

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

Imprimatur: † Salvatore Fisichella
Episcopus tit. Vicohabentinus
17.7.2001

ISSN 0394-8226
ISBN 88-8333-061-7

I PRELUDI DEI MODERNI TRATTATI SULLA NATURA E INTERPRETAZIONE DELLA SACRA SCRITTURA NEL PERIODO MEDIEVALE

Michelangelo TÁBET

Sommario: *I. Lo sviluppo della scienza biblica nel Medioevo e la sua espressione in diversi generi letterari:* 1. Dalla fine della patristica sino al sec. XI. 2. La riflessione ermeneutica dei secc. XII-XIV/XV e la sua espressione in diversi generi letterari - *II. La riflessione teoretica sull'approccio testuale, letterario e storico alla Bibbia nel Medioevo:* 1. L'approccio testuale. Il prologo del *Correctorium* di Ugo di San Caro. 2. L'approccio letterario. Il prologo al *Commento al Libro dei Salmi* attribuito a san Tommaso. 3. L'approccio storico. La *Historia scholastica* di Pietro Comestore - *III. Il Didascalicon di Ugo di San Vittore:* 1. La scuola di San Vittore ed il progetto biblico-culturale di Ugo. 2. Struttura e contenuto del *Didascalicon*. 3. Significato del *Didascalicon* - *IV. Il prologo al Breviloquium di san Bonaventura:* 1. Il *Breviloquium* e l'interesse teologico-biblico del suo prologo. 2. Struttura e tematica del prologo al *Breviloquium*. 3. Significato del prologo - *V. I principia di san Tommaso d'Aquino:* 1. I due *principia* di san Tommaso. 2. Il *principium* «Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra» (Sal 103,13). 3. Il *principium* «Hic est liber mandatorum Dei, et lex est in aeternum: omnes qui tenent eam perveniunt ad vitam» (Bar 4,1). 4. I *principia* e l'appendice sulla dottrina dei sensi biblici del *Quodlibet VII* - *VI. I prologhi alle Postillae perpetuae di Nicola di Lira:* L'opera esegetica di Nicola di Lira. 2. L'eccellenza della Sacra Scrittura. 3. La manifestazione della Parola di Dio nella Bibbia. 4. Rapporto fra esegesi letterale e spirituale - *VII. L'Additio super utrumque prologum magistri Nicolai de Lyra di Paolo di Santa Maria:* 1. L'*Additio* e la polemica sui sensi biblici. 2. Il senso di una polemica - *VIII. Riflessioni finali.*

Durante il periodo del Medioevo si produsse man mano un'intensa e diffusa pratica esegetica che venne accompagnata da una riflessione teoretica di notevole consistenza. Questa riflessione sfociò verso l'ultimo periodo del Medioevo (secc. XII-XIV/XV) nella formazione di un pensiero ermeneutico che

sistematizzava e sviluppava in generi letterari diversi, come era già accaduto in epoca patristica, la dottrina ed i grandi principi teologico-biblici dell'esegesi. Si passò così gradualmente da un lavoro di compilazione e di rielaborazione delle fonti antiche, svolto nell'Alto Medioevo particolarmente negli ambiti monastici fra i secoli VII/VIII e XI, ad un'esegesi che applicava sempre di più consapevolmente le categorie di una ricerca razionale al testo biblico. Quest'indagine teoretica e la conseguente prassi esegetica domineranno d'ora in poi nelle scuole cattedralizie e nelle università che man mano si verranno a creare. La presentazione delle principali opere che sistematizzarono la riflessione ermeneutica medievale ed il loro significato sono l'oggetto del nostro studio, che certamente non potrà essere se non un primo approccio a questa così ampia tematica.

Per strutturare adeguatamente il nostro lavoro dedicheremo una prima parte (I) a delineare lo sviluppo generale che sperimentò la scienza biblica dall'epoca patristica sino al tramonto del Medioevo; in seguito (II), considereremo lo svolgersi che ebbe in questo periodo ciò che concerne le grandi aree dell'esegesi critica, cioè l'approccio testuale, letterario e storico, evidenziando alcune delle più rappresentative riflessioni teoretiche in questo campo; infine (III-VI), realizzeremo una rassegna di quelle opere che nell'opinione generale degli studiosi dell'esegesi medievale possono essere ritenute massime espressioni del pensiero biblico nel periodo esaminato, tenendo presente sia il mondo intellettuale che esse rappresentano sia i diversi momenti storici in cui sorsero. Tali opere sono: il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore (1097 ca.-1141), l'esposizione teologico-esegetica più completa e articolata del celebre maestro vittorino, che divenne una specie di *ratio studiorum* anche fuori della famosa abbazia; il prologo al *Breviloquium* dell'eminente teologo francescano san Bonaventura (1217-1274), ritenuto da Chenu il «più bel programma di ermeneutica sacra» del sec. XIII; i *principia* di san Tommaso d'Aquino (1224 ca.-1274), due brevi dissertazioni di encomio alla Scrittura che, sebbene non costituiscano il meglio del lavoro teologico-

esegetico del Dottore Angelico, sono tuttavia da ritenere una sintesi magistrale di ciò che saranno i futuri trattati d'introduzione generale alla Bibbia; i prologhi alle *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum* del francescano Nicola di Lira (1270-1349), prefazione al memorabile commento che venne a preannunciare la nascita dell'esegesi storico-filologica del periodo rinascimentale; e infine, l'*Additio super utrumque prologum* di Paolo di Santa Maria (1350-1430), opera del famoso ebreo converso che divenne vescovo di Burgos, nella quale questi segue la traccia di san Tommaso in contrapposizione al pensiero teoretico di Nicola di Lira.

I. Lo sviluppo della scienza biblica nel Medioevo e la sua espressione in diversi generi letterari

1. Dalla fine della patristica sino al sec. XI

La rinascita carolingia (inizi del sec. IX), il cui programma di rinnovamento coincideva con quello del *De doctrina christiana* di sant'Agostino — la cultura come preparazione allo studio della Bibbia —, creò le condizioni per un'analisi più scientifica del testo sacro¹. A questo momento storico d'importanza notevole appartengono la revisione critica della Volgata di Alcuino, autore di origine inglese, pensata come il regalo più adatto che si potesse fare a Carlomagno in occasione della sua incoronazione a imperatore nel giorno di Natale dell'anno 800, e la revisione di Teodolfo, suo contemporaneo e vescovo di Orléans²;

¹ Cf B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 73. Sull'impero carolingio ed il suo contributo alla storia, cf P. RICHÉ, *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Hachette, Paris 1992.

² Per una storia del testo della Bibbia nel Medioevo cf R. LÖWE, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, in G.W. LAMPE (ed.), *The Cambridge history of the Bible*, II 102-154; L. LIGHT, *Version et révisions du texte biblique*, in P. RICHÉ-G. LOBRICHON (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible*, 55-93; B. FISCHER, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*, Herder, Fribourg 1985; IDEM, *Der Beiträge zur Geschichte der lateinischen Bibeltexte*, Herder, Freiburg 1986. Sulla revisione di Alcuino, cf in particolare L. GANSHOFF, *La Révision de la Bible par Alcuin*,

così come pure i commenti esegetici di Pascasio Radberto e Giovanni Scoto (Eriugena), i più originali commentatori biblici del IX secolo secondo l'opinione di B. Smalley. Ambedue gli autori, andando al di là del lavoro di compilazione, sottoposero le fonti ad una riflessione critica: rilevarono incongruenze e lacune nella tradizione patristica e le proposero ad una discussione, talvolta per metterle d'accordo, talvolta argomentando a favore di una scelta determinata. In questo periodo di rinascita carolingia si nota un interessamento dei commentatori del testo biblico per lo studio linguistico, greco ed ebraico, nonché per la nascente disciplina dialettica e per la retorica. Gli «studiosi dell'ottavo e del nono secolo» tracciarono, infatti, «le due linee («discussioni» delle testimonianze o autorità patristiche, e studio dell'ebraico), lungo le quali si sarebbe sviluppata l'esegesi medievale»³.

L'inizio del sec. X segnò, però, un inaspettato arresto del processo biblico creativo, che durerà più di centoventi anni. Qualunque siano state le cause di questo fenomeno, esso ebbe come conseguenza la formazione di un vuoto negli studi biblici, caratterizzato dalla quasi totale mancanza di commenti scrittureistici di un certo rilievo e persino di opere di compilazione. Nelle abbazie, è vero, si continuava ad essere fedeli alla *lectio divina* e, a quanto sembra, i monaci si applicavano allo studio del greco e dell'ebraico, sebbene non mancavano tracce di scritti esegetici di valore.

Per quanto riguarda la riflessione biblico-teoretica, in tutto l'arco di tempo finora considerato (sec. VIII-XI) e nonostante la rinascita carolingia del secolo IX non rinveniamo opere sistematiche consistenti. In questo ambito esiste un profondo iato che separa l'ultima elaborazione biblica organica degna di nota del periodo patristico, le *Etimologie* VI,1-4 di sant'Isidoro di Siviglia (opera lasciata incompiuta alla sua morte nel 636), con quanto verrà prodotto nell'ultima fase del Medioevo. Le

«Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 9 (1947) 7-20; B. FISCHER, *Die Alkuin-Bibel*, Herder, Fribourg 1957.

³ B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 83.

Etimologie VI,1-4 costituisce, infatti, l'ultimo tentativo valido dell'epoca patristica, seppur molto sintetico, di sistematizzare gli argomenti essenziali di carattere introduttivo alla Bibbia⁴. Fra il VII e VIII secolo va tuttavia ricordato il *De schematibus et tropis*⁵ di Beda il Venerabile (673-735)⁶, opera concernente l'analisi letteraria dei testi biblici ma con elementi utili per una teoria generale dell'esegesi biblica. Ispirandosi al *De doctrina christiana* di sant'Agostino, Beda spiega le figure retoriche con esempi tratti dalla Bibbia. Più importante ancora fu il lavoro realizzato quasi un secolo dopo dall'illustre abate di Fulda ed in seguito arcivescovo di Magonza Rabano Mauro (784-856)⁷. Seb-

⁴ Probabilmente la presentazione più completa delle *Etimologie* di sant'Isidoro è quella di J. OROZ RETA-M.A. MARCOS CASQUERO (testo latino, versione spagnola e note), con introduzione di M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, 2 voll., BAC 433-434, Madrid 1982. Cf anche M. REYDELLET-J. ANDRÉ, *Isidore de Seville. Étymologies*, «Auteurs latins du Moyen Âge», Paris 1984-1986; G. CREMASCOLI-C. LEONARDI, *La Bibbia nel Medioevo*, 365-368. Le *Etimologie* furono elaborate nel corso di parecchi anni fino al 632. Esse si presentano come una vasta enciclopedia della cultura antica, che parte dal concetto biblico secondo cui la denominazione degli oggetti corrisponde alla loro essenza. L'opera, come la conosciamo oggi, è divisa in 20 libri, dove vengono trattate le questioni riguardanti il *Trivium*, il *Quadrivium* e altre varie scienze nonché i temi teologici su Dio, sui santi, sulla gerarchia ecclesiastica, sulla Chiesa e così via.

⁵ Edizioni: CPL 1565; PL 175-186; CCSL 123A, 59-171.

⁶ Beda il Venerabile, inglese di origine, monaco e maestro dei monasteri di Wearmouth e di Yarrow, scrisse commentari a molti libri della Bibbia, soprattutto ai libri storici. Sugli scritti esegetici di Beda, edizioni, traduzioni e studi, cf A. DI BERNARDINO (a cura di), *Patrologia. I Padri latini (secoli V-VIII)*, Marietti, Roma 1996, 383-389. Sull'esegesi di Beda in generale, cf C. JENKINS, *Bede as Exegete and Theologian*, in A.H. THOMPSON, *Bede. His Life, Times and Writings*, Clarendon Press, Oxford 1935, 152-200; R.D. RAY, *Bede, the Exegete, as Historian*, in G. BONNER, *Famulus Christi. Essays in Commemoration of the Thirteenth Centenary of the Birth of the Venerable Bede*, SPCK, London 1976, 125-140. I commenti biblici di Beda sfruttano ampiamente gli scritti della patristica soprattutto latina, anche se Beda pare abbia avuto una certa conoscenza del greco. Le sue fonti sono facilmente identificabili grazie all'abitudine di Beda di segnalarle in margine ai suoi codici.

⁷ Magnentius Hrabanus Maurus nacque il 784 a Magonza. Entrato nell'abbazia benedettina di Fulda, divenne diacono nell'801, sacerdote nell'814, e abate nell'822. Più tardi dovette rinunciare alla dignità abbaziale per la sua fedeltà a Ludovico il Pio e a Lotario. Riconciliatosi con Ludovico il Germanico, ricevette la nomina di arcivescovo di Magonza, dove, estraneo alla politica e tutto dedito alla sua opera culturale

bene non fosse un pensatore originale, Rabano è degno di essere ricordato per aver composto una pluralità di opere di carattere esegetico e per aver commentato quasi tutti i libri della Bibbia⁸. Nell'ambito biblico-teoretico, Rabano compose due scritti di un certo interesse, parti di opere più ampie: il libro terzo del *De clericorum institutione*⁹, formato da 39 brevi capitoli, e il libro quinto del *De Universo*¹⁰, di 15 capitoli, anch'essi abbastanza brevi.

Il *De clericorum institutione* è più che altro una compilazione sulla base del *De doctrina christiana* di sant'Agostino¹¹, dei *Moralia* di san Gregorio Magno e degli scritti di sant'Isidoro di Siviglia, di Beda e di altri Padri. Nel libro III, stabilita la premessa che ciò che i chierici devono anzitutto studiare è la Sacra Scrittura perché sovrasta tutte le altre scienze che ad essa si

e pastorale, morì il 4 febbraio 856. Come arcivescovo combatté la dottrina di Godescalco e lo fece condannare nel concilio di Magonza dell'848.

⁸ Le opere di Rabano Mauro occupano ben sei volumi del Migne: PL 107-112. Questa edizione è considerata insoddisfacente e non contiene tutti gli scritti di Rabano. Non esiste un'edizione critica moderna completa. Il *De clericorum institutione* fu edito da A. Knöpfler (Munich 1901). Manca inoltre uno studio sull'esegesi di Rabano Mauro. Sulla sua vita, cf St. HILPISCH, *Der heilige Rabanus Maurus. Abt des Kloster Fulda und Erzbischof von Mainz*, Fulda 1955.

⁹ Opera pubblicata in PL 107,293-420 (il libro III occupa le colonne 377-420). Questo trattato fu composto verso l'819, quando Rabano era ancora a capo della scuola di Fulda e venne dedicato a Haistulfe, arcivescovo di Magonza. Rabano dichiarò di averlo scritto su richiesta di molti religiosi di Fulda, che andavano da lui a chiedergli spiegazioni e consigli su molti temi particolari e che lo pregarono di redigere un libro d'insieme sulle principali questioni trattate. Quest'opera, divisa in tre libri, tratta infatti dei più diversi argomenti, senza tuttavia approfondirli. Si può considerare come un manuale, abbastanza ben organizzato ad uso di chierici e monaci.

¹⁰ Cf PL 111,9-614 (il libro V occupa le colonne 103-138). L'opera, scritta fra il 842 ed il 847, è una delle più considerevoli di Rabano Mauro. Essa consta di 22 libri e si presenta con molti e significativi titoli, essendo il più completo: «De rerum naturis et verborum proprietatibus, necnon etiam de mystica eorum significatione». Si tratta di una vera enciclopedia, sullo stile delle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, benché la preoccupazione etimologica è meno accentuata e non segue l'ordine alfabetico. Inoltre, si passa da una questione all'altra senza una logica apparente. I temi trattati sono diversi (Dio, la creazione, ecc.) e nell'insieme si scopre una visione mistica del mondo.

¹¹ Sulla dipendenza del *De doctrina christiana* di sant'Agostino cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 394, nota 3.

devono riferire (cc. 1-2), Rabano tratta delle oscurità e dell'ambiguità che presenta il testo biblico e delle regole d'interpretazione (cc. 3-17). In seguito precisa che per soddisfare adeguatamente questo studio è necessaria una previa preparazione intellettuale, profana in apparenza, ma inderogabile, costituita dalla grammatica, dalla retorica, dalla dialettica e dalla matematica, suddivisa quest'ultima in aritmetica, geometria, musica e astronomia. Il libro si sofferma sulla natura e sull'importanza di ognuna di queste discipline. La parte finale del libro III è dedicata alla predicazione. Ciò che in definitiva l'eminente studioso formatosi alla scuola di Fulda proponeva, sulla scia del pensiero agostiniano e cassiodoriano, era l'importanza dello studio delle arti liberali per la conoscenza della Bibbia. Nella sua altra opera menzionata, l'enciclopedico *De universo*, ispirato alle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, l'arcivescovo di Magonza presenta una vera e molto riassuntiva introduzione alla Bibbia (libro V, 1-6)¹². In essa egli tratta del canone, degli autori e del contenuto dei libri sacri, seguendo uno schema tradizionale. La prima prefazione dell'opera contiene inoltre una riflessione sull'esegesi spirituale. Questa prefazione definisce il suo lavoro come un tentativo rivolto a spiegare le proprietà delle cose e per darne appunto il significato spirituale. Le due opere indicate ebbero grande fortuna nel Medioevo e contribuirono alla diffusione di molti temi agostiniani e isidoriani.

2. *La riflessione ermeneutica dei secc. XII-XIV/XV e la sua espressione in diversi generi letterari*

Fra i secoli XII e XIV/XV la riflessione biblico-ermeneutica fece un salto di grandi proporzioni e si sviluppò in molte direzioni. Gran parte di questo pensiero si manifestò in opere che offrivano il frutto dell'applicazione dei grandi principi

¹² Nei quattro primi capitoli tratta anche diverse questioni di carattere biblico: sui nomi divini (capitolo I), e sull'interpretazione spirituale dei personaggi dell'Antico e del Nuovo Testamento (II a IV).

ermeneutici e che vanno dai tentativi indirizzati a realizzare una critica testuale ai grandi commenti biblici. Secondo la classificazione di Dahan¹³, i principali generi letterari della riflessione ermeneutica dell'ultimo periodo del Medioevo furono i trattati, le prefazioni, i *principia*, le opere teologiche ed i commenti a versetti biblici specifici. Benché non esistesse allora un genere letterario che corrispondeva con esattezza a quello dei moderni manuali o trattati d'«Introduzione generale alla Sacra Scrittura», tuttavia, diversi scritti si possono considerare precursori genuini di questo genere letterario.

I «trattati» dedicati direttamente alla riflessione ermeneutica furono poco frequenti. Due opere però hanno un valore peculiare: il *Didascalicon. De studio legendi* (*Manuale sull'impegno del leggere, ossia sullo studio della scienza*), un'introduzione alla lettura letterale della Bibbia ed il *De Scripturis et scriptoribus sacris* (*Sulle Scritture e sugli scrittori sacri*), opera analoga alla precedente ma che evidenzia di più ciò che riguarda l'esegesi spirituale. Ambedue appartengono allo stesso autore, Ugo di San Vittore, e si trovano all'inizio del grande periodo della scolastica (sec. XII). Nel nostro lavoro ci soffermeremo soprattutto sulla prima di queste due opere per il suo carattere più complessivo. Un altro scritto appartenente a questo genere letterario di «trattato» è l'anonimo *De expositione sacrae Scripturae* (inizi del sec. XIV)¹⁴, opera trasmessa in due manoscritti ancora poco studiati. All'interno del genere letterario in questione Dahan introduce i «Manuali di predicazione» (*Ars praedicandi*), scritti molto differenti fra loro e che vanno dai sermoni monastici affini alle omelie su un testo biblico, ai sermoni universitari compo-

¹³ Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 395-415. Data la finalità del nostro lavoro, quella di evidenziare la riflessione ermeneutica organica realizzata nel Medioevo, non ci soffermeremo su altri aspetti e modalità dell'ampia produzione biblica di questo periodo.

¹⁴ Quest'opuscolo comprende due parti, secondo lo schema *significatio vocis* e *significatio rei*. La prima è una riflessione sul senso letterale della Scrittura; mentre la seconda si sofferma sul senso spirituale (cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 397-398).

sti con una tecnica rigorosa¹⁵. Queste opere erano destinate ad offrire un aiuto ai predicatori per la loro missione e perciò raramente elaborano una riflessione di carattere scientifico-metodologico. Esse presentano generalmente un determinato schema dei sensi biblici, annunziano la scelta che faranno nell'esposizione (letterale, tipologica, tropologica, anagogica) e chiariscono gli obiettivi ed il modo di procedere. Il commento si realizza in base ai testi biblici (*exemplum*) e alla ragione. Sebbene queste opere contengono elementi esegetici sparsi e possono aver contribuito allo sviluppo della riflessione ermeneutica, non sembra si possano includere propriamente fra i precedenti del moderno genere letterario di «introduzione generale alla Bibbia». La loro finalità, infatti, è eminentemente pratica.

Le «prefazioni o prologhi» ai commentari biblici costituiscono un secondo gruppo rilevante di riflessione ermeneutica. Nel Medioevo, la loro struttura seguiva un modello abbastanza fisso, con un'introduzione e la parte centrale articolata secondo lo schema aristotelico delle quattro cause. In generale si può affermare che questi prologhi contengono in modo più o meno consistente degli elementi per costruire una teoria esegetica, sebbene non tutti offrono una riflessione propriamente teoretica. Un particolare significato esegetico e storico hanno i tre celebri *prologhi* di Nicola di Lira. Due introducono il suo commento letterale alla Scrittura, le celebri *Postillae perpetuae in*

¹⁵ Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 398-401. Seguendo l'ordine cronologico, possiamo segnalare i manuali per i predicatori di Guilberto di Nogent (sec. XI), Tommaso di Chobham (sec. XIII), Riccardo di Thetford e Giovanni de La Rochelle (sec. XIV). L'opuscolo di Guilberto, *Quo ordine sermo fieri debeat*, è uno dei pochi a prediligere la tropologia, poco praticata prima di lui. Guilberto offre una riflessione sui metodi, l'obiettivo ed il campo della tropologia. La *Summa de arte predicandi* di Tommaso de Chobham, contiene un prologo che può considerarsi un breve trattato d'introduzione all'esegesi. Nella prima parte, ricopia le sette regole di Ticonio; nella seconda, approfondisce la distinzione fra il significato delle parole ed il significato delle realtà. Gli altri autori menzionati introducono riflessioni di ermeneutica nella spiegazione sul modo di sviluppare un sermone. Lo studio classico su questo genere letterario è quello di Th.-M. CHARLAND, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Âge*, J. Vrin; Paris-Ottawa 1936. Dal tema si sono occupati più recentemente F. Morenzoni e M.G. Briscoe.

Vetus et Novum Testamentum. — il *De commendatione sacrae Scripturae in generali* ed il *De intentione auctoris et modo procedendi* —; il terzo, la sua nota opera *Moralia* o *Moralitates Bibliorum*¹⁶. Essi godettero di una grande diffusione nei secoli successivi e divennero oggetto di uno spiccato dibattito teologico¹⁷.

I «*principia*», lettura magistrale che nel Medioevo il futuro professore di teologia doveva pronunciare per diventare *Magister in Sacra Pagina*, offrono indubbiamente, nonostante il loro diverso pregio scientifico, una delle principali fonti per la conoscenza delle teorie medievali sull'esegesi¹⁸. Si sono conservati due *principia* di san Tommaso d'Aquino, il *De commendatione Sacrae Scripturae* ed il *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae*; e benché essi contengano soltanto alcuni elementi del pensiero biblico tommasiano, rappresentano una sintesi complessiva di quanto troviamo nel resto delle sue opere in modo più frammentario. Nel loro insieme, i due *principia* tommasiani formano un volumetto d'introduzione generale alla Sacra Scrittura in un senso abbastanza moderno, motivo per cui li abbiamo scelti per il nostro studio.

Riguardo alle «opere teologiche», il cui contributo all'esegesi medioevale è ampiamente riconosciuto¹⁹, Dahan considera che le più significative siano i commenti al libro delle *Sententiae*

¹⁶ Oltre l'edizione d'Anversa del 1634, essi sono stati editi in PL 113,25-36.

¹⁷ Altri prologhi importanti sono quelli di Raimondo di Sant'Elia al Pentateuco, di Andrea di San Vittore ai Libri sapienziali e di Stefano Langton anche al Pentateuco. Questi ultimi sono stati studiati da B. Smalley e R. Quinto.

¹⁸ Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 405-409; N. SPATZ, *Principia. A Study and Edition of Inception Speeches Delivered before the Faculty of Theology at the University of Paris*, ca. 1180-1286, Cornell University Press, Ithaca (NY) London 1992. Sui *principia* di alcuni maestri medioevali, cf F.M. DELORME (ed.), *Deux leçons d'ouverture de cours biblique données par Jean de La Rochelle*, «La France franciscaine» 16 (1933) 345-360; A. FRIES (ed.), *Principium Biblicum Alberti Magni*, «Studia Albertiana» (BGPMA, Suppl. 4), Münster 1952, 128-147; D. FLOOD-G. GAL (ed.), *Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in sacram Scripturam, Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios*, St. Bonaventure 1997, 17-151.

¹⁹ «Bien entendu, toute la littérature théologique apporte une contribution à la réflexion sur l'exégèse» (G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 409).

di Pietro Lombardo († 1160)²⁰ composti fra il 1240 ed il 1270, i quali erano accompagnati da un prologo²¹. Questi prologhi erano abbastanza sviluppati e utilizzavano gli schemi dei prologhi già applicati precedentemente ai commenti biblici, in cui la presentazione del libro veniva articolata seguendo lo schema delle quattro cause aristoteliche. Le grandi *Summae* teologiche, cioè esposizioni globali della dottrina cristiana, che subentreranno ai *Commenti alle Sentenze* conterranno esse pure le loro considerazioni ermeneutiche nella introduzione o prima questione. È il caso, per esempio, della celebre *Summa Theologiae* di san Tommaso. La prima questione in assoluto dell'opera contiene una riflessione sulla natura della teologia che comprende considerazioni ermeneutiche d'innegabile valore. In questo genere letterario che esaminiamo, Dahan colloca il *Sic et non* di Pietro Abelardo († 1142)²² e le diverse *Questioni quodlibetali* e le *Questioni disputate* che fiorivano negli studi teologici universitari del Basso Medioevo. Poiché quanto appartiene essenzialmente al pensiero di san Tommaso verrà considerato nell'analisi dei due *principia* summenzionati, prenderemo come esempio di rifles-

²⁰ Le prime opere che si possono considerare appartenenti al genere letterario di «raccolta di sentenze» sorgono già nel sec. XI o forse prima. Di particolare interesse biblico è una specie di somma che incomincia con il titolo *Pater iste familias* e che comprende una parte intitolata «De intellectu scripturarum», con 165 capitoli. Note sono anche le sentenze di Anselmo di Laon e della sua scuola quali le *Sententie divine pagine* (cf. F. BLIEMETZRIEDER (ed.), in IDEM, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» XVIII/2-3 (1919) 1-46).

²¹ Cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 409-413.

²² Cf. l'edizione critica curata da B.B. BOYER-R. MCKEON, Chicago (IL)-London 1976-1977. Il prologo di quest'opera (PL 178,1339-1349) affronta un problema ermeneutico molto sentito nel Medioevo, cioè quello delle contraddizioni negli scritti dei Padri e dei santi. Una prima categoria è quella delle contraddizioni apparenti, che possono essere risolte per mezzo dell'analisi del testo (sul piano della critica testuale, della critica teologica e dell'analisi del linguaggio). Una seconda categoria riguarda le contraddizioni reali, ambito in cui il lettore deve saper discernere con l'uso della ragione, cercando di stabilirle la verità. Un discepolo di Abelardo, Roberto di Melun, consacrò allo studio della Bibbia i più importanti prologhi delle *Sententie* e, nel primo capitolo del libro I, offre una riflessione sull'esegesi. Nel capitolo 4 tratta delle differenze fra la Bibbia e gli scritti profani; e nel capitolo 5 sul significato delle parole e delle *res* della Scrittura.

sione ermeneutica in un'«opera teologica» il *Breviloquium* di san Bonaventura, che include una prefazione sullo studio della Scrittura. Esso è stato considerato una genuina *Commendatio Sacrae Scripturae*.

Infine, «i commenti a versetti biblici specifici», genere letterario molto diffuso nel Medioevo, offrono un materiale ermeneutico ampio ma talmente frammentato che non sembra appropriato considerarli prototipi del genere letterario moderno dei trattati d'introduzione generale alla Bibbia. Alcuni di essi ruotano attorno ad uno stesso tema, come ad esempio i commenti al brano della lettera di san Paolo ai Galati sulle due alleanze (soprattutto Gal 4,24). Il commento di san Tommaso contiene, concretamente, una sintesi della sua teoria concernente i sensi biblici. Sullo stesso brano, Giovanni de La Rochelle presenta una spiegazione sulla tecnica allegorica di san Paolo. Questo genere letterario enterebbe forse meglio in quello di commenti teologici ai testi sacri che non nella riflessione ermeneutica generale sulla Bibbia.

Come opere principali della riflessione biblico-ermeneutica medievale prenderemo per il nostro studio,, quindi, come abbiamo segnalato,, il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, il *prologo* al *Breviloquium* di san Bonaventura, i *principia* di san Tommaso, i *prologhi* di Nicola di Lira e l'*Additio super utrumque Prologum magistri Nicolai de Lyra* di Paolo di Santa Maria. A questa esposizione faremo precedere un capitolo contenente la riflessione sull'arte della critica testuale, letteraria e storica così come si presenta in alcuni dei principali scritti del Medioevo²³.

²³ Per una visione d'insieme degli studi critici nel medioevo, cf soprattutto H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, II/1 359-387; G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale (XIIe-XIVe siècle)*, 161-387.

II. La riflessione teoretica sull'approccio testuale, letterario e storico alla Bibbia nel Medioevo

1. *L'approccio testuale. Il prologo del Correctorium di Ugo di San Caro*

La critica del testo biblico, nata nei primi secoli del cristianesimo e ancor prima con le tecniche proprie dell'epoca, come lo evidenziano la versione greca dei LXX, l'*Esapla* di Origene, la *Vetus latina*, la Volgata e le numerose note di carattere testuale disseminate nelle opere di san Girolamo, ebbe nel Medioevo un crescente sviluppo, particolarmente nei secc. XII e XIII. I precedenti più immediati si trovano nei lavori di correzione testuale menzionati di Alcuino e Teodoro sul testo della Volgata di Girolamo (sec. IX). Nell'ambito dell'esegesi ebraica i tentativi di critica testuale furono forse ancor più vivaci e portarono all'elaborazione di un sistema di punteggiatura orientato alla più esatta lettura e comprensione del testo ebraico. Si formò così il Testo Masoretico.

Nel lavoro di critica testuale del sec. XII brillarono soprattutto le figure dei cistercensi Stefano Harding (1066-1134), fondatore e terzo abate di Cîteaux, e di Nicola Maniacoria (†1145), il colto monaco di Trois-Fontaines molto versato in lingua ebraica. Ambedue corressero il testo dell'AT sulla base di molti manoscritti latini, greci e ebraici e con l'aiuto di dotti ebrei. La revisione di Stefano su tutto il testo della Volgata diede luogo alla cosiddetta Bibbia di Digione (1109)²⁴; Nicola scrisse il *Libellus de corruptione et correptione psalmodum*, opuscolo in cui denunciava lo stato di corruzione dei testi biblici allora in

²⁴ Si tratta di quattro codici procedenti da Cîteaux e che oggi si trovano nella Biblioteca municipale di Digione. Sul tema cf Ch. OURSEL, *La Bible de S. Étienne Harding et le scriptorium de Cîteaux*, Cîteaux (*Commentarii cisterc.*, abbazia Westmalle), Belgique 10 (1959) 34-43. La revisione di Stefano fu motivata dal desiderio che i monaci cantassero nell'ufficio un testo conveniente e uniforme.

uso e le difficoltà esistenti per la loro esatta correzione²⁵. La pratica della critica testuale del sec. XII entrò anche a formare parte integrante delle opere esegetiche, come evidenziano gli scritti di Andrea di San Vittore, orientati verso un'esegesi eminentemente letterale²⁶. Il secolo XIII diede luogo, nel tema che ci interessa, ad un ampio salto di qualità. Nacquero allora i più significativi antecedenti medioevali della critica testuale moderna, i correttori biblici (*correctoria biblica*), opuscoli che citavano versetti seguiti da rilievi critici: liste di lezioni varianti e di emendamenti al testo biblico che venivano confezionati in base ai manoscritti allora esistenti latini, greci e ebraici²⁷. I correttori biblici divennero tanto più necessari in quanto il testo più diffuso della Bibbia da Stefano Langton (maestro a Parigi dal 1180 circa al 1206)²⁸ in poi, la «Bibbia parigina», non essendo altro che una recensione alcuina della Volgata privilegiata dall'Università di Parigi, risultava a tutti molto insoddisfacente²⁹.

Alla composizione dei correttori biblici si dedicarono studiosi di diverse aree culturali. Fra i francescani divennero cele-

²⁵ Sul contesto storico e sul significato esegetico dell'opera dei due autori sopra menzionati, cf B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 124-126; H. DE LUBAC, *Esegesi Medievale*, II/1 365-368.

²⁶ L'interesse di Andrea di San Vittore, allievo di Ugo di San Vittore e uno dei maggiori rappresentanti dell'esegesi scientifica del secolo XII, per la ricerca del senso letterale della Scrittura indusse l'autore ad imparare la lingua ebraica e a frequentare i maestri ebrei, i cui metodi e la cui tradizione lo influenzarono profondamente (cf B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 167-276).

²⁷ La maggior parte dei correttori biblici sono frutto di un raffronto molto attento tra il testo di base (il parigino), manoscritti ebraici, aramaici e greci, le antiche versioni greche e latine (Settanta e *Vetus Latina*) e varie famiglie di manoscritti della Volgata (che venivano suddivisi in antichi e moderni, in rapporto alla riforma carolingea). Di solito, gli autori medioevali mostrano di avere una notevole conoscenza delle lingue bibliche. L'elaborazione dei correttori biblici proseguì lungo il sec. XIV.

²⁸ L'inglese Stefano Langton, uno dei più riconosciuti maestri del sec. XII, studiò e insegnò teologia a Parigi dal 1180 fino al 1206, anno in cui fu nominato cardinale e arcivescovo di Canterbury. La sua suddivisione della Bibbia in libri e capitoli è quella in uso ancor oggi, pur con qualche piccola modifica. Compose inoltre un numero considerevole di commenti biblici e di opere teologiche.

²⁹ Sui problemi riguardanti la Bibbia parigina, cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale (XIIe-XIVe siècle)*, 176-179.

bri il correttore biblico di Guglielmo de la Mare (†1285), professore a Parigi intorno al 1274-1275, considerato da Denifle il più erudito e scientifico del secolo³⁰, e quello di Gerardo di Huy, appartenente probabilmente alla scuola di Guglielmo. Questi due saggi francescani scrissero inoltre, rispettivamente, il *De hebraeis et graecis vocabulis glossarum Bibliae* e ed il *Liber triglossos*, opera quest'ultima sulla grammatica greca, ebraica ed aramaica. Fra gli studiosi domenicani, il correttore biblico più noto porta il nome di Ugo di San Caro, insigne esegeta che apre praticamente la serie di maestri domenicani impegnati nell'insegnamento della Bibbia a Parigi e che ricopriva una delle due cattedre di teologia al convento domenicano di *Saint Jacques*, associato all'Università di Parigi (1230-1235)³¹. Il correttore fu composto verso il 1236 ed è frutto di un lavoro coordinato. Ugo, infatti, ebbe il merito di organizzare l'enorme lavoro di critica testuale che rese celebre la comunità parigina dei frati predicatori, frutto del quale è la prima concordanza verbale (*Concordantiae*) che integrò le precedenti concordanze limitate ai nomi di personaggi e la preparazione del *Correctorium* che porta il suo nome. Fra i correttori biblici domenicani possiede anche un'importanza capitale la monumentale opera conosciuta come la *Bible de Saint Jacques*, un testo biblico (senza i libri dei Salmi) accompagnato da note critiche interlineari e margi-

³⁰ Sulla vita e le opere del noto francescano di origine inglese Guglielmo de la Mare, cf E. LONGPRÉ, *La Mare (Guillaume de)*, DTC 8 (1925) 2467-2470.

³¹ Cf Th. KÄPEL, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, «Institutum Historicum FF. Praedicatorum», Roma (S. Sabinae) 1975, II 269-281. Ugo è autore di una *Postilla* sull'intera Bibbia, cioè di un commento sotto forma di glossa continua interposta fra i brani del testo. Egli ebbe una grande consapevolezza di ciò che significa il compito proprio dell'ermeneutica biblica. Davanti alle tendenze esegetiche del suo tempo, che egli individua e classifica in due gruppi — «i fautori dell'allegoria moralizzante» e i sostenitori di un'esegesi finalizzata alla questione teologica — parla, infatti, del bisogno di giungere ad un'armonia tra studio della Bibbia e speculazione teologica, e ritiene di dover mettere allo stesso livello lo studio della Pagina sacra e il dibattito speculativo, ridimensionando la «moralitas» dei monaci attraverso l'attenzione riservata alla lettera biblica (cf B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 374-377).

nali, localizzabili grazie ad un sistema di rinvii molto elaborato³². La *Bible de Saint Jacques* è l'unico correttorio biblico che non costituisce un opuscolo a sé. Fuori dall'ambito monacale vennero realizzati altri correttori biblici, come i due designati dagli studiosi *Sorbonne I* e *Sorbonne II*, terminologia che fa riferimento all'origine dei manoscritti³³.

Alcuni dei correttori biblici menzionati hanno un posto rilevante anche perché vengono preceduti da prefazioni, che espongono i criteri metodologici che i loro autori seguirono nel loro lavoro di critica testuale. Tali sono il correttorio biblico di Gerardo di Huy, che enumera le otto traduzioni della Bibbia fatte dall'ebraico e delinea una tipologia degli errori più comuni dei copisti, e quello di Ugo di San Caro, di grande aiuto per la conoscenza dei principi basilari di critica testuale assunti nell'esegesi del Medioevo cristiano. Ambedue i correttori appaiono perciò come brevi trattati di critica testuale, dove vengono segnalati la finalità del lavoro critico, le fonti utilizzate nella correzione del testo ed il metodo seguito. Il tutto mostra la forte coscienza critica che esisteva nel Medioevo e l'importanza che veniva attribuita alla «verità testuale», come si esprime Gerardo di Huy³⁴. La prefazione di Ugo di San Caro è più breve ed essenziale³⁵.

