella situazione odierna l'apporto delle scienze sociali ha un doppio aspetto: l'aspetto positivo offerto dalle scienze umane è quello di occuparsi delle determinazioni empirico-concrete della libertà umana; quello negativo è che l'analisi è elaborata alla luce di presupposti teorici e metodologici che fraintendono gli aspetti propriamente morali dell'esperienza. Compito della teologia è pensare il tema della società nel contesto attuale delle scienze sociali e formulare e svolgere metodicamente una critica epistemologica di quelle scienze. Tale compito suppone una riflessione antropologica sugli aspetti fondamentali

del fenomeno sociale (la cultura, l'economia, il diritto, la politica), lavoro che nell'opinione di molti teologici rimane ancora da fare.

Gli specialisti nella materia sanno bene come sia difficile stabilire oggi il dialogo tra scienze sociali e teologia. In questo campo sono necessarie proposte che evitino pie esortazioni sul bisogno di avviare un dialogo autentico tra scienza e fede e possano arrivare alla radice della questione. Manzone fa la sua proposta attraverso ciò che chiama «il metodo della correlazione, o dell'unità nella differenza» (pp. 26ss.) che vuole essere in grado di collegare (senza confondere) e distinguere (senza separare) l'umano dal divino: «l'arte del differenziare i modi della mediazione del mistero di Cristo nella reale alterità dell'uomo e del mondo è ciò che costituisce la bontà di una etica teologica» (p. 27).

Il metodo proposto risulta utile per un primo analisi degli argomenti basilari della teologia morale attuale nel loro confronto con le istituzioni civili (l'Autore tratta l'etica degli affari, la tecnologia, l'ecologia, e la tolleranza). La questione del metodo rimane però uno dei problemi nodali della morale sociale dei nostri giorni perché la scienza teologica fatica a trovare una metodologia che permetta il dialogo con le situazioni concrete, al di là della presentazione dei principi fondamentali. I principi fondamentali saranno sempre il punto fondante dell'analisi, ma la teologia è orfana di un metodo che le permetta di arrivare all'altra sponda del fiume, dove si trovano gli uomini con i loro problemi ordinari. Manzone ha scelto prudentemente di rimanere al livello della ispirazione di fondo, e propone un metodo idoneo a questo scopo e motiva la sua scelta in questa maniera: «Questo modello complesso di rapporto, dove la libertà cristiana entra in gioco a tutti i livelli ma in modo analogo e differenziato, impedisce di trasformare l'Evangelo della libertà in una dottrina etica dalla quale si dovrebbero dedurre norme per l'integrazione sociale, facendola in tal modo diventare legge (...) la concretizzazione della libertà cristiana in forma di norme determinate di azione dovrebbe avvenire mediante la ragione pratica dell'uomo credente (...)» (p. 47). Senza dubbio «i problemi più gravi del nostro tempo sono quelli legati alla crisi della coscienza soggettiva ("individuo")» perché «ciò che minaccia l'uomo occidentale nel quadro dell'attuale mutazione civile è il difetto di senso e di speranza, non il difetto di mezzi tecnici» (p. 48). Tuttavia, nella nostra opinione, sembra lecito il richiamo alla necessità di una istanza teologica in grado di illuminare la ragione pratica dell'uomo credente e di giudicare se quei mezzi tecnici adoperati dall'uomo fino a quel momento sono un bene oppure un male.

Il libro di Manzone si propone anche applicare «tale modello teologico di fondazione ad alcuni settori specifici» (p. 8). Così troviamo un capitolo dedicato a «La libertà nell'attività economica: l'etica degli affari» (pp. 67-116). Si tratta di un capitolo notevole in profondità e qualità teologica, con «l'intento di cogliere i modelli argomentativi e le radici filosofiche soggiacenti dell'etica degli

affari» (p. 90). Questo capitolo rende evidente tuttavia la difficoltà che il “metodo di correlazione” trova nell’applicazione ai problemi specifici dell’etica d’impresa. Dopo un interessante confronto fra il concetto d’impresa negli interventi della dottrina sociale della Chiesa e nella *Business ethics*, il capitolo si conclude con «alcune osservazioni circa un’etica della libertà cristiana nell’impresa, (...) con l’intenzione di “pensare” le indicazioni autorevoli della Dottrina Sociale in ordine all’individuazione del bene da attuare attraverso la scoperta di possibilità concrete all’interno della stessa realtà dell’impresa» (p. 68). È qui che sorge di nuovo la domanda se sia sufficiente per la teologia rimanere al livello delle idee e ispirazioni di fondo, o se ancora sia necessaria una attrezzatura metodologica che permetta arrivare a indicazioni più concrete per i problemi specifici dell’impresa (organizzazione del lavoro, strumenti finanziari, politiche commerciali e di pubblicità, ecologia e tecnologia, ecc.). Questa domanda non è una critica all’Autore che ha ben chiarito nel titolo del libro che si tratta di “Libertà cristiana e istituzioni”, ma si pone come una domanda ancora non risolta dalla morale sociale.

L’Autore è perfettamente cosciente del problema a cui mi riferisco sopra. Prendendo atto dell’astrattezza di alcuni testi del magistero e della teologia scrive: «Forse c’è qui una provocazione per la dottrina sociale della Chiesa, che talora inclina verso posizioni massimaliste: si può pensare a certe formulazioni del principio di solidarietà e del principio di interdipendenza in quanto fanno leva sulla responsabilità di tutti verso tutti, e ad una certa sproporzione tra esortazione e argomentazione su fatti in più di un pronunciamento. Il limite può apparire nella difficoltà di trasformare questi moniti in principi normativi e quindi in guida operativa per gli assetti sociali fondamentali. Nonostante il loro ricco e valido potere evocativo, privi di rigorizzazione restano alquanto vaghi e aperti su corsi di azione notevolmente differenti e al limite contrastanti. Più precisamente il problema per la dottrina sociale della Chiesa può essere posto come quello di identificare i modi di mediazione tra fondamentali intuizioni dell’antropologia teologica e principi normativi praticabili per istituzioni giuste» (p. 104). E più avanti, «non è possibile giudicare la legittimità cristiana o meno di un comportamento determinato mediante il semplice riferimento ai paradigmi dell’Evangelo» (p. 115). Ecco il problema esposto con precisione.

Le implicazioni pratiche della libertà cristiana sono poi sondate nel libro a proposito dell’etica ambientale al fine di fondare teologicamente l’agire del cristiano nel rapporto con la natura, e a proposito della tolleranza in una società multietnica e pluralistica. Per i due problemi il metodo dell’unità differenziata torna ad essere idoneo di fronte a metodologie delle scienze semplicemente parziali e che fraintendono gli aspetti propriamente morali dell’esperienza.

Senza dubbio la questione del senso dell’attività mondana dell’uomo credente rimane quella fondamentale. E la lettura di questo libro risulta stimolante

da questo punto di vista. Sarà necessario però che la teologia morale sociale recuperi anche in qualche modo la concretezza che le era caratteristica quando cercava di confrontarsi non solo con le idee di base ma pure con i problemi particolari.

H. Fitte

J.M. ODERO, *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 621; *Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana*, Eunat, Pamplona 1997, pp. 242.

Vi sono cinque anni tra queste due opere, eppure esse costituiscono una unità, sia nell'intenzione dell'A. che nello sviluppo degli argomenti. Infatti, i richiami della prima opera ai temi propri della seconda, e viceversa, sono tutt'altro che occasionali o superficiali. È dunque giusto recensirle insieme. A questo punto, l'ordine cronologico sembra d'obbligo, poiché rispetta l'ordine dell'argomento, almeno così come l'A. l'ha svolto.

La fe en Kant è uno studio consenzioso ed esaustivo del pensiero del filosofo di Königsberg sulla materia. Dopo una breve introduzione al personaggio e alla sua opera (c. 1), l'A. tratteggia le linee storiche dello sviluppo dell'idea kantiana di fede (cc. 2-3) e passa poi in rassegna il tema, analizzandolo da molti punti di vista: il concetto di *Vernunftglaube* (c. 4), il suo statuto epistemologico (c. 5) e il suo valore noetico (c. 6); i rapporti tra fede ed esistenza (c. 7), tra fede e religione (c. 8), fede e comunità (c. 9), fede e rivelazione (c. 10). Prima di offrire nell'epilogo un riassunto di tutta la materia vista, l'A. confronta la nozione cristiana di fede con quella kantiana (c. 11).

Teología de la fe è una disamina dell'argomento, anch'essa sistematica e tendenzialmente esaustiva, anzi sicuramente lo è dal punto di vista speculativo. L'A. non ha voluto approfondire il tema dal punto di vista biblico e storico-teologico, limitando invece questo aspetto al capitolo iniziale (*Il mistero della fede nelle sue fonti*), e ai dovuti riferimenti lungo l'intera opera. Questo libro si presenta soprattutto in veste dialogica, come si addice ad un trattato che vuole collocarsi all'interno della teologia fondamentale. L'A., infatti, confronta la riflessione cristiana sulla fede in Dio con i concetti moderni e contemporanei a iniziare appunto da Kant (c. 2). Questo approccio dà ragione della struttura del libro, che studia successivamente i rapporti tra fede e opinione (c. 3), fede umana e fede divina (c. 4), fede e felicità (c. 5), fede e esperienza (c. 6), fede e opere (c. 7), fede e religione (c. 8). L'opera si chiude con tre capitoli dove la riflessione diventa più densa e stringata: sul carattere teologale ed ecclesiale della fede (c. 9), sulla fede come verità e dono (c. 10) e su fede e pneumatologia nella Cost. dogm. *Dei Verbum* (c. 11).

Teologia de la fe, accanto a molti capitoli originali, riprende qualche scritto antico dell'A., con opportuni aggiornamenti; tuttavia, questo ricupero non intacca l'unità dell'opera né la sua struttura, che raggiunge pienamente l'intento didattico e sistematico prefissatosi dall'A.

L'ampiezza della bibliografia, l'impostazione aperta e senza pregiudizi di sorta, e l'acutezza delle riflessioni fanno di questi due libri un valido e oserebbero dire necessario punto di riferimento per lo studioso che vorrà occuparsi dei temi in proposito. Rimane fuori della nostra portata un commento sia pur breve di ogni aspetto contenutistico di queste opere, visto che entrambe raggiungono l'argomento da tutte le angolature. Ci accontenteremo, dunque, di offrire alcuni spunti suggeriti dalla lettura di queste due opere, quelli che ci sono sembrati particolarmente interessanti.

Per quanto riguarda la nozione kantiana di fede, è doveroso rilevare la simpatia dell'A. con lo sforzo compiuto dal filosofo tedesco, che gli consente di presentare il pensiero di costui in tutta la sua autenticità, senza forzature, malgrado le oggettive difficoltà di questa impresa. L'A., trascinato da questo impegno di fedeltà al pensiero preso in esame, dà l'impressione alle volte di cercare il pelo nell'uovo, come si usa dire, allo scopo di non mancare il bersaglio; infatti, mette a nudo le oscillazioni dell'idea kantiana di fede, i punti non chiariti, l'ambiguità alle volte della terminologia fino al punto di sembrare contraddittoria forse perché successivamente perfezionata.

L'A. sottolinea, con sicuro e documentato intuito, che la fede — così come la presenta Kant — non avvia nessun rapporto personale con Dio, non significa incontro dell'uomo con Dio. L'idea, come tale, non è nuova; l'abbiamo sentita già prima. Nuovo invece, e merito non piccolo dell'A., è stato cogliere in questa assenza di rapporto personale il deficit profondo della nozione kantiana di fede, appunto perché necessariamente collegato alla sua visione intra-razionale e moralista della fede. Se la fede non è più conoscenza, in senso proprio, di Dio, ma una ipotesi teorica nata da una reale esigenza pratica, semplice fondamento trascendentale dell'imperativo morale, come Kant tiene a ribadire ogniqualvolta tratta questo aspetto, allora è sicuro che la fede non può essere vista sostanzialmente come rapporto personale tra Dio e l'uomo con un contenuto noetico. L'A. è pienamente consapevole di sviscerare a questo punto la radice profondamente non-cristiana della concezione kantiana di fede; e accenna, senza soffermarsi, alle conseguenze già storicamente avvenute di una tale visione in sede teorica e pratica, di riflessione teologica e di vita vissuta.

È per questo che l'A. ha sentito il bisogno di spiegare come debba intendersi la fede secondo il messaggio cristiano. Così, alle pagine già dedicate a questo scopo nel primo libro (c. 11), fa seguito il secondo libro. Nulla di strano, dunque, se la seconda opera si sviluppa tenendo d'occhio il pensiero moderno e in particolare le idee kantiane; meno strana ancora l'insistenza dell'A. nella di-

menzione personale della fede cristiana, vero *leit-motiv* della sua opera. Su questa vena profonda s'innestano poi le suggestive riflessioni dell'A. sul carattere esperienziale della fede cristiana. Su questo aspetto, l'ultimo che vorremmo trattare, vale la pena spendere qualche parola.