Ugo parte dall'affermazione che è indispensabile «che le parole della Scrittura santa, più di quelle di qualsiasi altro libro, riposino solidamente sui fondamenti della verità, dal momento che l'edificio degli studi sacri è più sicuro nella misura in cui è fondato sulla base di un testo autentico». Per questo motivo, aggiunge di aver voluto intraprendere uno studio critico volto a segnalare le varianti testuali e a proporre delle correzioni, a sopprimere le interpolazioni e ad emendare il testo nel caso di corruzione. Per la correzione si servì delle glosse di san Girola-

³² Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale (XIIe-XIVe siècle)*, 183.

³³ Cf *Ibidem*, 188-190.

³⁴ Cf *Ibidem*, 186.

³⁵ Il testo in francese si può trovare nell'opera di Dahan pp. 181-182.

mo e di altri dottori, dei manoscritti ebraici e di quelli latini antichi (anteriori all'epoca di Carlomagno). Il metodo consisteva nel contrassegnare le parole del testo biblico della Bibbia parigina con alcuni segni diacritici (punti, sottolineature, ecc.), per poi spiegare brevemente nel correttorio biblico ciò che si considerava dubbio o superfluo. Nel caso dei libri del canone ebraico, i punti collocati sopra una parola, sillaba o fra due parole del testo biblico indicavano che la lezione (parola, sillaba, frase) era appoggiata sull'autorità di numerosi commentatori e manoscritti antichi, anche ebraici. La sottolineatura sotto una parola, invece, che questa non si trovava attestata nei manoscritti. La conferma che si trattava di un'interpolazione, perché mancante nei manoscritti ebrei, era indicata da un punto sovrapposto alla sottolineatura. Per i libri della Sapienza e del Siracide, che al dire di Ugo nessun Padre aveva commentato tranne Rabano Mauro, i punti rinviavano all'opera dello stesso Rabano. Nel caso degli altri libri dell'AT e di tutto il NT, i punti rimettevano all'autorità dei Padri greci. La mancanza di indicazioni significava un'incertezza sul valore critico della lezione.

Dall'esame di questa e altre prefazioni, si deduce che principio base della critica testuale medievale era il confronto fra i manoscritti (i latini fra loro e con gli originali greci e ebraici). Nella prefazione di Ugo si fa anche un accenno alla tipologia degli errori testuali. Egli parla di «interpolazioni causate dalle mancanze dei copisti» (alcune dovute all'influsso delle postille e delle glosse) oppure all'«imperizia di alcuni». Dahan segnala, in una prospettiva più generale, l'ampia tipologia elaborata dalla critica testuale medioevale riguardante le corruzioni del testo. In essa si trovano precisate sia le cause degli errori (incompetenza o negligenza dei copisti e contaminazione di vari tipi del testo della Volgata) sia i tipi di errori (interpolazioni, commutazioni, omissioni, addizioni, divisioni, congiunzioni, ecc.)³⁶.

³⁶ Cf *Ibidem*, 219-223.

2. *L'approccio letterario. Il prologo al Commento al Libro dei Salmi attribuito a san Tommaso*³⁷

La preoccupazione riguardante l'analisi del testo in sé — grammaticale, linguistica, retorica e semantica — così come l'analisi contestuale basata sul principio dell'unità della Scrittura si svilupparono nel Medioevo, principalmente a partire del sec. XII, grazie all'attenzione prestata dalla scuola vittorina e, soprattutto, del suo massimo rappresentante, Ugo di San Vittore, allo studio integrale della Bibbia. Nel *Didascalicon*, situato in piena linea di continuità con il *De doctrina christiana*, Ugo parla dell'esigenza di ricorrere alla sapienza umana per meglio conoscere il testo biblico. La distinzione che stabilisce fra *littera*, *sensus* e *sententia* (analisi del testo nel suo significato più immediato, analisi nel contesto biblico e storico, studio filosofico-teologico) mostra, inoltre, quanto era vivo nel sec. XII, almeno in alcuni settori della riflessione scritturistica, l'interesse per l'indagine letteraria e storica della Bibbia.

Per sviluppare quest'analisi letteraria, gli autori medievali potevano contare su diversi strumenti lessicografici, che vengono eventualmente menzionati; fra questi, l'*Elementarium* di Papia (verso il 1060)³⁸, una specie di dizionario di tutto il sapere umano, e il *De tropis loquendi* di Pietro Cantore († 1197)³⁹, ispirato nel *De schematibus et tropis* di Beda. Questa seconda opera forniva un'ampia visione sulla riflessione della scienza del linguaggio nel sec. XII e ampliava la sua prospettiva alle questioni

³⁷ Il *Commento ai Salmi* viene considerato opera dubbia di san Tommaso. Per quanto a noi interessa, esso illustra sufficientemente a nostro avviso il lavoro di analisi letteraria del periodo medievale.

³⁸ Cf G. CREMASCOLI, *Ricerche sul lessicografo di Papia*, «Aevum» 42 (1968) 31-55.

³⁹ Nato nei dintorni di Beauvais, divenne maestro a Parigi un po' prima del 1173 ed in seguito cantore di Notre Dame (1183), attività che svolse fino alla sua morte (1197). Pietro è autore di opere bibliche e teologiche di una certa importanza e i suoi commenti alla Scrittura spaziano sul complesso della Bibbia. Cf J.W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton (NJ) 1970; IDEM, *Pierre le Chanter*, in «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire» (DSp) 12,2 (1986) 1533-1538.

attinenti la retorica e la dialettica. Per la presentazione globale della struttura contenutistica e letteraria dei libri sacri, inoltre, si diffusero alcuni schemi che erano in uso nello studio dei testi profani. Questi schemi erano, concretamente, l'*accessus* (introduzione) — prefazione dove venivano indicati la finalità dell'opera, lo stile o genere letterario (*ordo* o *modus agendi*), il nome dell'autore, il titolo, il contenuto e la disciplina alla quale apparteneva lo scritto — e lo schema basato sulle quattro cause aristoteliche, un adattamento dell'*accessus* che finì per imporsi lungo il sec. XIII. Seguendo lo schema delle quattro cause, il libro sacro veniva analizzato dal punto di vista della causa efficiente (autore), materiale (contenuto), formale (stile o genere letterario) e finale (intenzione). L'analisi della causa formale o *modus agendi* costituiva la fase dello studio letterario del testo biblico e parte importante di quest'analisi era la problematica dei generi letterari. L'esegesi medievale, infatti, si sforzò di classificare i libri sacri in diversi generi letterari. Un altro ricorso letterario importante dell'esegesi medievale era la *divisio textuum*, con cui si cercava di stabilire le diverse unità letterarie del libro in questione e la funzione teologica di ogni parola e frase nel suo contesto prossimo e remoto. Con la *divisio textuum* la struttura del libro sacro rimaneva totalmente definitiva⁴⁰.

Il prologo al Commento al Libro dei Salmi attribuito a san Tommaso è un modello paradigmatico di quanto abbiamo appena detto. Il prologo tratta di molte questioni diverse; non soltanto quindi di ciò che corrisponde allo schema aristotelico delle quattro cause, ma anche di quanto riguarda le traduzioni del Salterio, la sua interpretazione (sia letterale che spirituale), il significato profetico dei salmi e la struttura del Salterio. Questo ultimo punto costituisce più propriamente l'analisi letteraria. L'autore si interroga su questioni quali il perché del numero 150 dei salmi del Salterio, la divisione in cinque libri e in tre gruppi di cinquanta salmi, l'ordine che essi seguono. Certa-

⁴⁰ Su questi argomenti, Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale (XIIe-XIVe siècle)*, 271-275.

mente, le risposte non sono sempre di carattere letterario e non mancano soluzioni d'indole chiaramente allegorica.

Per la presentazione letteraria globale del *Commento* si utilizza il modello aristotelico delle quattro cause. La causa materiale (il contenuto del libro) viene definita «universale», perché così come gli altri libri del canone biblico si riferiscono ad un tema in particolare, il libro dei Salmi «contiene quanto appartiene a tutta la teologia»⁴¹. La causa finale (finalità del Salterio) è che l'anima si unisca a Dio in quanto santo e eccelso. La causa efficiente (l'autore), la «parola della gloria», perché tutta Scrittura è stata scritta per ispirazione divina (*per instinctum inspirationis divinae*). La causa formale del Salterio, infine (cioè il genere letterario o *modus dicendi*), è il genere «deprecativo» e «laudativo». L'autore del *Commento* spiega che nella Scrittura si possono rinvenire molti generi letterari (*multiplex invenitur*): il narrativo nei libri storici; l'ammonitivo, l'esortativo ed il precettivo nei corpi legislativi, nei libri profetici e sapienziali; il disputativo nel libro di Giobbe e nelle lettere di Paolo, e così via. Caratteristico del Salterio è il «genere laudativo», perché quanto viene detto negli altri libri nei generi predetti si trova nel Salterio in forma di lodi e orazioni: inni (lode a Dio con esultazione della mente e con parole di esclamazione) o soliloqui (dialogo personale dell'uomo con sé o con Dio), in cui la mente si eleva a Dio mediante atti di fede, speranza, amore e con desideri di imitare la giustizia divina⁴². A conclusione del prologo, viene il commento di ogni salmo seguendo il classico sistema della *divisio textuum*.

⁴¹ Il Salterio tratta infatti, secondo l'autore del *Commento*, dei quattro principali temi teologici: la creazione, il governo divino della storia, la redenzione e la glorificazione. Si esemplifica con i Sal 8; 77; 3 e 149.

⁴² L'autore del *Commento* riassume la sua spiegazione con queste parole: «Patet ergo materia huius operis, quia de omni opere domini, modus, quia deprecativus et laudativus, finis, quia ut elevati coniungamur excelso et sancto, auctor, quia ipse spiritus sanctus hoc revelatus» («La materia di questo libro tratta di tutte le opere di Dio; il genere letterario è deprecativo e laudativo; il fine, che come innalzati ci uniamo a Colui che è eccelso e santo; l'autore, lo stesso Spirito Santo che ha rivelato queste cose»).

3. L'approccio storico. La *Historia scholastica* di Pietro Comestore

Benché la documentazione storica e archeologica di cui potevano disporre gli esegeti medievali fosse molto scarsa, non mancò in essi la consapevolezza che lo studio dei testi biblici richiedeva un esame all'interno del contesto storico in cui si erano formati. L'opera di Giuseppe Flavio, le *Quaestiones hebraicae* di san Girolamo nonché i suoi commenti esegetici, pieni di riferimenti storici e geografici, si contano fra le principali fonti utilizzate dagli esegeti medievali, che si avvalsero anche del diffuso sviluppo degli studi storici lungo il secolo XII⁴³. Il frutto degli studi storici appare nelle opere di autori quali Sigeberto di Gembloux, Ugo di Flavigny, Roberto di Torigny e molti altri.

Nella *Historia scholastica* di Pietro Comestore († ca. 1178)⁴⁴, scritta verso il 1170, viene a convergere gran parte dell'ampio interesse per la storia universale del sec. XII. La *Historia scholastica* è una specie di manuale introduttivo alla storia biblica e costituisce l'opera che evidenzia meglio di ogni altra l'approccio

⁴³ Cf J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XIIIe siècle*, Edition universelle, Bruxelles-Bruges-Paris 1954, 317-338; B. GUENEE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiévale*, Paris 1980.

⁴⁴ Su Pietro Comestore, cf J. LONGÈRE, *Pierre le Mangeur*, DS_p 12,2 (1986) 1614-1626; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 277-365; D. LUSCOMBE, *Peter Comestor*, in K. WALSH - D. WOOD (ed.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, B. Blackwell, Oxford 1985, 109-129. Pietro Comestore, il più noto caposcuola nella seconda metà del sec. XII, nacque a Troyes o nei dintorni. Insegnò a Parigi dove dal 1168 al 1178 fu cancelliere a Notre-Dame. Viene detto dai suoi contemporanei «comestor» o anche «manducator» per l'attenzione che dava alla Parola di Dio, di cui «si nutriva». Non esiste ancora un'edizione critica della *Historia scholastica*. Essa è stata edita in PL 198,1053-1722. Seguendo M. Grabmann, Smalley segnala che Pietro Comestore († ca. 1170), Pietro il Cantore († 1197) e Stefano Langton († 1206), rappresentanti di tre generazioni sovrapposte, trasmisero la tradizione vittorina mostrando un interesse comune agli studi biblici e alle questioni pratiche di carattere morale, motivi per cui Grabmann li ha riuniti insieme come «la scuola morale». In questo si distinguono da coloro che furono soprattutto teologi e dialettici, Pietro Lombardo, Pietro di Poitiers e Adamo di Petit Pont (Smalley 278).

storico alla Bibbia degli studiosi medievali⁴⁵. Sebbene non contenga una riflessione propriamente teoretica sull'importanza dell'analisi storica per la comprensione dei testi biblici, Pietro ripropone esplicitamente in essa il principio vittorino per cui nell'esegesi biblica «*historia fundamentum est*»⁴⁶; inoltre, egli ha voluto recuperare intenzionalmente ciò che definisce la «*veritas historiae*» (approccio globale a la storia biblica) di fronte alla frammentazione a cui avevano condotto le glosse. Pietro s'interessa quindi nella *Historia scholastica*, pur nel quadro tradizionale dei quattro sensi della Scrittura che non svaluta ed il cui significato costituisce essenzialmente la breve prefazione della sua opera⁴⁷, al solo primo senso esegetico, che chiarisce grazie a numerose osservazioni di archeologia biblica e di approcci d'indole storica e filologica.

Il lavoro del Comestore si mosse, dunque, nella sua linearità — analizza, infatti, senza soluzione di continuità un libro biblico dopo l'altro e un capitolo dopo l'altro — su un doppio binario: sulla chiarificazione dei dati dei racconti biblici attraverso un'analisi interna e sull'inserimento degli eventi biblici nel contesto più generale della storia profana, utilizzando fonti extrabibliche. Il risultato è un'opera in cui, con le tecniche allora disponibili, i personaggi e i luoghi biblici vengono scrupolosamente identificati, la cronologia biblica delucidata, appianati i dati contrastanti, e proposta una storia biblica interamente ripercorsa dalla Genesi agli Atti degli Apostoli. Soprattutto però, come segnala de Lubac, la relativa novità che la *Historia scholastica* rappresenta è il fenomeno di specializzazione che cominciava a verificarsi negli studi universitari me-

⁴⁵ Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiévale (XIII-XIVe siècle)*, 276.

⁴⁶ *Prolog.*: PL 198,1053-1054.

⁴⁷ In questa prefazione, Pietro compara la Scrittura a un refettorio dove viene distribuito l'alimento che offre il re, cioè Dio. In essa ci sono tre parti: il fondamento, le pareti, e il tetto. E aggiunge: «*Historia fundamentum est [...]. Allegoria paries superinnitens, quae per factum aliud factum figurat. Tropologia, doma culmini superpositum, quae per id quod factum est quid a nobis sit faciendum insinuat. Prima planior, secunda acutior, tertia suavior*»

dievali. «Si erano avute fino a questo momento molte "cronache", molte storie più o meno universali, in cui tutta una parte era consacrata a riassumere la storia biblica. Ma non c'era ancora per la Bibbia un'opera particolare, che si attenesse in modo sistematico al "fondamento" della storia»⁴⁸.

Il successo della *Historia scholastica* come manuale di storia biblica fu notevole, come lo evidenziano le diverse copie, gli adattamenti, le glosse e le traduzioni in lingue vernacole nonché i diversi commentari di cui fu oggetto. Essa venne ben presto glossata da Nigello di Longchamp, da Ugo di San Caro e soprattutto da Stefano Langton, e tradotta in francese nel 1297 da Guyart des Moulins sotto il titolo *Bible historiale*. La sua fama e il suo uso come punto preciso di riferimento biblico-storico non declineranno prima del secolo XVI. Dopo Pietro, alcuni commentatori tenteranno di completare la sua opera.

III. Il Didascalicon di Ugo di San Vittore

1. La scuola di San Vittore ed il progetto biblico-culturale di Ugo

Ugo di San Vittore (1097 circa-1141)⁴⁹ appartiene a quel secolo di rinascita culturale ed intellettuale che vide sorgere scuole monastiche e cattedrali in tutta la Francia⁵⁰. L'autore del

⁴⁸ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, II/1 513.

⁴⁹ Sulla figura di Ugo di San Vittore e sul *Didascalicon* cf la tesi dottorale da me diretta di E. NICOLAI, *Hermeneutical principles in the "Didascalicon" of Hugh of St. Victor*, Pontificio Ateneo della Santa Croce, Roma 1996. Nella bibliografia vengono indicati i dati delle principali edizioni e traduzioni esistenti del *Didascalicon*, nonché degli studi più noti (R. Baron, J. Ehlers, M.-D. Chenu, H. de Lubac, P. Sicard, B. Smalley, C. Spicq e altri). Il testo latino si può trovare nel Migne (PL 176,739-812, Paris 1854-1879). L'edizione critica utilizzata attualmente come testo standard è quella di C.H. BUTTIMER (ed.), *Hugh of Saint-Victor. Didascalicon de studio legendi*, «The Catholic University of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin» 10, Washington 1939. Esistono le traduzioni tedesca di J. FREUDUNG (Ferdinand Schöningh, Paderborn 1896), inglese di J. TAYLOR (Columbia University Press, New York 1961), italiana di V. LICCARO (Rusconi, Milano 1987) e francese di M. LEMOINE («Collection Sagesse Chrétienne», Paris 1991),

⁵⁰ Cf G.M. PARÉ-A. BRUNET-P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, J. Vrin («Publications de l'Institut d'études médiévales

Didascalicon raggiunse la sua fama di maestro e studioso concretamente alla scuola di San Vittore, abbazia di canonici regolari che sorgeva tra i campi sulla sponda sinistra della Senna. Questa scuola era stata fondata nel 1110 da Guglielmo di Champeaux († 1121), un discepolo di sant'Anselmo di Laon che divenne arcidiacono di Parigi e che aveva contribuito ad accrescere il prestigio della scuola parigina di Notre-Dame⁵¹. Contemporaneamente agli sviluppi della teologia neomonastica, la scuola vittorina fu quasi per mezzo secolo il centro più dedito allo studio della Sacra Scrittura ed in essa venne realizzata una sintesi originale fra la tradizione e i nuovi metodi che si erano andati formalizzando lungo il secolo XI, specie nelle scuole di Bec e di Laon, fra l'antica pratica religiosa del chiostro e la scuola.

d'Ottawa» 3), Institut d'études médiévales, Tournai-Paris-Ottawa 1933; J. GHELINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Éd. universelle, Bruxelles 1948; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, Paris 1976³ (trad. it. *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1983); J. CHÂTILLON, *La Bible dans les écoles du XIIe siècle*, in P. RICHÉ-G. LOBRICHON (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, 163-197. Per il periodo precedente, cf P. RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge: fin du V siècle - milieu du XI siècle*, Picard, Paris 1989 (trad. it. Jouvence, Roma 1985).

⁵¹ Sulla scuola di San Vittore ed il suo influsso, cf F. BONNARD, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris*, A. Savaète, Paris 1903; J. LONGÈRE (ed.), *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age Communications présentées au XIIIe Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Brepols («Bibliotheca Victorina. Subsidia ad historiam Canoniorum Regularium investigandam» 1), Paris-Turnhout 1991. Sotto la lunga guida di Gilduino (1113-1151), discepolo e successore di Guglielmo nella direzione dell'istituzione vittorina alla nomina di questo come vescovo di Châlons, la scuola ebbe un grande e crescente sviluppo. Essa divenne nota grazie a una grande varietà di personalità, opposte forse fra loro da un punto di vista teologico-esegetico ma unite in ciò che erano le più profonde aspirazioni della vita monastica: l'unità fra la vita contemplativa e la ricerca intellettuale. Oltre ad Ugo, spiccarono Riccardo († 1173), uno scozzese che divenne priore dell'abbazia nel 1162 e che scrisse una vasta enciclopedia intitolata *Liber exceptionum* seguendo da vicino il *Didascalicon*, e il già citato Andrea († 1175), inglese di origine, noto per i suoi commenti biblici attenti all'esegesi letterale-filologica. Grazie all'agiata condizione economica dell'abbazia, dovuta a buoni benefattori tra i quali i reali di Francia, c'era una splendida biblioteca. Il loro modo di vita però era austero e moderato, in una comunità ben regolata.

Ugo arrivò a San Vittore dalla Lorena o dai Paesi Bassi intorno al 1118⁵² e dal 1125 fino alla sua morte diede il suo contributo come «maestro» nel duplice compito di insegnante e di fondatore di uno stile di cultura. In questo breve tempo di attività accademica scrisse numerose opere — propedeutiche, dogmatiche, mistiche, lettere, omelie e circa cento sermoni — che occupano oltre due volumi del Migne⁵³. Il richiamo del maestro vittorino ad imparare ogni cosa, ad essere attento ai particolari, a misurare tutto attentamente perché nulla di ciò che si può imparare è superfluo o non necessario, principio che applicò al suo modo d'interpretare la Bibbia, è stato riassunto in una frase considerata il «motto» di tutta la sua metodologia: «apprendete tutto; non troverete nulla di superfluo; un'istruzione ristretta annoia» (*Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est. Did. VI,3*).

Lo sviluppo della concezione metodologica e teologico-esegetica di Ugo trova la sua massima espressione nel lavoro propedeutico *Didascalicon*⁵⁴, opera scritta a Parigi prima del 1130 e concepita come un manuale sull'arte di leggere, di apprendere e di insegnare tutto quanto riguardava il sapere delle

⁵² Sono pochi i dati che conosciamo della vita di Ugo, e non sappiamo con certezza le sue origini. Viene fatto nascere in Fiandra o in Sassonia, benché più generalmente in Fiandra dopo gli studi di R. BARON, *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, «Revue d'histoire ecclésiastique» 51 (1956) 920-934.

⁵³ Nella *Patrologia latina* di Migne, le opere di Ugo occupano i volumi 175 a 177. Il *Didascalicon* (PL 176,739-838 con l'aggiunta di un libro VII) è stato incluso fra le opere dogmatiche, mentre il *De scripturis et scriptoribus sacris* (PL 175,9-28) fra le opere esegetiche. Il noto studioso Van den Eynde ha classificato gli scritti del Vittorino in sei gruppi: esegetici (commenti al Ottateuco, omelie su una parte dell'Ecclesiastico, una triplice esposizione sulle Lamentazioni, e alcune note isolate sui Salmi), propedeutici, teologici, spirituali, lettere e omelie.

⁵⁴ Il titolo completo è *Didascalicon de studio legendi*. Châtillon ha dimostrato che il titolo «Didascalicon», che appare nei più antichi manoscritti dell'opera, fu probabilmente scelto dall'autore stesso per inserire la sua opera nella lunga tradizione della letteratura didattica; letteratura che, nel mondo latino, incomincia con sant'Agostino e ha come principali rappresentanti Boezio, Cassiodoro, Isidoro, Beda, Alcuino, Rabano Mauro e Scoto Eriugena (cf J. CHÂTILLON, *Le titre du Didascalicon de Hugues de St. Victor et sa signification*, in A. CAZENAVE-J.F. LOYTARD (ed.), *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, Presses Universitaires de France, Paris 1985, 536.

scienze profane e divine⁵⁵. Ciò era in definitiva quanto richiedeva il nuovo corso che, nell'ambito delle *scholae*, veniva attribuito alla *lectio*. Il tentativo di Ugo era quindi quello di stabilire una nuova sintesi di pensiero allo stile del *De doctrina christiana* di sant'Agostino⁵⁶, cercando di convogliare la cultura contemporanea al servizio del sapere e della cultura biblica. Il *Didascalicon*, indirizzato primariamente a preparare gli studenti della scuola di San Vittore ad acquisire un metodo coerente e sistematico di studio⁵⁷ divenne, in realtà, la loro *ratio studiorum* e godette di grande popolarità nei secoli successivi, anche fuori dei confini dell'abbazia⁵⁸. Ugo però non voleva inventare un proprio sistema pedagogico, ma trasmettere e consolidare la tradizione biblico-propedeutica che dall'epoca della patristica era

⁵⁵ Per definire quello che con Abelardo comincerà a chiamarsi teologia, il *Didascalicon* usa il termine già utilizzato a Laon di «divinitas». In seguito, Ugo utilizzerà le espressioni «theologia divina», «scienza divina», e talvolta identificherà «theologia» con «divina scriptura», convinto che conoscere Dio è anzitutto conoscere ciò che Dio ci ha voluto rivelare di sé nelle Scritture.

⁵⁶ Cf R. BARON, *Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor*, «Revue des Études Augustiniennes» 5 (1959) 391-429.

⁵⁷ Fra le opere propedeutiche di Ugo si deve annoverare anche il *De scripturis et scriptoribus sacris*, scritto simile al *Didascalicon* ma molto più breve. Dal punto di vista ermeneutico, l'interesse del *De scripturis* deriva dal fatto che in esso vengono precisati alcuni aspetti metodologici e contenutistici non del tutto sviluppati nel *Didascalicon*. Nel *Didascalicon*, però, è dove noi troviamo l'esposizione più completa e articolata del maestro vittorino sulle arti liberali e sullo studio della Scrittura. Quest'opera, inoltre, concentra il suo interesse nella spiegazione didattica riguardante il modo di affrontare lo studio della Bibbia e portare a termine un'esposizione teologico-letterale; il *De scripturis*, invece, s'interessa alla dimensione spirituale e morale della Bibbia, proponendosi che lo studente impari ad estrarre i significati spirituali della Scrittura.

⁵⁸ I circa 125 manoscritti sopravvissuti scritti fra il XII ed il XV secolo, esistenti nelle più diverse biblioteche di Europa, dall'Irlanda all'Italia e dalla Polonia al Portogallo, mostrano indubbiamente l'ampia diffusione del *Didascalicon* (cf R. GOY, *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor*, «Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14», Stuttgart 1976, 507). Inoltre, come hanno dimostrato Spicq e Smalley, l'influsso del *Didascalicon* si avverte in autori quali Pietro Comestor, Pietro Cantor, Stefano Langton, san Bonaventura e san Tommaso. Per questi due ultimi, il *Didascalicon* divenne una fonte molto valida di cui essi si servirono. È noto il consiglio dato da Bonaventura ai suoi studenti. «si vis ad plenum scire studenti modum, lege librum Hugonis, *Didascalicon*» (*Collationes in Hexaëmeron* 3,7).

arrivata fino a lui. Questa è la ragione per cui il suo progetto mostra una grande familiarità con le opere degli antichi scrittori, Isidoro di Siviglia, Boezio, Beda, Gregorio il Grande ed in particolare con il *De doctrina christiana* di Agostino e le *Institutiones divinarum Litterarum* di Cassiodoro. Ciò che distingue essenzialmente l'opera di Ugo da queste due ultime opere menzionate è il fatto che «il principio ermeneutico della carità» agostiniano viene mutato da Ugo nel «principio ermeneutico della sapienza» (sapienza, certamente, considerata come la manifestazione del Bene supremo⁵⁹) e che nel maestro vittorino si trova un più grande accomunamento tra le arti liberali e la Scrittura che non in Cassiodoro: le arti liberali non vengono ritenute semplicemente come uno strumento per la conoscenza della Scrittura ma un tutto organico orientato alla sapienza e alla salvezza dell'anima.

2. *Struttura e contenuto del Didascalicon*

a) *Le discipline umane nello studio della Scrittura (Libri I-III)*

Il *Didascalicon* è costituito da sei libri. I tre primi, per un totale di 60 capitoli, sono dedicati alle scienze che dall'epoca classica componevano il *trivium* (grammatica, dialettica e retorica), indirizzate alla comprensione del significato delle parole, e il *quadrivium* (aritmetica, musica, geometria e astronomia), necessarie per la comprensione delle realtà significate dalle parole⁶⁰. Queste discipline erano considerate da Ugo indispensabili perché lo studente si accostasse adeguatamente allo studio della

⁵⁹ La frase iniziale del *Didascalicon*, che ricompare più o meno variata in tutte le parti dell'opera, è la seguente. «La sapienza è desiderabile più di qualsiasi altra cosa, perché essa è la manifestazione del Bene supremo». Quest'affermazione è intesa da Ugo in una prospettiva cristologica, in quanto la Sapienza divina si è incarnata in Cristo (cf Gv 1,14). Conoscendo la Sapienza, l'uomo conosce anche se stesso: «Poiché il suo animo immortale, illuminato dalla Sapienza, conosce il proprio principio e capisce quanto sarebbe inappropriato cercare qualcosa al di fuori di se stesso, cui dovrebbe bastare ciò che egli stesso è» (*Did.* 4,7-9).

⁶⁰ Cf *De scripturis* XIII: PL 175,20.

Scrittura, come avevano segnalato Rabano Mauro e Cassiodoro⁶¹. Ugo espone nel *Didascalicon*, con molti particolari, l'informazione basilare trasmessa dall'epoca classica su ognuna di queste arti o scienze liberali: la loro origine, la loro natura, i loro autori, la loro classificazione, l'ordine ed il modo di addentrarsi nella loro conoscenza, la loro necessità e altri temi pertinenti. E poiché non basta allo studente la conoscenza astratta di suddette discipline, il maestro vittorino dedica alcuni capitoli del libro terzo a un'articolata riflessione sullo studente ideale, segnalando l'importanza, accanto allo studio, della meditazione, della preghiera, dell'umiltà, del distacco dai beni materiali e del bisogno di conoscere ambiti e culture diverse⁶². Gli accenni autobiografici e la vivace descrizione dei suoi contemporanei mostrano che il celebre maestro di San Vittore parla dalla prospettiva della propria esperienza. Ugo, infatti, considerava lo studio, la dottrina, la virtù e la vita morale intrinsecamente unite, e lui stesso aveva vissuto tutto questo con un impegno crescente di vitale integrazione. L'interessamento per le *artes* mostra, inoltre, come segnala Spicq, che lo studio della Bibbia era diventato nella scuola parigina di San Vittore l'oggetto di uno studio scientifico, ritenuto come un valore a sé stante⁶³.

b) *La natura dei libri sacri (Libro IV)*

Nel libro IV inizia l'esposizione riguardante le «Divine Scritture», che comprende gli ultimi tre libri. Se il libro IV è dedicato a chiarire la natura, l'origine, l'ordine e l'autenticità dei libri sacri, con un'informazione sugli autori ispirati, sulle traduzioni del testo biblico, sul canone e sui concili della Chiesa che sono intervenuti nella questione biblica, i libri V e VI si incontrano nella problematica metodologica e ermeneutica. Questa seconda parte dell'opera (libri IV a VI) non è enciclopedica

⁶¹ Cf CASSIODORO, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, praef.: PL 70,1151.

⁶² Su questo argomento, cf V. LICCARO, *Ugo di San Vittore. Didascalicon*, 29-34.

⁶³ Cf C. SPICQ, *Esquisse*, 63.

come la prima; in essa, tuttavia, le Scritture sono presentate come il fondamento della sapienza e dell'erudizione.

Tema centrale del libro IV è la discussione su quali scritti devono essere considerati «sacri», e Ugo, in un'epoca in cui ancora la stessa nozione di canone era fluida e il canone dei libri ispirati non era stato definito dogmaticamente, considera con san Girolamo e a differenza di Isidoro che la *veritas hebraica* doveva essere assunta come criterio fondamentale di canonicità; quindi, considera che i deuterocanonici (scritti originariamente in aramaico o in greco) non formano parte del canone. Nel maestro vittorino, però, il problema teologico si presenta nella stessa nozione di «carattere sacro». Ugo ritiene che il criterio essenziale che rende un libro «sacro» si trovi nell'assenza di errore, cioè in ciò che oggi si chiama l'inerranza biblica, soluzione teologica che non risulta del tutto esatta. Conviene rilevare, inoltre, che Ugo parla di «Sacra Scrittura» in un doppio senso, uno ampio e un altro stretto. In senso stretto, la Scrittura comprende soltanto quei libri accettati dall'universale autorità della Chiesa; in senso ampio, ad essa appartengono tutte quelle opere che non si distaccano dalla fede cattolica, in quanto insegnano «materia utile». Quest'ambivalente descrizione della Sacra Scrittura verrà chiarita nel *De scripturis*, dove il Vittorino precisa che un testo può essere chiamato «divino» soltanto se è ispirato da Dio (concetto che non era stato menzionato nel *Didascalicon*), ed essere ritenuto «sacro» quando, oltre ad essere divinamente ispirato, verte sull'opera della redenzione e trasmette la verità senza contaminazione di errore. In questo senso il *De scripturis*, successivo al *Didascalicon*, si situa in un momento ulteriore di riflessione del maestro vittorino.

La nozione di canone biblico è dominata nella teologia di Ugo da una percezione del piano divino di salvezza, diviso organicamente in due momenti fondamentali: il tempo della creazione (*opus conditionis*) e il tempo della restaurazione (*opus restorationis*). L'Antico Testamento corrisponde all'*opus conditionis*; il Nuovo all'*opus restorationis*. Ogni Testamento è diviso a sua volta in tre parti o ordini, che si corrispondono in

modo simmetrico. I tre ordini dell'AT coincidono con quelli della Bibbia ebraica: Legge, Profeti, Agiografi, ai quali Ugo affianca i libri deuterocanonici (che «sono letti ma non iscritti nel canone»: *Did.* IV,2); le parti del NT sono, rispettivamente, i quattro Vangeli, gli Apostoli (Atti, lettere paoline, lettere cattoliche e Apocalisse) e i Padri. Quest'ultimo ordine comprenderebbe le decretali dei Concili e dei Papi, le opere dei santi Padri e quelle dei dottori della Chiesa. Vengono citati Girolamo, Agostino, Gregorio il Grande, Ambrogio, Isidoro, Origene, Beda, e gli scritti di molti autori ortodossi. Quest'inclusione dei Padri come terzo ordine del NT è dovuta ad una visione teologica originale del maestro vittorino centrata nella Trinità, che trabocca in una venerazione particolare del valore simbolico del numero 3, convinto come era che «tutte le cose buone vanno a tre»⁶⁴, e in una ricerca di armonia e di simmetria. Nel *De scripturis* Ugo precisa che gli scritti dei Padri non appartengono al canone dei libri ispirati ma alla tradizione della Chiesa e li accomuna ai deuterocanonici dell'Antico Testamento.

c) La questione dei sensi biblici (libri V)

Il libro V del *Didascalicon* entra più pienamente nel problema ermeneutico. I temi che si susseguono nei 10 capitoli che lo compongono sono quelli riguardanti la dottrina dei sensi biblici, il peculiare significato che hanno nel testo biblico non solo le parole (*voces*) ma anche le realtà (*res*) significate dalle parole, e le regole d'interpretazione, dove occupano un posto particolare le regole di Ticonio, già riproposte da Agostino e Isidoro.

Con la terminologia *historia*, *allegoria* (che include la tipologia) e *tropologia*, Ugo denomina non soltanto i tre sensi biblici che considera esistenti nel testo sacro ma anche il metodo rispettivo di ricerca, stabilendo una relazione dinamica fra l'oggetto di studio (la Bibbia) e il modo in cui il lettore si deve

⁶⁴ Sull'importanza del numero «tre» nella filosofia vittorina, cf. F. ÜBERWEGS, *Die patristische und scholastische Philosophie*, curato da B. Geyer, Mittler & Sohn, Berlin 1928, 267-269.

avvicinare alla sua conoscenza. Il maestro parigino partecipava quindi della diffusa convinzione patristica per cui la Scrittura contiene diversi sensi e, davanti alla duplice opinione su una loro divisione tripartita o quadripartita, opta per quella tripartita, da lui mutuato da Gregorio Magno. Ugo fa, però, anche cenno al «senso anagogico», talvolta considerandolo una varietà dell'allegorico, talvolta coincidente con il tropologico, così che la sua divisione tripartita si accorda facilmente con quella quadripartita. Il maestro vittorino assume inoltre il principio patristico per cui tutti i sensi della Scrittura si devono stabilire sul significato letterale del testo, esistendo una bilanciata armonia fra il senso storico, l'allegorico e l'insegnamento morale. La *historia* costituisce quindi «il fondamento e il principio della sacra dottrina» (*Did.* VI,3). Ugo ribadirà ai suoi alunni: «Anzitutto devi imparare la storia e la verità dei fatti avvenuti, devi affidare alla memoria quando sono accaduti, dove sono accaduti e per quale motivo sono accaduti. Sono questi i quattro aspetti da indagare in particolare quando si guarda alle vicende storiche: i personaggi, l'azione, il tempo e il luogo» (*Did.* VI,3). Ugo adopererà l'immagine agostiniana dello strumento musicale, la cetra, in cui le corde sarebbero i diversi sensi spirituali e la scatola di legno, con la sua cavità centrale, il racconto storico: le corde suonano grazie a questo corpo voluminoso e caratteristico dello strumento. Il Vittorino voleva sottolineare così, con tutti i limiti della metafora, che è per mezzo del senso storico del racconto che la Scrittura trasmette e può essere spiegata secondo un senso spirituale. Certamente, manca ancora quella precisione terminologica che offrirà la *Summa Theologiae* di Tommaso.

d) La Scrittura e la disciplina teologica (libro VI)

Nell'ultimo libro del *Didascalicon*, diviso in 15 capitoli, Ugo affronta il tema teologico-ermeneutico da un altro punto di vi-

sta, quello delle discipline, per le quali adopera la stessa terminologia di storia, allegoria e tropologia⁶⁵.