Nel primo libro era emerso, a più riprese, ogni volta più chiaramente, che la nozione kantiana nega alla fede ogni ancoraggio esperienziale, il che si mostra in conformità consequenziale o causale che si voglia, con il suo agnosticismo. Secondo Kant, Dio rimane fuori dal mondo, fuori dall'esperienza fenomenica, che significa fuori dalla nostra portata, dai nostri giorni e dalla nostra quotidianità; noi non possiamo fare nessuna esperienza di Dio, non possiamo assolutamente conoscerlo, possiamo soltanto — mossi dall'imperativo morale — accettare che esiste e che è buono.

Nel secondo libro, Odero prova a ribaltare le spiegazioni kantiane, mostrando la loro estraneità alla fede cristiana nonché a nozioni abbastanza diffuse e comuni. In poche pagine, dense di suggerimenti, l'A. identifica nell'esperienza il modo di raggiungere la realtà come qualcosa d'immediato al soggetto e al contempo come qualcosa d'irriducibile alla sua spontaneità creativa (p. 123). Questa nozione gli permette di ritenere come vere e autentiche esperienze anche quelle non direttamente o immediatamente legate al mondo visibile, al mondo cioè definito dalle coordinate spazio-tempo. Infatti, è lecito parlare di esperienza intellettuale, morale, estetica; poi, si può, anzi è doveroso parlare di auto-esperienza. Dunque, sebbene Dio non sia sperimentabile al modo delle sostanze fisico-chimiche, si può tuttavia dire che è sperimentabile in qualche modo (p. 125). In seguito, l'A. propone alcune forme di esperienza di Dio *nella fede*, come ad es., l'esperienza dell'azione di Dio nell'anima a cui fa riferimento il Concilio II di Orange, citato dalla Cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 5; l'esperienza della propria fede in Dio e di quella degli altri, che avviene nella comune professione di fede; l'esperienza di fede che avviene quando essa si traduce in opere che contrastano con il modo di pensare e di agire di coloro che non credono in Cristo.

L'A. avverte quanto le sue considerazioni colpiscano il lato debole dell'idea kantiana di fede, togliendo ad essa il fondamento ultimo, cioè, negando la validità della pretesa clausura della conoscenza teorica dell'uomo nell'ambito spazio-temporale. L'opera di Odero si presenta come una equilibrata e ricca proposta intellettuale per quanti desiderano considerare senza riduzionismo di sorta gli orizzonti del credere cristiano; credere che è già di per se mistero appunto perché fa affacciare l'uomo — rendendolo partecipe — al Mistero di Dio.

A. Blanco

A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 1997, pp. 475.

El presente libro forma parte de la colección «Manuales de Teología», promovida por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. La hondura y seriedad de la obra está avalada por la larga e intensa actividad académica de su autor, Augusto Sarmiento, profesor de dicha Facultad.

Sarmiento desarrolla la exposición en el horizonte del misterio de la salvación, con el fin de distinguir entre el matrimonio realidad creacional y el matrimonio sacramento, a la par de evitar una dicotomía entre los dos órdenes (cfr. pp. 23 y 73-74).

La obra consta de 24 capítulos, agrupados en nueve partes generales. En las tres primeras —las raíces antropológicas de la institución matrimonial (cap. 1 y 2), el matrimonio de los orígenes (cap. 3 y 4), y el matrimonio sacramento de la nueva ley (cap. 5 al 8)— Sarmiento analiza el contenido de la Revelación acerca del *misterio* del matrimonio, discerniendo su valor y significado en la historia de la salvación. Con la comprensión adquirida, aborda el estudio de su constitución y celebración (cap. 9 al 12), los efectos del sacramento (cap. 13 y 14), sus propiedades (cap. 15 al 17), la consideración moral y pastoral de algunas situaciones irregulares (cap. 18 y 19), y la finalidad o razón de ser del matrimonio (cap. 20 al 23). Finaliza con el estudio de la comunidad familiar en la parte novena.

Deteniéndonos en el contenido concreto de cada capítulo, en el primero, Sarmiento muestra la sexualidad como el fundamento antropológico de la institución matrimonial. «La sexualidad humana es parte integrante de la concreta capacidad de amor inscrita por Dios en la humanidad masculina y femenina, comporta la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y —mediante ese don— realiza el sentido mismo de su ser y existir» (p. 43, citando a Juan Pablo II, Alloc. 16.I.1980). Añade que la fecundidad es intrínseca a la verdad de la sexualidad, por su participación en el amor fecundo de Dios (cfr. pp. 44-46).

En el capítulo segundo, el autor presenta la institución matrimonial como el ámbito necesario, establecido por Dios, para realizar la vocación al amor a través de la unión propia entre un hombre y una mujer, a la que se ordena la diferenciación sexual. De este modo se muestra la íntima correspondencia mutua entre la institución matrimonial y la persona, a la vez que se afirman los elementos permanentes del matrimonio, independientes de la voluntad del individuo.

A continuación, capítulo tercero, Sarmiento analiza el designio originario de Dios sobre el matrimonio. Estudia el contenido de la revelación en los dos primeros capítulos del Génesis y en Cristo, quien confirma las enseñanzas del Antiguo Testamento y enseña una verdad hasta entonces oculta: su «figuración

profética del misterio de amor de Cristo y la Iglesia» (p. 85). En el capítulo cuarto estudia la aparición del misterio del pecado en la creación. Señala que el pecado lesiona la armonía originaria del hombre, afectando de dos modos a la sexualidad: se comienza a considerarla «de modo diferente a como es revelada en el designio de Dios Creador» (p. 91); y cambia su relación inscrita, que «deja de ser de “donación” para pasar a ser de “apropiación”» (p. 91). Sarmiento resalta que el pecado lesiona, pero no destruye, los designios originarios de Dios sobre la sexualidad y el matrimonio, permaneciendo la bondad de ambos. Trae las enseñanzas de la Sagrada Escritura, de la Tradición y del Magisterio que así lo afirman.

En el capítulo quinto inicia el estudio del matrimonio sacramento de la nueva ley. El autor parte con un axioma: existe una analogía interior entre el matrimonio y la alianza de Dios con Israel, y la posterior alianza entre Cristo y su Iglesia. De este modo, «la doctrina de la alianza forma parte de la revelación de la naturaleza del matrimonio» (pp. 105-106). A continuación analiza los textos de la Sagrada Escritura donde se recurre a esta analogía. Y termina con un recorrido histórico de la comprensión de la sacramentalidad matrimonial, estudiando la evolución de la liturgia nupcial, la disciplina de la Iglesia y la doctrina teológica.

En el capítulo sexto, Sarmiento divide la exposición dogmática de la sacramentalidad del matrimonio en cuatro partes: sentido, institución, permanencia e inseparabilidad entre matrimonio y sacramento en los bautizados. Al estudiar el sentido del sacramento, presenta la aportación para su comprensión dada por la teología durante dos épocas diversas: desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II, y desde el último concilio ecuménico hasta nuestros días. La primera profundiza en la eficacia y causalidad eficiente del sacramento, concluyendo que el matrimonio cristiano es «una acción de Cristo. Un signo que significa y causa la gracia, es decir, no sólo anuncia la gracia sino que la produce, de manera que todos los que se casan son santificados real y verdaderamente. Es una actualización real y verdadera, no sólo figurativa, de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia» (p. 129). La teología posterior al Concilio Vaticano II ahonda en la sacramentalidad del matrimonio desde el uso bíblico y patrístico de «mysterium»: el de signo e instrumento de comunión y encuentro con Cristo y con la Iglesia. Así, «por el sacramento los esposos cristianos quedan insertados de una manera tan real y verdadera en el misterio y alianza de amor entre Cristo y la Iglesia que el Señor se sirve de ellos, “en cuanto esposos”, como de instrumentos vivos para llevar a cabo su designio de salvación» (p. 131). Sarmiento fundamenta la sacramentalidad permanente en el vínculo: efecto de la celebración del matrimonio, y «signo eficaz permanente de la unión Cristo-Iglesia» (p. 135).

Respecto a la institución del sacramento por Cristo, según el autor, no hay que buscar un momento concreto y preciso en que haya tenido lugar, sino que se

debe explicar «en la Obra redentora de Cristo que transforma al hombre en la totalidad de su humanidad» (p. 133).

Por último, Sarmiento sintetiza la doctrina de la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento en los bautizados con una fórmula que contiene un elemento confuso. Afirma: «Una y otra dimensión —la naturaleza y la gracia— se unen inseparablemente en el sacramento del matrimonio, de modo que éste (el de los “orígenes”) es el mismo santificado por Cristo» (pp. 139-140). Si ésta es la única la diferencia entre ambos matrimonios, cabe entender que, en el matrimonio cristiano, la dimensión redentora es un añadido externo al matrimonio, contradiciendo el resto de la obra.

El siguiente capítulo, el séptimo, versa sobre el matrimonio y el celibato en el marco de la vocación cristiana. El autor comienza afirmando que el matrimonio es una vocación: una determinación sacramental del camino específico que los esposos deben recorrer para alcanzar la plenitud de la caridad. Y termina presentando la complementariedad y ordenación mutua entre los dones del celibato y del matrimonio, en referencia a la unión entre Cristo y la Iglesia.

En el último capítulo de la tercera parte general, con el título «El matrimonio, realidad eclesial y social», Sarmiento trata de la potestad de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio.

Tras la comprensión alcanzada, Sarmiento pasa a estudiar el matrimonio desde diversas angulaciones. En todas ellas mantiene la misma metodología: la presentación de las diversas comprensiones existentes; su conformidad o no con las enseñanzas del magisterio; y una aportación clarificadora propia, a modo de conclusión. A continuación presentamos las principales enseñanzas que caracterizan la exposición de Sarmiento.

En el capítulo noveno analiza el consentimiento matrimonial: signo sacramental del sacramento del matrimonio —la materia y la forma—, y su causa necesaria y suficiente, aunque el matrimonio no se constituye en su plena realidad mientras no sea consumado. Respecto a la ministerialidad de los cónyuges escribe: «si el consentimiento recíproco entre los contrayentes es tan necesario y suficiente que de suyo no se necesita nada más para que el matrimonio entre bautizados sea sacramento, se ve como coherente que ellos mismos sean los ministros del sacramento» (p. 186).

Sarmiento, en el capítulo décimo, añade que la forma canónica es elemento necesario para la validez del matrimonio sacramento. Recuerda que la estructura jurídica, independiente de la voluntad de los contrayentes y regulada por un poder público, es componente esencial del matrimonio, por las relaciones que instaura referidas a otras personas, a la Iglesia y a la sociedad. Como la Iglesia es la depositaria de los sacramentos, tiene potestad legislativa sobre la institución matrimonial entre cristianos. En conclusión: «el matrimonio se origina por el consentimiento matrimonial de los contrayentes; pero tan sólo si es manifestado

legítimamente, es decir, de acuerdo con la forma determinada por la Iglesia» (p. 189).

En el mismo capítulo, Sarmiento trata del rito litúrgico de la celebración del matrimonio, y de algunas situaciones especiales: los matrimonios mixtos, los matrimonios que deben ser revalidados, y la celebración del matrimonio por los bautizados no creyentes que desean contraer matrimonio —afirma la inseparabilidad entre matrimonio y sacramento; que el matrimonio canónico es el único matrimonio válido; y la necesidad de un mínimo de fe para contraer matrimonio, que no tiene otro contenido más que el de querer casarse, pues esto es lo que quiere hacer la Iglesia—.

El autor, capítulo duodécimo, estudia las condiciones necesarias para que el consentimiento sea válido: «la libertad o ausencia de impedimentos para poder contraer matrimonio; y el conocimiento de lo que es y supone el matrimonio, así como la voluntad de celebrarlo» (p. 227). Con anterioridad ha dedicado el capítulo undécimo a la preparación de los cristianos para la celebración del matrimonio.

El vínculo matrimonial y las gracias del sacramento —gracia santificante y gracia sacramental— los analiza en los capítulos decimotercero y decimocuarto respectivamente. El vínculo es *res et sacramentum* del matrimonio. Como *res*, es la participación de la alianza entre los esposos en la alianza entre Cristo y la Iglesia, y fundamenta su lugar propio en la Iglesia (cfr. pp. 249-252). Como *sacramentum*, es signo de la unión en la que participa, y razón dispositiva y exigitiva de la gracia que deriva de la unión entre Cristo y la Iglesia (cfr. pp. 257-260). Del vínculo sobrenatural deriva, además, la transformación ontológica del amor conyugal (cfr. pp. 252-256).

Al estudiar las propiedades del matrimonio, capítulos decimoquinto y decimosexto, Sarmiento analiza la unidad y la indisolubilidad del matrimonio. Defiende ambas recurriendo a las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la Tradición de la Iglesia. Y finaliza mostrando las razones antropológicas que las fundamentan. El autor distingue, capítulo decimoséptimo, entre indisolubilidad intrínseca y extrínseca, con el intento de clarificar la problemática derivada de la existencia de los privilegios petrino, paulino y en favor de la fe. Según el autor, el matrimonio no puede ser disuelto por voluntad de los esposos —indisolubilidad intrínseca—, pero sí por una autoridad externa en algunos casos —indisolubilidad extrínseca—. Además, a causa del perfeccionamiento del vínculo por el sacramento, distingue la indisolubilidad extrínseca del matrimonio entre bautizados, del matrimonio entre no bautizados. No introduce ninguna razón que fundamente tal doctrina, y se limita a constatar la práctica existente de tales principios en la vida de la Iglesia, afirmando la imposibilidad de que Ella cometa un error grave en materias de fe y costumbres.

El estudio dogmático del matrimonio es interrumpido en la séptima parte

para tratar, desde una consideración moral y pastoral, algunas situaciones que atentan contra las propiedades del matrimonio: la separación conyugal (capítulo decimooctavo) y algunas situaciones irregulares —católicos divorciados civilmente, católicos unidos en matrimonio meramente civil, matrimonios a prueba, y uniones libres de hecho— (capítulo decimonoveno).

Con el análisis de los fines o razón de ser del matrimonio en la parte octava, Sarmiento reanuda y finaliza su estudio dogmático del matrimonio. En el capítulo vigésimo presenta las diversas explicaciones acerca del doble fin del matrimonio —la ayuda mutua y la procreación y educación de los hijos— que se han dado a lo largo de la historia. Y concluye con unos «principios doctrinales firmes para la recta solución»: cada fin tiene su consistencia propia y su razón de ser, pero están tan íntimamente relacionados que no se pueden dar separadamente; señalan el modelo ético a seguir en la vida conyugal; y la integración de ambos fines sólo es posible a través de la virtud de la castidad (cfr. pp. 362-364).

Luego se detiene en el estudio dogmático-moral de ambos fines. En el capítulo vigesimoprimerio trata de la ordenación del matrimonio al bien común. En el siguiente capítulo de la transmisión de la vida. Y termina con el análisis de la tarea de los padres en la educación de los hijos en el capítulo vigesimotercero. Anotar que Sarmiento no percibe como fin del matrimonio el «remedio contra la concupiscencia». Porque equivaldría a afirmar una diversidad de naturaleza entre el matrimonio de los orígenes y el matrimonio sacramento —puesto que ésta es determinada por los fines (p. 353)—, lesionando la unidad del plan de Dios sobre el matrimonio, tal como la comprende. Sarmiento se refiere al «remedio contra la concupiscencia» como dimensión de la gracia sacramental —efecto del sacramento—.

Terminado el estudio del matrimonio, Sarmiento añade un capítulo sobre la familia cristiana. «El matrimonio y la familia son realidades diferentes, que no se pueden identificar. Pero, por designio de Dios, están tan estrechamente vinculadas entre sí —la comunidad conyugal fundamenta la comunidad familiar (cfr. pp. 453-456)— que no se pueden separar» (p. 451).

Sarmiento afirma la validez de la imagen de la familia como *Iglesia doméstica*: así «como la Iglesia es signo y sacramento de Cristo, así también la familia cristiana es sacramento de Cristo. Revela y recuerda el misterio de Cristo y de su Iglesia» (p. 465). Y «por el sacramento del matrimonio —origen de la familia cristiana—, ésta participa y está configurada con el misterio de amor de Cristo —sacerdote, profeta y rey— a su Iglesia. Derivan de ahí las funciones que le corresponden desempeñar en el ejercicio de su misión en la Iglesia: a) ser una comunidad creyente y evangelizadora (función profética); b) comunidad de diálogo con Dios (función sacerdotal); y c) comunidad al servicio de la persona (función real)» (p. 466, citando la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, nn. 50-64).

En conclusión, nos encontramos ante un manual de teología matrimonial que presenta la totalidad de la problemática que hoy plantea la vida conyugal y familiar, y donde el lector encuentra las herramientas necesarias para continuar profundizando, en conformidad con las enseñanzas de la Revelación y del Magisterio. La unidad del designio salvífico divino, como horizonte del estudio, permite alcanzar una profunda y armoniosa comprensión de todos los elementos — naturales y sobrenaturales— que componen el matrimonio. No nos queda sino felicitar al autor por su obra, y esperar que reciba una buena y grande acogida entre el público al cual se dirige.

R. Díaz

G. STANTON, *La verità del Vangelo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 257 (or. ingl. *Gospel truth? New light and the Gospels*, Harper Collins Publisher 1995).

Il noto professore di studi neoestamentari del King's College dell'Università di Londra, G. Stanton, rinomato nel mondo anglosassone per i suoi studi sui vangeli, tra cui *The Gospel and Jesus*, e come presidente della Società internazionale degli studiosi del Nuovo Testamento *Studiorum Novi Testamenti Societas*, affronta in quest'opera, come indica il titolo, la «verità del vangelo», espressione che viene intesa non in riferimento all'attendibilità storica dei vangeli, ma riguardo alla verità del messaggio evangelico su Gesù Cristo proclamato dagli evangelisti, cioè, in riferimento «alle convinzioni teologiche degli evangelisti su Gesù di Nazaret come Messia-Cristo, Figlio di Dio e Signore» (p. 245). Non è tema del libro, quindi, la questione sulla storicità dei vangeli: su questo punto Stanton considera che, benché gli evangelisti non ci hanno trasmesso con assoluta letteralità ogni parola o frase di Gesù (ciò che si osserva nel caso del Padre nostro, delle parole di Gesù nell'ultima Cena o dell'iscrizione sulla croce), ci sono «buoni motivi» per concludere che le tradizioni di Gesù furono trasmesse da una generazione all'altra in modo tale che gli evangelisti ci hanno «lasciato quattro ritratti di Gesù che rivelano ben più di quattro fotografie» (p. 245).

Soffermandosi quindi sull'altro significato del sintagma «verità del vangelo», il più esatto interesse di Stanton e la sua metodologia si scorgono dalle seguenti parole: «Come cristiano, confermo la "verità del vangelo" proclamata da Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Ma questo non è una decisione che io prendo unicamente sulla base delle prove storiche: non posso *provare* a me stesso né ad alcun altro che nella vita, morte e risurrezione di Gesù Dio rivelò le finalità della sua creazione. Posso dire solo che, secondo me, la mia affermazione teologica *non è in contrasto* con le testimonianze storiche così come io le comprendo» (p.

246). L'autore, quindi, vuole soprattutto mostrare come lo studio storico dei vangeli fornisce un quadro di testimonianze che accreditano il messaggio evangelico proclamato dagli evangelisti e creduto dalla fede. Un esempio dello stesso autore chiarisce forse ancor di più il suo pensiero: «Lo storico può esprimere giudizi su ciò che accade alla luce delle esperienze della presenza viva di Gesù fatte dai discepoli, ma la natura e la realtà di quelle esperienze non possono essere stabilite mediante metodi storici. Può uno storico *provare* che una coppia di giovani si è innamorata davvero piuttosto che essersi illusa?» (p. 246).

Alla luce delle precedenti osservazioni (messe dall'autore a modo di conclusione), vengono sviluppati i quindici capitoli del libro, scritti in modo agile e chiaro. L'opera, infatti, si lascia leggere gradevolmente, sia per la chiarezza di esposizione sia per lo sviluppo logico delle argomentazioni sia per il tono pacato che viene utilizzato davanti alle opinioni contrarie. Le illustrazioni (sedici in tutto) e l'indice analitico collaborano all'agevole comprensione dell'opera. Una bibliografia essenziale serve di complemento: altre fonti vengono menzionate in calce.

L'opera, divisa sostanzialmente in due parti, dedica la prima (capp. I-IX) ad alcune importanti scoperte fatte o venute alla ribalta negli ultimi anni, innanzitutto (cap. II) ai celebri frammenti di Matteo del Magdalen College di Oxford, importanti, secondo Stanton, non perché risalgano al secolo I (ipotesi avanzata dallo studioso tedesco C. Thiede e che è stata messa in discussione da altri esperti) ma perché provengono da un codice, di finissima fattura, probabilmente degli ultimi decenni del secolo II, contenente tutti e quattro i vangeli, costituendo perciò una prova della canonicità dei quattro vangeli e soltanto di essi in un'epoca molto antica (almeno verso la metà del secolo II), prima di quanto sostengono ai nostri giorni alcuni studiosi. Nel capitolo VIII Stanton spiegherà perché la decisione di accettare quattro vangeli da parte della Chiesa del secolo II fu uno dei passi più importanti nella storia della cristianità primitiva: la Chiesa fu «convinta che le difficoltà storiche non inficiavano l'unico vangelo di Cristo ispirato da un solo Spirito». Essa inoltre veniva ad accettare «che il significato di Gesù Cristo poteva essere compreso in diversi modi», suscitando una «seria riflessione teologica» (p. 143).

Riguardo ai manoscritti del Mar Morto (cap. III), Stanton segnala che la loro importanza per gli studiosi dei vangeli non consiste nel fatto che in essi si parli di Gesù, di Giovanni il Battista, di Giacomo o di qualsiasi altro cristiano delle origini (teorie le quali si sono mostrate per lo meno frutto di fervide immaginazioni), ma soprattutto perché arricchiscono grandemente la nostra conoscenza del mondo in cui Gesù visse e insegnò: essi chiariscono le radici ebraiche dell'insegnamento di Gesù nonché gli schemi di pensiero e le strutture organizzative sviluppate dai primi cristiani. Questo è confermato dalla discussione su alcuni frammenti recentemente pubblicati provenienti dalla grotta 4 (4Q246;

4Q394-399 = 4QMMT e 4Q521) ma non solo. Sulla famosa questione del 7Q5, Stanton considera altamente improbabile l'ipotesi O'Callaghan-Thiede, sebbene accetta che non si possa escludere *a priori* che un frammento di Marco possa essere giunto a Qumran nel I secolo. Come si sa, il problema dell'identificazione del 7Q5 grava in gran parte su una lettera danneggiata: nel caso che fosse diversa da quella ipotizzata da J. O'Callaghan, il piccolo frammento non potrebbe essere parte del vangelo di Marco.

Negli altri capitoli di questa prima parte, Stanton offre un'organica riflessione sui manoscritti e sulle scoperte archeologiche recenti: in quello dedicato ai manoscritti dei vangeli (cap. IV), conclude che se è vero che «alcuni papiri si presentano frammentari in più punti, essi confermano la generale attendibilità dei grandi onciali del IV secolo che contengono il testo completo dei vangeli [...]». Abbiamo la certezza di aver accesso proprio alle parole greche scritte dagli evangelisti: la loro traduzione e la loro interpretazione rappresentano invece un problema» (p. 69). Sul documento Q, Stanton asserisce che la forza complessiva delle argomentazioni a suo favore «è impressionante, eppure la difesa di Q manca di prove assolute. Anche i più accaniti sostenitori di Q concordano sul fatto che l'ipotesi non è così ben suffragata da ragioni valide come la conclusione secondo cui sia Matteo che Luca abbiano usato Marco [...]». A ogni modo, quando tali contrastanti teorie vengono vagliate criticamente, esse risultano molto meno soddisfacenti dell'ipotesi Q che resta pertanto una valida ipotesi di lavoro per studi approfonditi sui vangeli» (p. 97). Riguardo ai quattro vangeli apocrifi (Pietro, Egerton, Tommaso e «Marco segreto») che alcuni studiosi hanno preteso di elevarli al rango della categoria dei vangeli canonici per la loro informazione, Stanton, dopo un diligente esame, conclude che «le ipotesi che questi scritti contengano indipendenti e preziose prove storiche sulla vita e l'insegnamento di Gesù non reggono a un esame accurato. Dei quattro scritti solo il *Vangelo di Tommaso*, probabilmente, contiene "nuove" tradizioni genuinamente storiche: esso ci fornisce infatti un gruppo di detti che hanno buone possibilità di essere autentici», tuttavia «rispetto ai quattro vangeli del Nuovo Testamento i quattro rivali hanno ben poco da offrire [...]». Nessuno di questi scritti contiene tradizioni che possono indurre al presente a una riflessione sul vangelo cristiano» (p. 126). Infine, nel capitolo dedicato alle testimonianze archeologiche di Gesù (cap. IX) Stanton offre un quadro delle più importanti scoperte ed il suo significato per la maggior comprensione dei testi evangelici. L'autore segnala tuttavia l'importanza di non lasciarsi trascinare da notizie non ancora del tutto controllate. Questo capitolo, a mio avviso, rivaluta l'interesse della scienza archeologica nello studio della Bibbia, non sempre ben valorizzato dagli studiosi della critica letteraria.

Nella seconda metà del libro (capp. X-XV), Stanton ha tentato di «ricostruire con tre metodi non convenzionali un quadro più chiaro delle azioni, delle parole e delle intenzioni di Gesù» (p. 243). Questi tre metodi prendono in esa-

me, rispettivamente: le «conseguenze» storiche della vita e dell'insegnamento di Gesù, le «tradizioni fortemente critiche su Gesù», e le «tradizioni interne» ai vangeli che furono di difficoltà ai successivi seguaci di Gesù.