La metafora adoperata nella sua spiegazione è quella dell'«edificio» (*fabrica spiritualis*), un ricorso pedagogico preso da Gregorio. Il paragone gli serve per mostrare la struttura che deve reggere una coerente esposizione teologica. La base o fondamento è la *historia*, disciplina che costituisce il sostegno solido per l'innalzamento della struttura teologica. La *historia* in quanto disciplina teologica cerca di leggere accuratamente il racconto biblico (ciò che Ugo chiama «la verità dei fatti») e trattenere nella memoria gli elementi basilari, quali le persone, le circostanze, i tempi e i luoghi biblici. L'importanza concessa alla *historia* si manifesta nel fatto che essa viene concepita come il mezzo in cui e attraverso cui Dio ha rivelato il suo piano di salvezza. Nella sua presentazione, Ugo sembra reagire a un reale pericolo del suo tempo, cioè al crescente sviluppo di una dialettica incline a costruire una dottrina di fede dimenticandosi della struttura storica della rivelazione. Compito della «disciplina storica» è quindi, in primo luogo, spiegare la *littera*, vale a dire, la parola o la frase, precisando la forma grammaticale e la sintassi; in seguito, determinare il significato primario o esterno del testo (*sensus*) per poi delucidare, con il ricorso a determinate tecniche (il contesto biblico, le lingue originali, la tradizione ebraica, il senso comune, ecc.) l'intenzione dell'autore e raggiungere così il più profondo significato (*sententia*). Questo può non essere un significato teologico o una deduzione morale, ma una conclusione all'interno della disciplina storica⁶⁶.

Il secondo passo della costruzione della *fabrica spiritualis* è la «disciplina allegorica», che svela il senso teologico e dogmatico nascosto nelle parole dei testi biblici e conduce alla comprensione dei misteri della fede. Essa appare nella metafora utilizzata dal maestro vittorino come i diversi piani di un edificio, contenenti ognuno i differenti misteri della fede (Trinità,

⁶⁵ Sul problema della confusa terminologia adoperata da Ugo di San Vittore, cf. B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 136-137.

⁶⁶ Cf *Did.* VI,9-11.

creazione, grazia, ecc.). In questa disciplina, lo studente è chiamato prima di tutto a costruire, sul terreno della *historia*, un «secondo strato di pietre levigate» formato dai misteri e dai dogmi della fede, cioè l'insegnamento sistematico della dottrina. Si dovrà comporre questo «secondo strato» leggendo con assiduità i testi biblici, sempre però con un profondo atteggiamento di umiltà, senza affidarsi alla propria capacità e lasciandosi guidare dai maestri, in modo tale che la fede si mantenga integra. Il risultato sarà una ricca e ben conformata esposizione teologica, ciò che Ugo portò a termine nel suo *De sacramentis christianaefidei*, un precedente della *Summa* scolastica, scritto a tale scopo. Nella costruzione dell'edificio si può inserire una varietà di materiale tratto anche dai libri di pensatori profani, ma le fondamenta sono date soltanto dalla Bibbia ed i lineamenti del progetto sono forniti soltanto dalla fede autentica della Chiesa.

Costruito l'edificio, lo si abbellisce e lo si decora per mezzo della tropologia. Per Ugo, questa disciplina realizza un lavoro di sintesi particolarmente importante poiché, così come le due prime discipline (la storia e l'allegoria) riguardano la conoscenza, la tropologia riguarda la virtù. Nella disciplina tropologica il lettore della Bibbia deve trovare e sistematizzare quegli insegnamenti che lo guidino nella vita morale e nel cammino interiore. Il Vittorino, però, non sviluppa questo aspetto nel *Didascalicon*.

3. *Significato del Didascalicon*

«Come per ogni autore di rilievo, anche per Ugo si è discusso circa la reale portata delle sue innovazioni: molti studiosi, fra cui B. Smalley, hanno messo in luce l'originalità della sua esegesi; altri, come H. de Lubac, tendono a sottolineare quegli aspetti che maggiormente legano Ugo, e con lui tutta la scuola vittorina, alla precedente tradizione esegetica; altri infine, come M.-D. Chenu, si pongono in una via intermedia»⁶⁷. Non c'è

⁶⁷ A.M. PIAZZONI, *L'esegesi vittorina*, in G. CREMASCOLI - C. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, 242.

dubbio che il progetto didattico di Ugo di San Vittore nel *Didascalicon* era stato ideato con la finalità di stabilire una base concettuale che servisse ad un suo progetto più ampio di elaborare un sistema globale teologico fondato sulla Bibbia e la Tradizione. La struttura delle discipline che lui proponeva nella sua *fabbrica spiritualis* era intesa come parte di un tutto coerente e armonico. Forse in questo si trova l'originalità del pensiero del Vittorino e del *Didascalicon*, cioè nell'idea che la teologia può essere elaborata in un modo solido e coerente se le diverse parti che la compongono vengono mantenute insieme e collegate fortemente tra loro: il fondamento storico, i principi di fede, l'allegoria, le verità dogmatiche e l'insegnamento morale devono strutturarsi nel modo in cui viene edificata una casa ben costruita, dove le diverse parti si reclamano le une alle altre. Un progetto questo che, certamente, annunciava le grandi *Summae* del XIII secolo, benché lo sforzo di Ugo non poté evitare la tendenza emersa nello sviluppo teologico posteriore alla diversificazione e allo smembramento delle scienze teologiche: esegesi, teologia dogmatica, teologia spirituale e così via. Ugo non inventò nuove regole ermeneutiche e fu profondamente attaccato alla tradizione, ma ebbe il merito, in un momento di rinascita della scienza teologica, di segnalare l'intima unione che si doveva mantenere fra la Bibbia, la Tradizione, la teologia e la pratica di una vita virtuosa.

Bisogna, tuttavia, dare credito in parte alla tesi di C. Spicq per cui Ugo di San Vittore costituisce un anello essenziale di quella catena che incominciando con Bernone di Reichenau si concluderà nel sec. XIV con Nicola di Lira, segnando la vittoria definitiva del senso letterale sull'allegorismo. L'importanza data dal Vittorino alla *historia* non si può certamente mettere in questione, e viene da lui ribadita con parole più o meno analoghe a quelle che si trovano nel *De scripturis* 5: «Leggi la Scrittura, e impara diligentemente in primo luogo ciò che essa narra corporalmente»⁶⁸. Ma come precisa de Lubac, il merito di Ugo fu quello di riprendere e sostenere l'antica corrente patristica che

⁶⁸ «Lege ergo Scriptura, et disce primum diligenter quae corporaliter narrat».

incominciando da Origene passava per Agostino, Girolamo e Gregorio. Ugo raccomandò vivamente ai suoi lettori lo studio del senso letterale-storico e polemizzò contro gli abusi di coloro (probabilmente i dialettici ed Abelardo) che svuotavano la storia e pretendevano ansiosamente di allegorizzare senza la preparazione necessaria, confondendo il senso spirituale con l'allegoria verbale. Secondo de Lubac questo atteggiamento di Ugo fu quindi di resistenza contro correnti che si formavano attorno a lui e si oppose in nome di una tradizione che lui accettava in tutta la sua ampiezza e che aveva fatto largo uso del termine «storia», considerandola come «fondamento» della ricerca esegetica. Perciò — asserisce lo studioso francese — «si dirà dunque piuttosto, con p. Chenu⁶⁹, la cui opinione è saggiamente ponderata, che a questo tema tradizionale Ugo ha solamente conferito "un vigore metodologico cosciente". Egli l'ha fatto nella misura in cui ha realizzato un'opera metodologica; e questo non è affatto trascurabile. Tuttavia, sembra meno sicuro che egli abbia voluto con ciò sostituire metodo a metodo [...]. Ugo, per quanto ha potuto, ha piuttosto rivalutato questa eredità. Il suo pensiero ponderato e la sua pratica effettiva sono in gran parte molto semplicemente tradizionali. Questa è la conclusione che sembra imporre una lettura attenta dei suoi scritti e in primo luogo di quei due grandi testi metodologici che sono il *Didascalicon* e il *De scripturis et scriptoribus sacris*»⁷⁰.

IV. Il prologo al *Breviloquium* di san Bonaventura

1. Il *Breviloquium* e l'interesse teologico-biblico del suo prologo

Secondo Chenu, il prologo al *Breviloquium* rappresenta il «più bel programma di ermeneutica sacra che il XIII secolo

⁶⁹ Cf *Les deux âges de l'allégorisme*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 18 (1951) 24.

⁷⁰ *Esegesi medievale*, II/1 390.

abbia proposto»⁷¹. Nonostante le osservazioni che possano essere avanzate a questa frase del noto studioso francese, rimane il fatto della rilevanza riconosciuta al menzionato prologo, sia nell'ambito dell'esegesi medioevale che in quello più ampio della storia dell'esegesi biblica. L'importanza del prologo va ricercata, inoltre, nel fatto che esso introduce ad un'opera di notevole interesse per la conoscenza del pensiero teologico bonaventuriano. Il *Breviloquium*, infatti, è una sorta di compendio di teologia scritto da Bonaventura per i confratelli che non potevano seguire studi universitari. Ciò ebbe luogo nello stesso anno in cui divenne Ministro Generale dell'Ordine francescano ed era stata riconosciuta la sua nomina come professore all'Università di Parigi, nel 1257⁷².

Nel *Breviloquium*, utilizzando un rigoroso metodo scolastico, Bonaventura esamina sommariamente le grandi questioni teologiche del tempo: «Non tutte le cose, ma quelle che sono più opportune da tener ferme » (*Prol.* 6,5)⁷³. Il metodo seguito è

⁷¹ *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985, 78 (orig. fr. *La théologie comme science au XIIIe siècle*, J. Vrin, Paris 1943, 55).

⁷² A partire dal secolo XII gli studi teologici, diffondendosi fuori dagli ambienti monastici, erano stati organizzati nelle università, in seno alle quali si sviluppavano quattro facoltà, la principale delle quali restava la teologia, che fiorì particolarmente a Parigi (1180-1210), a Oxford (1170-1214), a Cambridge (1250-1318) e a Tolosa (1229-1313). A partire dal 1230, i religiosi conventuali avevano creato numerosi «Studi» o strutture scolastiche locali e provinciali, destinate ai corsi ordinari di teologia, con sede nei propri chiostrini ma aggregate alle pubbliche università. Non tutti i frati, però, erano in grado di seguire il lungo corso novennale universitario e approfondire la sacra dottrina attraverso vasti studi biblici e teologici. A richiesta di molti confratelli, che gli chiedevano di comporre per loro una *summa* compendiosa delle verità teologiche, Bonaventura (1217-1274) scrisse il *Breviloquium*. Fu nello stesso anno in cui diveniva formalmente *Magister in sacra Pagina* a Parigi ed in cui lasciava l'Università per essere stato eletto Ministro Generale dell'Ordine. L'opera si diffuse ampiamente, come evidenziano i 227 codici manoscritti ancora esistenti. Sulla vita e le opere di san Bonaventura, cf in particolare J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale. Opere di san Bonaventura*, Città Nuova, Roma 1990.

⁷³ « Non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum ». Il *Breviloquium* è diviso in sette parti comprendenti settantadue capitoli, seguendo in tutto un ordine abbastanza simile a quello adottato da Pietro Lombardo nel *Liber sententiarum*. Le sette parti vengono dedicate rispettivamente alla Trinità, al mondo creato, al peccato, all'incarnazione del Verbo, alla grazia, ai sacramenti e al giudizio finale. Riguardo alle tradizionali *Summae* (per esempio, alla *Summa Halensis* o alla *Summa Theologi-*

questo: sulla base degli scritti dei Padri e dei grandi teologi, Bonaventura espone una a una le principali verità che costituiscono l'oggetto «credibile» della Sacra Scrittura, offrendo in seguito di ognuna una spiegazione perché tali verità divengano anche «intelligibili» (cf *Prolog.* I,1-4). Capisaldi del pensiero teologico bonaventuriano sono la riconsiderazione di tutto «sub specie Trinitatis», l'esemplarismo cristocentrico e l'intima penetrazione dei due ordini del sapere, filosofico e teologico⁷⁴.

2. *Struttura e tematiche del prologo al Breviloquium*

Il prologo, diviso in una introduzione e sei brevi sezioni, prende come punto d'inizio e oggetto di riflessione il testo di Ef 3,14-19, che Bonaventura parafrasa lungo il suo commento: «Piego le mie ginocchia al Padre del Signore nostro Gesù Cristo, da cui ha nome ogni paternità in cielo e in terra, affinché vi

ae di san Tommaso), il *Breviloquium* si differenzia sia per la maggiore essenzialità delle tematiche svolte sia per l'estrema sobrietà dell'argomentazione. I 72 capitoli hanno una stessa struttura. Essi si dividono ciascuno in due parti chiaramente distinte: la prima enuncia il «credibile» che deve essere creduto per fede, e la seconda spiega come deve essere compreso o interpretato il «credibile» per diventare «intelligibile». All'enunciazione di ciò che si deve credere, quindi, segue una concisa spiegazione fondata sul concernente articolo di fede. Sulle edizioni, traduzioni, strumenti di studi, studi e opere complementari, cf la bibliografia curata dalla Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), diretta da C. Leonardi, e che è stata pubblicata in J.G. BOUGEROL-C. DEL ZOTTO-L. SILEO (a cura di), *Opere di San Bonaventura V/2*, Città Nuova, Roma 1996, 11-15. L'edizione critica riconosciuta è quella curata dai Padri Francescani del Collegio di San Bonaventura, *Opera omnia*, vol. V, Quaracchi 1891. Su un'approfondita esposizione del *Prologo*, cf H.J. KLAUCK, *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, in AA.VV., *S. Bonaventura, 1274-1974*, Grottaferrata 1972-1974, IV 96-97. Fra le traduzioni, con introduzione e note, cf le italiane di G. PICCIOLI (Cantagalli, Siena 1931, 2 voll.), L. MAURO (Rusconi, Milano 1985), la bilingue latino-italiana di A. POMPEI, (LIEF, Vicenza 1991, 2 voll.) e quella sopra citata curata da C. LEONARDI (Città Nuova, Roma 1996); la latino-francese curata dalla «Éditions franciscaines» (Paris 1967, 8 voll.), l'inglese de J. de VINCK (St. Anthony Guid Press, Paterson 1963), la tedesca di J. KAUP (Franziskus Druckerei, Werl in West 1931) e la latino-spagnola (BAC, Madrid 1968). Noi citeremo seguendo la traduzione italiana di M. Aprea nell'edizione latino-italiana curata da J.G. BOUGEROL-C. DEL ZOTTO-L. SILEO, *Opere di San Bonaventura V/2*, Città Nuova, Roma 1996.

⁷⁴ Cf il commento di A. POMPEI all'edizione italiana del *Breviloquium*, I 15-28.

dia il potere secondo la ricchezza della sua gloria di essere fortificati attraverso il suo Spirito nell'uomo interiore. Cristo abiti nei vostri cuori attraverso la fede, affinché, radicati e fondati nella carità, possiate comprendere, insieme a tutti i Santi, quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità; conosciate anche la sovraeminente carità di Cristo, per essere ripieni di tutta la pienezza di Dio». Glossando queste parole Bonaventura spiega articolatamente, l'origine, lo svolgimento, il frutto o efficacia, la divisione, il contenuto, i sensi scritturistici, il modo di procedere e il modo in cui si deve esporre la Scrittura. Questi due ultimi punti costituiscono il centro dell'ermeneutica bonaventuriana. Il termine «Scrittura» viene utilizzato nel prologo anche per designare la «teologia» in genere, ciò che stabilisce una stretta corrispondenza fra ambedue i concetti. I termini verranno meglio caratterizzati in altre opere del santo dottore serafico⁷⁵.

a) *Origine, svolgimento e frutto della Scrittura*

La Sacra Scrittura prende origine, precisa l'introduzione del prologo, non «dell'umana ricerca, ma della rivelazione divina», in quanto sorge da un'azione della Santissima Trinità, «*dal Padre della luce, dal quale [...], per mezzo di suo Figlio, Gesù Cristo, lo Spirito Santo si diffonde in noi*». Per questo motivo «è impossibile che qualcuno acceda alla sua comprensione, se prima non si ha la fede di Cristo infusa in se stesso quale lucerna, porta e fondamento di tutta la Scrittura». Riguardo al suo «svolgimento», la Scrittura non è tenuta al procedimento delle altre scienze, sottoposte alle rigide leggi dei ragionamenti ma, avanzando secondo il lume soprannaturale, dà «all'uomo pellegrino sufficiente conoscenza delle cose, secondo ciò che giova

⁷⁵ Sembra infatti che nel *Breviloquium* il termine «Scrittura» comprenda eventualmente anche le riflessioni e le deduzioni proprie della scienza teologica a partire dal testo biblico. Sul tema, cf C. BERUBÉ, *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventura*, «Collectanea Franciscana» 40 (1940) 5-70; A. BLASUCCI, *Sacra Scrittura e teologia nel Prologo del Breviloquio*, in AA.VV. *Le scienze sacre in S. Bonaventura* (Incontri bonaventuriani 7), Montecalvo Irpino 1972, 93-120.

alla salvezza», in parte «con parole di significato chiaro, in parte con parole di significato mistico». Così, come «nobilissimo specchio», la Scrittura si adegua alla capacità dello spirito umano e mira ad elevare l'uomo sino alla pienezza della beatitudine eterna. Il frutto della Scrittura «è la pienezza della felicità eterna». Essa è stata scritta per questo: «Non solo perché noi crediamo, ma anche affinché possediamo la vita eterna, nella quale vedremo, ameremo e i nostri desideri saranno interamente appagati». Tale è l'unico motivo che deve reggere lo studio della Scrittura; con tale fine «si deve esaminare, insegnare e anche ascoltare» e per raggiungere questo fine il lettore si deve avvicinare «con fede pura al *Padre della luce*, piegando le ginocchia del nostro cuore, affinché Egli, per mezzo del Figlio Suo nello Spirito Santo, ci dia la vera conoscenza di Gesù Cristo e con la conoscenza il suo amore».

b) Le quattro dimensioni del testo biblico

Bonaventura esamina in seguito analiticamente, in quattro sezioni successive (dalla 1 alla 4), le quattro «dimensioni» in cui si presenta la Scrittura, applicandovi le quattro dimensioni cosmiche di Ef 3,18: ampiezza o larghezza, lunghezza, altezza e profondità.

a) L'ampiezza (*latitudo*; *Prol.* 1) indica le molteplici sezioni in cui è divisa la Scrittura. Essa si compone di due Testamenti, ciascuno dei quali abbraccia quattro gruppi di libri: ai libri «legali, storici, sapienziali e profetici» dell'Antico Testamento corrispondono rispettivamente «i Vangeli, gli Atti, le Lettere e l'Apocalisse» del Nuovo. Questi gruppi di libri si suddividono, a loro volta, in un'altra serie di scritti e il tutto costituisce il canone completo⁷⁶. A questa divisione quadripartita di ogni Testamento, Bonaventura applica, in modo originale, la visione con-

⁷⁶ Cf C. VAN DEN BORNE, *De canone biblico S. Bonaventurae*, «Archivum Franciscanum Historicum» 18 (1925) 519-525.

siderata profetica o apocalittica⁷⁷ che ebbe Ezechiele della ruota e dei quattro volti (Ez 1,15-16; 10,10): «Nei libri legali ed evangelici è presente il volto del leone a causa dell'eccellenza dell'autorità; negli storici è presente il volto del bue a causa degli esempi della virtù; nei sapienziali è presente il volto dell'uomo a causa della prudenza sagace; nei libri profetici è presente il volto dell'aquila, a causa della lungimirante intelligenza». I quattro gruppi di libri di ciascun Testamento differiscono, inoltre, per il diverso modo in cui ognuno muove la nostra libertà: per ammonimenti (libri legali), per esempi (storici), per avvertimenti sapienziali (sapienziali) e richiamando alla memoria tutto ciò che appartiene alla legge, alla sapienza e alla dottrina (profetici). Perciò la Scrittura è divisa in due Testamenti, che si distinguono come il timore dall'amore (Agostino)⁷⁸.

b) La lunghezza (*longitudo*; *Prol. 2*), designa il corso della storia descritto nella Scrittura, con i suoi tre tempi (legge della natura, legge scritta, legge della grazia) e le sette età. Queste corrispondono ai sette giorni della creazione e si distinguono tra di loro per gli eventi notevoli avvenuti all'inizio di ciascuna⁷⁹. Le prime cinque, da Adamo a Cristo, iniziano rispettivamente con

⁷⁷ Nella letteratura cristiana antica questa visione era considerata simbolo dell'unità dell'Antico con il Nuovo Testamento nonché di quattro evangelisti: l'uomo con le ali di Matteo, il leone di Marco, il toro di Luca e l'aquila di Giovanni.

⁷⁸ La classificazione presentata da Bonaventura dei libri sacri non è completamente sua e sembra essere influenzata dal *Principium* di Giovanni de La Rochelle (cf J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, 53). Ciò che è originale è la ragione di tale divisione. Bonaventura precisa, inoltre, che non si può applicare alla Scrittura la divisione che conosce la filosofia, le cui discipline si distinguono in teoriche e pratiche. La Scrittura, fondandosi sulla conoscenza di fede, principio e fondamento dell'agire morale, è nello stesso tempo, in tutta la sua estensione, regola di conoscenza e forma di vita. Per tutto ciò, e poiché i libri sacri furono scritti in successione temporale, l'insieme della Scrittura è paragonabile ad un «amplissimo fiume, che è incrementato sempre di più dal concorso di molte acque, via via che diventa più lungo il suo corso» (*Prol. 2*), e le cui acque portano alla Chiesa di Cristo l'insegnamento di tutta la verità salvifica.

⁷⁹ San Bonaventura riprende qui l'insegnamento di sant'Agostino sulle età del mondo in *De Genesi ad litt.* IV,11,21; e *Genesis contra Manichaeos*, I,23; *Enarr. in Ps.* 92, 1. Cf J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959 (trad. it. Nardini, Firenze 1991).

la creazione del mondo e di Adamo, il diluvio purificatore ai tempi di Noè, la chiamata di Abramo, il regno di Davide quando fiorì il regno e il sacerdozio con il culto divino e la deportazione di Babilonia. La sesta età va da Cristo alla fine del mondo e la settima sorge parallela alla sesta e va dal riposo di Cristo nel sepolcro sino alla risurrezione universale, quando avrà inizio «l'ottava età» della risurrezione. Quest'ultima età comprende, quindi, la storia di quanti, già inseriti nello stato di grazia, vivono partecipi della beatitudine divina, in attesa della risurrezione dei corpi.

La periodizzazione della storia proposta da Bonaventura, fedele all'escatologia tradizionale, riconosce un profondo significato teologico all'arco temporale descritto dalla Scrittura. Il dottore serafico scopre un sapientissimo disegno divino unitario, come evidenzia il paragone che stabilisce sia fra le sette età del mondo e i giorni della creazione sia con l'evoluzione della vita umana dall'infanzia fino alla senilità e la vita definitiva in Cristo. Le parole conclusive esprimono adeguatamente il pensiero bonaventuriano: «Così, dunque, la Scrittura descrive il procedere di tutto questo mondo con un ordinatissimo decorso, dal principio alla fine, simile ad una sorta di ordinato, bellissimo canto, dove secondo lo scorrere del tempo si possono trovare riflessi la varietà, la molteplicità e l'equità, l'ordine, la rettitudine e la bellezza dei molti giudizi divini, che procedono dalla sapienza di Dio che governa il mondo» (*Prol.* 2).

c) L'altezza (*sublimitas*; *Prol.* 3) della Scrittura consiste nel fatto che essa tratta della più alta materia. La Scrittura (la teologia) si occupa, infatti, delle realtà che spettano alla grazia, alla gloria e all'eterna sapienza, cioè dei tre gradi successivi esistenti di perfezione: quello in cui si trova l'anima mediante il dono della grazia, quello in cui esistono gli angeli mediante la gloria celeste e quello delle idee esemplari delle realtà create in quanto esistono nella sapienza divina. È oggetto invece della filosofia occuparsi delle realtà così come sono, sia in natura sia nell'anima, secondo una conoscenza naturalmente insita o anche acquisita. Esiste, quindi, come una scala che va dalla terra

al cielo, ed in essa il posto più alto l'occupa Cristo, che non solo è capo della gerarchia ecclesiastica per aver assunto la natura umana, ma lo è anche della gerarchia angelica ed è la Persona generata della Beatissima Trinità nella gerarchia sopraceleste, così che per mezzo di lui Dio fa discendere la grazia non solo sulla celeste Gerusalemme ma anche sulla Chiesa militante. La Scrittura presenta questa realtà come oggetto proprio d'insegnamento.

d) Infine, la profondità (*profunditas*; *Prol.* 4)) della Scrittura risiede nella molteplicità dei significati o delle comprensioni mediante i quali si manifesta la parola di Dio. «Infatti, oltre il senso letterale, in diversi punti [la Scrittura] deve essere spiegata in un triplice modo, cioè allegoricamente, moralmente e anagogicamente». Bonaventura, come di consueto appare nell'esegesi medievale, distingue fra un senso letterale (la *littera*) e un senso spirituale o mistico, suddiviso questo a sua volta in allegorico, tropologico e anagogico. Il dottore serafico stabilisce le seguenti definizioni: «L'allegoria si ha quando attraverso un evento se ne indica un altro, secondo il quale si deve credere. La tropologia, o senso morale, si ha quando attraverso ciò che fu fatto è dato comprendere altro, che è ciò che si deve fare. L'anagogia, che è come un condurre in alto, si ha quando è dato comprendere ciò che si deve desiderare, cioè l'eterna felicità dei beati». La possibilità e convenienza dell'esistenza di questi molteplici sensi in un medesimo testo biblico è illustrata dal *Breviloquium* in diversi modi, ricorrendo cioè: 1. all'unità e molteplicità del soggetto di cui tratta la Scrittura: Dio uno e trino; Cristo la cui sapienza è multiforme in una; le opere della redenzione, che essendo molte si riferiscono tutte all'unico sacrificio di Cristo; il «credibile» che riluce in diversi modi a seconda del diverso stato dei credenti; 2. al suo destinatario: la Scrittura ha «una multiforme possibilità di comprensione per conquistare, condiscendere, superare così ogni intelletto e per illuminare e parimenti accendere con la moltitudine dei suoi raggi ogni intelletto che diligentemente tende ad essa»; 3. al principio dal quale deriva la Scrittura: Dio, che si rivela attra-

verso le parole e i fatti, e che mediante Cristo — la cui divinità nascosta nell'umiltà della carne ci parla della convenienza che la sapienza di Dio fosse avvolta nella Scrittura in umili forme —, e lo Spirito Santo che ha illuminato in diversi modi i profeti, ha parlato attraverso coloro che scrissero questa dottrina; 4. al suo fine: perché grazie alla Scrittura, l'uomo è guidato nel conoscere e nel fare verso le cose che si devono scegliere per arrivare alla patria celeste.

c) *Scrittura, teologia ed ermeneutica*⁸⁰

Nella sezione quinta del prologo del *Breviloquium*, Bonaventura spiega che, nonostante nei testi sacri si contenga la sapienza divina in una molteplicità di forme, la Scrittura (la teologia) ha un unico, «comune e autentico modo di procedere». Questo si basa sulla veracità e autorità di Dio, che non può ingannare o ingannarsi. La Scrittura, infatti, non è frutto dell'indagine umana, ma è stata consegnata per ispirazione divina, fondata quindi sulla parola di Dio: «Dio diede alla Scrittura, in luogo della certezza della ragione, la certezza dell'autorità, che è a tal punto grande da superare ogni perspicacia dell'intelligenza umana [...]. Perciò nulla in essa deve essere disprezzato come inutile, nulla rifiutato come falso, nulla respinto come iniquo, per il fatto che lo Spirito Santo, autore perfettissimo di essa, non poté dire nulla di falso, nulla di superfluo, nulla di imperfetto». Questa autorità divina si fa presente in tutte la varietà di forme concrete di discorso usate dalla

⁸⁰ Cf P. DEMPSEY, *De principiis exegeticis S. Bonaventura*, Collegium S. Laurentii, Roma 1945; M.-D. CHENU, *Théologie symbolique et exégèse scolastique au XIIIe et XIIIe siècle*, in *Mélanges J. de Ghellinck*, J. Dukulot, Gemblaux 1951, II 509-526; A. DRAGO, *L'esegesi di S. Bonaventura nei suoi commentari* in AA.VV. *Le scienze sacre in S. Bonaventura*, 121-145; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II/2 263-285; L. PRUNIERES, *Herméneutique bonaventurienne*, «Études franciscaines» 23 (1973) 297-318; F. BELLINI, *La S. Scrittura nel pensiero di S. Bonaventura*, «Rivista Italiana Francescana» 49,5-6 (1974) 215-224; H.J. KLAUCK, *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, IV 71-128; T. REIST, *Saint Bonaventure as a biblical commentator. A translation and Analysis of his Commentary on Luke, XVIII,34 - XIX,42*, University Press of America, Lanham (MD)-New York 1985.

Scrittura, la quale adopera «modi propri, secondo le varie inclinazioni degli animi [...]. Così, chi non è inclinato verso i precetti e le proibizioni, sia almeno mosso dagli esempi narrativi; chi non è mosso da questi, sia mosso dai benefici che gli vengono mostrati; chi neanche da queste cose è mosso, sia mosso attraverso le sagaci ammonizioni, le promesse veraci, le terribili minacce, di modo ch  venga almeno in tal modo spinto alla devozione e alla lode di Dio, nelle quali colga la grazia, in virt  della quale sia guidato alle opere virtuose».

Nell'ultima sezione del prologo (*Prol.* 6) si offrono alcune indicazioni concrete sul «modo di esporre» la Scrittura, cio , d'interpretare i suoi testi, di portare alla luce quanto   contenuto nei diversi sensi biblici.   un piccolo trattato di ermeneutica ma onnicomprensivo. Presupposto necessario dell'interpretazione   l'acquisizione di una tale familiarit  con il testo biblico, attraverso una lettura assidua, da ricordarlo a memoria. Il dottore serafico richiama in seguito l'attenzione sull'importanza della *littera* (senso letterale), in quanto elemento primario e imprescindibile di conoscenza per chiunque voglia penetrare il senso spirituale e mette in guardia nei confronti di un allegorismo incontrollato: «Chi espone la Scrittura faccia per  attenzione a non cercare ovunque l'allegoria, n  ad esporre tutti i passi misticamente». Come metodo fondamentale d'interpretazione si propone innanzitutto la regola agostiniana dell'«analogia biblica» (cio  dell'unit  della Scrittura), per cui i singoli passi biblici devono essere chiariti attraverso altri passi pi  chiari. A ci  si aggiunge una triplice regola tratta dal *De doctrina christiana*⁸¹: 1. spiegare il significato letterale delle parole riguardanti la creazione e gli atti singolari della vita umana prima di passare alla spiegazione del contenuto relativo ai misteri della nostra redenzione; 2. cercare il significato spirituale dei testi biblici attraverso altri testi che svelino il significato reale di ciascuna parola e esprimano chiaramente la verit  di fede o l'onest  di costumi; 3. esaminare accuratamente l'esattezza delle interpretazioni sia storica che spirituale. So-

⁸¹ Cf *De doctrina christiana* II,9,14s; III,10,14ss.

prattutto però, per potcre entrare nella «selva della Sacra Scrittura» è necessario immergersi nel più ampio quadro teologico, cioè conoscere la dottrina teologica su Dio, sulla creazione delle cose, sulla caduta, sulla redenzione, sul ritorno alla condizione originaria, sui sacramenti e sulla retribuzione, perché tutti questi elementi costituiscono l'insegnamento dei testi sacri. Quindi, unità della Scrittura e analogia della fede vengono costituiti dal dottore serafico come i due grandi pilastri dell'ermeneutica biblica. Bonaventura offre, inoltre, un consiglio pratico rivolto a coloro per i quali è difficile trovare la verità contenuta nella Sacra Scrittura: leggerla nei libri dei santi Padri e dei teologi. In essi, infatti, sono accennati ed esposti i più importanti punti della dottrina teologica che è bene ricordare per poi ritrovarli nei libri sacri. Per facilitare questo impegno fu appunto che Bonaventura scrisse il *Breviloquium*: volle stendere un «breve discorso» nel quale per sommi capi fossero concisamente toccate quelle cose più opportune riguardante la fede da tenere presente.

3. *Significato del prologo*

Il valore del prologo si trova indubbiamente sia nel suo proporsi come sintesi di un ampio e tradizionale patrimonio dottrinale relativo alla Scrittura sia nel nesso che stabilisce fra la Scrittura e la storia, con l'interpretazione della prima alla luce dei tradizionali quattro sensi e la considerazione della seconda nella prospettiva agostiniana⁸². Per Bonaventura, tuttavia, la Scrittura non è solo oggetto di conoscenza, ma cammino per arrivare alla salvezza eterna, motivo per cui è importante ricorrere tanto alla devozione che alla definizione. Essa è parola autentica di Dio e non c'è nulla di superfluo nei suoi testi. Ognuno vi trova ciò che meglio gli conviene per rispondere all'appello di Dio.

⁸² Sul Prologo quale testimone del permanere della visione e periodizzazione agostiniana della storia, cf G.L. POTESTÀ, *Tempo ed escatologia nel medioevo*, «Cristianesimo nella storia» 9 (1988) 281-285.

Le indicazioni ermeneutiche di Bonaventura non rimasero soltanto come orientamento ermeneutico: esse si trovano applicate nei suoi commenti scritturistici, in particolare, nelle *Postilla in Ecclesiasten* (1253-1257)⁸³, un «monumento magnifico all'interpretazione letterale»⁸⁴. Il testo della Volgata vi è esposto secondo il senso letterale ed illustrato attraverso il confronto con moltissimi luoghi biblici paralleli⁸⁵. All'esposizione letterale di ciascun passo segue, inoltre, un succinto commento spirituale. Nel corso del commento vengono anche inseriti oltre ottanta di questi commenti dove si affrontano particolari difficoltà dottrinali o testuali. La *Postilla* bonaventuriana avrà una straordinaria fortuna tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, rappresentando il punto di riferimento obbligato per tutti i successivi commenti all'Ecclesiaste. È questo un indizio assai significativo del peso crescente che l'interpretazione storico-letterale dei testi va gradualmente assumendo nel Medioevo a spese dell'esegesi spirituale e mistica.

V. I principia di san Tommaso d'Aquino

1. I due principia di san Tommaso

Fra le opere di san Tommaso⁸⁶ spiccano due brevi dissertazioni di encomio alla sacra Scrittura che si possono considerare veri trattati d'introduzione generale alla Bibbia: il *De commen-*

⁸³ Cf la tesi dottorale da me diretta da M. ARIAS GONZÁLEZ, *El comentario de san Buenaventura al Ecclesiastés*, Ateneo romano della Santa Croce, Roma 1990.

⁸⁴ B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, 413.

⁸⁵ Cf H.J. KLAUCK, *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, IV 96-97.

⁸⁶ Nell'arco relativamente ridotto della sua esistenza, Tommaso scrisse moltissime opere. Tra esse soprattutto due *summae*, la *Summa contra Gentiles* e la *Summa Theologiae*, rimasta incompiuta. I suoi commentari alla Bibbia sono numerosi, la maggior parte derivati da lezioni, a volte anche corretti. In Tommaso, però, la Scrittura occupa un posto centrale in tutti i suoi scritti. Sulle opere di san Tommaso, la data e il luogo della loro composizione, il loro scopo principale, così come le principali edizioni e traduzioni che ne sono state fatte cf J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 369-401 (or. fr. Éditions universitaires de Fribourg; Cerf, Paris 1993).

datione Sacrae Scripturae ed il *De commendatione et partitione Sacrae Scripturae*⁸⁷. Questi scritti appartengono al genere letterario dei *principia*⁸⁸, lezioni inaugurali, quindi, che dovevano essere pronunziate durante la solenne cerimonia dell'*inceptio* dal nuovo maestro per la nomina di *Magister Sacrae Paginae* (Maestro in teologia)⁸⁹. Il primo dei due prende spunto dalle parole del Sal 31,13: «Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra»⁹⁰; il secondo, dal passo del profeta Baruc 4,1: «Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in ae-

⁸⁷ Benché l'esistenza di queste due opere fosse nota, i manoscritti si erano persi e furono rinvenuti da P.A. Uccelli in un codice di «Santa Maria Novella» (Firenze, Biblioteca Nazionale), manoscritto Conventi Soppressi G 4,36, fol. 268v-271v, che un tempo era appartenuto a un fedele discepolo di san Tommaso. Nel 1912 vennero pubblicati da F. Salvatore (*Due sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1912); Grabmann e Mandonnet confermarono l'autenticità del ritrovamento. Il testo si può trovare nelle edizioni curate di P. MANDONNET, *S. Thomae Aquinatis Opuscula Omnia*, Paris 1927, IV 481-496, e di T.A. VERARDO, *Opuscula theologica* I, Marietti, Roma-Torino 1954, 435-443. Traduzione francese di Th. PÉGUES-F.X. MAQUART, *Saint Thomas d'Aquin. Sa vie*, Tolosa-Parigi 1924,365-377; spagnola di G.A. PIEMONTE, *La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París*, «Sapientia» 21 (1966) 49-54.

⁸⁸ Sui luoghi della riflessione ermeneutica nel Medioevo e sui genere letterari, Cf G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible*, 389-416. Per quanto riguarda i *principia*, 405-409.

⁸⁹ La *inceptio* era l'inizio ufficiale della carriera accademica di un nuovo maestro, il quale diventava tale con la *licentia docendi* concessa dal cancelliere dell'università dopo il giudizio positivo da parte del *claustrum* dei maestri, sentita la *lectio inauguralis*. Così come era praticata nel XIII secolo, ai tempi di san Tommaso, era una cerimonia complessa e molto solenne. Nel XII secolo, tuttavia, il cancelliere della scuola cattedrale accordava la licenza a coloro che giudicava meritevoli senza alcun controllo da parte dei docenti. Con il nascere della corporazione dei maestri (*consortium magistrorum*) la concessione della licenza venne subordinata a una specie di deposizione sui meriti del candidato e un'accettazione esplicita dal *consortium*. Cf J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca book, Milano 1988 (or. ing. Doubleday and Co, New York 1974; 1983), 103-107; J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, 68-72.