Il primo dei tre metodi (cap. XII) parte dalla considerazione che nell'ambiente sociale e religioso del I secolo i seguaci di Gesù fecero delle affermazioni su di lui che non potevano non essere vincolate a eventi della sua vita e al suo insegnamento. Così, se essi iniziarono nel periodo postpasquale ad *adorare* Gesù come «Signore» e «Figlio di Dio» fu perché Gesù ne diede prova: un attento esame storico dimostrerebbe infatti che quel riconoscimento non sarebbe potuto accadere se Gesù di Nazaret fosse stato un semplice saggio o un normale maestro. L'esistenza di linee di continuità chiare e importanti indirizzano verso aspetti caratteristici della vita di Gesù. E Stanton conclude: «Guardando ai diversi aspetti delle conseguenze della vita di Gesù e tentando di ricercarne le cause, noi otteniamo qualche spiraglio di luce per poter rispondere alla nostra domanda centrale: "Chi fu Gesù?" [...] Il metodo di cominciare dagli effetti si è dimostrato fruttuoso, perché abbiamo potuto individuare molti dei lineamenti più distintivi delle azioni e dell'insegnamento di Gesù» (p. 199).

Riguardo al secondo metodo applicato da Stanton (cap. XIII), esso si fonda su questa riflessione: le tradizioni fortemente critiche su Gesù rimandano verosimilmente a radici antiche. Se è possibile infatti dimostrare che i suoi oppositori utilizzarono termini quali «maghi» o «falsi profeti» durante la sua vita o subito dopo, segue il corollario che le «azioni e l'insegnamento di Gesù devono essere stati considerati scandalosi fin dall'inizio» (p. 201). Alla fine del suo studio Stanton concluderà che «durante la sua vita terrena alcuni considerarono Gesù profondamente trasgressivo. I suoi esorcismi o i suoi miracoli di guarigione furono segno degli inizi *del dominio regale di Dio*, o frutto di collusione con il principe dei demòni? Gesù fu un profeta mandato *da Dio* o un falso profeta che ingannava Israele? Le tradizioni polemiche nei suoi riguardi confermano che durante la vita di Gesù la sua relazione *con Dio* fu una questione capitale» (p. 243). E anche: «Le affermazioni degli avversari di Gesù suoi contemporanei confermano che egli fu considerato da molti una minaccia dirompente per l'ordine sociale e religioso. Il fatto che asserisse di agire e parlare in base a un suo speciale legame con Dio fu percepito, e a ragione, come radicale. Per alcuni le sue pretese erano così pericolosamente radicali da dover essere squalificate da questa spiegazione sulla loro fonte: Gesù era un mago posseduto dal demonio o un falso profeta» (p. 209).

Infine, il terzo metodo (capp. XIV e XV) parte dalla osservazione che «le tradizioni interne ai quattro vangeli, che furono d'imbarazzo ai successivi seguaci di Gesù sono da considerare autentiche» (p. 244). Così, per esempio, chiarisce Stanton, «Le somiglianze tra Gesù e Giovanni Battista confermano che Gesù come Giovanni fu un profeta radicale. Come abbiamo visto, le differenze significa-

tive individuano altri elementi caratteristici del ministero di Gesù. L'iscrizione sulla croce, "Il Re dei giudei", rendeva nota ai passanti l'accusa fatta a Gesù ma indica a noi il motivo per cui Gesù fu messo a morte: egli fu giudicato un pretendente messianico» (p. 244). Ed infatti, aggiunge Stanton, sebbene «Gesù non fosse solito fare esplicite affermazioni su se stesso, alcune sue azioni e parole possono essere interpretate in effetti come un'affermazione implicita della sua messianicità; e certamente furono considerate così da molti di coloro che lo seguirono in Galilea e da molti delle folle che lo seguirono a Gerusalemme» (p. 244).

Pensiamo dunque che questo libro offra validamente alla scienza neotestamentaria un po' di luce per sviluppare la riflessione sui complessi problemi in dibattito, oltre a proporre nuove interessanti prospettive e riaprire un più approfondito dialogo sulla «verità del vangelo».

M.A. Tábet

M. FAZIO, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, pp. 185.

El profesor Mariano Fazio, titular de la cátedra de *Historia de las Ideas Políticas* en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y autor de numerosas publicaciones sobre temas americanos, saca a la luz este nuevo libro que analiza la figura, doctrina e importancia del teólogo de Salamanca. Con un lenguaje claro y ordenado, el libro tiene el mérito de despertar una verdadera simpatía y admiración por el fraile salmantino, en una época como la nuestra, en que encontramos pueblos con problemas de fundamentalismo religioso y legislaciones en las que no siempre existe una adecuada relación entre las competencias respectivas del Estado y la religión. Tanto el Estado Confesional, como el Estado Laico, son las dos caras de una misma moneda: en ambos casos hay resistencia a aceptar la autonomía que debe existir entre los ámbitos temporal y espiritual.

La tesis del autor viene propuesta en el primer capítulo que se titula: «Secularización, laicismo y clericalismo». Comienza por indicar que uno de los rasgos más característicos de la Modernidad lo constituye el proceso de secularización. Sin embargo —hace notar Fazio— este proceso no es unívoco porque «secularización no equivale a des cristianización. La afirmación paulatina de la autonomía de lo temporal puede coincidir con un proceso de desclericalización —proceso que purificaría las concreciones históricas de inspiración cristiana de elementos extraños a dicha inspiración— o puede desembocar en una pretendida afirmación de independencia absoluta de las realidades temporales respecto de toda instancia trascendente» (p. 9).

En la época en que vive Vitoria, esta secularización viene exigida por la necesidad de sustituir un modelo de sociedad política —el de la Cristiandad medieval— que a finales del s. XV se resquebrajaba irremediamente. El pro-

fesor Fazio señala claramente que «el problema de la Cristiandad medieval es un problema político. Si el poder espiritual y el poder temporal tienen el mismo origen y el mismo fin, la identificación de ambos está justificada y la separación o distinción es innecesaria» (p. 10).

La reacción inevitable a este problema lleva a dos posibles posturas. Por una parte, la de aquellos que afirman una autonomía absoluta de lo temporal, que se identifica con lo que en el s. XIX se entendía por laicismo. Por otra, la de quienes sostienen que en el origen de ambos poderes está Dios, pero que difieren entre sí en los fines: el bien común sobrenatural y el bien común temporal.

Francisco de Vitoria es el paradigma de esta segunda postura, que le lleva a proponer un modelo de secularización entendido ante todo como un proceso de desclericalización. Armando Rigobello, en una reseñación que hace a nuestro autor, publicada en *L'Osservatore Romano* (14/IX/98), dice acertadamente que «Vitoria nos ha enseñado la saludable y liberadora distinción entre secularidad en un cuadro de trascendencia y clericalismo político».

En los siguientes capítulos del volumen, de la mano del fundador de la Escuela de Salamanca, el autor desarrollará su tesis inicial.

El descubrimiento de América, nos hace notar Fazio en el segundo capítulo, constituye un verdadero «hecho creador de época», que sacudió fuertemente la mentalidad europea de fines del s. XV y de principios del s. XVI. Fue un factor que contribuyó a acelerar el proceso de secularización que produjo el resquebrajamiento del ideal de la *Universitas Christianorum* y el nacimiento de la *Modernidad*. Es interesante destacar que el año del nacimiento de Francisco de Vitoria coincide con la llegada de Cristóbal Colón a la isla Guanahani, ya que su obra y pensamiento tienen como marco histórico el proceso de colonización del mundo recién descubierto.

El conocimiento de que más allá del océano Atlántico existía un nuevo mundo con millones de habitantes, que no tenían ninguna noticia de la existencia del cristianismo, provoca en la conciencia europea el planteamiento de múltiples preguntas: ¿estos aborígenes tienen alma y por lo tanto son hombres?, ¿son libres o, como enseñaba Aristóteles, son siervos por naturaleza?, ¿si son infieles, y por lo tanto no poseen el estado de gracia, son sujetos capaces de dominio político?, ¿pueden ser dueños legítimos de sus posesiones?

En el capítulo III, se plantea el problema de los justos títulos: no bastaba con responder a las cuestiones anteriores, ya que, ante el hecho consumado de la ocupación y dominio de las tierras descubiertas y las primeras denuncias de los abusos ahí perpetrados, surgen con fuerza las primeras dudas sobre la justicia de la conquista: ¿qué derechos puede alegar España para la ocupación del Nuevo Mundo?, ¿el Sumo Pontífice tenía poder para donarles esas tierras?, ¿eran lícitas las guerras de conquista?, ¿se podía forzar la conversión de los indios por la fuerza de las armas? El autor expone en este capítulo las respuestas que a estas

preguntas dan los integrantes de la Junta de Burgos de 1512 y autores como Maior y, sobre todo, Juan Ginés de Sepúlveda. Todos ellos se enmarcan en la corriente teocrática que Francisco de Vitoria terminará por recusar.

A partir del capítulo IV titulado «Una secularización *more* aristotélico», veremos como Vitoria, teniendo como base la resolución de las cuestiones planteadas, construirá un pensamiento verdaderamente original. Aquí, el profesor Fazio nos muestra la influencia del estagirita en la concepción que sobre la sociedad tiene el fraile de Salamanca. En su *Relectio De Potestate Civili*, aparecen sus ideas sobre el origen y fin de la sociedad política. Fazio hace notar que siendo Vitoria «plenamente aristotélico, en lo que respecta al *zoon politikón* y a la perfección y autosuficiencia de la *polis*, se alejará del filósofo al establecer a Dios como origen y fundamento último del poder» (p. 41). El autor nos hace ver que «el razonamiento que lo lleva a enraizar toda potestad en Dios es filosófico, y no exclusivamente teológico. La vía es demostrar que al igual que la sociedad pertenece al derecho natural —derecho que es divino en cuanto Dios es el autor de la naturaleza humana—, la autoridad surge como consecuencia de ese mismo derecho» (p. 42). En la *Relectio De Potestate Ecclesiae*, Vitoria enseña que hay dos fines independientes, el político y el sobrenatural. Sin embargo, como señala Fazio, para el salmantino «la independencia de los dos fines en las dos sociedades no lleva a una artificial oposición de los mismos» (p. 49), ya que hay una cierta dependencia entre ellos. Esta distinción, se encuentra ya en el marco teórico de un proceso de secularización.

En los siguientes tres capítulos de la obra, el autor aborda directamente el problema americano de los justos títulos. La doctrina del maestro de Salamanca al respecto aparece fundamentalmente en su *Relectio de Indis*. En la primera parte —*pars destruens*—, Vitoria termina por descalificar todos aquellos títulos con fundamento teocrático. En la segunda parte —*pars construens*—, con el *Totus Orbis* vitoriano, probará que partiendo del derecho natural y de gentes, existen títulos —como el *ius communicationis* y el *ius evangelizandi*— que hacen legítima la presencia española en el Nuevo Mundo.

El profesor Fazio subraya la novedad que aporta Francisco de Vitoria respecto de las relaciones entre los órdenes natural y sobrenatural, y entre los poderes espiritual y temporal: «Novedad que supera en sus planteamientos a los principios teóricos y a las concreciones históricas de la teocracia medieval, y que supone una *secularización* tendiente a establecer la legítima autonomía del orden temporal sin cortar las raíces que unen este orden con la trascendencia. La *Relectio de Indis* es una de las puertas por las que se pasa del mundo medieval al mundo moderno» (p. 74).

Por último, en el capítulo final, se analiza la influencia de Francisco de Vitoria a través de la historia. En efecto, su figura se agiganta al considerar que con su concepción del *Totus Orbis*, el maestro salmantino se convierte en el

padre del Derecho Internacional. Además, nos dice el autor, Vitoria «abrirá el camino para el proceso de creciente toma de conciencia sobre la libertad religiosa como derecho natural primordial, como se pondrá de manifiesto cuatro siglos después con la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, del Concilio Vaticano II» (p. 73). Es interesante la opinión de Juan Pablo II, citada por el autor en la parte final del capítulo, cuando en 1992 se refirió al fraile de Salamanca con las siguientes palabras: «Basándose en estos principios cristianos articuló el sabio dominico un verdadero código de derechos humanos. Con ello sentó los fundamentos del moderno derecho de gentes: derecho a la paz y la convivencia, a la solidaridad y la colaboración, a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa» (p. 155).

Sin cuestionar el mérito de las soluciones, que el sabio salmantino supo encontrar en la espinosa cuestión del problema de la justicia de la ocupación americana, a mi parecer hay un aspecto que no debe soslayarse: Vitoria no conoció en carne propia el drama indígena. Quizá si hubiese vivido en el Nuevo Mundo junto a un Bartolomé de las Casas, hubiese redimensionado los justos títulos que proponía. No en balde, Luciano Pereña en su libro *Genocidio en América* (MAPFRE, Madrid 1992), hace notar cómo Fray Alonso de la Veracruz, profesor de la Universidad de Salamanca (1532-1555) y de la Universidad de México (1553-1561), al *adecuar* el paradigama jurídico de su maestro Vitoria a la realidad que vivió en la Nueva España, concluye que la conquista de México difícilmente podía ser legitimada.

Hace unos pocos meses se festejó en todo el mundo el cincuentenario de la Declaración de los Derechos Humanos. No ha podido ser más oportuna la aparición del libro de profesor Fazio, que nos pone por delante la figura de este gigante de la defensa de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana.

J. Larracilla

A. FÉRNANDEZ, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Palabra, Madrid 1998, pp. 395.

This book is the result of the author's extensive academic and pastoral experience during which he saw the need to present Moral Theology in a manner which is biblical and at the same time accessible to the faithful and nearer to their ordinary life experience. Hence, unlike the post-tridentine and neoscholastic manuals of Moral Theology which structured the exposition of its content using either the commandment or virtue schemes, and different from the post-Vatican II moral theology books which divided the subject matter into 3 areas,

namely Fundamental Morals, Personal Morals and Social Morals, this book, is rather an attempt to present the ethical contents of the life and doctrine of Our Lord Jesus Christ which need to be «materialized» in the daily life of a Christian.

In view of this objective, the A. is confronted with the problem of determining exactly the essential contents of the moral message lived and preached by our Lord. He then fixes the undeniable presupposition that if faith in the Person of Jesus Christ is the first fact of Christianity, Christian morality has to reflect the historical life and doctrine of the Incarnate Word of God. Though Jesus Christ was not primarily a mere moralist, his life and doctrine undoubtedly contain an ethical teaching in such a manner that in him, faith and moral life cannot be dissociated.

It is widely accepted that *to be a Christian* consists in the *following and imitation* of the life of Jesus. This *sequela Christi*, however, is not for the believer a mere outward mimicry of his life nor a literal reproduction of his gestures and words but rather an interior moulding and assuming of the same attitudes and dispositions of Christ which must orient the Christian in all his actions in the midst of the multiform circumstances of his life. But then again, what are these moral attitudes which can be found in Christ's life and preaching which make them really as Christian moral values?

The A. explains that when we approach and penetrate the life of Jesus of Nazareth, we can identify attitudes and realities characteristic of Christ's life and which constitute the core of his moral message. The A. enumerates these attitudes: «humility and self-abasement; the desire to fulfill the will of God the Father; extreme poverty in Bethlehem; the absolute silence of his hidden life; work as a normal occupation for thirty years; the ordinary conditions within the framework of family life; the strange temptations which he experienced in the desert; the overflowing apostolic concern, born out of love for God and for men, which filled the three years of his public life; the sorrow and death which concluded the space of his earthly life; and finally, the joy, triumph and overflow of a new existence which announce his resurrection...». The A. affirms that «*To follow and imitate these attitudes in one's existence would be equivalent to live morally as a Christian*» (p. 20).

The structure of the book follows the above-mentioned fundamental attitudes and moral settings of Christ's life. It has 11 chapters. In the first chapter, *Christian humility*, the A. considers this virtue as lived and preached by Christ and compares it with the manner presented in the pagan and veterotestamentary teachings to show the novelty, value and paradox of Christian humility and the risks of a culture immersed in pride.

Christ's abnegation was not mere passivity and immobility but was rather indispensable to the realization of the divine plans of the Father. The A. then takes up the *Fulfillment of God's will* (II) in Christ's life and preaching and the

possibility of the Christian to discover it in various manners: in the commandments of God and of the Church, in the duties of his proper state and in the diverse particular situations in which he encounters himself. In fulfilling and loving God's will can man's happiness and ultimate reason of his existence be found.

Man's realization in the world is made possible through the use of material goods which in themselves are not evil. However, faced with the danger of «abusing» these goods and being dominated by the uncontrolled desire of their possession which leads to the impoverishment of his spirit and obscuring his union with God, the A. explains the significance and content of the *Christian moral message on poverty* (III).

Knowing that Christ's life is the paradigm for Christian existence and has a pedagogical content, the A. attempts to show the sanctifying value which can be found in all noble human activity upon meditating on the different settings of Christ's life. Since Christ was born through the virginal conception of our Lady in a familial setting, the A. considers the *Moral Message of Jesus on the Family, Marriage and Virginity* (IV). In the same manner, the hidden life of our Lord uncovers the profound and sublime significance of normal life. In the chapter on the *Morality of Daily Life*(V), the A. considers the ethical value of little things and provides us with some ethical principles which orient the Christian in the vicissitudes of ordinary life, whereas in the next chapter, *The Moral Life through Professional Work* (VI) he reflects not only on its social and economic importance but its sanctifying value as well.

Christ's public life began with an paradoxical event: his temptations in the desert. In Chapter VII, *The Christian Struggle against Evil and Temptations*, the A. draws out its meaning and consequences for the Christian who is constantly exposed to both interior and exterior temptations during his earthly life.

In the next three chapters, the A. presents to us the outstanding dispositions lived by Christ during the final years of his life: *The Christian Precept of Charity* (VIII); *The Attitude of the Christian toward pain and death* (IX); and *Christian Hope, Joy and Optimism* (X).

From these 10 fundamental attitudes and dispositions lived and taught by Christ in the diverse moral circumstances, the A. delineates the *Characteristics of Christian Morals* (XI) with the aim to arrive at the essence of Christian morality.

The book does not intend to be a manual of moral theology nor to be a specialized exegetical work. Nevertheless, the approach employed in presenting Christ's moral message and its effort to show the undeniable link between faith in Christ with Christian morality and daily life might interest professors and pastors alike. Aside from educing the moral message of Christ from his life and doctrine, the A. also appropriately integrates citations of Magisterial teachings, contemporary spiritual authors and philosophers in an intelligible and practical

manner thereby making it within the reach of those who desire to deepen their knowledge on the moral message of Christ's life and preaching and its consequences in the life of every Christian.

R.B. Arjonillo Jr.

C. IZQUIERDO URBINA, *Teología Fundamental*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 576.

L'opera appartiene alla collana di manuali di teologia che cura la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, Spagna; e certamente fa onore a questo proposito offrendo una esposizione sistematica ed esauriente degli argomenti propri di questa disciplina teologica.

Il libro è articolato in due parti, precedute da una introduzione (c. 1) che spiega la natura di questa disciplina. La prima parte — Rivelazione e fede— esordisce con un capitolo sul concetto generale di Rivelazione, secondo la Scrittura, i teologi e il Magistero. Il capitolo successivo si occupa della Rivelazione storica, mentre il quarto è dedicato alla trasmissione della rivelazione. L'A. ritorna ancora sul concetto di rivelazione nel c. 5, ma adesso per riprendere alcuni temi specifici, concretamente i rapporti tra rivelazione e creazione, salvezza, storia ed escatologia. Nel c. 6, l'A. analizza il rapporto tra Rivelazione e esperienza; nel c. 7, il rapporto tra Rivelazione e verità e mistero; nel 8, tra Rivelazione e religione. Gli altri tre capitoli della prima parte parlano della fede: l'atto di fede (c. 9), fede umana e fede divina (c. 10), la fede come dono di Dio e impegno umano (c. 11).

La seconda parte si occupa della credibilità. Inizia con un capitolo sulla miscredenza, a cui segue il capitolo generale sulla credibilità della Rivelazione. Nel c. 14, l'A. parla dell'uomo come essere per la fede, ed è qui che approfondisce la razionalità della fede. Il c. 15 è dedicato alla considerazione del miracolo, dove trova posto anche la profezia. I capitoli 16-18 contengono la cristologia fondamentale, i cc. 19-20 invece l'ecclesiologia fondamentale, che chiude questa parte e l'intero libro.

L'indice appena abbozzato dell'opera non rende manifesta l'ampiezza della materia, benché ne conceda già un assaggio. Ci sembra doveroso, a questo punto, render testimonianza dello sforzo dell'A. per offrire una esposizione la più completa possibile, entro i limiti consentiti da un testo di studio che vuole rendersi maneggevole (appunto, manuale). Il lettore avrà una controprova di quanto diciamo consultando l'ampia bibliografia in fondo all'opera e l'indice degli autori citati.

L'ampiezza di cui diciamo impedisce di etichettare l'opera in una concreta impostazione della teologia fondamentale; ci pare di poter dire che l'A. ha con-

cesso priorità alle esigenze didattiche lasciando in secondo piano le sue preferenze tematiche, le quali, tuttavia, e non poteva essere diversamente, affiorano qua e là, dando un certo tono al libro.

Così, il prof. Izquierdo si allontana dalle prospettive teologico-fondamentali che valorizzano la testimonianza all'interno di un recupero ecclesologico di questa materia; invece, si mostra piuttosto in continuità con l'intento apologetico di Blondel, di cui l'A. è profondo conoscitore, come è ben noto, e del quale in questo libro sviluppa il pensiero, come si dirà più avanti.

La struttura del libro si mostra d'accordo con quanti, ogni giorno di più, vedono in questa materia come una doppia anima: la fondazione dogmatica e il dialogo apologetico. L'A. non si è fermato a tematizzare specificamente il raccordo tra questi due aspetti, che danno ragione delle due parti in cui è divisa l'opera; ha offerto, però, qualche spunto sufficiente. In questo senso si possono intendere le affermazioni dell'A. che presentano la credibilità come l'aspetto umano della Rivelazione e della fede (pp. 19-20), come l'espressione del *propter nos* della Rivelazione, il suo essere per l'uomo (pp. 47-49, 297-298, ecc.). In questo modo, l'A. intende superare l'apparente antinomia e irriducibilità tra l'impostazione teologale della teologia fondamentale e quella antropocentrica (pp. 44-46).

Se, nel rispetto dell'ampiezza tematica già segnalata e dell'intento didattico che emerge prevalentemente, si volesse sottolineare qualche caratteristica e merito specifico dell'A., non dubiteremmo a mettere in primo piano la cura — rilevabile in ogni momento — dell'A. di non perdere mai di vista il rapporto tra Rivelazione e religione, il quale, in più, trova un capitolo tutto per sé, come già detto. Questo aspetto rende il libro particolarmente interessante nell'attuale momento storico, che vede affacciarsi alla scena mondiale il pluralismo religioso.

Poi, ma con il rammarico di non averla indicata per prima, indicheremmo come pregio del libro l'autorevolezza con cui tratta la razionalità della fede dal punto di vista antropologico; in questo senso, non avremmo difficoltà a indicare il capitolo 14 come il vero cuore del pensiero dell'A. e meritevole di qualche parola in più.

Il capitolo 14 inizia passando brevemente in rassegna lo schema classico di giustificazione della fede attraverso il giudizio razionale. Si ferma in seguito a esporre il progetto della apologetica integrale, che ricordava come in realtà sia tutto il soggetto a dirigersi verso la fede. E raggiunge così la propria proposta — l'uomo chiamato a credere — mostrando come la fede trovi le sue radici nella psicologia umana: nell'apertura dell'uomo al trascendente e all'assoluto, nella condizione religiosa dell'uomo, nella sua ricerca incessante della felicità, nella sua ininterrotta domanda di senso. Chiude il capitolo una suggestiva riflessione su razionalità e libertà, che consente di capire ancora meglio come l'uomo sia stato posto in questo mondo in una situazione che può veramente dirsi "verso la fede".

A conclusione di questi pochi commenti, ci sembra doveroso sottolineare come l'opera si renda utile a docenti e studenti di questa disciplina, soprattutto per la completezza degli argomenti e la ricchezza dei dati presi in esame.

A. Blanco

A. LAUN, *Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren*, Adamas Verlag, Köln 1996, pp. 110.

Obwohl dieses Werk bereits vor einigen Jahren erschienen ist, zeigt sich seine fortdauernde Aktualität durch jüngere Ereignisse in der Kirche Österreichs: nämlich im Zusammenhang mit dem Besuch des Heiligen Vaters im Juni 1998, sowie durch die Generalversammlung der Katholiken — des sogenannten “Dialogs für Österreich” — im Herbst vergangenen Jahres.

Kirche Jesu oder Kirche der Basis?, so der Titel des gegenwärtigen Buches, ist ein Kommentar des bekannten Moraltheologen und Weihbischofs von Salzburg, Andreas Laun, zu den Reformvorschlägen des “Kirchenvolksbegehrens”, welches 1995 in Österreich begonnen und sich von dort auf die benachbarten Länder ausgebreitet hatte.

Die in dieser Aktion gesammelten Unterschriften stammten von Personen, welche unter anderem die Entscheidungsfreiheit von Priesteramtskandidaten zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensweise forderten, die Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen sowie eine Liberalisierung der kirchlichen Sexualmoral.