⁹⁰ La scelta di questo testo da parte di Tommaso è attribuita a una visione soprannaturale ricevuta quando di fronte ai forti attacchi, anche fisici, dei maestri secolari contro i mendicanti, chiedeva a Dio che lo illuminasse sul tema da affrontare nella lezione inaugurale. Il racconto di questo evento appare già nella *Vitae fratrum* di Gerardo di Frachet, pubblicata tre anni dopo, nel 1259 (cf J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, 102). In ogni caso era un testo frequentemente utilizzato dai candidati al dottorato in teologia nelle loro *principia*.

ternum: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam»; due brani biblici che non di rado venivano utilizzati nei *principia* dei futuri maestri di teologia delle università medievali. Secondo l'opinione più comune ai nostri giorni, dopo gli studi di J.A. Weisheipl, Tommaso avrebbe pronunciato il primo di due *principia* il secondo giorno della cerimonia d'*inceptio* per il dottorato in teologia svoltasi nella primavera del 1256 (fra il 3 marzo ed il 17 giugno), ed il secondo, che è in continuità con il primo, completandolo e prolungandolo, sarebbe stato pronunciato il primo *dies legibilis* seguente alla cerimonia d'*inceptio*, la cosiddetta seduta di *resumptio* o di ripresa, in cui il maestro aveva davanti a sé un'intera mattinata per realizzare un'esposizione tanto ampia e circostanziata quanto volesse. In questa lezione il maestro poteva completare quello che aveva detto precedentemente nella lezione inaugurale⁹¹.

Certamente, i due *principia* menzionati non si possono considerare l'apice dell'elaborazione ermeneutica di san Tommaso⁹². Le loro tematiche appaiono generalmente più approfondite e sviluppate in altre sue opere, sia nelle più sistematiche, sia nei Commenti biblici su quasi la metà dei libri del Nuovo Te-

⁹¹ Questa opinione, come si sa, è venuta a sostituire quella che era divenuta più comune grazie all'autorità di Mandonnet, che l'aveva proposto; cioè, che san Tommaso aveva pronunciato il *principia* «Hic est liber» nel 1252, quando ricevette l'incarico di *Baccelliere biblico* a Parigi per la lettura cursoria della Bibbia. Per J.A. Weisheipl, a cui segue J.P. Torrell, Tommaso non sarebbe stato mai *cursor biblicus* a Parigi (lo fu a Colonia, come baccelliere della cattedra di san Alberto Magno: cf *Tommaso d'Aquino*, 98-115). Nel 1252 Tommaso iniziò i corsi a Parigi, ma non come *cursor biblicus*, i quali d'altra parte non avevano l'obbligo di tenere un *principia*, ma per iniziare il corso sulle Sentenze, cioè come *Baccelliere Sententiarum*, grado previo a quello di dottore in teologia. Weisheipl non scarta tuttavia la possibilità che Tommaso avesse pronunciato una lezione introduttiva per ottemperare al regolamento dell'università; ma questo *principium* non sembra sia arrivato a noi, a meno che non si tratti del prologo e della prima questione presentata nelle edizioni stampate del *Scriptum super libros Sententiarum*.

⁹² Come afferma Dahan: «Ce n'est pas dans ces textes, d'un intérêt relatif, que saint Thomas livre sa pensée exégétique; on la retrouvera dans les ouvrages de théologie» (*L'exégèse chrétienne de la Bible*, 406).

stamento e numerosi libri dell'Antico⁹³. I *principia* costituiscono, tuttavia, una sintesi matura della visione tommasiana riguardante i temi essenziali della Sacra Scrittura, cioè intorno alla sua origine divina⁹⁴, al suo contenuto ed efficacia soprannaturali e sui problemi ermeneutici. Inoltre, essi trattano questioni riguardanti le esigenze preconcezionali richieste nello studio del testo sacro nonché questioni sull'economia della comunicazione biblica e su quanto si riferisce al significato canonico della Bibbia.

2. *Il principium «Rigans montes de superioribus suis: de fructu operum tuorum satiabitur terra» (Sal 103,13)*

Il tema di questo discorso inaugurale s'ispira al tema teologico caratteristico del Pseudo-Dionigi, citato esplicitamente all'inizio dell'esposizione, secondo cui Dio ha predisposto che i doni della sua provvidenza, sia spirituali sia corporali, pervenissero alle creature inferiori attraverso le più elevate. È quanto suggerisce il salmo citato: così come la pioggia cadendo dall'alto inonda le montagne e forma i corsi d'acqua che scorrono e fecondano la terra, così la sapienza spirituale che emana da Dio (*de superioribus suis*) viene trasmessa nella mente di chi ascolta (*terra*) per mezzo dei maestri (*montes*). In questa legge stabilita dalla sapienza divina bisogna considerare, asserisce Tommaso, quattro aspetti: l'elevatezza della Scrittura, la dignità dei suoi

⁹³ Un'ampia bibliografia sul pensiero esegetico di san Tommaso, in M.M. ROSSI, *Teoria e metodo esegetici in S. Tommaso d'Aquino. Analisi del «Super epistolas sancti Pauli lectura. Ad Romanos, c. I, l.6»*, Pontificia Università Angelicum, Roma 1992, XXI-XLIV. Temi biblici centrali che si sviluppano in altri luoghi dell'opera del Dottore Angelico sono, per esempio, il ruolo della Scrittura nella teologia, *S.Th.* I, q.1; l'essenza della legge antica ed il suo rapporto con la legge evangelica cf *S.Th.* I-II, qq. 97-108; la natura e le caratteristiche della profezia in *S.Th.* II-II, qq. 171-174.

⁹⁴ Su questo tema in particolare i *principia* tommasiani sono di un interesse unico. San Tommaso, infatti, non sviluppò in nessuna parte della sua voluminosa opera una dottrina sull'ispirazione biblica, sebbene alcuni elementi essenziali appaiono nel suo trattato sulla profezia (*S.Th.* II-II, qq. 171-174) e in altri luoghi dei suoi scritti (cf il suo commento a 2Tm 3,16; *Quodl.* VII, q.14, ad 5; *S.Th.*, I, q.1, a. 10).

insegnanti, la condizione di chi ascolta e l'ordine con cui viene impartita l'istruzione.

a) L'elevatezza della Scrittura risiede nella sua origine, nella profondità del suo contenuto e nella sublimità del fine. Essa, infatti, discende dalla stessa sapienza di Dio; ha una profondità esimia in quanto proviene da una partecipazione singolare della sapienza divina, e ha un fine sublime, la vita eterna. Circa il contenuto, Tommaso precisa che la Scrittura possiede non soltanto quella sapienza a cui tutti arrivano perché recano impresse in sé alcune verità, anche se in modo imperfetto, né quella che può essere colta dall'intelligenza di uomini sapienti sotto la sola guida della ragione, ma quella più eccelsa che supera qualsiasi intelletto umano e che gli autori sacri esposero istruiti dallo Spirito Santo, l'unico a penetrare le profondità di Dio;

b) Proprio per il carattere sublime della dottrina sacra si richiede una dignità massima nei suoi maestri; perciò — afferma l'Aquinate —, essi vengono paragonati con l'espressione *rigans montes* (irriga i monti) a quelle alte vette bagnate dalla pioggia che cade dal cielo. Il paragone è valido per tre motivi: 1. come le montagne svettano alte sopra la terra, anche i maestri di Sacra Scrittura devono disprezzare i beni terreni e aspirare soltanto a quelli del cielo; 2. come i monti sono i primi a ricevere i raggi del sole, i maestri devono essere i primi ad accogliere nella loro mente tutto lo splendore della sapienza divina; 3. come le montagne proteggono le valli, così i maestri devono difendere la fede dall'errore. I maestri di sacra dottrina dovrebbero perciò condurre un'esistenza così elevata da illuminare efficacemente l'anima dei fedeli con la loro predicazione, la mente degli studenti con il loro insegnamento e la loro fede contestando nelle dispute l'errore. A queste tre funzioni — la predicazione, l'insegnamento e il dibattito — si riferisce il testo di Tt 1,9: «perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina, e di confutare coloro che contraddicono».

c) La condizione di chi ascolta è, a sua volta, paragonata alla terra che i corsi d'acqua rendono feconda (*satiabitur terra*),

e ciò anche sotto tre aspetti: così come la terra è in basso, ed è stabile e feconda, l'uditore deve essere umile nell'accogliere la sacra dottrina, saldo nel distinguere fra bene e male, e fecondo nel moltiplicare e divulgare la sapienza che gli è stata trasmessa come il minuscolo seme caduto in terra buona (Lc 8,15).

d) Da ultimo, Tommaso allude all'ordine con cui la dottrina sacra deve essere trasmessa, esaminandolo da tre punti di vista, cioè, in quanto alla comunicazione, al modo di ricezione e al potere con cui viene trasmessa. Riguardo alla comunicazione, questa deve essere moderata, perché così come un maestro non può cogliere la sapienza divina della Scrittura in tutta la sua pienezza, non deve neppure cercare di comunicare agli uditori, la cui capacità è ristretta, tutto ciò che conosce, ma solo quanto conviene. Riguardo al modo di ricezione, si deve considerare che Dio possiede la sapienza per sua stessa natura; i maestri ne partecipano in grado superiore (*ad copiam*); gli uditori in misura minore ma sufficiente (*ad sufficientiam*) tale da produrre frutti. Riguardo al potere di trasmettere la sapienza, esso appartiene esclusivamente a Dio, dal quale i maestri lo ricevono in conformità al loro compito. Dio, tuttavia, esige dai maestri quattro qualità: innocenza di vita, cultura, zelo e obbedienza. E quantunque nessuno possa dirsi adatto a un simile compito, ciascuno può sperare che la capacità gli venga da Dio stesso: «la nostra capacità viene da Dio» (2 Cor 3,5). Ogni maestro deve quindi implorarla da Dio: «Se qualcuno di voi manca di sapienza, la chieda a Dio, che a tutti dona generosamente e senza rinfacciare e gli sarà concessa» (Gc 1,5). «Preghiamo - conclude san Tommaso — affinché Cristo esaudisca la nostra supplica. Amen».

3. *Il principium* «*Hic est liber mandatorum Dei, et lex quae est in aeternum: omnes qui tenent eam pervenient ad vitam*» (Bar 4,1)

Questo secondo *principium* consta di due parti. La prima corrisponde più propriamente al genere di *commendatio*, cioè di elogio alla Sacra Scrittura; la seconda è invece un trattato sul

canone e sulla sua configurazione. Qui san Tommaso spiega in modo alquanto comune agli autori medioevali la profonda articolazione che esiste nel canone biblico: il rapporto fra Antico e Nuovo Testamento, il peculiare genere letterario di ogni libro ed il modo in cui si integra nell'insieme della intelaiatura canonica. La prima parte è, quindi, più originale, ed in essa Tommaso precisa che il compito di colui che possiede una qualsiasi scienza è insegnare, dilettere e muovere, e ciò corrisponde massimamente alla sacra Scrittura: essa, infatti, insegna con fermezza la sua eterna verità, diletta con utilità e muove efficacemente con autorità.

L'autorità proviene dalla sua origine — lo stesso Dio (*Hic est liber mandatorum Dei*), la cui verità, sapienza e potere non ammettono limiti —, dall'obbligo che impongono i suoi mandati e dall'armonia del suo insegnamento: ciò perché «tutti gli autori sacri ebbero uno stesso maestro, furono mossi da uno stesso spirito e credettero una stessa fede». Riguardo alla verità della Scrittura, essa, indica Tommaso, è immutabile ed eterna (*lex quae est in aeternum*) a causa della potestà e sapienza del legislatore, i cui mandati e decreti sono sempre veri. Dio non è un uomo che possa mentire né ingannarsi. Infine, l'utilità della Scrittura è massima perché dispone alla vita della grazia, dirige alle opere di giustizia e promette e conduce alla vita eterna (*omnes qui tenent eam pervenient ad vitam*).

4. I principia e l'appendice sulla dottrina dei sensi biblici del Quodlibet VII

Un tema non considerato direttamente nella sintesi biblica dei *principia*, nonostante il ruolo centrale che occupa nell'ermeneutica tommasiana, come in tutta l'esegesi medievale, è quello attinente la dottrina dei sensi biblici. Weisheipl sostiene che questo argomento sembra fosse stato il tema della «seconda questione» delle quattro che erano previste durante l'atto accademico dell'*inceptio* ed il cui contenuto si è conservato nei

manoscritti come prima appendice al *Quodlibet* VII⁹⁵. Forse i *principia* non accennarono all'argomento dei sensi biblici perché esso aveva una propria collocazione nell'*inceptio*.

I capisaldi del pensiero di san Tommaso intorno all'argomento dei sensi biblici sono sostanzialmente identici a quelli che si riscontrano formulati nella *Summa Theologie* I, q.1, a.10⁹⁶, testo scritto undici anni più tardi, dove il linguaggio è definitivamente stabilito⁹⁷. La caratteristica che rende interessante il testo del *Quodlibet* è tuttavia la sua ampiezza, comprendente ben tre articoli, dal 14 al 16, secondo la numerazione continua. Tre erano quindi i punti in discussione: se oltre il senso letterale esiste un altro senso nella Scrittura; se vi si possono distinguere quattro sensi come attestano Agostino e Beda; e se anche altri scritti contengono questi quattro diversi sensi.

⁹⁵ I *Quodlibet* di Tommaso, che arrivano ad un numero di 12, possono essere divisi in due gruppi secondo i due periodi d'insegnamento parigino: i *Quodlibet* VII-XI appartengono al primo periodo (1256-1259), mentre *Quodlibet* I-VI e XII risalgono al secondo periodo (1268-1272). Gli studiosi considerano difficile situare con certezza il periodo in cui si svolsero le «questioni quodlibetali», e cioè se durante la Quaresima o l'Avvento (periodi in cui avvenivano di solito questi dibattiti), ed in quale anno. I numerosi temi trattati, circa 260, riguardano sia questioni di alta speculazione che problemi pratici (cf J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, 234-240). Secondo J.A. WEISHEIPL (*Tommaso d'Aquino*, 110-111), le due questioni disputate che molti manoscritti aggiungono come appendice al *Quodlibet* VII, e che nelle edizioni stampate appaiono incluse come le questioni 6 (con tre articoli) e 7 (con due articoli), sarebbero la seconda e terza questione discussa da san Tommaso durante l'*inceptio*. Le appendici, infatti, secondo opinione generalizzata fra gli studiosi, non si collegano fra loro e non hanno nulla a che vedere con il *Quodlibet* VII. Esse non sono affatto dei *quodlibet*, bensì due *quaestiones disputatae* distinte. Il motivo, tuttavia, per cui sono state aggiunte al *Quodlibet* VII rimane sconosciuto.

⁹⁶ Sul pensiero di san Tommaso nella *Summa Theologiae*, cf M. AILLET, *Lire la Bible avec S. Thomas. Le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1993.

⁹⁷ La dottrina di san Tommaso sui sensi biblici si trova sviluppata principalmente nei seguenti testi, indicati secondo la cronologia più plausibile: *IV Sent.* dist.21, q.1, a.2, ql.1; *Qdlb.* VII, q.6, aa.14-16; *De Pot.* q.4, a.1; *In Gal.* c.4, lect.7; *S.Th.* I, q.1, aa.9-10. Il fatto che non manchino coloro che continuano a datare il *Quodlibet* VII fra il 1265 e 1267, cioè, contemporaneo se non posteriore al testo della *Summa*, mostra fino a che punto possano essere considerate sostanzialmente uguali le concezioni sui sensi biblici di ambedue le opere.

Tommaso ritiene che ci siano fundamentalmente due sensi biblici, fondati sulla distinzione agostiniana *res/verba*. Questa duplicità di senso sarebbe un privilegio della Scrittura, libro che ha Dio per autore, il quale può disporre degli eventi e delle realtà storiche come segni di altri eventi e realtà posteriori nel tempo: Dio, infatti, Signore della storia e Autore principale della Scrittura, può far sì che nel suo disegno storico e salvifico non solo le parole, ma anche le realtà possano essere segni di altre realtà. Esiste, quindi, nel testo biblico un senso letterale o storico, espresso dalle parole (o frasi) secondo l'intenzionalità dell'autore divino-umano, e uno spirituale, espresso dalle cose, persone o eventi significati dalle parole del testo secondo il disegno divino sapienziale. Questo senso può essere conosciuto dalla stessa Scrittura o dall'azione interpretativa dello Spirito nella Chiesa. Il senso spirituale, analogamente al senso letterale, è quindi un senso genuino, obiettivo, inteso dallo Spirito Santo, autore principale dei testi sacri, benché il senso letterale abbia una preminenza su di esso, in quanto ne costituisce il fondamento dal quale può scaturire un senso spirituale. Proprio per questo, non esiste un'indiscriminata pluralità di sensi nel testo sacro, perché il senso spirituale procede dal letterale come fase dello stesso processo interpretativo. La varietà di sensi è utile perché stimola l'intelletto alla ricerca e protegge la Scrittura da interpretazioni estemporanee. Tuttavia, per la sua maggiore evidenza, il senso letterale è l'unico valido nelle argomentazioni teologiche. Ci sono inoltre tre tipi di senso spirituale, ognuno rivolto, secondo le proprie caratteristiche, ad alimentare una fede viva o una prassi corretta: il senso allegorico o tipico ricava dagli eventi dell'Antico Testamento un insegnamento su Cristo o la Chiesa; il senso morale o tropologico indirizza sull'esempio dei santi dell'uno o dell'altro Testamento, che in Cristo hanno il modello di perfezione, a vivere con rettitudine e raggiungere la felicità eterna; il senso anagogico riguarda la Chiesa trionfante nel suo capo o nelle sue membra. Secondo Tommaso, un brano della Scrittura può contenere talvolta tutti i quattro i sensi (letterale, tipico, tropologico, e anagogico), tal-

volta tre, talvolta due e talvolta uno; sempre, però, esiste il senso letterale. Essi si relazionano secondo una legge di gradualità dettata dalla pedagogia divina, per cui l'antica economia si orientava verso il nuovo patto come verso la sua piena realizzazione, e ambedue i Testamenti conducono gli uomini alla realtà della vita gloriosa in Cristo.

In base a questo schema tracciato da san Tommaso sembra si possa affermare che, benché riecheggi elementi tradizionali, esso presenta una sintesi, complessiva e di grande chiarezza, mai prima raggiunta, sulla divisione quadripartita dei sensi biblici. Lo schema è soprattutto caratterizzato da una triplice assunzione: la distinzione agostiniana *verba/res* per quanto si riferisce alla giustificazione di un duplice senso (letterale e spirituale), il quadro teologico interrelazionale ricorrente fra fede, morale e speranza di salvezza per quanto riguarda la specificazione dei vari sensi spirituali (tipico, tropologico e anagogico), e una visione della storia della salvezza incentrata in Cristo e avente come punto ultimo di riferimento la pienezza della vita gloriosa in Cristo. In questo schema, inoltre, la preminenza del senso letterale (della Parola ispirata) viene evidenziata sia dal punto di vista del testo, perché su di esso si devono fondare tutti gli altri sensi, sia dall'interpretazione, perché il senso spirituale trova la sua giustificazione necessariamente nel senso letterale della Scrittura. La *Summa theologiae* non modificherà questa dottrina, sebbene affronterà in modo ampio la questione della natura del senso improprio o metaforico dei testi biblici, che verrà considerato parte del senso letterale. L'inclusione rinforzerà il principio tommasiano riguardante l'universalità del senso letterale: tutti i testi della Scrittura hanno un senso letterale, proprio o metaforico.

VI. I prologhi alle *Postillae perpetuae* di Nicola di Lira

1. *L'opera esegetica di Nicola di Lira*

Il francescano Nicola di Lira (1270-1349 circa)⁹⁸, uno dei massimi esponenti del pensiero teologico del tardo Medioevo, antepose alla sua famosa e vasta opera *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*⁹⁹, scritta fra il 1322 e il 1330, due prologhi che costituiscono un riassunto programmatico del suo pensiero riguardo la natura della divina rivelazione e la Sacra Scrittura. Sono intitolati *De commendatione sacrae Scripturae in generali* e *De intentione auctoris et modo procedendi*¹⁰⁰. Questi

⁹⁸ Conosciamo poco della vita di Nicola di Lira. Nato a Lira (Lyre), in Normandia (circa il 1270), morì a Parigi nel 1349. Nel 1291 entrò nell'Ordine dei Frati Minori nel convento di Verneuil, vicino al suo paese di nascita. Poco dopo incominciò i suoi studi a Parigi e divenne *Magister in Sacra Teologia*. Insegnò nell'Università della Sorbona fino al 1325, anno in cui fu nominato provinciale dei francescani di Burgundia, incarico che occupò fino al 1330. L'opinione sulla sua origine ebraica, sostenuta generalmente dagli antichi studiosi (Sisto di Siena, Gesenius e Delitzsch), era fondata sulla conoscenza che Nicola ebbe della lingua e della letteratura ebraiche. Ai nostri giorni questa opinione è stata abbandonata. Studiosi quali Labrosse, Vernet e Hailperin considerano definitivamente risolta la polemica in senso negativo. È anche questa l'opinione di R. ISRAELI che, nel suo articolo *Nicholas de Lyre* della «Enciclopedia Judaica» 12,1139-1140, sostiene che Nicola è uno dei più grandi commentatori cristiani della Bibbia. Sulla vita e opere di Nicola di Lira, cf specialmente H. LABROSSE, *Oeuvres de Nicolas de Lyre*, «Études Franciscaines» 19 (1908) 41-52. 153-175. 368-379; IDEM, *Recherches sur la vie et l'oeuvre de Nicolas de Lire de l'Ordre des Frères Mineurs*, Toulouse 1906; F. VERNET, *Lyre (Nicolas de)*, DTC 8, 1410-1422. Sui prologhi, cf il mio articolo *El misterio de la Revelación divina en la Biblia según Nicolás de Lira*, in C. IZQUIERDO (ed.), *Dios en la Palabra y en la Historia*, Eunsa, Pamplona 1993, 569-578.

⁹⁹ Il titolo del commentario, analogo a quello di numerose altre opere del genere, rimanda direttamente all'ambito in cui esso è nato, l'insegnamento accademico. Il docente usava segnalare il passaggio da un asserto biblico al successivo con l'espressione *post-illa* (dopo queste cose [appena dette]), da cui il vocabolo usato come titolo. L'opera di Nicola è un commento a tutta la Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, interessandosi anche ai libri non canonici, e il lavoro si protrasse per quasi dieci anni, dal 1322 al 1332.

¹⁰⁰ Scrisse pure un altro prologo, *In moralitates bibliorum*, come introduzione alla sua altra nota opera *Moralia* o *Moralitates*, un commento alla Scrittura conforme al senso spirituale. Fu scritto a richiesta dei suoi confratelli per i «lectores Bibliorum o praedicatores verbi Dei».

prologhi, per la loro celebrità¹⁰¹, furono inclusi insieme ad alcuni di san Girolamo nell'edizione duacense della *Glossa ordinaria* (Anversa 1617)¹⁰².

La conoscenza che Nicola ebbe della tradizione cristiana¹⁰³, nonché della lingua e dell'interpretazione biblica ebraica, principalmente dell'esegesi di Rashi di Troyes¹⁰⁴, gli permise di

¹⁰⁰ L'opera ebbe un riconoscimento così grande nei tre secoli che seguirono alla sua pubblicazione che nel secolo XVI divenne comune il proverbio: «Si Lyra non lirasset, totus mundus delirasset», il cui secondo emistichio presenta diverse varianti: «Ecclesia Dei non saltasset», «nemo doctorum in Bibliam saltasset» ed in particolare «Luterus non saltasset» (cf H. LABROSSE, *Oeuvres*, 371). Lutero, infatti, si mostrò entusiasta dell'opera del Lirano e della sua esegesi filologica. La prima edizione in stampa fu pubblicata a Roma nel 1471, in cinque volumi in folio; l'ultima è del 1634 ad Anversa. Manca purtroppo un'edizione critica moderna.

¹⁰² Sono stati pubblicati dai Migne (PL 113,25-34) con altri prologhi nell'edizione della *Glossa ordinaria*. Il Migne seguì l'edizione della *Glossa* fatta dai teologi Duacensi. (cf PL 113,12). Noi useremo l'edizione del Migne.

¹⁰³ Cf l'articolo citato di Vernet, DTC 8,1414-1415. Nicola utilizza l'espressione «dicta doctorum catholicorum», dove il termine «catholicus» ha il significato, frequente nell'antichità, di «retta dottrina», «ortodosso». Nicola si riferisce, quindi, agli autori ecclesiastici di retta dottrina, e fra questi soprattutto a san Girolamo, benché fosse a conoscenza della tradizione agostiniana. Nel *De commendatione* cita esplicitamente sant'Agostino e sant'Isidoro, attraverso i quali conobbe le regole ermeneutiche di Ticonio, che espose ampiamente nel secondo prologo e le considera molto utili. Nell'uso delle fonti, Nicola si servì di un criterio giudizioso, che era stato enunciato da Agostino e da Tommaso: «Nec debet aliquis moveri si ego recedo a dictis Hieronymi, quia dicta sanctorum non sunt tantae auctoritatis, quin liceat sentire contrarium in his, quae non sunt per sacram scripturam determinata» (PL 113,31; cf Sant'Agostino, *Epist.* 82,3; PL 33,277; San Tommaso, *S.Th.* I, q.1, a.8, ad 2).

¹⁰⁴ L'esegeta ebreo preferito da Nicola, per aver sviluppato un'esegesi di tipo letterale, è il noto commentarista medioevale Rabbi Shelomoh ben Yisshaq, più noto come Rashi (1040-1105), acrostico del suo nome, o Rashi di Troyes, per la sua città natale. Rashi è il più famoso fra gli studiosi ebrei francesi medievali e uno dei grandi commentatori della *Tanak* (Bibbia) e del Talmud, il *Parshandata'* (commentatore) per eccellenza. Di lui afferma Nicola «qui inter doctores hebraeos locutus est rationabilius». Sull'influsso di Rashi su Nicola di Lira cf W. NEUMANN, *Influence de Rashi et d'autres commentateurs juifs sur les Postilles de Nicolas de Lyre*, «Revue des Études juives» 26 (1893) 172-182; 27 (1893) 250-362; H. HAILPERIN, *Rashi and the christian scholars*, Pittsburgh 1963. Ambedue gli autori, nel riconoscere l'influsso profondo di Rashi sul Lirano, parlano anche della libertà interpretativa che ebbe Nicola nei suo confronto, soprattutto per quanto riguarda il senso messianico dei testi biblici. Tuttavia, è evidente che «Le commentaire de Lyre ne donne pas seulement de nombreux extraits de Rashi, mais il est en quelque sorte imprégné de l'esprit du commentateur juif» (W. NEUMANN, *Influence*, 261).

intraprendere, certamente nel contesto del suo tempo, un'esegesi volutamente letterale storico-filologica¹⁰⁵, come era stata praticata da san Girolamo e, nel Basso Medioevo, da autori quale Andrea di San Vittore, Roberto Grossatesta, Ruggero Bacone e Guillaume de la Mare, tutti ebraisti di grande valore. Ciò che distingue Nicola di Lira è l'essere stato il primo ad introdurre in maniera globale nel commento cristiano dell'AT i risultati dell'esegesi ebraica, motivo per cui è stato considerato un precursore dell'esegesi critica moderna¹⁰⁶. Labrosse segnala, tuttavia, il diverso atteggiamento degli studiosi riguardo al Lirano: insieme a coloro che hanno valorizzato negativamente il suo tentativo ermeneutico (Hoberg, Schmidt e prima ancora Richard Simon) non mancano altri che lo considerano un rivoluzionario, un innovatore, un precursore dell'esegesi moderna in quanto esegesi critica (Graetz, Siegfried, Reuss, Schmidt, Berger). Comunque sia, non c'è dubbio che Nicola godette di un acuto spirito positivo, analitico, caratteristica che costituisce la sua vera originalità (Labrosse). Allo stesso tempo, fu un teologo immerso in una corrente di pensiero lontana dal considerare la Bibbia un «libro ordinario» da interpretare soggettivamente: una corrente che leggeva ed esaminava la Bibbia con uno spirito di fede ed in base ad un principio di autorità¹⁰⁷.

Dei prologhi alle *Postillae*, se il primo costituisce una lode alla Scrittura per il suo carattere rivelato, ecco nel tempo del *De commendatione sacrae Scripturae* di san Tommaso¹⁰⁸, il secondo

¹⁰⁵ Parliamo del suo tentativo, non della realizzazione pratica, tema sul quale ci sarebbe materia per profonde discussioni. Secondo H. de Lubac, Nicola si sarebbe allontanato dal punto di partenza (cf *Exégèse médiévale*, II/2 354); ma non è questa, forse, l'opinione più comune.

¹⁰⁶ Sulle caratteristiche dell'esegesi di Nicola di Lira, oltre l'articolo citato di Labrosse e di Vernet cf H. LABROSSE, *Recherches sur la vie et l'oeuvre de Nicolas de Lire de l'ordre des Frères Mineurs*, Toulouse 1909; F. SCHWENDINGER, *De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra ofm*, «Antonianum» 4 (1929) 3-15.

¹⁰⁷ Cf H. LABROSSE, *Oeuvres*, 368-379.

¹⁰⁸ Nicola conosceva il pensiero di san Tommaso, dal quale dipende in molti aspetti, soprattutto nei suoi commenti a Giobbe, Isaia, san Giovanni e san Paolo, ma è anche vero che fra i due esistono delle differenze sul modo di concepire e di svolgere l'esegesi biblica.

(come pure quello anteposto alle *Moralia*) riflette la sopravvivenza della dottrina patristica e medioevale dei quattro sensi biblici nel XIV secolo, dottrina che riguarda il modo in cui la tradizione cristiana intese la *locutio Dei ad homines* nei testi ispirati. I prologhi, in questo senso, costituiscono una vera introduzione generale alla Bibbia.

2. L'eccellenza della Sacra Scrittura

L'eccellenza della Scrittura è il tema del primo prologo. Come era in uso per l'esegesi medioevale, Nicola sceglie un testo biblico come guida della sua esposizione; in questo caso, la frase del Siracide *Haec omnia liber vitae* (Sir 24,32). Il saggio francescano spiega che la Scrittura, a differenza delle scienze umane, è ordinata al fine più alto, alla felicità futura, motivo per cui merita di essere chiamata *liber vitae*. Inoltre, essa sola possiede quattro perfezioni che manifestano il suo privilegio unico: singolare eminenza (*haec*), contenuto universale (*omnia*), peculiare partecipazione della sapienza divina (*liber*), efficacia salvifica (*vitae*). Poiché la Scrittura possiede le due condizioni enumerate nel *De anima* perché una scienza sia superiore ad un'altra (un oggetto più nobile e un metodo più sicuro di conoscenza), solo essa ha una singolare eminenza; e poiché il suo oggetto (incentrato nella manifestazione della pluralità di Persone nell'unità di essenza) proviene dalla rivelazione divina, in essa non c'è possibilità di errore, come può capitare nelle scienze che sono soltanto secondo la ragione.

Il contenuto universale della Scrittura deriva dal fatto che in Dio (oggetto della Scrittura), origine e fine di tutta la realtà creata, trova il suo significato ultimo tutto quanto esiste. La Scrittura considera, quindi, in un certo qual modo, tutte le cose (*quodammodo est considerativa omnium*), e possiede una massima sapienza — una *intelligentia specularis* — che le deriva dall'essere il più perfetto riflesso della verità di Dio: coloro che trasmisero il suo insegnamento (i profeti e gli apostoli) lessero infatti, per dono profetico, «nel libro della prescienza di Dio».

Da ultimo, la Scrittura eccelle per la sua *efficacia salutaris*, poiché nessun altro libro conduce come essa alla vita eterna: dà, infatti, una vera e piena conoscenza di Dio ed insegna il cammino del retto agire; ciò perché le verità della Scrittura sono state proposte non soltanto per esser conosciute ma perché l'uomo si muova efficacemente verso l'amore di Dio, in cui consiste la massima felicità.

Se si paragona questo primo prologo del Lirano con il *De commendatione* del Dottore Angelico, si nota che Nicola, nello specificare i motivi di eccellenza della Scrittura, mette l'accento soprattutto su quanto si riferisce al contenuto e alla finalità del libro sacro: Dio come oggetto, il suo carattere di specchio della sapienza divina, la sua funzione illuminatrice di tutte le scienze umane, la sua finalità salvifica, il condurre l'uomo verso la conoscenza e l'amore di Dio, ecc. Non sembra invece essersi interessato particolarmente del significato ermeneutico dell'ispirazione biblica¹⁰⁹, ciò che è forse quanto di più caratteristico si trova nel *De commendatione* di san Tommaso, per il quale Dio è considerato non soltanto autore principale della Scrittura (*Deus origo eius est*) ma questa percezione viene assunta come motivo fondante dell'eccellenza e dell'autorità dei libri sacri. Tale prerogativa deriva precisamente dalla loro origine divina, in quanto «tutti gli agiografi furono istruiti dallo stesso Maestro e portati dallo stesso Spirito».

3. *La manifestazione della Parola di Dio nella Bibbia*

Nicola conosceva la dottrina patristica e medievale dei sensi biblici. Già nel primo prologo egli aveva spiegato che la Scrittura, a differenza degli altri libri, possiede oltre al senso letterale o storico espresso dalle parole, un senso spirituale o mistico, proprio solo di essa, contenuto nelle realtà espresse dalle

¹⁰⁹ Il Lirano, infatti, non tratta di questo argomento in modo articolato in nessun luogo specifico della sua opera, sebbene nello stesso primo prologo afferma che «principalis auctor huius libri est ipse Deus». L'ortodossia dottrinale del Lirano, certamente, non si mette in discussione.

parole. L'eminente francescano accetta inoltre l'esistenza di un triplice senso spirituale (allegorico o mistico, morale o tropologico e anagogico) e si rifà al noto distico di Agostino di Dacia: «Littera gesta docet, quid credas allegoria//Moralis quid agas, quo tendas anagogia». Il merito di Nicola è quello di aver assunto come criterio programmatico per le *Postillae* la preminenza del senso letterale, in modo tale che se l'esposizione spirituale fosse divergente da questo senso «si dovrebbe ritenere falsa o inadeguata, oppure meno conveniente e meno atta di altre in uguali condizioni»; in tale ragione occorre partire dal senso letterale. Quest'asserzione costituisce uno dei punti centrali del secondo prologo.

La preminenza del senso letterale definisce, quindi, l'ermeneutica del Lirano: «È necessario che coloro che desiderano avanzare nello studio delle Sacre Scritture incomincino dallo studio del senso letterale»¹¹⁰, e ciò è tanto più necessario in quanto «solo dal senso letterale e non dallo spirituale si può trarre argomento». Queste affermazioni erano certamente ammesse dalla teologia precedente e formule analoghe si trovano in sant'Agostino e san Tommaso¹¹¹. Nicola cita esplicitamente l'epistola di sant'Agostino contro Vincenzo donatista¹¹². Tuttavia, il Lirano risulta certamente originale nel modo di intendere la nozione di senso letterale e nel tentativo di portare a termine l'esegesi storico-filologica come principio programmatico.

¹¹⁰ «Volentibus proficere in studio sacrae Scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus litteralis» (PL 113,29). Più avanti afferma: «Intendo circa litteralem sensum insistere» (PL 113. 30).

¹¹¹ Come ben sottolinea F. SCHWENDINGER, l'importanza e preminenza del senso letterale era dottrina comune prima di Nicola e, fra gli scolastici, sostenuta da san Tommaso (*S.Th.* I, q.1, a.10, ad 1), san Bonaventura (*Breviloquium*, Prologus par. 6) e molti altri (*De vaticiniis messianicis Pentateuchi apud Nicolaum de Lyra osm*, «Antonianum» 4 (1929) 10). Della stessa opinione è de Lubac, il quale cita l'opinione di Schwendinger aggiungendo energicamente: «proteste avec raison contre les historiens pour lesquels Nicolas de Lyre aurait été le premier à comprendre la valeur fondamentale du sens littéral» (*Exégèse médiévale*, II/2 354).

¹¹² Cf *Epist.* 93,8,24: PL 33,334. Il testo è citato anche da san Tommaso nel brano sopra menzionato della *Summa Theologiae*.

Nicola, infatti, elaborò una nozione di senso letterale vincolata esclusivamente al significato materiale delle parole, frutto dell'esegesi filologica, non interessata perciò all'intenzione dell'autore (*intentio auctoris*); era, quindi, l'involucro esterno, il significato delle parole secondo il loro contenuto esterno, primario, immediato. Egli stesso ci offre esplicitamente questa chiave interpretativa quando afferma, all'inizio del secondo prologo: «Questo libro è la Sacra Scrittura, scritto esternamente quanto al senso letterale e internamente quanto al senso mistico o spirituale»¹³. Perciò, per Nicola, le «metafore» (nozione che include qualsiasi forma retorica in cui le parole vengono utilizzate in senso traslato) erano considerate nell'ambito del senso spirituale-allegorico oppure, al massimo, letterale *large loquendo*, cioè assunte come senso letterale in mancanza di altro. Da qui la sua dichiarazione: «Dove non c'è un senso significato dalle parole, il metaforico occupa il primo posto; perciò, *large loquendo*, si afferma che esso è il senso letterale, in quanto il senso letterale è il primo quando non c'è nessun altro»¹⁴. Nicola introduce questa distinzione per una necessità perentoria, per salvare l'inerranza biblica senza che venisse meno il principio della preminenza del senso letterale. La questione ha evidentemente la sua importanza ed in essa entra in gioco la problematica moderna riguardante i generi letterari, i modi di esprimersi dell'autore in cui, per determinati usi linguistici, si può allontanare dal significato immediato, materiale, delle parole, le quali richiedono in conseguenza di essere interpretate criticamente. La teologia di matrice tommasiana non aveva avuto difficoltà nell'includere il senso metaforico all'interno del

¹³ «Liber iste est sacra Scriptura, qui dicitur scriptus exterius, quantum ad sensum litteralem, et interius, quantum ad sensum mysticum et spirituales» (PL 113,29).