Professor Laun beginnt seine Ausführungen (Kap. I, Seiten 7-11) mit einem Hinweis darauf, daß die Problemstellungen durchaus ernstzunehmen seien: die Promotoren des “Volksbegehrens” zählen mit der Unterstützung einer beträchtlichen Anzahl von Personen: ungefähr eine halbe Million von Unterschriften wurden allein in Österreich gesammelt; und insgesamt — das heißt in Österreich, in Deutschland und in einigen anliegenden Gebieten — kamen sie auf zweieinhalb Millionen zu stehen. Andererseits läßt der Autor keinen Zweifel daran, daß die zentrale Bedeutung des Dialogs nicht die Wahrheit beeinträchtigen darf. Deshalb lädt er ein zu einer Diskussion, die sich auf die Quellen der Offenbarung und auf das Wesen der Kirche Jesu Christi konzentriert.

Im Folgenden werden die möglichen Ursachen dieser Reformbewegung analysiert (Kap. III, Seiten 15-18), die Andreas Laun in einer bestimmten Reserviertheit von Teilen der österreichischen Kirche gegenüber der römischen Hierarchie sieht; diese Entwicklung hatte sich schon Jahre zuvor gezeigt in den Schwierigkeiten, die Lehre der Enzyklika “*Humanae Vitae*” von Paul VI.

anzunehmen und ist fortgeschritten in bezug auf jüngere lehramtliche Dokumente sowie Entscheidungen des Papstes, zum Beispiel anlässlich einiger Bischofsnennungen in Österreich.

Im Kapitel IV (Seiten 19-46) erfolgt ein Kommentar der Forderungen des "Kirchenvolksbegehrens", dessen vollständiger Text im Kapitel II (Seiten 12-14) wiedergegeben ist.

Bei einer allgemeinen Bewertung der inneren Merkmale des "Kirchenvolksbegehrens" stellt der Autor in mehr als einer der Forderungen einen Mangel an Glauben sowie eine falsche Sicht des Lehramtes der Kirche fest. Dies ist etwa in der Selbstbezeichnung der Bewegung als "Volksbegehren" erkennbar, welche eine Reform der Kirche mittels einer demokratischen Methode anstrebt, also aufgrund von Mehrheiten Entscheidungen zu finden sucht.

Andreas Laun schließt seine Ausführungen, indem er zu einer Bekehrung der Herzen einlädt — anstatt die Struktur der Kirche selbst verändern zu wollen —, außerdem ruft er zu einem brüderlichen Dialog auf sowie zum aufrichtigen Einsatz für die Wahrheit.

Das vorliegende Buch beinhaltet nicht nur eine hervorragende Analyse des Phänomens "Kirchenvolksbegehren", sondern auch eine für ein breites Publikum leicht verständliche und lebendige Beschreibung der Kirche und des christlichen Lebens. Die Darstellung geschieht im geographisch-kulturellen Kontext der Reformbewegung selbst und ist so ein höchst interessantes Dokument zu einem der konfliktbeladendsten Ereignisse in der Geschichte der Kirche im Europa des auslaufenden Jahrzehnts.

L. Reichegger

J. LÓPEZ GUZMÁN, *Objeción de conciencia farmacéutica*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1997, pp. 165.

In questo libro si tratta la problematica del conflitto di coscienza che può sorgere nell'esercizio dell'attività farmaceutica, quando la normativa giuridica in vigore impone alcuni obblighi che possono essere in contrasto con le convinzioni morali personali. Essendo l'obiezione di coscienza un tema complesso che ha profonde implicazioni sociali e giuridiche, oltre che morali, l'autore non tenta di eludere queste difficoltà e imposta il suo studio fornendo gli argomenti necessari per la risoluzione dei possibili conflitti di coscienza da una prospettiva efficace e pratica. Dato che l'obiezione di coscienza nel campo specifico della professione farmaceutica è stata poco studiata, per la dedizione quasi esclusiva degli studi sulla stessa all'aborto e al servizio militare, e che inoltre si nota in tanti paesi la carenza di una legislazione specifica sul tema, si può considerare che questo li-

bro viene a colmare una lacuna importante. L'opera si può dividere in due parti chiaramente distinte.

La prima parte, che corrisponde ai primi sette capitoli, contiene una serie di studi di carattere introduttivo. Inizia con uno studio degli antecedenti storici dell'obiezione di coscienza, che permette più avanti di sviluppare una definizione del concetto distinguendolo da altre azioni con caratteristiche in comune. Di seguito si stabiliscono le relazioni e i limiti tra l'obiezione di coscienza e altre figure simili, come la libertà di pensiero, di religione e di coscienza, con cui si fissano i termini fondamentali che permetteranno, nella seconda parte del lavoro, una migliore comprensione e soluzione dei conflitti che possono presentarsi nell'azione del farmacista. Con il fine di comprendere con chiarezza le ripercussioni di ciascuno di questi conflitti, l'autore studia il modo in cui l'obiezione di coscienza entra in relazione con i diritti e le libertà garantite dal sistema giuridico, nonché il posto che deve occupare all'interno di un ordinamento democratico e le forme in cui è protetta e riconosciuta debitamente da questo. Questa è la ragione per cui questa prima parte termina con un'esposizione del riconoscimento giuridico di cui gode l'obiezione di coscienza nel diritto internazionale realizzando un paragone tra le legislazioni di diversi paesi e studiando il riconoscimento del diritto a questa obiezione realizzato dalla Chiesa cattolica. L'autore si sofferma con maggiore attenzione, logicamente, sulla situazione spagnola, analizzando i precedenti legali, la costituzione e la giurisprudenza che l'ha sviluppata.

Una volta terminato questo studio preliminare, necessario per la realizzazione della seconda parte l'opera, l'autore ci introduce nel tema centrale e più importante: l'esposizione, lo studio e la soluzione di conflitti di coscienza e le distinte situazioni in cui si può trovare il farmacista. Sebbene divisa in soli due capitoli, questa parte costituisce il centro di gravità del lavoro ed è estesa come la precedente. Il primo di questi due capitoli inizia con lo sviluppo di alcune questioni prelieve e aspetti generali che permettono una migliore comprensione della maggior parte dei problemi che il farmacista affronta nel suo lavoro e che riguardano la capacità che ha d'interferire nei processi iniziali della vita: l'aborto e la contraccezione. Sebbene l'obiezione di coscienza all'aborto sia una modalità di obiezione di coscienza che sta acquisendo fisionomia propria e un riconoscimento generalizzato per ciò che si riferisce ai medici, l'autore ci mostra come non siano infrequenti i casi in cui la decisione del farmacista non è rispettata ed egli rimane tra l'incudine e il martello delle indicazioni del medico e delle richieste del paziente.

Il secondo capitolo di questa parte studia dettagliatamente i problemi che sorgono nell'attività professionale. In esso sono realmente sviluppati e trattati in profondità tanto la fornitura di anticoncezionali ormonali come di preservativi. Nel primo caso si analizzano le leggi che obbligano i farmacisti a venderli e della necessità di dichiarare l'obiezione di coscienza quando moralmente non si può partecipare a questa azione. Inoltre si studiano i casi peculiari di anticoncezionali

li con effetto abortivo, della fornitura di anticoncezionali per il trattamento di malattie concrete e della farmacia unica in piccole località. La fornitura del preservativo si studia dal punto di vista dell'obbligo che in tanti paesi può avere il farmacista di partecipare alla politica della lotta contro l'AIDS, e altre malattie a trasmissione sessuale, dove uno degli aspetti è la promozione dell'uso del preservativo. In questo studio si inizia analizzando l'efficacia del preservativo rispetto all'AIDS, le difficoltà che si incontrano nella valutazione della sua efficacia, la determinazione di come il preservativo offra una riduzione della possibilità di contagio senza eliminarla del tutto, la modificazione delle abitudini comportamentali, il ruolo del farmacista nella pianificazione familiare, ecc.; tutto ciò, insieme ad altri argomenti tecnici studiati, permette all'autore di concludere approvando l'omissione del farmacista rispetto all'obbligo di collaborare a campagne di diffusione del preservativo. Il capitolo termina con la descrizione delle varie situazioni professionali in cui si può trovare il farmacista, iniziando dalla problematica del farmacista in farmacia — distinguendo fra la situazione del proprietario e quella dei dipendenti —, il farmacista che lavora in un ospedale, il ricercatore, il farmacista di un'industria, e concludendo con i problemi degli studenti di farmacia che stanno facendo pratica.

Riguardo allo stile utilizzato, l'opera si comprende facilmente, risultando di grande aiuto la frequenza con cui si anticipano gli aspetti che permettono di ottenere più avanti una migliore comprensione dei problemi. Questo sviluppo dell'opera, ben graduata e con frequenti e chiarificatori passaggi dal principio generale al caso concreto, permette una facile lettura, benché, a volte, lo scarso uso dello stile diretto renda difficile distinguere fra l'opinione dell'autore e la citazione di altri. L'opera non presenta in nessun momento una complessità tecnica che ostacoli la lettura e tanto gli aspetti giuridici e legislativi del diritto all'obiezione di coscienza, come gli aspetti tecnici specificamente farmaceutici che permettono di appellarsi all'obiezione di coscienza, sono trattati con chiarezza, con l'aiuto così importante che questo implica, essendo tante volte i problemi di questa professione causati dalla scarsa conoscenza di particolari tecnici che trasformano totalmente il problema etico. Il numero di riferimenti bibliografici che ci offre l'autore nella sua opera è realmente abbondante e rivela un particolare interesse nella cura della documentazione nell'elaborazione dell'opera, ma senza giungere a rendere difficile la lettura né a diluire le idee per l'accumulo delle fonti.

Il libro appare dunque interessante non solo per lo studio dell'obiezione di coscienza in generale, ma particolarmente per i farmacisti, data la scarsità di opere esclusive per loro, si può considerare un'opera di consultazione fondamentale per la soluzione dei problemi della professione. L'autore ha ricevuto nel 1996, per questo studio, il primo premio della fondazione Nancle Herrera per il suo contributo alle questioni umanistiche.

F. MANNS, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, EDB («Studi biblici», 32), Bologna 1998, pp. 374 (orig. franc. *L'Israël de Dieu. Essai sur le christianisme primitif*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1996).

Come indica il titolo originale francese, quest'opera è costituita da diversi saggi, i quali, nonostante la loro specificità interna, costituiscono un'unità attorno ad un tema centrale: il dialogo tra la Sinagoga e la Chiesa agli inizi del cristianesimo. L'autore, il noto studioso dell'ebraismo e professore allo *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme, ha aggiunto con quest'opera un altro volume alla sua numerosa produzione scientifica sull'ebraismo. Il libro è stato scritto con un'idea di fondo e con una metodologia poco comune in opere di questo genere. L'idea basilare è il profondo convincimento dell'esistenza di un rapporto essenziale fra il cristianesimo e il giudaismo, rapporto che esige come nota primaria la mutua reciproca conoscenza, anche sul terreno teologico. Il metodo seguito è quello «di proiettare fasci di luce convergenti sulla realtà difficile di sintetizzare del cristianesimo primitivo» (p. 5), cioè tentare di approfondire i testi originali — della letteratura cristiana e del giudaismo — attraverso una conveniente contestualizzazione all'interno del mondo che ambedue, cristiani ed ebrei, condividevano. Soltanto in una lettura contestualizzata, che abbia come referente la convergenza di interesse che ci fu fra il cristianesimo ed il giudaismo, è possibile, secondo Manns, realizzare una corretta esegesi degli scritti cristiani e giudaici antichi. L'affermazione sembra giusta.

Il libro dedica una prima parte alle «radici giudaiche del cristianesimo», cioè a quei temi che costituiscono pilastri della religione d'Israele e che, attraverso l'interpretazione cristiana, passarono ad integrare la fede della Chiesa: l'unicità di Dio, il carattere storico della rivelazione ed il mistero della discendenza divina, l'elezione d'Israele, la città di Gerusalemme come luogo privilegiato scelto da Dio in tutta la terra, la figura di Abramo come padre di tutte le genti. Questa prima parte si sofferma, quindi, più specificamente, sul modo in cui il giudaismo intese e visse i grandi temi della rivelazione veterotestamentaria, sottolineando aspetti quali l'importanza data dal giudaismo alla Legge e come la Sinagoga commentava, con la sua preghiera ed il suo insegnamento, il testo sacro. L'autore tuttavia non manca di sottolineare l'importanza della tradizione orale nel giudaismo e nel rabinismo posteriore, messo alla pari o al di sopra della legge scritta, come un'altra Torah.

Alla rilettura cristiana viene dedicata la seconda parte del libro. L'autore esamina come quei grandi pilastri del giudaismo furono intesi dalla teologia degli antichi scrittori ecclesiastici, concretamente da quelli che ebbero un particolare rapporto con il giudaismo dei primi secoli, anche perché vissero in Palestina. Lo studio si limita soltanto ad alcuni autori, sebbene rappresentativi — Giu-

stino, Origene, Cirillo di Gerusalemme e Girolamo — e ad alcuni aspetti della loro riflessione, ma che, secondo Manns, permette di evidenziare i problemi centrali allora suscitati e la soluzione che ebbero nel cristianesimo, soprattutto il modo come il giudaismo si doveva collocare in rapporto con il cristianesimo, sia nell'ambito teologico che liturgico. L'autore analizza, concretamente, la «teologia della sostituzione d'Israele» in Giustino, la rilettura cristiana realizzata da Origene del Cantico dei cantici, la «teologia dei luoghi santi» di Cirillo di Gerusalemme, l'opposizione di Girolamo alle sette giudeo-cristiane dei nazareni e degli ebioniti, il modellarsi della liturgia cristiana primitiva e, infine, in un capitolo aggiunto, la storia di un giudeo-cristiano (così denomina Manns i cristiani precedenti dai giudei) del IV secolo, Giuseppe di Tiberiade, il quale, secondo l'ipotesi di Manns, sembra venga presentato da sant'Epifanio come un nuovo Paolo di Tarso.

Questa seconda parte dell'opera, benché contenga molti aspetti d'interesse, non è a nostro avviso una delle migliori del libro. È vero che l'autore ha voluto restringersi ad un campo limitato: a quegli scrittori, cioè, che per la loro immediatezza al mondo giudeo-palestinese antico si suppone riflettessero più degli altri sul problema insito nella teologia del cristianesimo nascente riguardante il rapporto fra cristianesimo e giudaismo. Ma oltre al fatto che questa premessa è molto discutibile (non sembra per esempio che Girolamo si sia interessato particolarmente a questa problematica, come si può vedere dalla stessa dissertazione di Manns, molto breve: pp. 201-207), lo studio nel suo insieme non sembra molto ben articolato, mancando molti elementi che servirebbero a tracciare un quadro più completo sul tema in studio (cf a questo riguardo, per esempio, il numero monografico di «Annali di storia dell'esegesi» 14/1 (1997), intitolato *La bibbia nella polemica anti-giudaica*).

Molto più interessante e riuscita sembra invece la terza parte dell'opera, che porta il titolo «reazione dei rabbini», anche perché l'autore riesce a offrire ad un gran pubblico una visione d'insieme di una questione poco nota o del tutto sconosciuta ai non specialisti. A questi, il lavoro d'insieme può risultare anche utile. L'autore, infatti, con dettagliata conoscenza della letteratura rabbinica, esamina gli elementi presumibilmente impliciti di polemica esistente in questa letteratura, cercando di leggere oltre quanto appare in una lettura superficiale. Vengono esaminati testi quali la *Mekilta di R. Ismael* (Es 15,1), la *Pesiqta de Rab Kahana* 15, *Sanh* 43a; *Sifre Dt* 32,1; *Tosefta Hullin* 2,22-24, ed infine si fa un confronto fra il giudaismo rabbinico ed il giudeo-cristianesimo su alcuni temi: la figura teologica di Adamo, la morte di Abele, il sacrificio d'Isacco, e questioni riguardanti la figura di Enoch, Mosè, Balaam, oppure sul ruolo dello Spirito Santo, il giorno di Jhwh, ecc. La tesi che sostiene l'autore, ed in ciò segue soprattutto E.E. Urbach, è, da una parte, che i testi della letteratura rabbinica si chiariscono se letti alla luce dei testi degli scritti cristiani; dall'altra, che nella letteratura

rabbinnica si nota non di rado un'evoluzione la cui spiegazione si trova nella finalità polemica con il cristianesimo d'allora. Con le stesse parole dell'autore: «Il criterio che ci permetterà di scoprire le tradizioni polemiche è già esposto da E.E. Urbach. Questo esperto della letteratura rabbinica ha notato che quando un'antica tradizione giudaica è ripresa nei Vangeli o nelle lettere di Paolo, i rabbini l'abbandonano provvisoriamente o la contraddicono. Ricomparirà di nuovo nelle fonti tardive, quando il cristianesimo non rappresenterà più un pericolo per il giudaismo». Il principio, applicato prudenzialmente, risulta di grande importanza nello studio della letteratura rabbinica ma non meno nello studio della letteratura cristiana. E esso vuol dire in definitiva che esplicitamente o implicitamente è sempre esistita una fondamentale connessione teologica fra l'ebraismo ed il cristianesimo.

Un'ultima osservazione. Se non si può non ringraziare l'autore di aver voluto includere nella sua opera un glossario di termini ebrei che accompagnasse l'indice generale, è da lamentare che il lavoro non sia stato completato con un indice analitico nonché dei passi del NT e dei testi citati della letteratura cristiana e rabbinica.

M.A. Tábet

L. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio para confesores y penitentes. La Pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Eunat, Pamplona 1996, pp. 199; *La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Univ. Pont. de México, México D.F. 1998, pp. 294.

Le due opere che presentiamo sono unite dall'argomento e soprattutto dall'intento di ricerca dell'A., che da diversi anni si è specializzato in questo settore. Il primo libro offre una tematica più ristretta, il secondo spazia quasi per tutto il Cinquecento messicano e non si riduce a pochi aspetti, ma cerca di abbracciarli tutti, sempre rispettando l'aderenza all'argomento scelto.

Directorio para confesores y penitentes si concentra su questo documento del Concilio del Messico del 1585, di inquestionabile valore per i teologi specialisti nel quarto sacramento. Nell'impossibilità di offrire l'intero testo, consultato e studiato in vari suoi manoscritti inediti, propone nella prima appendice l'indice dell'opera, aggiungendo nella seconda appendice gli indici di altre opere simili. Questo particolare parla sufficientemente del rigore e della meticolosità che caratterizzano l'opera dell'A., squisita per precisione, documentazione e chiarezza.

Martinez Ferrer riserva il terzo capitolo del libro alla presentazione specifica del documento e del suo contenuto, cercando anche di far luce sull'autore

principale; nel quarto invece affronta specificamente il tema della confessione in questo documento e analizza le dipendenze teologiche che mostra di avere con i suoi precedenti. Il primo e il secondo capitolo costituiscono una approssimazione storico-tematica al documento preso in esame.

La Penitencia en la primera evangelización de México intende offrire una panoramica generale della dottrina sul sacramento della riconciliazione e sulla sua pratica in Messico sin dal 1523, quando sono arrivati i primi missionari francescani, fino al suddetto concilio del 1585. Il progetto è molto più ambizioso di quello precedente, ma l'A. ne dà conto senza venir meno alla precisione, al rigore e ricchezza della documentazione, né alla chiarezza dell'esposizione.

I primi tre capitoli introducono all'argomento vero e proprio, parlando successivamente dei precedenti nella legislazione penitenziale in Spagna, dei penitenziali precedenti all'epoca studiata e dei riti penitenziali pre-colombiani. Il quarto e il quinto entrano già in argomento, studiando rispettivamente la confessione nel periodo iniziale di Cortés e la legislazione penitenziale durante la prima evangelizzazione. I capitoli 6-8 si occupano specificamente della pastorale penitenziale in questo periodo, secondo fosse realizzata dai mendicanti, dai gesuiti o dal clero secolare. Il capitolo decimo, il più lungo di tutti, è dedicato alla letteratura penitenziale che era in uso nel Messico in questo periodo. Gli ultimi due capitoli (10-11) sono riservati al terzo concilio messicano (1585) e al direttorio da esso redatto, dove l'autore riprende alcuni concetti del libro precedente.

Come ben si vede, il contenuto dell'opera è amplissimo, con una affascinante ricchezza di informazione e di documenti, che fanno di essa un valido e necessario punto di riferimento per coloro che vorranno studiare questo periodo del Messico dal punto di vista storico o pastorale. Nell'impossibilità di offrire un commento su tutti gli spunti offerti dall'A., ci limitiamo ad alcuni che riescono particolarmente validi per la loro novità e interesse.

I primi due capitoli sono molto validi per la sistemazione dell'informazione sulla legislazione e la letteratura portata a termine; mentre il terzo lo è soprattutto per la descrizione dei riti pre-ispatici di carattere penitenziale che erano soliti usare alcuni popoli messicani. Martínez Ferrer tratta l'argomento con equilibrio, avanzando alcune ipotesi che consentano una spiegazione dell'innegabile fenomeno e delle sue somiglianze con la pratica cristiana, ipotesi che appaiono molto plausibili.

Nei cc. 6-8, l'A. presenta i frutti della sua ricerca in campo pastorale, e si tratta di un aspetto del suo lavoro specialmente significativo, poiché consente un avvicinamento molto completo e al contempo dettagliato alla pratica cristiana dei primi fedeli messicani, avvicinamento che sfata molti tabù diffusosi in anni recentissimi sulla coazione che alcuni ritengono subirono gli indigeni messicani in quel periodo. Senza entrare in polemiche, anzi evitandole accuratamente, l'A. lascia trasparire come la libertà accompagnasse l'evangelizzazione di

questi popoli, che si trovarono davanti al messaggio cristiano ornati da una predisposizione ad esso che conferma quanto la miglior teologia cattolica ha sempre insegnato.

Infine, e senza dubbio si tratta di un contributo teologicamente e storicamente molto qualificato, l'A. nel c. 9 traccia un'ampia e circostanziata esposizione della letteratura sulla penitenza che era conosciuta e usata nel Messico nel periodo 1523-1585. L'A. non si limita all'elenco più o meno completo di queste opere, ma scende a descriverle e analizzarle, senza allungarsi eccessivamente, così che il lettore raggiunge una conoscenza di esse più che soddisfacente.

Vorremmo concludere queste righe augurandoci che l'A. prosegua nello studio di questi argomenti, che possono essere di grandissimo aiuto per comprendere meglio sia la storia sia la teologia di quel periodo.

A. Blanco

J. MORALES MARÍN, *Introducción a la Teología*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 344.

Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y autor de numerosos estudios sobre teología, historia y literatura, José Morales Marín acaba de publicar un nuevo manual, *Introducción a la Teología*, para el alumno que se inicia en los estudios teológicos. Es el segundo texto que escribe en la serie *Manuales de Teología* de EUNSA; el primero, *El Misterio de la Creación*, fue publicado en 1994. Gran conocedor de los escritos del Cardenal Newman, Morales, con un estilo ameno y sencillo, claro y conciso, introduce el lector al mundo de la teología, elaborando conceptos básicos junto a cuestiones de investigación actual en la ciencia teológica.

El manual se divide en cuatro partes: *La Teología*, *Los Presupuestos de la Teología*, *Las Fuentes de la Teología* y *La Teología como Ciencia*. En la primera parte, *La Teología*, Morales define el sentido y naturaleza de la actividad teológica: el creyente es «naturalmente» teólogo porque piensa sobre lo que cree; luego, viene la ciencia que es la reflexión deliberada, rigurosa y metódica, propia de la teología.

Explica el encuentro histórico entre la Palabra de Dios y el *logos* griego, entre el misterio cristiano y la razón humana, y cómo se establecen las bases para la armonía entre fe y razón. Esta primera parte prepara la entrada a temas más profundos, al demostrar la centralidad del misterio de Dios en la teología cristiana, a la vez que muestra la extensión del objeto de la teología a la entera realidad del hombre y del mundo, en cuanto se refieren a Dios y a sus planes. En este sentido la teología puede y debe ocuparse de cualquier realidad temporal. Por

eso, como declaró el Concilio Vaticano II, el camino de la Iglesia es el camino del hombre.

La segunda parte, *Los Presupuestos de la Teología*, es de particular interés en cuanto facilita entender las relaciones entre fe y teología, entre razón y fe, y el papel de la razón humana en la ciencia teológica. Dentro de esta misma parte el autor trata con profundidad el tema del lenguaje religioso y su importancia, dado que «para auto-manifestarse al ser humano, Dios expresa su misterio en la Palabra» (p. 92), haciendo del «lenguaje humano vehículo de la Revelación divina» (p. 94). En la sección titulada «Epistemología y lenguajes», explica la necesidad en teología de la «correlación homogénea de la realidad tanto con los conceptos que la reflejan, como con las palabras que expresan los conceptos y por tanto la realidad» (p. 108).

En la tercera parte, *Las Fuentes de la Teología*, se explora cada una de ellas y su desarrollo histórico: la Sagrada Escritura, la Tradición, la experiencia creyente, la historia y el Magisterio de la Iglesia. Resultan especialmente interesantes las explicaciones sobre el papel de la experiencia creyente en la teología, como fuente que es a la vez objetiva y subjetiva, un testimonio de conocimiento de la fe, no sólo racional sino real y directo. Distingue entre la propuesta de los autores modernistas que redujeron la Revelación a la experiencia subjetiva, y los teólogos como Newman que decían que lo esencial no es la experiencia en sí, sino Dios, infinito e inmutable, que la provoca.

Aunque el capítulo sobre «Historia y Teología» explica detalladamente el papel de la historia en la ciencia teológica, se necesita una buena base teológica para poder seguir el hilo de las explicaciones. De todos modos, el comentario que hace Morales sobre el desarrollo de la historia como área de estudio ayuda a entender la relación entre historia y teología, el origen de la historia en Dios, y la progresiva secularización y autonomía de la historia como disciplina profana. Incluye también la visión que el Concilio Vaticano II propuso con respecto a la vinculación intrínseca entre el acontecer histórico, la vida de la Iglesia y la reflexión teológica a través de Jesucristo, Señor de la historia humana y de la historia de la Salvación.