¹⁴ «Ubi non est sensus per voces significatus, parabolicus est primus; et ideo *large loquendo* dicitur litteralis, eo quod litteralis est primus quando non est ibi alius». Per san Tommaso, invece, il senso metaforico era da considerare parte del senso letterale, il quale veniva suddiviso in senso letterale proprio e senso letterale improprio o metaforico, secondo che le parole venissero prese in senso proprio o traslato (cf *S. Tb.* I, q.1, a.10, ad 3).

senso letterale; considerava, infatti, che se è vero che il senso letterale era vincolato alle parole non lo era meno all'intenzione dell'autore, il quale poteva voler dare alle parole un significato traslato¹¹⁵. Come capita nel linguaggio ordinario, un autore può dare alle parole un senso traslato e in questo caso il senso traslato è il vero senso letterale richiesto dalla frase (per es. Giovanni Battista chiama Gesù «agnello di Dio» per indicare la sua donazione in sacrificio espiatorio).

Per quanto si riferisce alla pratica dell'esegesi letterale, Nicola offre nel secondo prologo indicazioni sulle difficoltà allora esistenti per una sua corretta attuazione, fra le quali, lo stato di corruzione dei codici per gli errori dei copisti e l'inesperienza dei correttori, le differenze esistenti fra il testo latino e quello ebraico della Bibbia e lo sviluppo smisurato dell'esegesi allegorica, che aveva reso difficoltoso la lettura semplice del testo biblico¹¹⁶. Nicola osserva concretamente che la Volgata non di rado si discostava del testo ebraico dell'Antico Testamento, motivo per cui era necessario risalire all'originale ebraico come aveva fatto Girolamo nel suo tempo. Il Lirano intraprese perciò un lavoro che si potrebbe qualificare di critica testuale (revisione e comparazione dei codici)¹¹⁷ e un'analisi storico-filologica basata sulle fonti di cui disponeva. La sua attenzione all'esegesi patristica, tuttavia, è segno del carattere aperto della sua ermeneutica e del fatto che per lui, come aveva sostenuto nel primo prologo, la Bibbia non solo non era un «libro ordina-

¹¹⁵ «Sensus litteralis est quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit», segnala il Dottore Angelico (*S.Tb.* I, q.1, a.10, c).

¹¹⁶ Sugli allegoristi, Nicola afferma che «pur dicendo molte cose buone, essi hanno salvaguardato troppo poco il senso letterale e hanno moltiplicato il senso mistico in maniera tale che il senso letterale è stato sepolto, quasi soffocato sotto tante letture mistiche» (PL 113,30).

¹¹⁷ Nicola confrontò così nelle *Postille*, in ogni momento, ambedue i testi, latino ed ebraico, affermando che «secundum dictum beati Hieronymi, in dubiis recurrere ad textum Hebraicum, tamquam ad originale, pro veritate textus declaranda». Il Lirano non sembra, d'altra parte, che conoscesse il greco per poter far uso dei LXX e delle altre versioni greche (PL 113,30).

rio», ma non poteva essere considerata neppure come «un libro ordinario», assimilabile a qualsiasi altri libro.

4. Rapporto fra esegesi letterale e spirituale

È stato quindi il suo incisivo impegno nello sviluppare un commento in senso letterale ciò che ha dato all'opera di Nicola di Lira un posto singolare nella storia dell'esegesi. Si potrebbe dire che il suo fu un tentativo di forgiare un'esegesi positiva, critica, tesa primariamente a stabilire le varianti testuali più attendibili. Nicola considerava infatti il testo biblico *multum obfuscatus* per la corruzione dei codici e per le differenze fra il testo latino e quello ebraico, e *multum obumbratus* per l'accumularsi di un'esegesi troppo allegorizzante e poco attenta al senso letterale delle parole: dispersa in molteplici divisioni del testo e nell'intento di trovare le più strane concordanze. Nicola intraprese così un lavoro di esegesi letterale indirizzato a mettere in rilievo anche le più piccole particolarità e anomalie del testo, a chiarire il significato preciso dei termini, a illustrare storicamente le oscurità dei racconti, a cercare di risolvere con un metodo comparativo i problemi cronologici. Per questo motivo nelle *Postillae* si dedicò meno alla discussione dei problemi teologici che gli si presentavano, trattandoli brevemente¹¹⁸; ed evitò esplicitamente di soffermarsi sul senso spirituale, inserendo soltanto «paucas valde et breves expositiones mysticas»¹¹⁹. Sull'aspetto teologico fece però un'eccezione riguardo ai testi di contenuto messianico che considerava fossero stati alterati dagli ebrei¹²⁰: qui il suo commento letterale si estende notevolmente.

¹¹⁸ Cf H. LABROSSE, *Oeuvres*, 376. Le *Postillae* non sono affatto un commento di teologia biblica. Questo non vuol dire che in quest'opera non ci siano accenni a temi teologici quali l'Eucaristia, la scienza sperimentale di Cristo, l'Immacolata Concezione di Maria, l'Assunzione, il peccato originale, l'escatologia intermedia e diversi altri. In genere, però, il suo commento è lineare e breve.

¹¹⁹ PL 113,30.

¹²⁰ In alcuni casi si sofferma a lungo, come accade nelle profezie riguardo a Cristo nella Genesi, in Isaia, nei Salmi, nelle 70 settimane di Daniele e negli ultimi capi-

Riguardo al senso spirituale, bisogna tenere presente che il Lirano non sviluppò nelle *Postillae* una esegesi letterale storico-filologica come conseguenza di un rifiuto del senso spirituale. Difatti, di questo senso parla come contenuto più profondo dei testi sacri (*interius*) e, inoltre, Nicola scrisse poco dopo le *Postillae* la sua seconda grande opera, le *Moralitates*, palesemente indirizzata ad esporre il senso spirituale dei testi biblici. Alla domanda sul perché Nicola fece nelle *Postillae* un'esegesi così pesantemente avviata all'interpretazione letterale storico-filologica, H. Labrosse offre forse una parte della risposta quando spiega la finalità polemica della suddetta opera. Nicola — afferma Labrosse — aveva come intenzione di convincere gli ebrei sulla verità della fede cattolica. E questo non sarebbe stato possibile se non avesse assunto il loro punto di vista, adottando argomenti adeguati. Un ebreo avrebbe potuto rifiutare sempre l'interpretazione messianica di un testo appena questo non fosse stato pienamente rispondente all'interpretazione letterale *pesbat*¹²¹. Soltanto il senso *pesbat* corrispondeva all'esigenza più stretta dell'esegesi ebraica. Era perciò necessario attenersi alla Bibbia ebraica e spiegarla in questo senso¹²². Così

toli di Ezechiele. Sulla Genesi, cf F. SCHWENDINGER, *De vaticiniis*, 3-44.129-166. Nicola prolunga anche i suoi commenti mariologici, tema sul quale si soffermano diversi articoli di M. Adinolfi: cf «Antonianum» 35 (1960) 328-338; 34 (1959) 321-335; «Rivista Biblica» 8 (1960) 337-350; 6 (1958) 255-262; «Divus Thomas» 62 (1959) 559-565; «Collectanea Franciscana» 31 (1961) 80-89; «Studii Biblici Franciscani», Jerusalem 9 (1958-1959) 199-250. La critica che questo autore fa al Lirano, comunque, non ci trova del tutto d'accordo.

¹²¹ Il concetto di senso letterale era analogo a quello che l'esegesi ebraica medievale aveva denominato *pesbat* (senso piano, semplice), in contrapposizione al *derash* (senso recondito), di cui si era interessato per primo Rashi di Troyes. Per questo non ci si meraviglia se nella sua ricerca per stabilire il senso letterale, Nicola abbia fatto ricorso «non solum dicta doctorum catholicorum, sed etiam Hebraicorum», e fra questi «maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores Hebraeos locutus est rationabilius»; sempre a condizione che le sue sentenze fossero «rationi consonant et littere veritati» (PL 113,30.). Non sorprende, quindi, che l'esegesi umanistico-rinascimentale, nella quale era vivo l'interesse per la letteratura classica e la storia, abbia trovato in Nicola un punto adeguato di riferimento. Per il richiamo della sua esegesi al senso *pesbat*, senso semplice, piano, palese, della Scrittura, utile per il confronto, Nicola di Lira ha ricevuto il titolo di *Doctor planus et utilis*.

¹²² Cf *Oeuvres*, 377.

avevano fatto i Padri e gli scrittori ecclesiastici nelle diatribe dei primi secoli. Come loro, anche il *Doctor planus* volle offrire una base irrefutabile sul senso della Scrittura e sul suo contenuto messianico, atta a dimostrare il fondamento della vera fede. Lo fece con tono moderato e usando il mezzo dell'argomentazione¹²³. A questa teoria di Labrosse si unisce la voce di de Lubac, il quale afferma che «tutta la sua opera gli fu ispirata da un ardente desiderio della conversione dei giudei»¹²⁴. Per questo ci sembra dover affermare che Nicola — sia stato ebreo o meno — prese come finalità della sua opera una prospettiva esegetica rabbinica. L'assunse e la inserì nell'ambito della fede, con l'accettazione del principio di Tradizione e della analogia della fede. Proprio per questo ebbe la capacità di portare avanti, sotto un certo profilo, il programma che san Tommaso aveva annunciato nella *Summa Theologie*, elaborando un'esegesi conforme al senso letterale, in sintonia con la tradizione cristiana.

VII. L'Additio super utrumque prologum magistri Nicolai de Lyra di Paolo di Santa Maria

1. L'Additio e la polemica sulla dottrina dei sensi biblici

Verso l'anno 1430, un celebre rabbino di nome Shelomoh Haleví, capo della comunità ebraica di Burgos, convertitosi al cattolicesimo con tutta la sua famiglia¹²⁵ e divenuto in seguito

¹²³ In questo senso afferma Hailperin che i commenti di Lira «are noteworthy for the moderation of the polemic and for the power of the argument». E aggiunge: «no injuries, no disdain, no trace of conceit, but an admirable clearness of exposition without subtlety, a thorough acquaintance with the arguments of the adversary, and a proper sense of the degree to which it is possible to refute. It is no exaggeration to say that Lyra is serious, loyal, courteous, positive, and truly scientific» (*Rashi*, 140-141).

¹²⁴ «Toute son oeuvre lui fut inspirée par un ardent désir de la conversion des juifs» (*Exégèse médiévale*, II/2 353).

¹²⁵ Molte cose influirono nella sua conversione. Due anni prima, verso il 1388, sentì un'inquietudine religiosa che lo portò ad uno studio più intenso della Sacra Scrittura e alla conoscenza di opere di diversi autori cattolici, in particolare di convertiti al cristianesimo, come il *Pugio Fidei* del domenicano Ramón Martí. La lettura

vescovo prima di Cartagena e poi di Burgos¹²⁶, scrisse già anziano le *Additiones ad Postillam magistri Nicolai de Lyra*, ossia dei commenti esegetici all'opera del Lirano¹²⁷. Da allora divenne frequente editare le due opere insieme¹²⁸. L'*Additio* costituisce, infatti, per il suo carattere critico-costruttivo, un indispensabile complemento alla comprensione dell'opera di Nicola di Lira.

degli scritti di san Tommaso influì notevolmente sulla sua conversione, particolarmente la sua dottrina sulla relazione fra i due Testamenti e fra l'antica e la nuova legge. Ricevette il battesimo il 21 luglio 1390, quando aveva circa quaranta anni.

¹²⁶ R. Salomón Leví o Haleví. era nato a Burgos verso il 1350. Divenne prima vescovo di Cartagena (1403) e nel 1415, a 65 anni, vescovo di Burgos; di lì il nome di Burguense con il quale viene designato. È conosciuto anche come Paolo di Cartagena. Sul Burguense c'è una abbondante bibliografia. Disponiamo di due opere di grande qualità con una buona documentazione: L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, CSIC, Madrid 1942, 9-117; F. CANTERA BURGOS, *Alvar García de Santa María (Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios)*, CSIC, Madrid 1952, 274-351. Di questo stesso autore, *La conversión del célebre talmudista Salomón Leví (Pablo de Burgos)*, Santander 1933. Per la sua erudizione è rilevante l'opera di G. DE ARRIAGA, *Historia del insigne convento de san Pablo de la ciudad de Burgos*, ms. del Arch. Municip. de Burgos, fols. 16r-26r. Fra le opere classiche spicca la biografia di Cristobal de Santotis, che apre l'edizione dello *Scrutinium Scripturarum*, Burgos 1591, 9-78. Cf anche, N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Nota sobre la conversión de Pablo de Santa María, el «Burgense»*, «Burgense» 13 (1972) 581-587.

¹²⁷ Paolo aveva letto per ben due volte le *Postillae*, opera che giudicava *solemnissime, et miranda copiositate scriptam* (PL 113,37), benché imperfetta come tutto ciò che è umano. Le *Additiones ad Postillam* furono pubblicate in due parti. La prima nel 1429; la seconda due anni dopo. Sono quasi 1100, irregolarmente distribuite. Abbondano nella Genesi e nei Salmi; sono meno numerose in libri come quello di Ester, di Tobia, di Esdra e nei libri sapienziali, ecc. In genere sono abbastanza ampie; alcune costituiscono veri e propri trattati. Paolo dedicò quest'opera a suo figlio Alfonso di Cartagena, convertitosi anche lui al cristianesimo, con una lettera di prefazione. La lettera offre alcuni particolari interessanti: considera le *Additiones* la migliore eredità che possa lasciargli, parla di essa come del lavoro più importante ed intenso della sua vita, spiega la sua finalità, ecc. L'opera si diffuse immediatamente per tutte le università d'Europa e diede al Vescovo di Burgos una notorietà universale fra gli studiosi di Sacra Scrittura. Sui manoscritti ed edizioni delle *Additiones*, cf in particolare K. REINHARDT-H. SANTIAGO OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, CSIC, Madrid 1986, 241-244.

¹²⁸ Sull'edizione di ambedue le opere insieme, Cf F. VERNET, *Lyre*, DTC 1420-1421; H. LABROSSE, *Oeuvres*, «Études Franciscaines» 19 (1908) 41-52.153-175; E.A. GOSSELIN, *A Listing of the Printed Editions of Nicolaus de Lyra*, «Traditio» 26 (1970) 399-426; GW IV, 138-162. L'*Additio* è stata pubblicata in PL 113,35-60. Citeremo da questa edizione.

Poiché i prologhi del Lirano (il «*Postillator*», come Paolo chiama Nicola) trattavano soprattutto del senso letterale, Paolo parlerà nella sua *Additio super utrumque prologum* principalmente su questo argomento¹²⁹. Lo farà con ampiezza, secondo il suo stile. La dipendenza da san Tommaso risulta evidente, a volte esplicita e, di conseguenza, anche il suo concetto riguardante i sensi biblici. Come i prologhi delle *Postillae*, le *Additio super utrumque prologum* rivestono il carattere di brevi sintesi sulla dottrina dei sensi biblici e, seguendo il modo classico scolastico, iniziano con le *obietiones*, sette in tutto, alla dottrina di Nicola; seguono successivamente il *sed contra*, il *corpus* anch'esso diviso in sei parti e il *respondeo* ad ognuna delle *obietiones*¹³⁰.

La posizione che Paolo di Santa Maria adottava, almeno teoreticamente¹³¹, nei confronti del Lirano era ambivalente: di lode, da una parte, ma anche di critica per ciò che considerava «meno esatto» (*minus sufficere*) nell'opera del *Postillator*. I motivi di lode — «*digna celebritate clarescit*»¹³² —, che Paolo indi-

¹²⁹ «Quoniam intentio Postillatoris praecipue versatur circa sensum litteralem, ideo ante omnia quaerendum videtur utrum sensus litteralis caeteris sensibus sacrae Scripturae sit dignior» (PL 113,37-38). Sul tema, cf il mio studio *Un'antica polemica sui sensi biblici: Nicola di Lira e Paolo di Santa Maria*, Lezione inaugurale dell'Anno Accademico 1992-1993, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 28 ottobre 1992. Pubblicata nel fascicolo commemorativo, ottobre 1992.

¹³⁰ In alcune edizioni troviamo in seguito una lettera anonima indirizzataagli da un frate minore, contenente un forte rilievo alla sua *Additio* e, contro essa, la sua dettagliata risposta (PL 113,50-60). Alcuni autori hanno attribuito la lettera al provinciale dei francescani in Germania, Matthias Thoring (+1469). In tal caso, non finì così la critica di Matthias Thoring contro Paolo. Thoring oppose alle *Additiones*, le *Replicae*, che lui qualifica come *correctorium corruptori*. È una difesa dell'esegesi di Nicola di Lira. Le *Replicae* arrivano a 400, e hanno un linguaggio violento, che contrasta con quello di Paolo e dello stesso Nicola. Benché a volte possa aver ragione, i suoi argomenti non risultano consistenti. C'è soprattutto molta polemica antitomista e si nota una mancanza di conoscenza della lingua ebraica. Anche le *Replicae* sono state pubblicate con le *Postillae* e con le *Additiones*.

¹³¹ Diciamo «teoreticamente» per restare sulla sua proposta programmatica; la realizzazione sarebbe un tema molto più complesso da discutere, e le opinioni sono diverse. Lasciando da parte le critiche smisurate che fece Matthias Thoring (1469), un autore più recente e ponderato come Vernet segnala che Paolo a volte seguì un letteralismo troppo servile e rabbinizzò un po' troppo. Le opinioni variano (cf H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II/2 357-358).

¹³² PL 113,37.

vidua nelle *Postillae* erano tre: il tentativo di Nicola di fare un commento letterale, il fatto di aver intrapreso il commento a tutti i libri della Scrittura, e che l'opera godeva di grande credito, sia da parte dei teologi come dei giuristi e di tutti quelli che avevano desiderato una conoscenza chiara della Scrittura, al punto di diventare più comune che la stessa *Glossa ordinaria*¹³³. Ma c'erano anche tre motivi «*minus sufficere*», dei quali il primo era — secondo il Burgense — che Nicola proponeva l'esposizione dei santi dottori in maniera non del tutto razionale, anteponendo la propria opinione. Le altre due osservazioni critiche al Lirano erano la sua mancata conoscenza della lingua ebraica¹³⁴ e il fatto che egli seguisse preferibilmente l'interpretazione del rabbino medioevale Rashi (1040-1105) mentre, come era opinione comune anche fra gli ebrei, nell'interpretazione della Scrittura dovevano preferirsi Maimonide¹³⁵, Abraham Ibn 'Ezra o Moseh ben Nahman¹³⁶. In questa mistura

¹³³ Cf PL 113,46.

¹³⁴ Senz'altro Paolo poteva dare un giudizio su questa materia dal momento che come Rabbino di Castiglia era stato una grande celebrità per la sua cultura e scienza, ed una delle più alte autorità talmudiche. Benché anche autori più recenti abbiano messo in dubbio la conoscenza della lingua ebraica da parte di Nicola (Hoberg, Fischer, e soprattutto Soury), sembra abbastanza dimostrato che il Lirano ebbe una padronanza più che sufficiente di questa lingua (Schroeckh, Siegfried, Neumann, Labrosse, Heilperin, ecc.).

¹³⁵ Rabbi Moshe ben Maimon, conosciuto in occidente come Maimonide e nella letteratura ebraica con l'acronimo RaMBaM, nacque a Cordova nel 1135 e morì in Egitto nel 1204. Venne poi sepolto a Tiberiade (Palestina). Uomo di vastissima cultura e di notevole erudizione talmudica, lasciò nella sua monumentale opera, scritta in ebraico stile classico, *Mishne Torah* (Ripetizione della Legge) un completo codice del diritto talmudico. Un'altra opera importante in campo halakico è il suo commento alla Mishnah, *Sefer ha-miswot* (Il libro dei precetti), dove si trovano i famosi tredici articoli di fede stabiliti da Maimonide come fondamento della religione ebraica. Seppure non scrisse nessun commento alla Bibbia, Maimonide esercitò un grande influsso sul modo d'interpretazione biblica attraverso la *Moreh Nevukim* (Guida dei perplessi), la sua altra grande opera, probabilmente la più conosciuta fra i non ebrei, composta nel 1190, in piena maturità intellettuale, in arabo con caratteri ebraici. Maimonide realizzò un'interpretazione marcatamente teologica, in cui tentava di riconciliare la religione ebraica e la filosofia greca.

¹³⁶ Ibn 'Ezra nato a Tudela (1089-1164) e Nahmanide nato a Gerona (1195-1270) furono più propriamente commentatori della Bibbia, seguendo come metodo, soprattutto il primo, il *pesbat*, cioè l'interpretazione letterale-filologica in modo più

di lodi e critiche si nota la scelta di Paolo, come aveva fatto Nicola, a favore di un'esegesi che concedeva il primato al senso letterale e al richiamo ad una interpretazione meno indipendente e più attenta ai commenti dei Padri e dei dottori medievali. Quest'ultimo punto era collegato al precedente, ed ambedue alla questione della natura del senso letterale.

Come Nicola, infatti, Paolo aveva fatto sua la dottrina dei quattro sensi della Scrittura; ma se per il Lirano il concetto di senso letterale si avvicinava al senso *pesbat* dell'esegesi ebraica (il senso esterno, frutto di un'interpretazione principalmente storico-grammaticale), per Paolo, che era arrivato alla fede dopo una conversione intellettuale favorita dalla lettura degli scritti di san Tommaso, il senso letterale era, sì, il senso delle parole (*sensus qui habetur per significationem litterae*), ma con la forza dell'aggiunta tommasiana «inteso dall'autore» (*intentus ab auctore*), essendo questi Dio. L'esegesi di Paolo di Santa Maria come quella del Doctor Angelicus veniva quindi impostata in una direzione più spiccatamente teologica. Ci troviamo sul nascere di due tendenze esegetiche radicalmente diverse, che si confronteranno nei secoli seguenti.

Per chiarire meglio quello che abbiamo appena detto fissiamo il nostro sguardo sui due espliciti rilievi critici di Paolo al pensiero di Nicola che si trovano nel *corpus* della sua esposizione, ed aggiungiamo una terza differenza implicita, che riguarda la teoria del senso spirituale.

a) Nel *Circa primum*¹³⁷, dove il Burgense tratta della nozione di senso biblico, dopo aver definito il senso letterale come «parole che significano realtà» (*voces significant res*) e segnalato che «questa definizione è un'opinione comune che segue lo stesso Postillator nel suo prologo» (*est sententia communis, quam sequitur Postillator in prologo*), precisa che la suddetta definizio-

radicale di Rashi. Cf il mio lavoro *Los comentarios de Abraham Ibn 'Ezra, Moseh ben Nahman y Yisbaq Abravanel a las bendiciones de Jacob (Gn 49,1-28)*, Salamanca 1991, 20-43. Cf anche, S.J. SIERRA (a cura di), *La lettura ebraica delle Scritture*, EDB 1996, 147-297.

¹³⁷ PL 113,39-40.

ne non è completa, perché così com'è introdurrebbe la possibilità di errore nella Sacra Scrittura. Infatti, dal momento che nelle locuzioni metaforiche ed altre analoghe il significato letterale non è solo quello immediatamente indicato dalle parole, si deve aggiungere — asserisce Paolo — che «il senso letterale della Sacra Scrittura esige che sia inteso dall'autore, che è Dio». Nicola non negava l'origine divina della Scrittura, però questa realtà veniva inclusa molto debolmente nella sua definizione di senso letterale. Nella sua definizione il Lirano fissava infatti lo sguardo sulla formalità delle parole; il Burgense concedeva, invece, molto più spazio all'intenzionalità divina¹³⁸.

Paolo, perciò, accoglieva le diverse tesi agostiniane e tomassiane relative alla polisemia del senso letterale, sostenendo che, se è vero che si doveva ritenere come senso letterale soltanto quello che è conforme alle parole (*consonat littera*), era pure vero che non si devono escludere interpretazioni che fossero conformi alle parole e che non ripugnassero alla ragione¹³⁹. Di conseguenza, accettava la tesi che nel senso letterale ci sono diversi gradi di profondità e molteplici ramificazioni, estendendosi dai livelli più superficiali, palesi, fino agli strati più occulti, soprannaturali, raggiungibili con l'aiuto della scienza umana e soprattutto della teologia. Questa tesi non entrava, almeno programmaticamente, nel tipo di commento letterale così come era inteso da Nicola, la cui esposizione presentava un altro orientamento, cioè a quel concetto di senso letterale che concepirà l'esegesi storico-critica nata posteriormente.

¹³⁸ Un esempio di questo divario fra il Burgense e Nicola è il commento a Gn 49,10-12. Ambedue riconoscono che il v. 10 si deve interpretare in senso messianico, cioè che «shylh» è il Messia; però, riguardo ai v. 11-12, per il Lirano la tradizionale interpretazione cristiana messianico-ecclesiologica doveva considerarsi mistica, e lui si applicava a trovarne un'altra letterale che sarebbe l'annuncio della fertilità della terra di Giuda (Cf *Biblia sacra cum Glossa ordinaria et Postilla Nicolai Lyrani franciscani, necnon Additionibus Pauli Burgensis Episcopi, et Matthiae Thoringi Replis, opera et studio theologorum Duacensium diligentissime emendatis*, Duaci 1616, I, col. 470).

¹³⁹ «Litterae conformes, et quod determinationi Ecclesiae, seu rectae rationi non repugnent» (PL 113,42).

b) Nel *Circa quintum*¹⁴⁰ troviamo un secondo punto di confronto critico fra il Burgense e il Postillator. Sia Paolo che Nicola ammettevano il principio tommasiano secondo il quale soltanto dal senso letterale si poteva assumere *efficax argumentum*; cioè una prova per le tesi teologiche, ma Paolo introdusse una aggiunta: «non di qualsiasi senso letterale (*non tamen ex quolibet sensu litterali sacrae Scripturae sumitur efficax argumentum*). L'aggiunta è molto significativa. Per il Lirano, il senso letterale doveva considerarsi soltanto quello che risultava utile per argomentare validamente contro le opinioni contrarie, e queste erano principalmente quelle sostenute dagli ebrei; per Paolo, al contrario, il senso letterale aveva un ampio contenuto teologico, non riducibile all'aspetto critico-apologetico. Per questo, se una determinata specificazione del senso letterale poteva servire per argomentare validamente contro tutti gli avversari, altre specificazioni soltanto contro alcuni, oppure contro nessuno, e lo sguardo dell'esegeta doveva andare sempre molto in alto, non soffermandosi ai livelli meramente critici: sempre — osserva Paolo — «l'interprete cattolico deve esporre un'opinione cattolica, non preoccupandosi se da essa si può desumere un argomento efficace contro gli infedeli»¹⁴¹.

c) C'era anche una terza differenza basilare fra Paolo e Nicola riguardo al senso spirituale. Paolo di Santa Maria espone una sintesi molto articolata, forse la prima mai fatta, del senso spirituale, con elementi presi da san Tommaso e dalla teologia precedente; ma il merito della sintesi è suo. Riconoscendo il primato del senso letterale e la sua universalità, afferma che a volte il senso spirituale può essere di più grande dignità rispetto a quello letterale, come conviene nei testi che parlano delle leggi cerimoniali dell'Antica Legge ed in diversi racconti storici: in

¹⁴⁰ PL 113, 44.

¹⁴¹ «Catholicus exponens [...] debet catholice exponere, non curans an ex ea posset sumi efficax argumentum contra infideles» (PL 113,44). Paolo conclude affermando: «Quod tamen postillator in hoc loco, et aliis nonnullis videtur observare, ut in suis locis patebit: videtur enim aestimare quod non sit sensus litteralis, nisi ille a quo sumitur argumentum validum etiam contra adversarios, quod tamen non est sic intelligendum, ut dictum est».

questi casi il principale significato è il figurativo o tipologico¹⁴². Forse, per questo, Paolo è stato considerato da alcuni come difensore del senso spirituale contro quello letterale; ma la lettura attenta delle sue affermazioni non sembra avvalorare affatto quest'opinione. Lo conferma inoltre la sua difesa contro la lettera di Matthias Thoring, in cui ribadisce la preminenza del senso letterale, senso che conterrebbe tutto quanto è necessario per la salvezza¹⁴³. Soprattutto, non si può giudicare la dottrina dei sensi biblici di Paolo senza considerare che scrisse la grande opera apologetica della prima metà del s. XV, lo *Scrutinium Scripturarum*¹⁴⁴, dove affronta i grandi temi dottrinali in cui il giudaismo differiva dal cristianesimo con argomenti presi dal senso letterale dei testi biblici: «Nello scrutinio delle Scritture contro i giudei non si deve cercare il senso mistico, ma quello letterale, solo dal quale, come dice Agostino contro i donatisti e in altri testi, si può trarre argomento efficace»¹⁴⁵.

¹⁴² Cf PL 113,52. Qui troviamo senz'altro un principio molto caratteristico dell'esegesi del Burgense, ma non meno di san Tommaso (Cf *S.Tb.* I-II, q.103, a.3; q.104, a.2 et par.).

¹⁴³ PL 113,52.

¹⁴⁴ Su edizioni e manoscritti dello *Scrutinium*, Cf M. MARTÍNEZ ANIBARRO Y RIVES, *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, Madrid 1889, 486-489; L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María*, 112-115; F. CANTERA, *Alvar García*, 341. Paolo concluse l'opera su cui lavorava già dal 1432 due anni dopo, un anno prima della sua morte, quando aveva più di 80 anni. Sembra che fosse stata scritta contro il rabbino Albò, che combatteva i dogmi cristiani, principalmente l'Eucaristia. Nello *Scrutinium*, Paolo dimostra la sua solida formazione scritturistica e teologica, oltre alla esperienza personale e alla grande preoccupazione pastorale. La dipendenza da san Tommaso è evidente. Per uno studio parziale dello *Scrutinium*, cf la tesi dottorale da me diretta di V. LECANDA, *Nicolás, El Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa María. Parte I: Diálogo imaginario entre el judío Saulo y el cristiano Pablo*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 1998.

¹⁴⁵ ««Per *scrutinium Scripturarum contra iudaeos non est quaerendum sensus mysticus, sed solum literalis, a quo enim solo, secundum Augustinum contra donatistas et in aliis locis, efficax sumitur argumentum»* (*Scrutinium, Prol.*).

2. Il senso di una polemica

Non c'è dubbio che Nicola di Lira e Paolo di Santa Maria proclamavano due modi diversi di affrontare il discorso ermeneutico, ma fino a che punto essi vanno distinti? Segnaliamo che l'opera del Burgense non è del genere di *Adversus* ma di *Additiones*, e Paolo terminerà la lettera di risposta al provinciale francescano Matthias Thoring affermando che non aveva preteso in nessun modo rimproverare a Nicola, ma segnalare alcune cose che gli risultavano meno precise¹⁴⁶. Egesi letterale storico-filologica ed esegesi teologico-letterale andavano allora molto più d'accordo di quanto divergevano. Al termine del suo articolo, Vernet, dopo essersi soffermato a segnalare l'influsso del Lirano su Lutero, rifiuta categoricamente come falso che il teologo di Wittemberg, in quanto iniziatore della Riforma, si sia ispirato al *Doctor planus et utilis*¹⁴⁷. Nicola fu estraneo al soggettivismo luterano nell'interpretazione dei testi sacri; in lui non c'è nulla della dottrina della «sola Scriptura» e del «libero esame» luterano; tutt'altro. Alla stessa conclusione arriva Labrosse¹⁴⁸, e non è diversa l'opinione di De Lubac¹⁴⁹ e di altri¹⁵⁰. L'esegesi critica del Lirano, per certi aspetti innovatrice, esprimeva qualcosa che si trovava già inserita nel più profondo dell'esegesi patristica e che può illuminare l'esegesi del nostro

¹⁴⁶ «Non credas me reprehendere voluisse Postillatorem, ut dicis: absit a me: sed potius Postillam suam esse simpliciter commendandam expresse asserui in quaestione praedicta: licet in aliquibus locis sentio eam minus sufficere» (PL 113,59-60).

¹⁴⁷ Cf *Lyre*, DTC 8,1420.

¹⁴⁸ Cf *Oeuvres*, 377.

¹⁴⁹ Cf *Exégèse médiévale*, II/2 348ss.

¹⁵⁰ Come spiega M. Adinolfi da un punto di vista esegetico in «Studi Biblici Franciscani» 9 (1958-1959) 250, se Lutero si sentì attratto dall'opera del Lirano fu perché diligentemente cercò di fare un'esegesi di tipo letterale-storico, non perché lo considerasse un suo precursore nella formulazione pratica del principio della «sola Scriptura»; anzi è proprio l'accettazione del principio di tradizione quello che Lutero rimprovera a Lira. Leggiamo il testo completo sopra citato parzialmente: «Ego Liram amo et inter optimos pono, quod ubique diligenter retinet et persequitur historiam; quamquam auctoritate Patrum se vinci patitur et nonnumquam illorum exemplo deflectit a proprietate sententiae»

tempo: uno spirito dedito allo studio scientifico dei testi biblici e colmo di un senso di servizio ecclesiale.

Paolo, da parte sua, si orientò anche a realizzare un'esegesi letterale, e non di rado è stata riconosciuta la fondatezza delle sue osservazioni poste all'esegesi di Nicola¹⁵¹. Ma il Burgense fu mosso soprattutto dalla preoccupazione di dare all'esegesi biblica uno statuto ermeneutico di largo respiro, corrispondente alla natura stessa della Bibbia, cioè di libro ispirato da Dio. Come Tommaso, assunse la tesi agostiniana per cui l'esegesi letterale non si può limitare ad un'unica interpretazione se ci sono anche altre *litterae consonant*, rispondenti alla verità di fede e di ragione, dovendosi preferire sempre quella che più si addice alle parole, più si appoggia alla ragione ed è più conforme al sentire della Chiesa¹⁵². La differenza con Nicola, quindi, non era tanto nello spirito dell'esegesi, ma nella diversa finalità che essi si prefissero nel commento: Nicola, d'indole critico-apologetica, Paolo, letterale-teologica.

VIII. Riflessioni finali

Alla fine della nostra esposizione ci sembra che si possa concludere affermando che nell'esegesi del Medioevo, soprattutto del periodo compreso fra i secc. XII a XIV, ci fu uno sforzo biblico-teoretico rilevante, indirizzato a delineare una dottrina ermeneutica che rispondesse alla natura singolare del testo sacro e accogliesse le problematiche esistenziali del tempo. Questo impegno creativo si presentò sotto forme molto diversificate, come mostrano i diversi generi letterari in cui si svolse:

¹⁵¹ Cf: H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II/2 357-359. Lo stesso oratoriano Richard Simon (+1712), considerato uno dei propulsori della critica moderna, afferma che Paolo «corregge assai bene gli errori del Lirano e propone dei buoni principi che possono servire all'intelligenza dei Libri sacri» (*Historie critique du texte, des versions et des commentateurs du Vieux Testament*, Paris 1678, I,3, c.11).

¹⁵² Cf PL 113,42-44. Così dice: «Ille sensus videtur praeferendus», «cuius sententia magis consonat litterae», «magis innititur rationi», «qui a sanctis doctoribus traditur», «neuter repugnat Ecclesiae auctoritati», ed in fine corrisponda al «sensus catholicorum» (PL 113,43).

trattati, prefazi, *principia*, opere teologiche e commenti a versetti biblici specifici. Non si forgì, è vero, un genere letterario che corrispondesse con esattezza a quello dei moderni manuali o trattati d'«Introduzione generale alla Sacra Scrittura»; tuttavia, diversi scritti si possono considerare precursori genuini di questo genere letterario.

Ci fu, quindi, un lavoro conscio proteso a stabilire uno statuto ermeneutico della Scrittura; ed in esso, fede e ragione, cultura religiosa e conoscenza della realtà umana, teologia e discipline umane furono profondamente coinvolte. Tale desiderata armonia concettuale si evidenzia già nel progetto biblico-culturale di Ugo di San Vittore, il *Didascalicon*, e nel Medioevo del programma stabilito più di sette secoli prima da sant'Agostino nel *De doctrina Christiana* e ripreso un secolo dopo Agostino da Cassiodoro nelle *Institutiones divinarum Litterarum*. Il programma ermeneutico appare tuttavia, con non minor evidenza, nelle opere dei principali rappresentanti delle diverse aree teologiche. In questi autori, l'accento espositivo talvolta è potuto ricadere in uno o solo su pochi degli elementi configurativi del discorso ermeneutico, ma non si tralasciò mai il quadro della prospettiva generale.

Nelle opere esaminate si nota, infatti, una certa varietà di intonazioni, motivate in gran parte dal clima teologico contestualizzante e dai destinatari. Se il prologo del *Breviloquium*, scritto da san Bonaventura per un ampio pubblico di confratelli, costituisce una sintesi della scienza biblica che privilegia l'indole salvifica del testo sacro, in quanto cammino conducente alla salvezza eterna, i *principia* di san Tommaso rivestono il carattere di scritti accademici universitari, indirizzati a professori e alunni. Qui la Scrittura viene considerata in sé, nella sua trasmissione dinamico-vitale e nella sua costituzione statica (in quanto canone di fede). Ambedue gli autori svilupparono, però, ognuno a modo suo, i temi tradizionali riguardanti l'origine, l'autorità, lo svolgimento, l'efficacia, il contenuto, la problematica riguardante i sensi scritturistici, il modo di procedere e il modo in cui si doveva esporre la Scrittura. E se la tematica dei

sensi biblici viene approfondita e discussa dai prologhi di Nicola di Lira e dall'*Additio super utrumque prologum* di Paolo di Santa Maria, questi due autori, tuttavia, meditano su tutto quanto riguarda l'eccellenza della Sacra Scrittura e la manifestazione della Parola di Dio nella Bibbia.

Nel suo insieme, non sembra quindi che si possa dubitare che la produzione teoretico-biblica medievale abbia coperto l'ampio campo appartenente alla riflessione scritturistica basilare. Certamente ci troviamo in un momento storico determinato e molte tematiche non furono affrontate allora come adesso. Erano stati fissati, però, i punti inderogabili di una scienza ermeneutico-biblica.

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

Abstract

L'articolo espone nei suoi tratti essenziali quale fosse la pratica esegetica e la conseguente riflessione teoretica diffuse nel periodo medioevale e che dominarono nelle scuole cattedralizie e nelle università di recente creazione. L'autore segnala il passo graduale che seguì l'esegesi, da un lavoro di compilazione e di rielaborazione delle fonti antiche, ad un'esegesi che applica sempre di più consapevolmente le categorie di una ricerca razionale al testo biblico. La presentazione delle principali opere che sistematizzarono la riflessione ermeneutica medievale ed il loro significato completa l'oggetto di studio. Concretamente l'articolo si sofferma su quanto concerne le grandi aree dell'odierna esegesi critica, cioè l'approccio testuale, letterario e storico alla Bibbia, e passa in rassegna quelle opere che nell'opinione generale degli studiosi dell'esegesi medievale possono essere ritenute massime espressioni del pensiero biblico nel periodo in questione, tenendo presente sia il mondo intellettuale che loro rappresentano sia i diversi momenti storici in cui vissero.