En esta misma parte que trata de las fuentes de la teología, el autor expone la relación entre Magisterio y actividad teológica. Pone de relieve la libertad de los teólogos en la investigación teológica y su legítima autonomía dentro del marco de la Iglesia. La vocación del teólogo es esencialmente eclesial.

La última parte del manual, *La Teología como Ciencia*, trata de cuestiones tan variadas como el estatuto científico de la teología, el método teológico, el uso de la filosofía en el quehacer teológico y la división de la teología en varias ramas o disciplinas. El Profesor Morales describe la crítica contemporánea, que tiende a ver en la teología una no-viabilidad epistemológica por la garantía dogmática y la adhesión del creyente al objeto creído como condición previa para la possibili-

dad del método. Estos autores ven la teología como una ideología, que sería, además, la justificación de un comportamiento social, y por tanto funcional y extrarracional. Aunque repite ideas claras a lo largo del manual sobre la racionalidad y el estatuto científico de la teología, Morales lo resume en una cita del Papa Pablo VI: «la teología merece nombre de ciencia debido a la índole y al rigor de sus métodos y a la calidad de sus instrumentos de trabajo puestos al día constantemente» (p. 228).

La importancia dada al método teológico sitúa muy bien al lector, especialmente el énfasis puesto en el hecho de que el método es la vía intelectual hacia el objeto. Glosa también algunos modos posibles de concebir la relación entre teología y filosofía, como son los de Paul Tillich, Karl Rahner y Walter Kasper. Trata luego los criterios para una filosofía adecuada al hacer teológico, a la vez que destaca la existencia natural y deseable de un pluralismo teológico: «la riqueza y hondura del misterio divino revelado son tantas que no podrán reflejarse en un único sistema teológico ni estudiarse con un solo tipo de especulación» (p. 269).

Los últimos dos capítulos del manual comprenden, respectivamente, una descripción resumida de las diversas disciplinas teológicas y una breve historia de la teología. Este último es particularmente útil como punto de referencia a lo largo del manual. Hay que decir también que Morales ofrece en cada capítulo un análisis histórico que ayuda mucho a situar al lector en el desarrollo y el estado actual de los distintas nociones y estudios teológicos sobre los cuales escribe. Incluye además una bibliografía al final de cada capítulo que da pistas para la profundización en el estudio de los distintos temas.

T. Keefe

M. TABET, *Introduzione generale alla Bibbia*, («L'Abside. Saggi di Teologia»), San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 416.

La presente introduzione generale alla Sacra Scrittura si rivolge principalmente agli studenti di teologia, ma anche gli specialisti in materie bibliche possono trovare in queste pagine interessanti spunti per l'insegnamento e il confronto di idee. L'autore ha scelto di articolare la sua opera in maniera classica (ispirazione, canone e interpretazione, Parti I, II e IV), inserendo una parte indipendente (Parte III) dedicata alle questioni riguardanti la critica testuale e aggiugnendone alla fine un'altra dedicata alla storia dell'esegesi (Parte V). Osservando il contenuto si scopre che l'ispirazione (Parte I) e l'interpretazione (Parte IV) vi hanno un ruolo preponderante. Ognuna di queste due parti supera le cento pagine: più del doppio, per esempio, di quella riguardante il canone (quarantacinque pagine).

L'ispirazione biblica è però il vero concetto centrale in quest'opera, come si può dedurre dal fatto che, tranne quella di storia dell'esegesi, tutte le parti del manuale fanno riferimento all'ispirazione nel primo paragrafo della loro introduzione (pp. 23, 127, 173, 225). Infatti, la Parte I («Il carattere sacro della Bibbia e le sue proprietà») delinea un approccio al concetto d'ispirazione come fondamento di una «situazione di privilegio [della sacra Scrittura] fra tutti i libri scritti da mano d'uomo» (p. 23), che determina un punto di riferimento per l'insieme dell'opera. Questa parte ha nove capitoli divisi in due unità: la prima riguardante lo studio dell'ispirazione in se stessa, la seconda dedicata agli effetti del carisma originario nei libri sacri. Nella prima unità, dopo un capitolo in cui si elencano i riferimenti biblici, magisteriali e patristici all'ispirazione, l'autore porta avanti un percorso che comincia con la nozione di «Dio autore della sacra Scrittura» (pp. 39-43), continua con il ruolo degli agiografi in quanto ispirati (pp. 44-70) e finisce con le conseguenze dell'ispirazione nel testo biblico (pp. 71-86). Come si è messo in evidenza, di tutti i tre punti di vista, quello dell'ispirazione dell'autore umano è ciò cui in questa unità si dedica più attenzione, soprattutto cercando di studiare come è stata capita lungo la storia l'azione dello Spirito nell'agiografo (e in quelli che l'autore chiama «collaboratori» e «coautori» [p. 57]). Come elemento strutturante del Capitolo III («Gli agiografi, ispirati da Dio, veri autori dei loro scritti») si trova l'applicazione analogica del modello della causalità strumentale d'accordo con la lettura che, a partire soprattutto da M.-J. Lagrange, si fece del pensiero di s. Tommaso d'Aquino (cf. p. 46 ss).

Metodologicamente il commento ai testi del magistero occupa un posto rilevante. I numerosi commenti alla *Dei Verbum* presenti in quest'opera, rivelano una profonda conoscenza e una lunga dedizione dell'autore al testo e agli atti conciliari. Una posizione di spicco hanno anche i riferimenti ai Padri e ai teologi medievali (gli autori più citati sono s. Tommaso d'Aquino, s. Agostino, s. Gerolamo e Origene).

Dunque, come spiega l'autore nella prefazione, questo libro cerca di essere un ponte di collegamento fra la tradizione manualistica prima del Concilio Vaticano II e quella dopo il Concilio (cf. p. 5), con «particolare attenzione alle questioni di carattere teologico-biblico» (p. 6). Bisogna anche aggiungere che in ogni situazione e argomento, in quest'opera emerge la grande capacità didattica dell'autore, maturata lungo molti anni dedicati all'insegnamento.

C. Jódar

LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, pp. 206.
- AA. VV., *Romana. Studi sull'Opus Dei e sul suo Fondatore*, Ares, Milano 1998, pp. 528.
- AA. VV., *Sectas satánicas y fe cristiana*, Palabra, Madrid 1998, pp. 123.
- MANUEL BELDA - JAVIER SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 368.
- SAN BUENAVENTURA (edición de Francisco Martínez Fresneda), *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano - Editorial Espigas, Murcia 1999, pp. 284.
- ROCCO BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1999, pp. 279.
- JOSÉ LUIS CAÑAS, *Gabriel Marcel: filósofo, dramaturgo y compositor*, Palabra, Madrid 1998, pp. 283.
- RICCARDO CASCIOLI, *El complot demográfico*, Palabra, Madrid 1998, pp. 254.
- ABELARDO DEL VIGO, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el siglo de oro español*, B.A.C., Madrid 1997, pp. 498.
- RINALDO FABRIS (a cura di), *La Parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pp. 597.

- FONDAZIONE AMBROSIANEUM, *Un invito alla teologia*, Glossa, Milano 1998, pp. 221.
- ÉTIENNE GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid 1998, pp. 280.
- GIOVANNI GIORGIO, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998, pp. 216.
- CRUZ GONZÁLEZ AYESTA, *El don de sabiduría según santo Tomás. Divinización, filiación y connaturalidad*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 208.
- PHILIP GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del "munus regendi" en "Lumen Gentium" 27*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 320.
- ADOLFO HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración "Mysterium Ecclesiae"*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 327.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et ratio*, Palabra, Madrid 1998, pp. 154.
- JUAN PABLO II, *Incarnationis Mysterium. Bula de convocación del Gran Jubileo del 2000*, Palabra 1999, pp. 75.
- JUAN PABLO II, *Matrimonio, amor y fecundidad*, Palabra, Madrid 1998, pp. 281.
- JACQUES LIÉBAERT - MICHEL SPANNEUT - ANTONIO ZANI, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 551.
- DANIEL LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il grande salterio (volumi I/A e I/B - Salmi 1-50)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pp. 580.
- JOSÉ ANTONIO LOARTE, *El tesoro de los Padres. Selección de textos de los Santos Padres para el cristiano del tercer milenio*, Rialp, Madrid 1998, pp. 398.
- ALFONSO LÓPEZ QUINTAS, *Estética de la creatividad. Juego, arte, literatura*, Rialp, Madrid 1998, pp. 494.
- FRÉDÉRIC MANNS, *L'Israele di Dio; Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, pp. 374.

- FRANCESCO MAZZOTTA, *I titoli cristologici nella cristologia cattolica contemporanea. Uno studio delle aree italiana, francofona, ispano-latinoamericana*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998, pp. 397.
- TOMÁS MELENDO GRANADOS, *Otto lezioni sull'amore umano*, Ares, Milano 1998, pp. 190.
- RODRIGO MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 374.
- MASSIMO NARO, *Diventerete come Dio*, Centro Studi Cammarata, San Cataldo 1998, pp. 156.
- MASSIMO NARO (a cura di), *Martirio e vita cristiana*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 1997, pp. 306.
- FERNANDO OCÁRIZ - ARTURO BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de teología fundamental*, Palabra, Madrid 1998, pp. 615.
- JOSÉ ORLANDIS, *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1998, pp. 304.
- JOSÉ RAMON PÉREZ ARAGÜENA, *La Iglesia. Iniciación a la Eclesiología*, Rialp, Madrid 1998, pp. 152.
- GIOVANNI PERINI, *Le domande di Gesù nel Vangelo di Marco. Approccio pragmatico: ricorrenze, uso e funzioni*, Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Roma 1998, pp. 149.
- PEDRO RODRÍGUEZ, *El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española*, Rialp, Madrid 1998, pp. 246.
- GIOVANNI ROTA, "Persona" e "Natura" nell'itinerario speculativo di Bernard J.F. Lonergan, S.J. (1904-1984), Glossa - Seminario Lombardo in Roma, Milano 1998, pp. 406.
- ANGELO SCOLA, *Il mistero nuziale (1. Uomo-Donna)*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 1998, pp. 208.
- ANGELO SCOLA (a cura di), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, pp. 410.

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE (Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa), *Atti del Convegno su "L'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa in Europa (Città del Vaticano, 19-21 giugno 1997)*, Milano 1998, pp. 173.

KAROL WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, pp. 299.

INDICE

STUDI

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

Las dos manos del Padre. El doble movimiento de la alianza salvífica, en la misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu Santo, como “*incarnatio in fieri*” 3

PAUL O'CALLAGHAN

La persona umana tra filosofia e teologia 71

JOSÉ MARÍA GALVÁN

La questione teologica degli attributi divini (e III): Dio, la colpa e la morte 107

JANUZ KRÓLIKOWSKI

Il «neopaganesimo». La sfida politeista tra oriente e occidente 133

NOTE

BATTISTA MONDIN

Di quale filosofia ha bisogno la teologia? 173

JEAN-LUC CHABOT

La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme 189

RECENSIONI

S. Bulgakov, *Alle mura di Chersoneso e altri scritti* [A. Marchetto] 207

P.J. Cordes, *Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo* - M.M. Bru, *Testigos del Espíritu. Los nuevos líderes católicos: Movimientos y Comunidades* [J.C. Domínguez] 213

A. del Vigo, <i>Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español</i> [E. Camino]	220
Ph. Goyret, <i>El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en «Lumen gentium»</i> [A. Miralles]	226
S. Karotemprel, <i>Seguire Cristo nella missione. Manuale di missiologia</i> [L. Martínez Ferrer]	229
G. Manzone, <i>Libertà cristiana e istituzioni</i> [H. Fitte]	233
J.M. Odero, <i>La fe en Kant</i> [A. Blanco]	236
A. Sarmiento, <i>El matrimonio cristiano</i> [R. Díaz]	239
G. Stanton, <i>La verità del Vangelo</i> [M.A. Tábet]	244

SCHEDE

M. Fazio, <i>Francisco de Vitoria. Cristianismo y Modernidad</i> [J. Larracilla]	249
A. Fernández, <i>El mensaje moral de Jesús de Nazaret</i> [R.B. Arjonillo Jr.]	252
C. Izquierdo Urbina, <i>Teología Fundamental</i> [A. Blanco]	255
A. Laun, <i>Kirche Jesu oder Kirche der Basis? Zum Kirchenvolksbegehren</i> [L. Reichegger]	257
L. López Guzmán, <i>Objeción de conciencia farmacéutica</i> [I. Ortega]	258
F. Manns, <i>L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane</i> [M.A. Tábet]	261
L. Martínez Ferrer, <i>Directorio para confesores y penitentes. La Pastoral de la penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585) e La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)</i> [A. Blanco]	263
J. Morales Marín, <i>Introducción a la Teología</i> [T. Keefe]	265
M.A. Tábet, <i>Introduzione generale alla Bibbia</i> [C. Jódar]	267
LIBRI RICEVUTI	269