Pagina bianca

O HOMEM «FILHO E HERDEIRO» DE DEUS UM ESTUDO SOBRE GL 3-4

Beatriz Augusta DE CAMPOS SAMPAIO

Sumário: I. *Estrutura literária da epístola:* 1. A estrutura de Gl 3. 2. A estrutura de Gl 4,1-7 - II. *Aspectos teológicos:* 1. Gl 3,29: a) «Os crentes e Abraão»; b) «Os crentes e Cristo»; c) «Cristo e Abraão». 2. Gl 4,1.7: a) Da escravidão à filiação; b) Filho e Herdeiro - III. *Considerações finais.*

Na Bula de convocação do Grande Jubileu do 2000, João Paulo II nos animava “cruzar o umbral do terceiro milênio com o olhar posto no mistério da Encarnação do Filho de Deus”¹, porque Cristo é o ponto culminante da história da salvação, a novidade que supera todas as expectativas da humanidade; e por isso a sua encarnação e obra salvífica devem iluminar todas as realidades humanas e, sobretudo, qualquer consideração da pessoa humana².

Esta exortação serviu-nos de impulso a um estudo bíblico centrado na consideração da profunda realidade do homem filho e herdeiro de Deus, como se expressa S. Paulo nas suas epístolas. De fato, o vocábulo utilizado pelo Apóstolo — κληρονόμος — aparece quinze vezes no NT das quais oito no *corpus paulinum*, a saber, Rm 4,13.14; 8, 17 (2 vezes); Gl 3,29;

¹ JOÃO PAULO II, Bula de convocação do Grande Jubileu *Incarnationis mysterium*, 29-XI-1998, n. 1.

² Cf JOÃO PAULO II, *Incarnationis*, n. 1 *passim*. Ver também CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 18-XI-1965, nn. 2.4; Const. past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 22

4,1,7; Tt 3,7³; para referir-se “ao mistério central da nossa participação à filiação divina e à nossa chamada a entrar com Cristo, por Ele e Nele à posse dos bens divinos”⁴, portanto, reflete um conteúdo plenamente teológico, histórico-salvífico⁵.

Neste trabalho tentaremos iluminar o conteúdo teológico transmitido pelo Apóstolo na carta aos Gálatas no que se refere à essência da vida cristã partindo do estudo do vocábulo κληρονόμος.

Em um primeiro momento, nos dedicaremos à análise dos aspectos literários, estrutura e elementos lingüísticos que nos permitirão compreender o contexto em que S. Paulo utilizou a palavra κληρονόμος. Em seguida consideraremos os aspectos teológicos presentes na epístola paulina, isto permitir-nos-á perceber com mais profundidade o pensamento paulino acerca do homem salvo por Cristo.

I. Estrutura literária da epístola

Em geral não há muitas divergências em relação à estrutura literária da epístola aos Gálatas propostas pelos estudiosos. Os autores reconhecem uma divisão tripartida: uma pequena introdução (1,1-10) que contém o remetente, o destinatário e o motivo da presente carta⁶, o corpo da carta (1,11-6,10) e a conclusão (6,11-18).

³ Cf K. ALAND, *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 2 vols., De Gruyter, Berlin-New York 1983; R. MORGENTHALER, *Statistik des Neuteamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag, Zürich 1992.

⁴ F. DREYFUS, *Le Thème de l'Héritage dans l'Ancien Testament*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 42 (1958) 1.

⁵ Cf. E. EICHLER, *Herencia, suerte, parte* em L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 2, Sígueme, Salamanca 1980, 265s *passim*. A partir de agora, DTNT.

⁶ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, Glazier, Colledgeville 1992, 12s. Alguns autores, como F. Mussner, U. Vanni e H. Schlier preferem colocar os vv. 6-10 na seção seguinte, já que expõem a situação da Igreja da Galácia justificando o conteúdo que segue.

No corpo da carta (1,11-6,10) encontramos três grandes seções⁷. A primeira (1,11-2,21) pode caracterizar-se por ser histórica-apologética, é dedicada a fundamentar a origem divina do Evangelho do Apóstolo. Para isto, S. Paulo recorre a uma exposição auto-biográfica, onde procura mostrar que o Evangelho que prega além de vir de Deus é conforme aos Apóstolos⁸. Esse desenvolvimento prepara a demonstração da parte seguinte, especialmente 2,15-21⁹.

A segunda parte (3,1-5,12)¹⁰ essencialmente doutrinal “refere-se mais diretamente aos argumentos dos judaizantes”¹¹.

⁷ Cf A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Dehoniane, Bologna 1996, 35-43 interessante a estrutura proposta por este autor a partir de uma análise epistolográfica-retórica. Ele a designa «disposição retórica-literária» de Gálatas composta de quatro demonstrações fundamentais (Gl 1,13-2,21; 3,1-4,7; 4,8-5,12; 5,13-6,10) nas quais são utilizados diversos registros argumentativos (modelo narrativo, *midrashico*, diatribico, argumentação jurídica entre outros); ver do mesmo autor *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati*, PIB, Roma 1992; cf H. D. BETZ, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, *New Testament Studies* 21 (1974-75) 353-379, onde como pioneiro chamou a atenção ao aspecto retórico de Gl, mas de todas formas, não coincide com a divisão proposta de Pitta e inclusive defende que o Apóstolo segue o modelo da peroração judiciária.

⁸ Cf B. BYRNE, *Sons of God, Seed of Abraham*, PIB, Roma 1979, 142. Ver também a F. J. MATERA, *Galatians*, 53-57 onde o autor explica como o Apóstolo nesta seção “utiliza a auto-biografia a serviço do evangelho” (54); além de defender que “o material auto-biográfico encontrado em 1,13-2,14 tem uma função retórica com a intenção de persuadir aos gálatas de que o evangelho não tem origem humana (1,11-12), mais que uma função apologética de defesa de Paulo das acusações dos opositores” (54s.).

⁹ A. VANHOYE, *La lettera ai Galati, pro manuscripto*, PIB, Roma 1997, 17; Cf S. ZEDDA, *Prima Lettura di San Paolo*, 5ª ed., Paideia, Brescia 1973, 177.

¹⁰ Cf S. ZEDDA, *Prima Lettura*, 165, que coloca Gl 5,1-12 na seção seguinte por considerá-la mais exortativa; também H. D. BETZ, *Galatians*, 4ª ed., Fortress Press, Philadelphia 1988, 16ss. Cf um interessante comentário em F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1987, 554, n. 5: “Na verdade o *σὺν* «parenético» aparece já em 5,1; mas a seção propriamente parenética da carta começa somente em 5,13 (...). Em contrapartida, 5,1-12 trata uma vez mais sobre o problema da «justificação», que tinha sido aberto na Galácia por causa dos adversários e que o Apóstolo relaciona novamente com seu «*σὺν*» e com a sua proclamação da cruz”; da mesma opinião A. VANHOYE, *Galati*, 14 que nota como o imperativo presente em 5,1 é isolado não sustentando uma divisão literária nesse versículo, e inclusive afirma que “5,1-12 apresenta-se como a conclusão da segunda parte”. Outros, como U. VANNI, *Galati* em P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Pao-

É aqui onde encontramos κληρονόμος —o nosso objeto de estudo— citado três vezes (3,29; 4,1.7).

O objetivo central desta seção é demonstrar que a lei e a circuncisão não são necessárias para a salvação como pregavam os falsos doutores¹².

Mas “Paulo não limita a sua polêmica à circuncisão, não se satisfaz com dissuadir os seus neófitos a receber este rito; senão que eleva muito mais o seu argumento, enfrenta e resolve o problema na base; colocando o remédio à raiz, trata da relação entre a lei e a justificação; da função na economia da salvação daquele regime onde a lei e a circuncisão são as expressões mais salientes e características; e sentencia ou, melhor, acumula os argumentos para demonstrar a raiz da impotência, em ordem à salvação, da economia mosaica; destaca a função preparatória em relação ao Evangelho e a declara já superada”¹³.

line, Milano 1988, 562 (a partir de agora NDTB), colocam o final desta seção antes da conclusão (3,1-6,10) sem diferenciar a parte doutrinal da exortativa.

¹¹ U. VANNI, *Galati*, NDTB, 562.

¹² A. PITTA, *Galati*, 162: “A análise semântica de Gl 3,1-4,7 foi realizada em relação àquela argumentativa e retórica. Se ficássemos somente na análise semântica, diríamos que nesta seção o tema dominante é representado pela oposição entre fé e Lei, na medida em que estes constituem os termos mais presentes da seção. É necessário estabelecer não somente a diversa freqüência terminológica, mas colocar também a atenção à sua presença nas partes principais e naquelas secundárias da mesma seção. O fato que a tese da segunda demonstração se centra na relação entre a fé e a filiação e que este tema é introduzido justamente depois da apóstrofe (Gl 3,1-5), para ser demonstrado em Gl 3, 6-29 e sintetizado em Gl 4,1-7, coloca em um plano secundário e funcional o dilema entre a fé e a Lei”.

¹³ B. RAMAZZOTTI, *La lettera ai Galati* em G. CANFORA, F. FESTORAZZI, P. ROSSANO (eds.), *Il messaggio della salvezza*, 7, LDC, Leumann 1990, 270; cf B. BYRNE, *Sons*, 141; cf F. J. MATERA, *Galatians*, 12-19 onde o autor insiste que a idéia central da carta aos Gálatas é convencer esta comunidade de que não necessitam da circuncisão; ainda que esta idéia esteja presente na epístola parece que esse modo de expressar poderia produzir ambigüidade na interpretação, ou levar a restringir-se ao aspecto negativo de todo conteúdo da carta. Parece-nos mais positiva a conclusão que nos proporciona B. RAMAZZOTTI, *Galati*, 258: “A carta de S. Paulo aos Gálatas poderia entitular-se «Da liberdade cristã» (...). Na epístola destacam-se vários aspectos da liberdade cristã, com especial alusão à liberdade da lei; mas sempre se trata, em definitiva, da «liberdade interior», conexas com o dom do Espírito, da qual todas as outras dependem e sem a qual todas as outras liberdades transformam-se cedo ou tarde em formas de escravidão”.

O corpo da carta apresenta ao final uma seção exortativa (5,13-6,10)¹⁴, onde o Apóstolo tira as conseqüências práticas da doutrina exposta anteriormente. Pode ser intitulada como «a vida segundo o Espírito», porque “a recepção do dom do πνεῦμα comporta a santificação objetiva do homem justificado. Disto deriva uma exigência ética indispensável: a partir da santificação objetiva deve seguir a santificação subjetiva própria”¹⁵.

S. Paulo termina a sua epístola com a conclusão (6,11-18) e com uma saudação de punho e letra retomando alguns pontos tratados na carta.

Desta estrutura geral¹⁶, é possível reconhecer como cinco palavras-chaves que S. Paulo utiliza para avançar em seu discurso —«evangelho, fé, lei, filho, Espírito»—¹⁷ e que por sua vez conduzem os temas teológicos tratados na epístola.

1. A estrutura de Gl 3

A idéia central da carta aos Gálatas é demonstrar que a observação da lei não produz a participação nas promessas feitas por Deus a Abraão; ou seja, a justificação do homem é por via da fé em Cristo e não pelas obras da lei.

Para isto S. Paulo desenvolve vários temas como peças de uma elaborada argumentação exegética. Utiliza várias citações

¹⁴ A. PITTA, *Galati*, 325-335 onde o autor afirma que a denominação mais adequada à parte exortativa do epistolário paulino seria seção paraclética ao invés de parenética como normalmente se encontra nos comentários.

¹⁵ F. MUSSNER, *Galati*, 552. Tanto este autor como outros (O. Kuss, H. Schlier, A. Oepke) utilizam a terminologia «indicativo e imperativo ético» para indicar a redenção objetiva e subjetiva desde o ponto de vista moral. Interessante o comentário de A. PITTA, *Galati*, 333-335 a este respeito.

¹⁶ Vale a pena mencionar a tentativa de J. BUGH, *La lettera ai Galati. Una discussione su un'epistola di San Paolo*, Paoline, Roma 1972 de propor uma estrutura simétrica de tipo quiástico de toda carta. Interessante a análise crítica à obra desse autor em G. CANFORA, F. FESTORAZZI, P. ROSSANO (eds.), *Il messaggio*, 7, 255; cf também A. M. BUSCEMI, *Libertà e viοθεσία. Studio esegetico di Gal 4,1-7*, Liber Annuus Studio Biblico Franciscano 30 (1980) 94; A. VANHOYE, *Galati*, 7-14 *passim*.

¹⁷ Cf U. VANNI, *Galati*, NDTB, 562s; ver também A. VANHOYE, *Galati*, 80 onde o autor apresenta um quadro com o vocabulário característico da perícopre Gl 3,1-4,7.

do Antigo Testamento e inclusive usa as mesmas idéias de seus adversários, mas dando-lhes uma nova interpretação à luz do Evangelho.

Neste sentido “encontramos em 3,7-29 o coração da argumentação de Paulo. Aqui, ele começa dizendo aos gálatas que o povo de fé (οἱ ἐκ πίστεως) são filhos de Abraão (3,7), e ele conclui proclamando que, se os gálatas são em Cristo, eles são estirpe de Abraão (3,29). Entre estes dois versos, Paulo emprega uma série de argumentos complicados com os quais focaliza a relação entre a promessa feita a Abraão com a lei dada a Moisés. Enquanto os agitadores interpretam a promessa feita a Abraão à luz da lei mosaica, Paulo argumenta fortemente que a lei está subordinada à promessa”¹⁸.

O raciocínio segue uma longa trajetória onde é possível identificar o termo «fé» como a palavra “que torna compacto todo o capítulo 3; esta aparece 14 vezes, enquanto que no resto da carta somente 8 vezes”¹⁹.

Unida à fé, a «promessa» também vem usada em abundância no capítulo 3 de modo explícito ou implícito. “A promessa está detrás de todos os versículos desta seção onde a fé é mencionada como a condição de justificação, ou como o meio de receber a promessa (cf 3,9.11.14.18.22.29)”²⁰.

Κληρονόμος vem usado por primeira vez pelo Apóstolo justamente no v. 29 em uma posição de destaque, já que tem a função de resolver a aparente tensão existente entre 3,7-14 — os crentes receberão a benção de Abraão— e 3,15-20 —Cristo é o único descendente de Abraão—, pois afirma “se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo

¹⁸ F. J. MATERA, Galatians, 16; da mesma opinião: F. MUSSNER, *Galati*, 412: “o versículo 29 conclui o tema que já havia tido início com 3,7 (...). Assim o v. 29 constitui uma provisória conclusão”; H. SCHLIER, *Gálatas*, 203: “com o v. 29 Paulo volta à tese da qual partiu”.

¹⁹ F. MUSSNER, *Galati*, 412, n. 99.

²⁰ J. D. HESTER, *The «Heir» and «Heilsgeschichte»*. A Study of Gl 4,1 ff. em F. CHRIST (ed.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, H. Reich, Hamburg 1967, 118s.

a promessa” (v. 29)²¹. Portanto S. Paulo deixa claro que a «incorporação a Cristo» através da fé e do batismo é o meio de participar da promessa como herdeiros de fato²².

O capítulo 3 termina em íntima conexão com a perícopre seguinte (4,1-7) justamente através do termo κληρονόμος que funciona como “uma palavra-chave”²³; o que determina a necessidade de interpretá-las tendo em vista esta unidade²⁴, já que em 4,1-7 S. Paulo explica através de um exemplo o que significa ser herdeiro²⁵.

Além do mais, em todo contexto de Gl 3 pelo fato de recorrer às idéias do testamento (cf 3,15.17), da promessa (cf 3,14-29 aparece 8 vezes), da descendência de Abraão (cf v. 16 —3 vezes— e vv. 19.29) e da herança (cf v. 18) ilumina o uso jurídico de κληρονόμος em Gl 4,1-2²⁶.

²¹ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 412; F. J. MATERA, *Galatians*, 147 entre outros.

²² Aqui o Apóstolo não desenvolve o tema do batismo, o que chegará a fazer em Rm 6. Cf F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1982, § 451 onde explica como em Gl 3,29, o Apóstolo usa la conjunção ἄρα (de conseqüência, especialmente em S. Paulo) contra o uso clássico, como introdução da apódosis depois de uma prótasis com εἰ.

²³ A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 96, cf também D. VON ALLMEN, *La Famille de Dieu*, OBO 41, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 112. Interessante o que Hester comenta sobre o fato de separar o capítulo 3 da ilustração contida em 4,1-7: “esta divisão tende a obscurecer o fato de que a ilustração forma uma unidade com o que Paulo vem dizendo em todo Gl 3. (...) Parece significativo notar que no texto Nestle (1964, 24ª ed.) a perícopre 3,1-4,7 forma um parágrafo, e na Westcott-Hort (1885) aparecem dois, 3,7-22 e 3,23-4,8. Infelizmente os tradutores da RSV e NEB ignoraram ambas divisões e foram responsáveis por separar os argumentos de Paulo” (J. D. HESTER, *Heir*, 118, n. 2).

²⁴ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 382; H. SCHLIER, *Gálatas*, 219; A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 95.

²⁵ Cf A. PITTA, *Disposizione*, 101-122 (especialmente 118ss.) o autor considera a perícopre 3,1-4,7 como a segunda demonstração onde 4,1-7 é designada a conclusão de todo esse discurso.

²⁶ Cf D. VON ALLMEN, *Famille*, 69; B. BYRNE, *Sons*, 174: “em 4,1-7 ele empreende um novo argumento onde a «herança» aparece como meio de conexão para voltar ao que se tinha dito antes: vv. 1-3 evidencia o tempo da «existência sob...» de 3,22-25; vv. 4-7 se move da filiação à existência como herdeiro, como em 3,26-29”.

2. A estrutura de 4,1-7

Neste momento, limitar-nos-emos a expor a estrutura de Gl 4,1-7 sem entrar em detalhes acerca do conteúdo teológico, já que nos ocuparemos deste aspecto no subtítulo seguinte.

Devido à estrutura literária bem definida de Gl 4,1-7, que não está em desacordo, em termos de unidade temática, com a perícopie anterior²⁷, será nosso objetivo colocar em evidência os elementos utilizados pelo Apóstolo na transmissão da mensagem evangélica.

Esta estrutura é claramente manifestada através dos próprios elementos lingüísticos, pois “seu início é determinado pela fórmula de transição λέγω δέ e ao final por ἀλλὰ de 4,8. No entanto, o elemento mais decisivo para estabelecer a unidade da perícopie é o quiasmo existente entre 4,1 e 4,7: κληρονόμος ... δοῦλος – δοῦλος ... κληρονόμος²⁸”.

²⁷ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 95.96 onde o autor apresenta alguns elementos de conexão entre Gl 3,23-29 e Gl 4,1-7. Ver também B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Marietti, Genova 1990, 254: “A relação de 4,1-7 (...) com o contexto precedente é claro. O esquema temporal antes/depois refere-se evidentemente à contraposição do c. 3 («a lei foi acrescentada... até que viesse a descendência» v. 19; «nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar», v. 23) (...). Portanto os tutores e curadores (4,2) correspondem à custódia da lei (3,23a), enquanto que a menção em 3,23c e 25a da vinda da fé corresponde à plenitude do tempo em 4,4a. A nossa conclusão (v. 7) corresponde à conclusão do c. 3, do qual toma o termo «herdeiro»”.

²⁸ A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 96. Este autor faz uma ampla análise literária-estrutural e temática de 4,1-7 em seu artigo, chegando a afirmar que essa perícopie possui “uma estrutura concêntrica posta em evidência pelos dois quiasmos principais entre 4,1 e 4,7 e entre 4,3 e 4,5; pelo paralelismo antitético entre 4,2 e 4,6 que resumem a situação descrita em 4,1-3 e 4,5-7; pela centralidade de 4,4 e nele da palavra υἱός pelo paralelismo antitético das duas partes principais da argumentação: 4,1-3 e 4,5-7” (A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 135). E à página 95 apresenta esta estrutura concêntrica do seguinte modo:

A	v. 1a	κληρονόμος
B	v. 1b	δοῦλος
C	v. 2	πατήρ
D	v. 3	ἡμεν υἱοί
E	v. 4	υἱός
D'	v. 5	υιοθεσίαν
C'	v. 6	πατήρ
B'	v. 7a	δοῦλος
A'	v. 7b	κληρονόμος

Além do quiasmo, a distribuição dos elementos desta perícope leva-nos a perceber uma estrutura concêntrica com o vértice em υἱός - υἰοθεσίαν (vv. 4-5), colocando de relevo como a filiação que recebemos está relacionada intimamente com a filiação do Filho enviado, como se pode ver no seguinte esquema:

A	v. 1a	κληρονόμος
B	v. 1b	δοῦλος
C	v. 2-3	πατήρ (ἡμεν νήπιοι)
D	v. 4	υἱός
D'	v. 5	υἰοθεσία
C'	v. 6	πατήρ
B'	v. 7a	δοῦλος
A'	v. 7b	κληρονόμος

Os autores que propõem uma divisão interna da perícope baseados no conteúdo, normalmente reconhecem duas partes²⁹: vv. 1-2 seria a apresentação de um exemplo tirado do mundo jurídico e vv. 3-7 a sua aplicação³⁰, ainda que existam

Cf J. M. SCOTT, *Adoption as Sons of God*, Mohr, Tübingen 1992, 121 que também defende a existência de um quiasmo entre 4,1 e 4,7, apesar de manifestar uma crítica à análise que Buscemi propõe além de reconhecer em Gl 4,1-7 uma estrutura tipológica com o Êxodo (cf J. M. SCOTT, *Adoption*, 122, n. 3); ver também A. PITTA, *Galati*, 233 que, por sua vez, critica as duas últimas propostas: “o modelo argumentativo (refere-se à divisão de Gl 4,1-7 em duas partes: o exemplo jurídico e a sua relativa aplicação) utilizado várias vezes na segunda demonstração da carta (cf Gl 3,15-18; 3, 23-29), se impõe seja sobre o modelo quiástico que àquele tipológico”.

²⁹ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 154 e J. D. HESTER, *Heir*, 119 que consideram Gl 4,1-11 como uma unidade composta de três partes: vv. 1-2 o exemplo legal; vv. 3-7 a sua aplicação e vv. 8-11 onde com o exemplo em mente repreende e lança um apelo aos gálatas à não voltar à situação de escravidão.

³⁰ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 415; H. SCHLIER, *Gálatas*, 219; F. J. MATERA, *Galatians*, 154; A. PITTA, *Galati*, 233. De outra opinião é J. M. SCOTT, *Adoption*, 121-186, capítulo onde o autor propõe uma interpretação a Gl 4,1-7 considerando “a relação entre as duas partes da comparação (vv. 1-2 e vv. 3-7) não como ilustração e aplicação, como prevalece na opinião comum, mas como uma relação entre tipo e anti-tipo” (149, cf fig. 1 na página 150) referindo-se à tipologia do êxodo.

alguns elementos que marcam a descontinuidade entre ambas seções³¹.

É bastante discutida a questão sobre a origem da imagem utilizada por S. Paulo nos vv. 1-2. Alguns defendem a origem helênica da comparação³², outros, como sendo do direito romano³³ e existem ainda alguns que não entram nesta questão alegando que prevalece o sentido metafórico-religioso da terminologia³⁴.

Analisando de perto os vv. 1-2 vemos que S. Paulo introduz a imagem do herdeiro menor de idade (νήπιος) que durante esse período é quase equiparado a um escravo pelo fato de estar sob o governo de guardiães e superintendentes (ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους) até o momento estabelecido por seu pai (ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός).

No v. 3 aplica esta imagem a «nós»: enquanto «nós» somos νήπιοι estamos em uma situação de escravidão com relação aos elementos do mundo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι)³⁵. Mas “as duas partes do confronto não se correspondem perfeitamente. De fato, na realidade, o herdeiro menor de idade de um homem livre não é um escravo, enquanto que para o Apóstolo a nossa «escravidão» sob o aspecto religioso é um dado certo: com certeza no tempo da escravidão nós não éramos ainda «filhos», mas —segundo 3,26— chegamos a sê-lo somente em Cristo Jesus através da fé”³⁶.

Já no v. 4, S. Paulo apresenta o evento histórico que rompe o estado de sujeição: o envio do Filho. Para isto, o Apóstolo utiliza os verbos no aoristo (ἦλθεν, ἐξαπέστειλεν, γενόμενον).

³¹ Cf A. PITTA, *Galati*, 191s. onde o autor se refere a como S. Paulo não se encerra no exemplo que usa, senão que utiliza uns elementos e deixa de lado outros. Ver também A. VANHOYE, *Galati*, 166s.

³² Cf H. SCHLIER, *Galatas*, 219s; F. MUSSNER, *Galati*, 413.

³³ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 148; J. D. HESTER, *Heir*, 120s.124.

³⁴ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 97.

³⁵ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 149.150; F. MUSSNER, *Galati*, 414; A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 99, n. 28; B. BYRNE, *Sons*, 176, n. 145 onde os autores apresentam os vários significados da expressão στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

³⁶ F. MUSSNER, *Galati*, 415; cf também F. J. MATERA, *Galatians*, 155; D. VON ALLMEN, *Famille*, 113; B. BYRNE, *Sons*, 176.

É a primeira vez que S. Paulo usa o vocábulo ἔξαπέστειλεν. Inclusive esta palavra aparece em seus escritos somente aqui e em dois versículos adiante, em Gl 4,6³⁷, produzindo um forte paralelismo entre ambas afirmações além de colocar a ênfase sobre a iniciativa do Pai em salvar aos homens³⁸:

v. 4 — ἔξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ

v. 6 — ἔξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν πνεῦμα τοῦ υἱοῦ

O versículo seguinte (v. 5) apresenta a finalidade do envio do Filho por parte de Deus Pai através de duas frases finais com a conjunção ἵνα construídas assindeticamente, o que significa igualdade sintática³⁹ que repercute no conteúdo que se quer transmitir⁴⁰ (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἔξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν). É interessante notar que as conseqüências do envio do Filho também são expressas com os verbos em aoristo: ἔξαγοράσῃ, ἀπολάβωμεν, marcando uma vez mais que se trata de um fato sucedido em um momento bem concreto da história.

A primeira frase final apresenta o aspecto negativo da obra salvífica, ou seja, o Filho se encarna para resgatar os que estão sob a lei, portanto, elimina o estado de sujeição. A segunda oração expõe o sentido positivo do envio do Filho com a concessão da υἰοθεσία, ou seja, quem era «escravo» transforma-se em «filho» com direito a participar da herança (cf Gl 4,7)⁴¹.

³⁷ Cf W. F. MOULTON, A. S. GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, 5^a ed., T & T Clark, Edinburgh 1990, 343.

³⁸ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 150; cf H. SCHLIER, *Gálatas*, 227: “A aparição de Jesus Cristo apóia-se no ato de envio divino. O ἔξαπέστειλεν pressupõe naturalmente como ponto de partida a presença de Deus”; A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 106.

³⁹ Cf F. DE LA CALLE, *La υἰοθεσία de Rm 8,23*, *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 87.

⁴⁰ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 104.130; H. SCHLIER, *Gálatas*, 228: “A segunda frase com ἵνα é paralela com a primeira à qual completa e esclarece”.

⁴¹ Cf B. BYRNE, *Sons*, 189.190 onde o autor apresenta os aspectos negativo e positivo da expressão «filhos de Deus».

Alguns autores⁴² interpretam o v. 5 de modo distinto defendendo que a primeira oração final com ἵνα refere-se aos israelitas e a segunda aos gentios. Schlier é da opinião de que “em si isto é naturalmente possível, ainda que difícil devido ao paralelismo das frases, e improvável pelo contexto objetivo. A redenção respeito à lei é, sem dúvida, o pressuposto para receber a filiação, e isto para todos os que lhe estão submetidos, judeus e gentios”⁴³.

Como dissemos acima, no v. 6, o Apóstolo menciona o envio do Espírito do Filho, ressaltando o aspecto pneumatológico da υιοθεσία, a nova condição existencial do cristão. Entre os comentadores não existe uniformidade na interpretação deste versículo no que concerne à conjunção com que S. Paulo inicia a sua frase: ὅτι δέ ἐστε υἱοί.

Alguns autores⁴⁴ consideram ὅτι em sentido declarativo («uma mostra de que sois filhos»); outros⁴⁵ preferem o sentido causal («porque sois filhos») dando a possibilidade de interpretar de duas maneiras a relação do Espírito Santo com a nossa

⁴² Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 156; B. RAMAZZOTTI, *Galati*, 311.312; segundo H. SCHLIER, *Gálatas*, 228, n. 228 também estão de acordo W. Burton, M. J. Lagrange, W. Bossuet.

⁴³ H. SCHLIER, *Gálatas*, 228, n. 228; também B. BYRNE, *Sons*, 182: “em semelhante figura o τοὺς ὑπὸ νόμον seguida da conjunção ἵνα não deve ser vista como simples referência aos judeus, mas deve incluir todos aqueles que estão afligidos pelo comum estado de escravidão que caracteriza a forma de existência. (...) A escravidão mencionada no v. 3 não pode limitar-se aos judeus somente e de fato, todo o teor da argumentação paulina de 2,15 em diante era desenvolver a igualdade entre judeus e gentios no relativo ao estado de não-salvação antes de Cristo”. Cf também Rm 1,18-3,20 onde S. Paulo desenvolve esse argumento tratado primeiramente na Carta aos Gálatas, ou seja, como tanto judeus como gentios estão sob o jugo da lei —mosaica ou natural respectivamente— e portanto necessitam ser resgatados para receber a υιοθεσία. Ver também H. D. BETZ, *Galatians*, 204, este autor inclui a Schlier entre os autores que consideram a primeira oração aplicada somente aos judeus.

⁴⁴ Cf S. ZEDDA, *Prima Lettura*, 186; D. VON ALLMEN, *Famille*, 134; A. DUPREZ, *Note sur le rôle du Saint-Esprit dans la filiation du chrétien. À propos de Gl 4,6*, *Recherches de Science Religieuse* 52 (1965) 421-431; M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, PIB, Romæ 1966, 422.

⁴⁵ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 106; H. SCHLIER, *Gálatas*, 229; F. MUSSNER, *Galati*, 424s.

υιοθεσία⁴⁶, ou como causa da filiação adotiva ou como manifestação do estado de filho, portanto posterior⁴⁷.

Em geral, os que consideram ὅτι como declarativo defendem que o sentido conciso de Gálatas deve ser explicado em relação com Rm 8,14-16 seu texto paralelo⁴⁸ onde a adoção é claramente ação do Espírito Santo, portanto o “Espírito Santo obra e manifesta a adoção”⁴⁹.

Como dissemos anteriormente⁵⁰, Gl 3,29 constituía uma conclusão provisória de todo esse capítulo⁵¹. Agora S. Paulo no v. 7 através da “partícula ὥστε introduz três conclusões: uma a quanto dito em 4,5-6 (realidade da nova condição de filho); outra para toda a perícopé 4,1-7 (a ilustração do herdeiro menor de idade); e outra ainda para todo o argumento tratado em 3,6-29 (os verdadeiros filhos da promessa são os que pela fé são «em Cristo», o único descendente do Patriarca)”⁵².

Da idéia da filiação, S. Paulo termina o v. 7 com a consequência natural do direito à hereditariedade: εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ. É perceptível uma tendência ao clímax

⁴⁶ Cf S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gl 4,6*, PIB, Roma 1952 onde o autor faz uma ampla análise da controvérsia ao redor da conjunção ὅτι.

⁴⁷ Cf H. SCHLIER, *Gálatas*, 232s.: “Paulo conhece, pois, em relação com o cristão em particular, um duplo sentido da constatação de que é filho de Deus. Relativo a seu ser, os batizados são filhos de Deus como batizados. Em relação à sua conduta, ou seja, «existencialmente», os batizados são filhos de Deus somente quando se abandonam ao testemunho e à guia do Espírito infundido em seus corações. (...) A primeira vez fixa-se no *esse*, a segunda no *existere* dos filhos de Deus”.

⁴⁸ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 106, n. 61 onde o autor ao defender o sentido causal da conjunção ὅτι vê um paralelismo de sentido entre Gl 4,6 e Rm 8,15-16 ao mesmo tempo uma divergência na construção da frase.

⁴⁹ S. ZEDDA, *Prima Lettura*, 186, n. 25; cf A. GRAIL, *Le baptême dans l'épître aux Galates 3,26-4,7*, Revue Biblique 58 (1951) 513: “O Espírito Santo obra em nós a filiação e a testemunha”; B. BYRNE, *Sons*, 184, n. 177: “O que é necessário manter é que Paulo aqui, como em Rm 8, introduz o Espírito como quem assegura aqui e agora o nosso novo *status* e como garantia da herança futura. O Espírito não pode ser visto simplesmente como «arremate»”.

⁵⁰ Cf I.1.

⁵¹ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 412.

⁵² A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 108 (a explicação entre parênteses é nossa).

no desenvolvimento da argumentação usada pelo Apóstolo⁵³. “Aquele que era um escravo chegou a ser um filho livre, que portanto pode também ter acesso à plena herança. Isto extrapola o enunciado de 3,29 onde os crentes são chamados «descendentes de Abraão» e «herdeiros da promessa» e vêm portanto imersos no contexto da promessa que remonta a Abraão; em contrapartida, em 4,6s. é revelada a filiação divina, e aquilo que os filhos de Deus «herdarão» é toda a salvação escatológica (cf Rm 8,17)”⁵⁴.

Mas este caminho que o Apóstolo segue: υἱπιος - υἱός - κληρονόμος, não chega a termo por desenvolvimento natural como conseqüência do crescimento de quem é filho menor de idade e atinge a maioridade com direito à herança; senão que S. Paulo mostra como a própria filiação —e portanto o direito à herança— é um dom conferido por Deus que é fiel à sua promessa⁵⁵.

Encontramos aqui a preposição διά, que normalmente introduz a idéia de mediação, ao lado do vocábulo Θεοῦ⁵⁶. Essa construção “não é usual, já que Deus normalmente é retratado como origem e Cristo como mediador. (...) A leitura διὰ Θεοῦ expressa mais a gratuidade da atividade de Deus do que a me-

⁵³ Cf A. PITTA, *Disposizione*, 119s: “Uma ampliação é causada pelo «clímax» bimembral de 4,7 —... ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ— O clímax é formado retomando υἱός. Ao vértice da ampliação encontra-se κληρονόμος. Assim, as duas principais figuras confirmam a centralidade temática da filiação e da hereditariedade”.

⁵⁴ F. MUSSNER, *Galati*, 427.

⁵⁵ Cf B. BYRNE, *Sons*, 186; também 1Cor 1,9: “É fiel o Deus que vos chamou à comunhão com o seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor”.

⁵⁶ Na transmissão textual, encontramos que a conjunção διά vem acompanhada de diferentes vocábulos —Θεόν, Χριστοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, Θεοῦ διὰ Ἰησοῦ—. Esta variação é compreensível, pois o sentido habitual de διά acompanhado de genitivo é «através, por meio de», transmitindo uma idéia de mediação que normalmente vem aplicada a Cristo e não a Deus Pai. Cf K. ALAND, E. NESTLE (eds.), *Novum Testamentum Graece*, 2ª ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994 (texto greco de K. ALAND, E. NESTLE [eds.], *Novum Testamentum Graece*, 27ª ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993); ver também F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatica*, § 223 sobre a partícula διά acompanhada de genitivo.

dição: o crente chega a ser herdeiro porque Deus lhe concede um dom”⁵⁷.

Toda a imagem utilizada em Gl 4,1-7, como notamos ao princípio, apresenta uma inclusão através do vocábulo κληρονόμος que por sua vez já havia aparecido em Gl 3,29, isto nos leva a pensar que seja uma palavra determinante na interpretação do seu conteúdo teológico, enquanto que constitui o início e o fim da estrutura concêntrica.

II. Aspectos teológicos

Dos aspectos literários considerados na seção anterior, pudemos perceber como o Apóstolo construiu a sua argumentação colocando ao centro da atenção a obra salvífica realizada por Cristo, através da qual o homem é transformado em filho e herdeiro de Deus graças à ação do Espírito Santo.

Neste momento comentaremos separadamente cada versículo onde S. Paulo usou o vocábulo κληρονόμος para referir-se a essa nova vida do cristão, isto nos permitirá descobrir os aspectos enfatizados pelo Apóstolo.

Não dedicaremos um subtítulo ao comentário teológico de Gl 4,1 porque é perceptível o caráter legal que transmite κληρονόμος nesse versículo⁵⁸; mas pelo fato de introduzir um exemplo que será aplicado nos versículos que seguem, as suas conseqüências estarão presentes no comentário teológico de 4,7.

⁵⁷ F. J. MATERA, *Galatians*, 151.152; cf F. MUSSNER, *Galati*, 427.428.; B. BYRNE, *Sons*, 185: “é melhor interpretar como resumo da intervenção de Deus descrita nos vv. 4-5”; encontramos em outros textos paulinos esse tipo de construção onde preposição διὰ vem seguida de um genitivo: Gl 1,1; Rm 5,11; 1Cor 1,9.

⁵⁸ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 148: “Em 3,29 Paulo falou dos «herdeiros segundo a promessa» feita a Abraão; aqui (refere-se a 4,1) κληρονόμος é usado com um sentido neutro como parte do exemplo legal: o herdeiro de um patrimônio. Em 4,7 a palavra terá novamente um sentido teológico”.

1. Gl 3,29

A primeira conclusão da argumentação *midrashica* contida na seção Gl 3,1-4,7 aparece no v. 29, lugar onde o vocábulo κληρονόμος vem usado por primeira vez no epistolário paulino: εἰ δὲ Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίην κληρονόμοι.

Neste versículo encontramos três afirmações que estabelecem várias relações interpessoais, a saber, relação entre «os crentes e Cristo», «os crentes e Abraão» e «Cristo e Abraão», esta última é mais perceptível no contexto anterior (cf v. 16), mas também vem manifestada pela construção condicional com valor causal do princípio do versículo⁵⁹.

a) «Os crentes e Abraão»

Neste momento o interesse do autor sagrado é o de sublinhar que os gálatas são σπέρμα Ἀβραάμ e portanto são κληρονόμοι segundo a promessa feita ao Patriarca.

A figura de Abraão, de fato, já tinha sido apresentada no início da seção de Gl 3,1-4,7 onde o Apóstolo recorrendo a uma argumentação de tipo «*midrashico baggadico*» ou narrativo fundada em Gn 15,6⁶⁰ sustenta que a filiação abramítica vem pela fé e não por via da descendência física, neste sentido em Gl 3,6s diz “foi assim que Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de justiça. Sabei, portanto, que os que são pela fé são filhos de Abraão”⁶¹.

⁵⁹ Cf A. PITTA, *Galati*, 230.

⁶⁰ Cf A. PITTA, *Galati*, 173 onde o autor explica a estrutura desse *midrash*.

⁶¹ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 346: “A espiritualização da expressão «filhos de Abraão» era sem dúvida possível, porque no AT o termo «filho» não era entendido somente em sentido físico; até mesmo a relação entre um aluno e seu mestre pode ser considerada uma relação de filiação, sobretudo na expressão «meu filho» (cf Sl 34,12; Pr 1,10; 2,1; 3,1.11; 4,1.10.20). Em expressões como «filho da luz», «filhos das trevas», etc. a filiação significa pertença a uma certa esfera espiritual. Assim também «aqueles que vivem de fé» podiam ser chamados «filhos de Abraão» em sentido espiritual. Por outro lado, também no AT a idéia de filho é associada particularmente aquela de «herdeiro» (cf Gn 15,2s.; 21,10; Jr 49,1; e no NT Gl 3,29; 4,7; Rm 8,17).

Aqui os crentes são chamados υιοί palavra que já havia sido utilizada nesta carta em 1,16 e 2,20 só que em singular e sempre aplicado ao Filho de Deus. Em 3,29s, S. Paulo se refere aos crentes como σπέρμα Ἀβραάμ, vocábulo que em 3,16 havia sido aplicado a Cristo em sentido individual e não coletivo iluminando a tríplice relação que pusemos em evidência anteriormente, além de dissolver a tensão que existia entre os vv. 7 e 16.

Ser descendente de Abraão não vem apresentado como uma realidade com fim em si mesma, senão que permitirá que os crentes sejam «herdeiros» da promessa da qual ele foi depositário.

Um aspecto estrutural comentado por Pitta põe de relevo essa sequência temática que começa na filiação abramítica apresentada em Gl 3,6s e exposta na perícope que segue nos vv. 6-14; por sua vez no v. 14b com a palavra ἐπαγγελία S. Paulo introduz o tema da promessa contido nos vv. 15-29 onde aparece oito vezes, que além do mais com o uso do vocábulo κληρονομία no v. 18 abre o tema da herança que assumirá relevância em Gl 3,29; 4,1-7, justamente onde se encontram os três momentos em que aparece o nosso objeto de estudo⁶².

Seguindo essa linha, o Apóstolo desenvolve um primeiro nível da sua argumentação centrada no tema da promessa e da fé tendo a Abraão ao centro de seu pensamento e em consequência toda a história da salvação iniciada com ele⁶³. Neste sentido a importância de pertencer a Abraão não se encontra em uma razão meramente sociológica (ser da sua tribo ou família), senão que o acento recai sobre o significado da figura de Abraão no AT.

Justamente no texto sucessivo da carta a idéia da filiação espiritual de Abraão é conectada de modo específico ao conceito dos herdeiros da promessa de bênção feita a Abraão”.

⁶² Cf A. PITTA, *Galati*, 193.207.230; também A. VANHOYE, *Galati*, 79-82.

⁶³ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 337; U. VANNI, *Galati*, NDTB, 562 onde comenta a relação existente entre a fé e a promessa.

De fato os termos ἐπαγγελία e πίστις estão presentes em abundância ao longo de toda a argumentação paulina e em geral relacionados entre si⁶⁴.

Além disso, em Gn 15,6 —escolhida pelo Apóstolo como base de toda a sua argumentação *midrashica*— encontramos a primeira referência à fé feita pelos autores sagrados do AT⁶⁵ relacionada com a promessa, que também por primeira vez, vem apresentada com a terminologia específica da herança.

Neste sentido, a idéia que S. Paulo quer destacar é a de que a fé de Abraão, como resposta à promessa que Deus lhe fez, foi o que deu início à história do Povo Escolhido. Uma análise do desenvolvimento do tema da herança no AT ilumina o processo de espiritualização que esse conceito sofreu ao longo de todos os livros até o ponto de que fosse possível “afirmar que a herança prometida não é outra coisa que a intimidade com o próprio Deus”⁶⁶.

Portanto a fé é o meio pelo qual uma pessoa é introduzida nessa história da salvação⁶⁷. Por isso, ser σπέρμα Ἀβραάμ, tem sentido na medida em que é caminho para participar daquela herança escatológica levada a cumprimento em Cristo. Como Abraão crendo foi justificado e tornou-se sujeito da promessa divina, assim também οἱ ἐκ πίστεως participarão da mesma realidade⁶⁸.

⁶⁴ Cf J. D. HESTER, *Heir*, 118.119: “A promessa está por trás de todos os versos desta seção onde a fé é mencionada como a condição da justificação, como o meio de receber a bênção, ou como o meio de receber a promessa (3,9.11.14.18.22.29; 4,6.7)”. J. LAMBRECHT, *Abraham and His Offspring*, Bíblica 80 (1999) 525-527.533.

⁶⁵ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 87; A. PITTA, *Galati*, 177.

⁶⁶ F. DREYFUS, *Thème*, 48. Cf W. FOERSTER, J. HERRMANN, Κληρονόμος, em G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 5, Paideia, Brescia 1969, 611-664 (a partir de agora, GLNT); E. EICHLER, *Herencia*, DTNT, 264-269.

⁶⁷ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 338.

⁶⁸ Cf A. PITTA, *Galati*, 176: “O «*midrash* narrativo» é aberto com a cita de Gn 15,6, introduzida somente por um καθώς (= como) que parece assumir uma dupla função: elíptica e exemplar, ou seja, como fórmula abreviada para introduzir uma cita do AT e como advérbio de comparação”; ver também B. BYRNE, *Sons*, 148; F. J. MATERA, *Galatians*, 113; A. VANHOYE, *Galati*, 83.

Ainda nesta seção S. Paulo apresenta um novo argumento bíblico com o objetivo de iluminar a universalidade da figura de Abraão. “Se o Apóstolo consegue demonstrar através da Escritura que Abraão é «pai de todos os crentes» —não importa se provenientes da circuncisão ou da incircuncisão (cf Rm 4,11)—, ele pode assim propor um fundamento escriturístico convincente para a sua teologia da fé. Observe-se que já no AT Abraão vem designado como «célebre antepassado de uma multidão de nações» (Eclo 44,19)”⁶⁹.

Para isso recorre ao tema da «bênção» de Gn 12,3 no v. 8: “Prevendo que Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova: «Em ti serão abençoadas todas as nações»”.

É importante levar em consideração que a «bênção» em sentido bíblico expressa um significado profundo. “A bênção para os antigos não era uma simples felicitação, mas um ato religioso que transmitia uma força divina produtora de vida e de fecundidade. Usar o nome de Abraão para expressar uma bênção significava reconhecer a este nome uma eficácia profunda que lhe vinha de uma relação privilegiada com Deus”⁷⁰.

Portanto quando S. Paulo utiliza Gn 12,3 não se limita a apresentar uma simples comparação entre duas pessoas — Abraão e os crentes— senão que por meio de Abraão, sendo σπέρμα Ἀβραάμ, os pagãos participam de fato da bênção de Deus⁷¹.

Em Gl 3,10 o tema da maldição da Lei é introduzido em antítese com o tema da bênção e da fé tratado no v. 9⁷² dando origem à apresentação de dois blocos de pessoas: οἱ ἐκ πίστεως e ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου que domina a perícopre 3,6-14.

⁶⁹ F. MUSSNER, *Galati*, 337; em Rm 4 o Apóstolo desenvolverá de modo mais explícito este argumento.

⁷⁰ A. VANHOYE, *Galati*, 89. cf J. GUILLET, *Benedizione*, em X. LÉON-DUFOUR, *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Casale Monferrato 1967, 104-112.

⁷¹ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 89.

⁷² Cf A. PITTA, *Galati*, 182; A. VANHOYE, *Galati*, 92.

O Apóstolo considera a humanidade desde o ponto de vista dos princípios⁷³, ou se é «pela fé» ou «pelas obras da Lei», os primeiros têm parte com Abraão e conseqüentemente com a promessa que lhe foi feita enquanto que os outros não⁷⁴. E o evento histórico que propicia a pertença ao primeiro grupo é realizado por Cristo (cf. vv. 13-14)⁷⁵ iluminando uma vez mais as três relações interpessoais propostas no v. 29⁷⁶, além de destacar que se trata de uma nova vida a nível ontológico e não somente um modo de expressar-se⁷⁷.

b) «Os crentes e Cristo»

Sobre os que nascem da fé, o Apóstolo já havia afirmado que estes são filhos de Abraão (cf Gl 3,7) e que são benditos com ele (cf Gl 3,9); mas também diz que são justificados em Cristo (cf v. 24), que são filhos de Deus em Cristo (cf v. 26), que são revestidos de Cristo (v. 27), que são um em Cristo (v. 28) e que os da fé recebem o Espírito prometido (v. 14).

Todos estes versículos destacam que a relação dos gálatas com Abraão não se limita ao nível humano, senão que se esta-

⁷³ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 110s.

⁷⁴ Cf F. J. MATERA, *Galatians*, 129; A. PITTA, *Galati*, 216: "A Lei é de origem divina como a promessa, se bem que de natureza diversa, e a sua limitada função na história da salvação não significa a sua definitiva ab-rogação. Esta valoração sobre a Lei em Gálatas não depende da incapacidade humana de cumpri-la nem da sua deficiência estrutural, mas do fato de que a «vida» é doada por Cristo e pelo Espírito e não pela Lei".

⁷⁵ Esta mesma realidade voltará a aparecer na perícopie seguinte em Gl 4,4s.

⁷⁶ Cf A. PITTA, *Galati*, 188s. onde o autor apresenta uma sinópsis de outros textos cristológicos paulinos semelhantes em sua composição: "se parte da situação de Cristo, à sua relação com os destinatários (sentença introduzida sobretudo por ὑπέρ), à nova situação dos destinatários (oração final conclusiva introduzida por ἵνα), em um verdadeiro movimento de intercâmbio de dons" (189).

⁷⁷ Cf H. SCHLIER, *Gálatas*, 201: "Paulo se fixa realmente na mudança de ser mencionado (refere-se ao v. 27 onde «revestir-se de Cristo» vem expresso através de um verbo no aoristo), o ontológico, e não na incorporação dialética-religiosa ou moral de cada batizado em Cristo".

belece uma relação íntima com a Trindade através de Cristo, e tudo por iniciativa divina⁷⁸.

Neste momento o que interessa ao Apóstolo é iluminar a relação que existe entre os «crentes e Cristo», condição para ser descendência de Abraão como se afirma no v. 29 *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ*.

Assim encontramos na perícope Gl 3,23-29 o desenvolvimento da argumentação sobre essa mudança ontológica provocada com a vinda de Cristo. Para isso, o Apóstolo personifica a fé, justo porque não se está referindo aqui à fé que cresce no interior do crente, senão que tem em vista o evento único e irrepetível da morte e ressurreição de Cristo responsável pela nova criação.

O sentido objetivo dado à fé nestes versículos vem manifestado pelo uso que S. Paulo faz de verbos em aoristo: *ἔλθειν*, *ἀποκαλυφθῆναι*, *ἐλθοῦσης*. Além do mais, a conexão entre a fé e o verbo «revelar-se» (v. 23) ilumina a alusão ao evento Cristo⁷⁹.

“No contexto de Gálatas, Paulo já se havia referido várias vezes ao evento pasqual, em Gl 1,1 onde fala da ressurreição e em 1,4 refere-se à Paixão, depois em 2,19-20 une cruz e vida nova, em 3,1 recorda «Cristo crucificado»⁸⁰.

Portanto com a «vinda da fé», ou seja, com a «vinda de Cristo» —fundamento da fé subjetiva dos crentes— em um momento concreto da história, produziu-se uma mudança de situação para a humanidade, neste sentido “o presente *ἔσμεν* no v. 25 designa a situação atual depois de Cristo”⁸¹ que no v.

⁷⁸ O Apóstolo desenvolverá esta idéia de modo mais detalhado na perícope Gl 4,1-7 centrada na filiação adotiva dos crentes, quando a figura de Abraão perderá o protagonismo.

⁷⁹ Cf A. PITTA, *Galati*, 218, n. 286: “Não é por acaso que em Gálatas o verbo «revelar» e o substantivo «revelação» relacionam-se sobretudo com a pessoa de Jesus Cristo, Filho de Deus (cf Gl 1,12.16)”; ver também F. MUSSNER, *Galati*, 406; H. SCHLIER, *Gálatas*, 192-194; A. VANHOYE, *Galati*, 143s.

⁸⁰ A. VANHOYE, *Galati*, 144.

⁸¹ F. MUSSNER, *Galati*, 404; cf H. D. BETZ, *Galatians*, 178: “como se notou anteriormente em conexão com o v. 23, a vinda da fé é idêntica com aquela de Cristo (cf 3,19c.24; 4,4)”.

26 vem afirmada como sendo uma relação de filiação a Deus: “vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus”.

Nos versículos seguintes, o Apóstolo demonstra que essa filiação é possível já que pela fé e pelo batismo todos formam uma unidade com Cristo⁸², a verdadeira descendência de Abraão (cf v. 16) em quem se cumpriram as promessas.

Portanto, o fato de ser revestidos de Cristo (v. 27) no batismo leva a que os crentes participem de todas as prerrogativas próprias de sua Pessoa justamente porque se estabelece uma relação existencial⁸³. Cristo é o Filho Unigênito de Deus (cf Gl 4,4), também os crentes são filhos de Deus (v. 26), o fato de que seja uma filiação por adoção será explicitado em Gl 4,5; Ele é a descendência de Abraão (v. 16), também os crentes (v. 29); Cristo é o Herdeiro da promessa (v. 16)⁸⁴, também os crentes (v. 29).

Interessante fazer notar que aqui S. Paulo destaca a eficácia do batismo através do verbo «revestir-se» em aoristo na voz media (ἐνεδύσασθε). O fato de que o aoristo expressa uma ação pontual, indica que no momento do batismo fomos revestidos de Cristo, isto situa a sua argumentação a nível ontológico —ser em Cristo— mais que a imitação de Cristo a nível exortativo como em outros textos, onde esse mesmo verbo vem utilizado no imperativo⁸⁵.

A expressão «revestir-se» já estava presente no AT, mas normalmente em um contexto exortativo⁸⁶, “em Gl 3,27, em contrapartida, a metáfora assume uma incidência mais que-

⁸² Em Rm 6 o Apóstolo desenvolverá o tema do batismo que aqui é apenas citado.

⁸³ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 405; H. SCHLIER, *Gálatas*, 201; D. VON ALLMEN, *Famille*, 104-112 onde considera Gl 3,26s. como o momento em que se dá a passagem da «família de Abraão» à «família de Deus», as duas linhas que o autor utiliza para fazer um comentário teológico de Gálatas cc. 3 e 4.

⁸⁴ S. Paulo não aplica o vocábulo κληρονόμος a Cristo de modo explícito em nenhuma de suas cartas; mas o fato de que em Rm 8,17 os cristãos sejam designados συγκαληρονόμοι Χριστοῦ “implica que Cristo é o Herdeiro e os cristãos co-herdeiros” (J. D. HESTER, *Paul's*, 62).

⁸⁵ Cf Rm 13,14; Ef 6,11.

⁸⁶ Cf Is 51,9; 59,17; Jó 29,14; Sl 93,1.

rigmática que exortativa: os destinatários já se revestiram de Cristo, através da própria inserção nele”⁸⁷.

Neste sentido a relação entre «os crentes e Cristo» que se realiza com o batismo faz com que eles “sejam «em Cristo», «descendência de Abraão» porque Cristo é « a » descendência de Abraão por excelência, a quem se refere a promessa”⁸⁸ o que ilumina a última relação interpessoal presente no v. 29: «Cristo e Abraão».

c) «Cristo e Abraão»

A relação entre «Cristo» e «Abraão» vem explicitada pelo Apóstolo no v. 16 quando afirma que “as promessas foram asseguradas a Abraão e «à sua descendência»; não diz: «e aos descendentes», como referindo-se a muitos, mas como a um só: e «à tua descendência», que é Cristo”.

Este versículo encontra-se no contexto da perícopé 15-18 onde o Apóstolo baseado em um exemplo jurídico (cf c. 15) explica que a Lei não pode invalidar a promessa (cf vv. 17-18)⁸⁹. Nessa estrutura, o v. 16 é considerado como uma digressão que ilumina o que será desenvolvido em outro momento, mas que para a aplicação do exemplo jurídico apresentado não supõe uma contribuição direta⁹⁰.

A supremacia da promessa feita a Abraão e a sua validade perene fundamenta-se no caráter de testamento com o qual foi expressa. Por isso, no v. 16 o Apóstolo procura especificar o destinatário desse testamento.

⁸⁷ A. PITTA, *Galati*, 224; cf A. VANHOYE, *Galati*, 149s.: “Revestir-se de Cristo significa ser filho no Filho único” (150); F. MUSSNER, *Galati*, 497: “Assim o batizado «em Cristo» veste a Cristo, que é a sua realidade escatológica-pneumática, como um vestido novo e com isto encontra-se «em Cristo» como em seu «novo fundamento do ser»”; H. SCHLIER, *Gálatas*, 199s.

⁸⁸ F. MUSSNER, *Galati*, 413.

⁸⁹ Cf A. PITTA, *Galati*, 233 onde o autor enfatiza como esse tipo de argumentação se repete na seção doutrinal: 3,15-18; 3,23-29; 4,1-7.

⁹⁰ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 111; A. PITTA, *Galati*, 203: “o v. 16 aparece como um parêntese explicativo: de fato poderia passar diretamente do v. 15 ao v. 17”.

Para isto, S. Paulo nos vv. 15-18 refere-se à promessa através de dois vocábulos — διαθήκη e ἐπαγγελία —, utilizando tanto o sentido próprio como o figurado da expressão διαθήκη⁹¹ em um contexto de recurso a um exemplo humano, que será aplicado à história da salvação⁹² com o objetivo de esclarecer a relação existente entre a promessa e a Lei, reafirmando assim que «os que nascem da fé» são σπέρμα Ἀβραάμ⁹³.

Se retomamos o texto de Gn 15,2-4, onde esta promessa é anunciada, percebemos que se refere a «um» filho único que será herdeiro. Ao mesmo tempo a própria repetição da promessa através de todo o Gênesis⁹⁴ sublinha que ela não se cumpriu em Isaac, mas que nele a esperança de possuir a herança passa aos demais, o que manifesta a carga messiânica que a figura do «herdeiro» possuía no AT⁹⁵.

Quando S. Paulo usa no v. 16 o vocábulo σπέρμα em singular para afirmar que «a descendência» é Cristo, está pensando na corrente messiânica da própria Revelação onde as promessas divinas feitas a Abraão eram dirigidas a um descendente privilegiado⁹⁶.

De fato, encontramos o vocábulo σπέρμα no AT aplicado tanto em sentido individual⁹⁷ como coletivo⁹⁸, ou inclusive em

⁹¹ Cf G. QUELL, J. BEHM, *Διαθήκη* em G. KITTEL, G. FRIEDRICH, GLNT, 2, 1018-1094.

⁹² Cf D. VON ALLMEN, *Famille*, 82s.

⁹³ É importante ter presente que S. Paulo quando usa uma semelhança do âmbito jurídico como neste caso, ele não pretende proceder à correlação completa dos elementos que a compõe, senão que utiliza os aspectos que lhe são úteis para o desenvolvimento da sua argumentação. Cf A. PITTA, *Galati*, 202; D. VON ALLMEN, *Famille*, 82s. este autor considera o exemplo jurídico como «analogia», onde nem todos os elementos devem encaixar na aplicação; e não como «comparação ou alegoria», já que seria necessário seguir na aplicação passo a passo; nem «parábola» pois falta o aspecto anedótico.

⁹⁴ Cf Gn 26,3-5 a Isaac; Gn 35,11-12 a Jacó; e sobretudo 2Sm 7,12-14 para o messias davídico.

⁹⁵ Cf A. PITTA, *Galati*, 205; D. VON ALLMEN, *Famille*, 90.91: «É Isaac que «levará o nome» de Abraão, e é por ele que a bênção transmitir-se-á (cf Gn 12,2-3)».

⁹⁶ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 120.

⁹⁷ Cf Gn 4,25; 17,21; 21,12-13; 22,16-17; 2Sm 7,12-14.

⁹⁸ Cf Gn 3,15; 9,9; 12,7; 13,15; 17,7; 21,12; Es 28,39; Lv 22,3.

plural para designar a Aarão e seus filhos, por exemplo, em Ex 29 onde σπέρμα aparece 14 vezes somente nestê capítulo.

Isto manifesta que esse vocábulo não possui um significado unívoco, mas que o seu sentido coletivo é bastante natural. Podemos ainda sublinhar que S. Paulo não desconhece essa variedade, já que em Gl 3,7 fala dos que pela fé são filhos de Abraão e no v. 29, conclusão da sua argumentação, aplica aos que são em Cristo a expressão σπέρμα Ἀβραάμ, fazendo a convergência de ambos sentidos, provando assim que a afirmação feita no v. 16 não é exclusivista senão que constitui um passo importante no raciocínio que segue⁹⁹.

Esta idéia vem ainda enfatizada pela presença no AT de referências tanto à unidade como à multiplicidade da descendência do próprio Abraão. O texto de Gênesis citado acima segue a sua narração de um modo muito significativo colocando em boca de Yahveh as seguintes palavras: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as podes contar, (...) assim será a tua posteridade” (Gn 15,5).

Isto leva-nos a pensar que Deus no momento em que escolhe a Abraão institui o começo da história da salvação de toda a humanidade que vem expressa ao longo da Sagrada Escritura pela promessa de uma herança e de um herdeiro levadas a cumprimento em Cristo —o Messias— e o meio de participar da salvação é justamente ser κληρονόμος dessa promessa¹⁰⁰.

Neste sentido, no v. 29 as três relações que estamos comentando tem a sua razão de ser na afirmação feita pelo Apóstolo ao final do versículo: κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, ou seja, sendo em Cristo os crentes são descendentes de Abraão com direito a receber como herdeiros a promessa que lhe foi feita.

Ainda nos falta considerar como S. Paulo interpreta essa promessa¹⁰¹. Lemos em sua Carta aos Gálatas uma referência à

⁹⁹ Cf D. VON ALLMEN, *Famille*, 91.

¹⁰⁰ Cf J. D. HESTER, *Heir*, 118-125; W. FOERSTER, *κληρονόμος*, GLNT 5, 659: κληρονόμος chega a ser um termo da história da salvação, porque leva a perguntar-se sobre quem é incorporado na história da salvação iniciada com Abraão”.

¹⁰¹ Cf S. K. WILLIAMS, «*Promise*» in *Galatians: A Reading of Paul's Reading of Scripture*, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 709-720 onde o autor apresenta

bênção que vem pela fé (cf Gl 3,8.9) que mais adiante será identificada com o Espírito prometido que se recebe pela fé (Gl 3,14), ou seja, o sentido bíblico da bênção como participação nos bens divinos se realiza na recepção do Espírito de Deus, ou como S. Paulo dirá em Gl 4,6 do Espírito do Filho que Deus envia a nossos corações¹⁰². Mas ao mesmo tempo por meio da fé, o crente é introduzido em Cristo sendo uma só coisa com Ele (cf Gl 3,26-28).

Portanto a fé é o meio de acesso à promessa do Espírito, porque também é caminho de inserção em Cristo que é quem nos entrega o Espírito (cf Jo 19,30). Isto explica que em Cristo —« a » descendência de Abraão— se cumpre a promessa que Deus fez ao Patriarca¹⁰³.

Nesta direção encontra-se a seguinte afirmação de Schlier: “A fé é o acesso à promessa ou à bênção cumpridas. É o meio em que se experimenta o Espírito. Por meio desta fé se acolhe a Jesus Cristo no poder de seu Espírito e assim se recebe a bênção. (...) A bênção de Abraão é interpretada como Espírito. (...) A herança prometida corresponde ao Espírito que se nos regalou em Cristo”¹⁰⁴.

Todas essas afirmações parecem iluminar a profunda dimensão cristológica e pneumatológica da existência do crente como filho e portanto herdeiro de Deus. Na perícopes 3,13-14 essa verdade apresenta-se de modo conciso para ser depois retomada pelo Apóstolo justamente em Gl 4,1-7 onde se ocupa de modo especial da filiação divina dos crentes.

um estudo do conteúdo da promessa em S. Paulo a partir dos textos da epístola aos Gálatas.

¹⁰² Cf Rm 5,5.

¹⁰³ Cf F. MUSSNER, *Galati*, 433.

¹⁰⁴ H. SCHLIER, *Gálatas*, 165; cf também Is 44,3 onde se encontra o mesmo paralelismo entre «bênção» e «Espírito»: “Derramarei o meu «espírito» sobre a tua raça e a minha «bênção» sobre os teus descendentes”.

2. Gl 4,1.7

Pelos vocábulos que dominam a perícopre Gl 4,1-7 (Θεός, υἱοί, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, πνεῦμα, κληρονόμος) podemos perceber a centralidade que S. Paulo dá agora à filiação divina, o que representa um salto de qualidade em relação ao argumento anterior onde a sua intenção era enfatizar a pertença a Abraão.

Mas o domínio do tema da filiação divina não chega a constituir uma ruptura com o contexto anterior. Tanto na estrutura como na situação descrita apresenta muitas relações com Gl 3,1-29¹⁰⁵.

S. Paulo conclui assim toda a seção doutrinal: ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ (v. 7). Na primeira frase encontramos o «ser filho» em contraposição com a «situação de escravidão» o que marca forte referência à visão paulina da situação da humanidade dividida em dois blocos: «existência sob» e «existência filial»¹⁰⁶, ou seja, a humanidade antes de Cristo e depois de Cristo. A passagem de uma situação a outra é possível graças à ação trinitária que provoca uma mudança real.

Na segunda frase vemos uma relação de causalidade entre o «ser filho» e «ser herdeiro», onde esta última enfatiza a plenitude da primeira. Trata-se de um filho que chega a participar da herança paterna, o que destaca a dignidade da filiação ado-

¹⁰⁵ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 161.162: relação estrutural entre 4,1-7 a 3,15-18 (exemplo jurídico e conseqüente aplicação); entre 4,1-7 e 3,23-29 na estrutura cronológica (dois períodos sucessivos contrastantes) além de semelhança na situação descrita (da submissão passa à liberdade); entre 4,4-6 e 3,1.2.5.6 no que se refere à estrutura trinitária; A. PITTA, *Galati*, 231s.

¹⁰⁶ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 108: “Importante é notar a frase em gradação crescente: «já não és escravo», isto é, foram eliminados todos os motivos de escravidão, «mas és filho», isto é, a nova condição é totalmente oposta (ἀλλά indica oposição forte) à precedente (4,1-3). O estado de escravidão terminou definitivamente e começou a condição de filiação (4,5-7)”; F. J. MATERA, *Galatians*, 137 onde o autor sublinha o uso constante da preposição ὑπέρ por parte de S. Paulo; B. BYRNE, *Sons*, 174.

tiva dos crentes. Ambas realidades são possíveis por puro dom divino (v. 7b — διὰ Θεοῦ)¹⁰⁷.

a) *Da escravidão à filiação*

No v. 7a, que é a conclusão da aplicação do exemplo jurídico apresentado nos vv. 1-2, encontramos uma descontinuidade. O Apóstolo não diz que os crentes passam da situação de νήπιος ao estado de υἱός, pelo contrário, afirma οὐκέτι εἶ δοῦλος, o que destaca que a passagem de um estado a outro não depende de um processo de amadurecimento natural, como seria o caso do filho «menor de idade» que atinge a maioridade.

Justamente em Gl 4,4-6, S. Paulo explica melhor aquela dimensão cristológica e pneumatológica da filiação divina dos crentes, tratada de modo sucinto em 3,13-14, através do forte paralelismo do envio do Filho (v. 4) e do Espírito (v. 6), ambos com o verbo ἐξαποστέλλειν com o sujeito ὁ Θεός.

O Apóstolo volta a enfatizar que a mudança de situação foi possível devido à ação divina. Enquanto que em 3,13-14 destaca o aspecto cristocêntrico, aqui aponta à ação trinitária. A vontade salvífica de Deus se faz realidade nas missões do Filho e do Espírito intimamente conectadas.

Analisando comparativamente a composição dos vv. 4-5 com outros textos cristológicos paulinos¹⁰⁸ podemos observar que o Apóstolo parte “da situação de Cristo, à sua relação com os destinatários, à nova situação destes últimos em um verdadeiro movimento de intercâmbio de dons”¹⁰⁹.

Neste sentido temos o paradoxo do Filho de Deus que se rebaixa assumindo a condição humana — “nascido de uma mulher, nascido sob a Lei” — para elevar a humanidade à

¹⁰⁷ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 118: “De fato, διὰ com o genitivo de pessoa indica o autor de quem tem origem uma determinada obra”.

¹⁰⁸ Cf A. PITTA, *Galati*, 188s. onde se encontra a sinópsis dos principais textos cristológicos paulinos.

¹⁰⁹ A. PITTA, *Galati*, 189.

condição da liberdade dos filhos de Deus —“para remir os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial”—. Portanto um movimento descendente de Deus que possibilita o ascendente dos homens a Deus.

O dom que recebemos de Cristo vem expresso através das duas orações finais, a primeira referida ao aspecto negativo de resgate e a segunda ao aspecto positivo. Quanto a esta última é interessante a comparação que se pode estabelecer entre as expressões sobre a filiação usadas pelo Apóstolo.

Jesus Cristo vem chamado τὸν υἱὸν αὐτοῦ referido a Deus (v. 4), enquanto que aos crentes diz somente υἱός sem uma determinação além da palavra υἰοθεσία ἀπολάβωμεν colocando de relevo a profunda diferença entre ambas filiações¹¹⁰.

Τὸν υἱὸν αὐτοῦ em singular, com artigo e com o pronome αὐτοῦ referido a Deus, mostra que S. Paulo concebe a filiação de Cristo em sentido estrito. Outros elementos da perícopre reforçam esta interpretação como é o caso do paralelismo entre o envio do Filho e do Espírito por parte de Deus.

Na Sagrada Escritura esta expressão não vem atribuída a um indivíduo concreto quando acompanhada de artigo. “Com artigo e ao plural encontramos no AT diversos textos que falam dos «filhos de Deus» aplicada a anjos ou a homens. Sem o artigo e no singular existe algum texto que faz menção a um indivíduo, mas nunca a um indivíduo concreto. Com o artigo e no sentido coletivo como Ex 4,22: «O meu filho primogênito é Israel», mas a LXX nunca utiliza o artigo”¹¹¹.

Já para a filiação dos crentes, o Apóstolo se serve do vocábulo υἰοθεσία¹¹², que pelo fato de significar adoção a filho sublinha que a realidade da nossa filiação tem relação com a de Cristo, Filho Unigênito de Deus¹¹³.

¹¹⁰ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 181.

¹¹¹ A. VANHOYE, *Galati*, 176.

¹¹² Cf M. W. SCHOENBERG, *Υἰοθεσία the Word and the Institution*, Scripture 15 (1963) 115-123.

¹¹³ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 134; J. HESTER, *Paul's*, 59. Esta mesma idéia vem enfatizada pela estrutura concêntrica exposta em I.2., onde υἱός e υἰοθεσία encontram-se ao centro do esquema que propusemos.

Em seguida no v. 6 a nossa adoção a filho é relacionada com o envio do «Espírito do Filho»¹¹⁴ enfatizando a unidade entre as duas Missões divinas. Já que “o dom da filiação deriva tanto do envio do Filho como do Espírito, podemos afirmar que o Espírito faz presente e personaliza aquele único dom da filiação realizado, uma vez para sempre, com a redenção de Cristo”¹¹⁵.

A expressão empregada pelo Apóstolo é bastante rica doutrinariamente, pois estabelece um conjunto de relações convergentes. O v. 6: “enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho”, por um lado ressalta que Deus se relaciona tanto com o Filho quanto com o Espírito; por outro, também estes dois últimos apresentam uma interdependência uma vez que se trata do Espírito do Filho; ao mesmo tempo que promove um vínculo entre todos os três e nós¹¹⁶.

É importante notar que Deus envia o «Espírito do seu Filho» porque a finalidade é gerar uma relação filial. No AT encontramos outras passagens¹¹⁷ onde o Espírito é transmitido produzindo uma participação na sabedoria para governar ou profetizar, nunca comunica a filiação divina como é o caso de Gl 4,6¹¹⁸.

Portanto o «Espírito do Filho» é idêntico ao «Espírito de Deus que habita em nós» (cf Rm 8,9) e no momento em que os crentes o recebem em seus corações, esse mesmo Espírito lhes pertence fazendo com que possam dirigir-se a Deus como Pai: “Abba, Pai!” (v. 6)¹¹⁹.

¹¹⁴ Cf R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, Paideia, Brescia 1976, 207-236.

¹¹⁵ A. PITTA, *Galati*, 242.

¹¹⁶ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 184-190.

¹¹⁷ Cf Nm 11,17.25; 2Rs 2,9.

¹¹⁸ Cf Rm 8,14 onde S. Paulo também estabelece uma relação entre o Espírito e a nossa filiação, mas neste caso ele se expressa como sendo o «Espírito de Deus» iluminando que se trata do mesmo «Espírito de Cristo» de Gl 4,6 e inclusive de outros textos paulinos.

¹¹⁹ Vários autores não vêem neste «grito» a oração estática carismática, senão “a presença ativa do Espírito, que rende operante em nós a vida dos filhos de Deus como sugere o paralelismo com Rm 8,15-16” (A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 124). Cf também A. PITTA, *Galati*, 243.

O fato que os homens recebam o Espírito em seus corações põe de relevo o caráter íntimo da relação de filiação que não se limita a uma união jurídica externa, senão que comunica aos que crêem a vida filial que é própria do Filho em relação a Deus, elevando os homens a um novo *status*, a uma nova vida, à vida segundo o Espírito (cf Rm 8)¹²⁰.

b) Filho e Herdeiro

Depois de afirmar a contraposição entre o estado de escravidão e o de filiação, o v. 7b afirma $\epsilon\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma, \kappa\alpha\iota \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma \delta\iota\acute{\alpha} \Theta\epsilon\omicron\upsilon$. “O teor enfático desta conclusão, análoga àquela de Gl 3,29, é acentuado ainda mais graças à figura retórica do «clímax», conhecida também como «*gradatio*»: «escravo-filho; filho-herdeiro». O último termo da primeira parte, filho, chega a ser o primeiro da segunda. Na articulação deste clímax, o acento recai novamente sobre o termo médio, ou seja sobre «filho»: através da passagem da escravidão à filiação se acede à conseqüente participação da herança da qual gozam, a pleno título, somente os filhos e não os escravos”¹²¹.

A palavra $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$, que já havia aparecido em Gl 3,29 e 4,1, volta a ser usada no v. 7 completando a argumentação que S. Paulo vinha fazendo.

Em 4,1, $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ está em um contexto de exemplo jurídico onde o Apóstolo considera a situação do herdeiro que é filho, mas que pelo fato de ser menor de idade não pode usufruir da herança sendo tratado quase como um escravo já que está submetido aos cuidados dos tutores e curadores.

¹²⁰ Cf A. M. BUSCEMI, *Libertà*, 106: “À luz de todo o pensamento paulino, a $\upsilon\acute{\iota}\omicron\text{-}\theta\epsilon\omicron\iota\acute{\alpha}$ é a nova condição existencial do cristão, querida pelo Pai, realizada pela missão do Filho e vivida no Espírito. Isto resulta mais evidente na Carta aos Gálatas, onde o conceito de adoção a filho se define em oposição à condição de escravidão e minoridade (cf 4,1.7) em confronto à lei e aos elementos do mundo”.

¹²¹ A. PITTA, *Galati*, 243s.

Aqui S. Paulo enfatiza¹²² e carrega na descrição do caso hipotético igualando o filho-herdeiro ao escravo. A força do contraste entre o v. 1 e v. 7, onde encontramos os mesmos vocábulos em ordem inversa como se pode ver na própria estrutura concêntrica de Gl 4,1-7¹²³, manifesta a grandeza do benefício que a intervenção de Deus descrita nos vv. 4-6 produz na história da salvação.

Comparando o v. 7 com Gl 3,29 fica mais claro ainda o significado profundo que assume o termo κληρονόμος neste versículo conclusivo. Em 3,29 “os crentes tinham sido chamados «descendentes de Abraão» e «herdeiros segundo a promessa» sendo introduzidos no contexto da promessa que se remonta a Abraão; em 4,6s., em contrapartida, é revelada a sua filiação divina, e o que os filhos de Deus herdaram é toda a salvação escatológica (cf também Rm 8,17)”¹²⁴.

Neste sentido o ser κληρονόμος sublinha a plenitude da filiação ao referir-se à posse da vida divina, ou do «Espírito prometido» que já em Gl 3,14 o Apóstolo havia descrito como sendo a herança assegurada por Deus.

Pela fé e batismo já fomos enxertados em Cristo (cf 3,25-26) e portanto já recebemos a herança prometida, mas ao mesmo tempo não a possuímos inteiramente. Devemos esperar por seu cumprimento final na glória. Por agora recebemos como a antecipação (em grego ἀρραβών - penhor) desses dons. Por isso, em Efésios, o Espírito é designado como «o penhor da nossa herança» (Ef 1,14: ἀρραβών τῆς κληρονομίας).

O vocábulo ἀρραβών aparece somente 3 vezes no NT. Além de Ef 1,14 citado acima, encontramos em 2Cor 1,22; 5,5 a afirmação de que recebemos «o penhor do Espírito» —τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος—. Portanto o paralelismo entre esses versículos —«penhor do Espírito» e «penhor da herança»—

¹²² Cf A. PITTA, *Galati*, 235 onde o autor reconhece um estilo enfático e uma linguagem hiperbólica no exemplo jurídico apresentado pelo Apóstolo.

¹²³ Cf I.2.

¹²⁴ F. MUSSNER, *Galati*, 427; cf A. PITTA, *Galati*, 233: “Portanto a peroração de Gl 4,1-7 respeito a Gl 3,1-29 (...) não representa um simples corolário da seção precedente, mas sim a sua culminação”; ver do mesmo autor *Disposizione*, 120-122.

coloca em correlação o Espírito com a herança, sublinhando a idéia já exposta por S. Paulo sobre a identificação do Espírito com a herança prometida (cf Gl 3,14)¹²⁵.

Interessante notar que na tradição textual encontramos uma variação na tradução do v. 14: “para que pela fé recebamos «a bênção do Espírito»”¹²⁶, reafirmando que ao receber o Espírito se produz uma real participação nos bens divinos expressa pela idéia da bênção em sentido bíblico¹²⁷, ou seja, o Espírito permite aos crentes a posse da herança prometida.

Assim, o texto paulino proporciona uma equivalência entre Espírito — bênção — herança, ou seja, os três vocábulos sublinham a participação da vida trinitária que para os crentes é possível graças à iniciativa de Deus que envia o Filho e o Espírito com a finalidade de fazê-los filhos e herdeiros de toda a vida divina.

Se a vida dos filhos de Deus se desenvolve nesta tensão escatológica¹²⁸, possui um aspecto dinâmico, ou seja, a vida cristã é um processo no qual o Espírito atua transformando-nos em filhos e portanto herdeiros de Deus (v. 7b)¹²⁹.

Mas o Espírito não anula a liberdade humana. Ainda que S. Paulo não se refira de modo explícito a esta cooperação entre o Espírito e a liberdade humana, outros textos paulinos fazem referência a esta realidade.

Por exemplo, no contexto de exortação (cf Gl 5,21; 1Cor 6,9-10), ele utiliza o verbo κληρονομεῖν unido a uma lista de

¹²⁵ Cf H. SCHLIER, *Gálatas*, 164.166: “A bênção de Abraão manifestada em Jesus Cristo é recebida no dom do Espírito prometido. Ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (Gl 3,14) não é a promessa do Espírito, senão a promessa consistente no Espírito. (...) Depois da vinda de Cristo, também se nos foi dado o Espírito prometido. (...) A promessa ou a bênção e a herança estão vinculados a Cristo e que se concedem aos que estão em Cristo (no Espírito)”.

¹²⁶ K. ALAND, E. NESTLE, *Novum Testamentum*, Gl 3,14.

¹²⁷ Cf II.1.a)

¹²⁸ Cf A. VANHOYE, *Galati*, 190.

¹²⁹ Cf A. DRAGO, *La nostra adozione a figli di Dio in Ef 1,5*, *Rivista Biblica* 19 (1971) 213: “A adoção é sempre relacionada a dois elementos de primeiro plano: o Espírito Santo como princípio constitutivo e o dom da hereditariedade como consequência”. Em todo caso, Ef 1,5 refere-se à adoção e não à herança.

ações que desqualificam a pessoa como herdeira e portanto impedem que de fato chegue a participar da herança. Mas quando utiliza a forma nominal tanto κληρονόμος como κληρονομία, o Apóstolo quer enfatizar o sentido positivo da vida em Cristo que já se deu em um momento concreto da vida dos crentes, mas que ainda deve desenvolver-se no tempo até alcançar a sua plenitude na glória¹³⁰.

Este processo pode ser expresso pelo «já mas ainda não» que se pode vislumbrar na teologia paulina, ainda que esta expressão não se encontre em seus escritos. O «já» se dá graças à obra redentora de Cristo e à ação do Espírito Santo que nos faz filhos de Deus em Cristo.

A bênção do Espírito que nos faz filhos também reflete o «já», pois enquanto o filho cresce, recebe continuamente do Espírito as graças necessárias para viver de acordo com o *status* em que foi constituído, assim o Espírito é o princípio vivificante da nova vida do crente que lhe permite chegar à posse total da herança sendo herdeiro de fato, justo porque é filho.

O «mas ainda não» pode ser visto no fato de que os cristãos não possuem a totalidade dos frutos da redenção como Cristo. Falta-lhes ainda a ressurreição dos corpos e a glorificação para ser um herdeiro que realmente tenha a posse definitiva da herança eterna¹³¹.

III. Considerações finais

A análise que acabamos de fazer mostrou-nos como o o vocábulo κληρονόμος contribui a desvelar alguns aspectos importantes do novo *status* do homem salvado por Cristo.

A própria posição que o termo κληρονόμος ocupa na epístola aos Gálatas, ilumina o seu profundo conteúdo. Vemos co-

¹³⁰ Cf J. HESTER, *Paul's*, 85-87.

¹³¹ Rm 8,23: «Também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção do nosso corpo»; aqui o Espírito vem designado como primícia (ἀπαρχή), primeiros frutos. Portanto ἀπαρχή é outro vocábulo que destaca o «mas ainda não» da posse total da herança e como conseqüência o aspecto de esperança próprio da nova vida segundo o Espírito. Cf também Tt 3,7.

mo aparece sobretudo na parte doutrinal e não naquela exortativa. Isto parece ressaltar o valor mais duradouro e permanente da realidade à qual se refere, posto que a parte exortativa normalmente é mais contingente e dependente das circunstâncias da comunidade. Se bem que, por um lado, as duas partes desta carta paulina apresentam muitas mais semelhanças do que se pensa, e por outro, qualquer exortação a viver de determinada maneira baseia-se na realidade intrínseca do sujeito; portanto, as partes doutrinal e exortativa não constituem seções estanques, senão que se relacionam mutuamente¹³².

Além disso, κληρονόμος encontra-se nos versículos que constituem a conclusão da argumentação que o Apóstolo vinha fazendo (Gl 3,29; Gl 4,7), enfatizando que ser herdeiro é alguma coisa de determinante na novidade do evangelho de Cristo pregado pelo Apóstolo.

Esta relevância manifesta-se inclusive através de alguns aspectos formais: κληρονόμος é a palavra chave que unifica os dois contextos presentes na seção Gl 3,1-4,7 além de formar um quiasmo na perícopie Gl 4,1-7.

Toda a seção analisada apresenta uma unidade de pensamento desenvolvido em dois níveis: abramítico o primeiro, e cristológico o segundo, onde se pode reconhecer um salto de qualidade no uso do vocábulo κληρονόμος. Em Gl 3,29 encontramos κληρονόμοι da promessa feita a Abraão, enquanto que em Gl 4,7 o vocábulo é usado em referência a Deus.

Outro aspecto, que vale a pena destacar, é o fato de que toda a argumentação está marcada por uma dimensão trinitária com forte carga cristológica e pneumatológica. Aquele projeto de Deus de conformar-nos à imagem de seu Filho é colocado em prática através da doação do Espírito do seu Filho (v. 6) no coração do crente de modo que a sua vida seja transformada

¹³² A. PITTA, *Galati*, 324-335. O autor considera tão forte a relação entre as partes doutrinal e parenética, ou «paraclética» como vem designada por Pitta, que chega a afirmar que “uma diversidade de acentuação «querigmática» implica em uma diversidade de acentuação exortativa ou ética” (328).

em uma vida de filiação, que se caracteriza como «ser em Cristo», ser revestido de Cristo (Gl 3,27).

Já havíamos visto como a própria estrutura concêntrica de Gl 4,1-7 com o centro em υἱός-υἰοθεσία (vv. 4-5) destaca a íntima relação existente entre a nossa filiação adotiva com aquela do Filho enviado.

Neste sentido, o vocábulo κληρονόμος acentua a plenitude da filiação: não se refere somente à pertença à família de Deus —o que já seria um grande dom—, mas destaca a idéia de «posse» da herança, ser «proprietário» dos bens divinos devidos a quem é filho, porque por obra do Espírito Santo o cristão foi introduzido em Cristo, Filho Unigênito de Deus.

Beatriz Augusta De Campos Sampaio
Via dei Monti Parioli, 31
00197 Roma

Abstract

In Gl 3-4, Paolo sviluppa, tra le altre, l'argomentazione sull'essenza della vita cristiana come vita di filiazione adottiva in intimo rapporto con il Figlio Unigenito del Padre. A partire da un'analisi dell'uso paolino del vocabolo κληρονόμος viene mostrata la dimensione cristologica e trinitaria di suddetta filiazione. Il compimento del piano di Dio nella storia della salvezza appare esplicitato dalle relazioni tra Abramo, Cristo e l'uomo: se in Gl 3,29 la parola κληρονόμος è riferita agli uomini in relazione alla promessa fatta ad Abramo — mediante l'appartenenza a Cristo —, in Gl 4,7 la stessa parola assume una nuova pregnanza in relazione allo stesso Dio. La dimensione trinitaria che sottende a questo salto di qualità nel significato della parola κληρονόμος è evidenziata anche da un'accurata analisi della struttura letteraria di Gl 4,1-7.

IL PENSIERO TEOLOGICO SUL LAVORO UMANO: IL CONCILIO VATICANO II, GIOVANNI PAOLO II, E IL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Hernán FITTE

Sommario: I. *Giustificazione di una riflessione teologica sul lavoro umano* - II. *Breve accenno al paradigma antropologico dell'economia neoclassica, e alle sue conseguenze sul lavoro* - III. *L'importanza del lavoro umano per la teologia protestante* - IV. *Il lavoro nella teologia cattolica del Novecento*: 1. La persona che lavora, alla luce della dottrina cristiana sulla creazione. 2. L'esperienza umana della fatica nel lavoro. 3. Il lavoro di Gesù come risposta alla questione del significato del lavoro. 4. Collaboratori di Dio nella storia della salvezza attraverso il lavoro ordinario. 5. Costruire la città terrena guardando alla vita eterna - V. *Attualità e applicazione del messaggio*: 1. Creatività. 2. Spirito d'impresa. 3. Missione dell'impresa. 4. Responsabilità nella società.

I. Giustificazione di una riflessione teologica sul lavoro umano

Sulla realtà sociale del lavoro si può proporre sia un giudizio umano, politico ed economico, sia un giudizio teologico e di fede. Il giudizio politico, economico o quello pratico proveniente dall'impresa è aperto a valutazioni diverse e opposte, perché ogni politica è per se stessa dialettica, mista alle idee, anche quando tutte vogliono contribuire a migliorare lo stato delle cose. Anche la sociologia e la filosofia si occupano del lavoro umano e lo fanno dal loro punto di vista e con metodologie loro proprie. Ma chi volesse capire il senso totale del lavoro non può fermarsi a questo giudizio politico o economico, né alla riflessione sociologica o filosofica. C'è una dimensione teologica del problema del lavoro che solo la fede può cogliere.

Per quanto riguarda alla situazione economica generale nella quale inserire la riflessione teologica, la realtà può essere definita nei termini seguenti. Oggi i paesi sono molto più aperti agli scambi con l'estero. La facilità di comunicazione ha messo a disposizione dei paesi più poveri tecnologie proprie dei sistemi più avanzati. Le attività imprenditoriali tendono a localizzarsi in paesi dove più basso è il costo del lavoro, più limitata l'imposizione fiscale, e maggiormente semplificata la regolamentazione burocratica e amministrativa. La concorrenza internazionale tenderà a farsi più intensa anche per i prodotti industriali più avanzati. Gli esperti di economia affermano che sono necessarie una struttura della produzione e una flessibilità del lavoro che permettano di far fronte alla nuova situazione. La politica della formazione e dell'istruzione a livello aziendale e a livello pubblico devono elevare il grado di professionalità. Maggiori investimenti sono necessari nella ricerca applicata, per aumentare la produttività e contribuire a creare professionalità atte a competere con i paesi più avanzati¹.

Quando le scienze sociali parlano del lavoro presentano i punti positivi e negativi, sia a livello nazionale che internazionale². Da una parte si parla della disoccupazione, della mancanza di flessibilità, del costo relativo del lavoro, della disaffezione o carente motivazione per il lavoro, dell'atteggiamento della società di alcuni paesi verso l'imprenditorialità e il cambiamento, del crescente divario tra il primo e il terzo mondo, della povertà, del debito, delle difficoltà nel trasferire tecnologia e formazione professionale, ecc. D'altra parte, le nuove

¹ Cf. A. FAZIO, *Il diritto al lavoro nell'era della globalizzazione*, in "Etica ed economia" 1 (1999/2) 221-237. Anche L. THUROW, *Building Wealth: the New Rules for Individuals, Companies and Nations in a Knowledge-based Economy*, Harper Collins Publishers, New York 1999.

² A tale riguardo cf. P. DONATI, *I significati del lavoro e il loro impatto sulla riorganizzazione della società*, in AA.VV., "Liberare il lavoro", Ares, Milano 1999; ID., *The Changing Meaning of Work (Secularized versus Humanistic) and its Implications for the New Society*, in "Towards reducing Unemployment", Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium Acta, 5, Vatican City 1999, 287-324; A. CAPRIOLI - L. VACCARO, *Ricerca sui problemi teorici e pratici del lavoro nella nostra società*, 3 voll., Morcelliana, Brescia 1983-1987.

forme di responsabilità sociale e di solidarietà trasversale, l'apertura a nuove possibilità tecnologiche, i nuovi profili professionali in un mercato di lavoro in via di trasformazione, l'ingresso massivo della donna con le sue capacità nel mondo del lavoro, fanno ben sperare in un futuro migliore.

Il pensiero teologico ha qualcosa da dire a questo riguardo? Alla base di ogni riflessione della teologia cristiana vi è la sua consapevolezza di essere depositaria di un messaggio che ha in Dio stesso la sua origine (cf. 2Cor 4,1-2). La conoscenza che propone all'uomo non le proviene da una propria speculazione, fosse anche la più alta, ma dall'aver accolto nella fede la parola di Dio (cf. 1Ts 2,13). Certamente, una risposta che si presenti utile ai problemi sociali del lavoro è possibile soltanto come risultato della riflessione comune di un gruppo di persone disposte a lavorare in un progetto unitario. Per affrontare adeguatamente il problema del futuro del mondo del lavoro, occorre comprendere che la situazione in cui ci veniamo a trovare rappresenta da un lato il risultato storico di idee ereditate dal passato e, dall'altro, l'apertura a nuove possibilità. Il pensiero teologico dovrà dunque considerare la storia del lavoro; dovrà farlo però guardando anche in avanti, verso le "cose nuove". Superata la fede ideologica nei sistemi sociali considerati come panacea di tutti i mali, la situazione odierna ci permette di cercare un punto di partenza nuovo.

In queste pagine si presenta una sintesi di alcuni dei punti salienti delle riflessioni sul lavoro del Concilio Vaticano II, di Giovanni Paolo II e del beato Josemaría Escrivá. La sintesi non pretende essere esaustiva, aspira a collegarsi ai contributi delle altre scienze che si occupano del tema (filosofia, sociologia, economia, diritto, ecc.), per pensare insieme le nuove sfide del lavoro e dell'economia. Il filo rosso delle argomentazioni è il seguente. In primo luogo, si fa un breve riferimento al concetto di lavoro nell'economia (punto II) e nelle riflessioni teologiche di origine protestante (punto III). In secondo luogo, si analizzano gli sviluppi della teologia cattolica, concentrando l'attenzione nei protagonisti sui quali si è scelto di concentrare la ricerca

(punto IV). Nell'ultima parte, si applica il messaggio teologico alla vita dell'impresa (punto V).

II. Breve accenno al paradigma antropologico dell'economia neoclassica, e alle sue conseguenze sul lavoro

L'economia (neoclassica) sembra sempre più dominata dalla consapevolezza dei limiti del paradigma antropologico utilizzato come punto di partenza della sua analisi. Per lungo tempo, una parte rilevante e determinante di economisti ha cercato di distinguere l'aspetto scientifico dell'analisi economica da quello noto come "politica economica", orientato a studiare le strategie più convenienti ad ogni specifica situazione³. Questa distinzione è stata utile perché ha permesso un rapido sviluppo degli strumenti di analisi economica. Ma al tempo stesso è risultata pericolosa, nell'ambito pratico, perché fondata su di un paradigma antropologico (cioè su un'idea di uomo) incompleto. Senza volerlo, l'economia si è allontanata dalla vita economica reale, finendo per sottomettere l'uomo ai fini strumentali dell'economia⁴.

L'economia, come scienza moderna, nasce nel secolo XVIII con le opere di Adam Smith. D. Méda ha segnalato che questo secolo costituisce un momento fondamentale dello sviluppo economico perché risulta fortemente caratterizzato, in

³ Quest'intento è evidente in molti economisti; per un esempio significativo e che ha avuto molta importanza, cf. l'opera di J. SCHUMPETER, *Storia dell'analisi economica*, del 1954 (edizione italiana della Bollati Boringhieri, Torino 1990). Possono essere utili le critiche alla metodologia dell'economia neoclassica di A. SEN, *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988; di S. ZAMAGNI, *Economia ed etica. Saggi sul fondamento etico dell'economia*, Ave, Roma 1994; e di R. CRESPO, *La economía como ciencia moral*, Educa, Buenos Aires 1997; ID., *La crisis de las teorías económicas liberales*, Fundación Banco Boston, Buenos Aires 1998; ID., *Liberalismo económico y libertad*, Rialp, Madrid 2000. Cf. anche G. GABURRO, *Etica ed economia. Pensatori cattolici del XX secolo*, Dehoniane, Roma 1993.

⁴ Per un migliore spiegazione dei fini umani dell'economia, si veda A. RICH, *Etica economica*, Queriniana, Brescia 1992. Mi permetto di rimandare anche a H. FITTE, *Teologia e società. Elementi di teologia morale sociale*, Apollinare Studi, Roma 2000, pp. 217-234.

parte, da un interesse massivo e dominante per la produzione di beni materiali; e d'altra parte, dall'attenzione riposta dai governanti nel progresso materiale delle nazioni. Tale atteggiamento sbocca inevitabilmente in un interesse per il lavoro come "fattore di produzione", che conduce a una sua tematizzazione diversa da quella aristocratica, tipica dei precedenti periodi classico e medioevale⁵. Se questo rinnovato interesse per la ricchezza sia conseguenza della rivoluzione industriale, o invece se sia frutto di filosofie di stampo individualista o piuttosto ancora del senso che il calvinismo ha conferito alla ricchezza materiale, non è questione sulla quale soffermarci adesso.

Scopo fondamentale di Adam Smith, nella sua *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* del 1776, è l'analisi delle leggi che determinano la crescita economica di una Nazione. In tale contesto, Smith considera il lavoro come quell'attività umana capace di creare e di aggiungere valore ai beni. Tutti gli oggetti scambiati contengono lavoro, tutte le cose sono trasformabili e scomponibili in lavoro, quantità di fatica o di spesa fisica. «Il lavoro, — dice Smith —, è il primo prezzo, l'originaria moneta d'acquisto con cui si pagano tutte le cose». A interessare Smith non è il carattere concreto del lavoro, bensì la sostanza in cui ogni cosa può risolversi e che permette lo scambio universale. La divisione e l'organizzazione del lavoro proviene dalla tendenza umana allo scambio ed è il fattore determinante del potere economico delle nazioni⁶. I rapporti sociali fondamentali, in una società industriale di tipo smithiano, sono il baratto, il contratto e la vendita. Gli scambi si producono per mutuo interesse e il bene comune risulta dalla convergenza degli interessi privati. L'uomo può contrattare con il proprio lavoro, venderlo ad un certo prezzo, così che in realtà il lavoro diventa una merce.

⁵ Cf. D. MÉDA, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris 1995 (edizione italiana: *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997). Cf. capitolo 2.

⁶ A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton Editori, Roma 1976. Queste idee nel libro I, capitoli 1 e 2.

Sebbene la società attuale sia molto lontana dai modelli smithiani, le idee sopra citate aiutano a capire che, fin dall'inizio, l'economia ha argomentato a partire da un punto di vista unilaterale, parziale e antropologicamente incompleto. E sebbene scientificità e razionalità siano elementi di progresso fondamentali da conservare, l'analisi puramente quantitativa delle realtà economiche e d'impresa è oggi insufficiente a fornire risposte idonee e ad aprire le nuove future prospettive.

Ciò che, invece, sembra più idoneo ad un'analisi dei fatti è constatare l'influsso che la metodologia delle scienze naturali (fisica, matematica, biologia) ha avuto sulla metodologia delle scienze sociali, e pertanto anche sull'economia. Le nuove possibilità di dominio del mondo, le scoperte scientifiche di Copernico, Galileo, e più tardi di Newton hanno indotto a formulare un dominio scientifico anche della società umana, rispondente ai modelli delle scienze esatte. Avendo Cartesio affermato la necessità di sostituire la filosofia speculativa con la matematica, così si era arrivati a pensare che fosse possibile spiegare e dirigere la società con i parametri dei modelli scientifici delle scienze naturali. In questo modo, si trascuravano aspetti dell'uomo rilevanti anche in economia, come la libertà e l'irrazionalità e imprevedibilità di alcune sue decisioni.

III. L'importanza del lavoro umano per la teologia protestante

L'interesse della teologia cristiana per il lavoro comincia prima in area luterana, ed è conseguenza della sua particolare concezione della salvezza. Per maggiore chiarezza stabiliamo in essa tre diversi periodi: il momento fondazionale delle varie forme di protestantesimo, con le dottrine di Martin Lutero, Calvino e Benjamin Franklin; le riflessioni protestanti della prima metà del secolo XX, con Karl Barth; e le riflessioni ecumeniche odierne.

1. Per capire la dottrina di Lutero sul lavoro umano, serve una duplice chiave di lettura: quella antropologica e quella ec-

clesiologica. Quando si parla di chiave antropologica, si vuol dire che Lutero considera l'uomo sostanzialmente corrotto e incapace di fare alcunché di meritevole. Poiché l'uomo si trova in stato di peccato, sia il lavoro, come tutte le sue altre opere, sono prive di qualsiasi valore religioso oggettivo. Tale concezione antropologica si deve inserire nell'ecclesiologia luterana, contraria alla scuola che affermava la superiorità delle opere religiose monastiche riguardo alle opere mondane laicali.

A tale proposito, G. Angelini spiega che Lutero «afferma l'universalità del dovere del lavoro in polemica con l'*otium* monastico, e più radicalmente getta le fondamenta della valorizzazione del lavoro sotto il profilo religioso. Valorizzazione assai singolare, che procede dalla più fondamentale svalorizzazione di ogni opera umana in ordine alla giustificazione e alla salvezza: tale svalorizzazione si traduce nell'abolizione della separazione e della pretesa superiorità delle opere proprie della pietà religiosa rispetto alle opere mondane. (...) Non per una qualità intrinseca e proporzionata al destino di salvezza, ma unicamente per la loro qualità di ubbidienza al comandamento di Dio manifestato attraverso le circostanze della vita, le opere mondane dell'uomo hanno rapporto alla fede. (...) La vocazione di Dio è dunque vocazione secolare, la quale proprio per questo trova un'espressione emblematica negli ordinamenti mondani della società civile. Il mutamento, rispetto alla prospettiva anteriore è qui radicale: il lavoro cessa di essere una semplice necessità, un fare utile ed eventuale inevitabile ma solo perché "serve". Esso acquista dignità etica, è un valore»⁷.

Lutero non intende la bontà che il lavoro conserva anche dopo lo stato di peccato. Anzi, si muove proprio nella direzione opposta, sottolineando l'irrilevanza di tutto ciò che è umano davanti all'azione di Dio, unico artefice della salvezza. La vocazione professionale e, in senso più ampio, le strutture della società umana, sono l'ambito della risposta cristiana alla volontà di Dio. Tuttavia, siccome queste strutture non possiedono valore in-

⁷G. ANGELINI, *La teologia cattolica e il lavoro*, in "Teologia" 8 (1983) 3-30. Qui cito p. 7.

trinseco, hanno la loro propria dialettica, irrilevante, in sé stessa, per la salvezza. In questo modo è facile vedere come la realtà sociale e politica venga abbandonata alla propria sorte.

Anche Calvino, in un contesto culturale e sociale diverso, adopera il concetto di vocazione inteso come luogo dove si manifesta la volontà di Dio. L'uomo appartiene totalmente a Dio e dimostra la propria fede attraverso l'ubbidienza e l'accettazione della propria vocazione. Dio è Padre, e così come ha voluto il suo Figlio sulla croce per salvare il mondo vuole le umane sofferenze per la salvezza dei suoi. Calvino non è interessato al lavoro in sé, ma al lavoro mondano come luogo dove si manifesta e si accetta la volontà di Dio. Alcuni autori hanno visto in Calvino un'identificazione tra successo economico e certezza soggettiva della propria salvezza. Altri autori affermano che più probabilmente questa sia un'idea portata avanti dai suoi seguaci⁸.

Due secoli più tardi, nell'ambito del protestantesimo puritano americano, B. Franklin identifica più chiaramente la vocazione cristiana con l'impegno faticoso e austero nel lavoro secolare. Sembra che, per Franklin, la giustificazione dell'uomo peccatore provenga non soltanto dalla fede (come per Lutero), ma anche dall'impegno nel lavoro. In alcuni suoi scritti, si insinua che il successo economico sarebbe un indicatore della predestinazione alla salvezza. In tal modo, Franklin produce una ulteriore "mondanizzazione" degli insegnamenti luterani. E, se le cose stanno veramente così, l'idea comune che identifica il protestantesimo con l'impegno e il successo economico appare più vicina al puritanesimo diffuso in America del Nord che alla dottrina di Lutero.

2. L'argomento luterano sarà ripreso, a metà del ventesimo secolo, da Karl Barth che, nell'ambito della neo-ortodossia protestante, cerca di superare e di combattere la dissoluzione della fede cristiana, conseguenza del protestantesimo liberale della

⁸ Cf. A. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, vol. II, Marzorati editori, Milano 1980, pp. 343-463. Cf. specificamente pp. 343-375. Sulle conseguenze di tale dottrina sul lavoro, cf. A. FURNHAM, *The Protestant Ethics of Work: The Psychology of Work - Related Beliefs and Behaviours*, Routledge, New York-London 1990.

fine del XIX secolo. La riduzione del cristianesimo a semplice momento dell'evoluzione della religiosità umana, nonché il primato della ragione e della scienza sulla fede, avevano portato la teologia protestante ad uno stato di dissoluzione che era necessario correggere. Barth reagisce postulando una separazione più radicale tra il cristianesimo e lo sviluppo della cultura, tra Regno di Dio e mondo. Cerca costantemente l'unione con l'originario pensiero di Lutero, e la reintegrazione, nella teologia protestante, della nozione di salvezza come opera esclusiva di Dio, come *sola gratia*, ovvero come pura scelta e predestinazione dell'uomo, destinato a restare sempre un peccatore.

Riferendosi direttamente al lavoro — «la vita attiva» secondo la terminologia usata nella sua *Die kirchliche Dogmatik* —, Barth afferma che l'etica protestante ha reagito contro la «vita contemplativa», intesa come cammino più alto di perfezione, poiché questa concezione non sarebbe evangelica, bensì propria della filosofia stoica. Tuttavia, ciò non implica che la teologia evangelica protestante accetti che l'uomo abbandoni il mondo e si rinchioda nel suo particolare. La vita attiva, vissuta in spirito di fede, può coincidere con la volontà divina. Barth non vuole affermare che la vita attiva sia, in qualche modo, una continuazione dell'azione di Dio, come afferma invece il concetto cattolico di collaborazione dell'uomo nella creazione. Preferisce invece parlare «della santificazione della vita umana, ossia dell'azione umana corrispondente all'azione di Dio. Dio comanda, e, per suo comando, santifica la vita umana»⁹.

Un concetto fondamentale implicato nella nozione barthiana di lavoro è quello di «servizio». Nel lavoro svolto come servizio, infatti, l'uomo dimostra che non si oppone e non è indifferente al mandato di Dio. Il lavoro svolto come servizio rappresenta la libera manifestazione della scoperta di appartenere a Dio, e solo a Lui, in virtù della Sua volontà e misericordia. In realtà, il lavoro non è valorizzato in sé stesso; acquisisce

⁹K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III, parte 4, sezione 55, punto 3, Zurich 1951. Per un panorama completo della teologia di K. Barth si può consultare con profitto H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

valore in quanto manifesta la disposizione personale di fede in Dio. Il lavoro, per Barth, seppure necessario, essendo «la forma umana della vita attiva», significa semplicemente «l'approvazione da parte dell'uomo della sua condizione di creatura umana».

L'antropologia luterana non può evitare un certo tipo di dualismo. Se si dice che le realtà umane e il lavoro professionale sono importanti ma privi di valore religioso in senso proprio, la vita cristiana deve percorrere necessariamente due binari paralleli: da una parte Dio; dall'altra il mondo.

3. Prima di concludere questo breve riferimento al lavoro nella teologia protestante, dobbiamo prendere atto degli attuali sviluppi di tale tematica. A questo riguardo negli ultimi anni sono stati pubblicati, in campo ecumenico, due documenti interessanti. Nel 1997, la Conferenza episcopale della Chiesa cattolica tedesca e la Chiesa evangelica di Germania hanno pubblicato un documento sulla questione sociale dal titolo "*Per un futuro in solidarietà e giustizia*"¹⁰. L'analisi di questo documento rende evidente che le antiche divergenze antropologiche tra luterani e cattolici si leggono oggi sotto una diversa luce. Per chi pensasse che questo "nuovo accordo" tra le due confessioni sia pura strategia e politica ecclesiale, nel 1998 la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale hanno pubblicato una "*Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*"¹¹. In questo nuovo documento si spiega che non si può separare totalmente la giustificazione operata da Dio in modo gratuito, dalla giustificazione che arriva all'uomo come premio al suo sforzo di trasformare il mondo in spirito di fede, speranza e carità¹². Si può affermare che il senso dell'antica separazione lute-

¹⁰ Per la versione del documento in italiano, cf. "Il Regno-Documenti" 9/97, pp. 288-320.

¹¹ Per la versione del documento in italiano, cf. "Il Regno-Documenti" 7/98, pp. 250-256.

¹² Si legge al paragrafo 7, sotto il titolo "Le opere buone del giustificato": «37. Insieme confessiamo che le opere buone —una vita cristiana nella fede, nella speranza e nella carità— seguono la giustificazione e sono frutti della giustificazione. Quando il giustificato in Cristo vive e agisce nella grazia ricevuta, porta, con linguaggio

rana tra la grazia ricevuta da Dio e il merito dovuto alle opere dell'uomo sia stata chiarita meglio. E con ciò, il lavoro umano ha recuperato parte del suo senso religioso e umano.

IV. Il lavoro nella teologia cattolica del Novecento

Molti hanno affermato che, fino agli anni precedenti il Concilio Vaticano II, non sia esistita una vera teologia cattolica del lavoro; e altri, all'epoca, dubitarono perfino della possibilità di realizzarla. Esisteva una riflessione di tipo morale sui problemi del lavoro che aveva accompagnato il magistero sociale della Chiesa, ma non si era ancora riflettuto con profondità teologica sul significato antropologico e sul senso storico-salvifico del lavoro¹³.

Non si può dubitare che la teologia cattolica del lavoro umano abbia avuto una notevole evoluzione lungo il ventesimo secolo. In modo molto schematico, si possono distinguere tre periodi. Nel primo periodo, che inizia alla fine del XIX secolo e si protrae fino agli anni cinquanta del successivo, la Chiesa si preoccupa dei problemi pratici e organizzativi del lavoro (il salario, le condizioni di lavoro, il rapporto lavoro/capitale, la proprietà, ecc.). Il secondo periodo, iniziato negli anni cinquanta, si protrae fino al Concilio Vaticano II. In questo periodo il lavoro, senza tralasciare gli argomenti pratici, è oggetto di una analisi

biblico, buoni frutti. (...) 38. Secondo, la concezione cattolica, le opere buone, che sono ricolme della grazia e dell'azione dello Spirito Santo, contribuiscono a far crescere la grazia, per cui la giustizia ricevuta da Dio si conserva e la comunione con Cristo si approfondisce. Affermando la "meritorietà" delle opere buone, i cattolici intendono dire che a queste opere è promesso, secondo la testimonianza biblica, un premio in cielo (...). 39. Anche presso i luterani si trova il concetto della conservazione della grazia e della crescita nella grazia e nella fede. Essi sottolineano che la giustizia, quale accettazione da parte di Dio e partecipazione alla giustizia di Cristo, è sempre perfetta, ma affermano al tempo stesso che la sua azione nella vita cristiana può crescere. Considerando le opere buone del cristiano come "frutti" e "segni" della giustificazione, non come propri "meriti", essi intendono la vita eterna, secondo il Nuovo Testamento, un "premio" immeritato, nel senso di un compimento della promessa di Dio fatta ai credenti»: "Il Regno-Documenti" 7/98, p. 256.

¹³ Cf. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla "Gaudium et spes" alla "Laborem exercens"*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 21-75.

più teologica, e viene più esplicitamente inserito nella storia della salvezza (il lavoro è parte del disegno di Dio). La terza tappa si identifica con il pontificato di Giovanni Paolo II, che ha cercato di spiegare il valore del lavoro come "atto della persona" (il soggetto proprio del lavoro è la persona umana).

Presentare l'insieme del pensiero teologico sul lavoro sarebbe impossibile in questo studio. Mi limiterò a riassumere un aspetto. A questo scopo, come ho detto all'inizio e risulta chiaro dal titolo della ricerca, mi lascio guidare da alcune figure o momenti importanti della teologia cattolica del lavoro nel XX secolo, come sono il Concilio Vaticano II¹⁴, l'enciclica "Laborem exercens" del Pontefice Giovanni Paolo II¹⁵ e il beato Josemaría Escrivá¹⁶. Non si vuole qui escludere certamente

¹⁴ Per l'insegnamento del Concilio, cf. *ibidem*, pp. 79-207.

¹⁵ Tra altri lavori, che compariranno nelle seguenti pagine, per commenti generali all'enciclica, si possono vedere: Y. LEDURE, *L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain*, in "Nouvelle Revue Theologique" 105 (1983) 218-227; D. MAUGENEST, *L'Encyclique «Laborem exercens»: sa situation a son originalité*, in "Lumen vitae" 39 (1984) 219-224; L. ROOS, *Theologie und Ethik der Arbeit*, in "Communio" 13 (1984) 97-115; L. CHIAPPETTA, *Il lavoro umano nell'enciclica «Laborem exercens» di Giovanni Paolo II*, EDN, Napoli 1982; F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, (ed.) *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, BAC, Madrid 1987; P. DE LAUBIER - J. LUCAL, *Travail, cultures, religions*, Ed. Univ. Fribourg, Fribourg 1988; E. MC GRATH, *The priority of labour. A paraphrase discussion guide and commentary on John Paul encyclical «On Human Work»*, Anand: Gujarat Sahitya Prakash 1989.

¹⁶ Nel Breve Pontificio per la beatificazione di Josemaría Escrivá, si legge che il Beato «ha ricordato che l'universalità della chiamata alla pienezza dell'unione con Cristo comporta anche che ogni attività umana divenga luogo d'incontro con Dio. Il lavoro acquista così un ruolo centrale nell'economia della santificazione e dell'apostolato cristiano». Giovanni Paolo II ha affermato che «con soprannaturale intuizione, il beato Josemaría predicò instancabilmente la chiamata universale alla santità e all'apostolato. Cristo invita tutti a santificarsi nella realtà della vita quotidiana: perciò, il lavoro è anche mezzo di santificazione personale e di apostolato quando si vive in unione con Cristo, perché il Figlio di Dio, incarnandosi, si è unito a tutta la realtà dell'uomo e a tutta la creazione»: cf. "Romana" 8 (1992/1) 4, 19, 20. Sul tema del lavoro nella dottrina del beato, cf. G. FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Edizioni Agrilavoro, Roma 2000, con una buona scelta bibliografica per la tematica; J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, Ares, Milano 1981; P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, EUNSA, Pamplona 1986; J.M. AUBERT, *La santificación en el trabajo*, in AA.VV., "Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei", EUNSA, Pamplona 1985, 215-224; J.L. ILLANES, *El trabajo en la relación hombre-Dios*, in AA.VV., "Dios y el hombre", EUNSA, Pamplona 1985, 717-724; F.

altri importanti contributi, soprattutto le opere di alcuni teologi e filosofi cattolici che anticipano il tema, prima del Concilio Vaticano¹⁷. In queste pagine non intendo fare un inventario, neppure in sintesi, della letteratura in argomento. Più che presentare la storia della teologia del lavoro, la mia intenzione è descrivere il contributo dei tre protagonisti scelti in vista di un dialogo con le scienze dell'impresa.

Per favorire una comprensione più organica di tale questione teologica, presento la tematica seguendo l'ordine scolastico proprio della teologia dogmatica. Si comincia dalla trattazione del significato del lavoro per la persona secondo i racconti biblici della creazione (1); si continua con l'analisi della realtà

OCÁRIZ, *El concepto de santificación del trabajo*, in AA.VV., "La misión del laico en la Iglesia y en el mundo", EUNSA, Pamplona 1987, 881-891; E. COLOM, *El laico y la civilización del trabajo*, in *ibidem*, 939-950; R. ALVIRA, *El trabajo en «Camino»*, in AA.VV., "Estudios sobre «Camino»", Rialp, Madrid 1988, 257-263; H. FITTE, *Un precursor del Concilio. Mons. Escrivá de Balaguer y la santidad del trabajo*, in "Communio" (ed. Latinoamericana) 7 (1991) 58-63; J.J. SANGUINETI, *L'umanesimo del lavoro nel Beato Josemaria Escrivá. Riflessioni filosofiche*, in "Acta Philosophica" 1 (1992) 264-278.

¹⁷ Tra i più significativi in teologia, per ordine d'importanza: M.-D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, 1956; Y.M. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcité*, 1953; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, 1946-1948; H. RONDET, *Elements pour une théologie du travail*, 1955; T. DE CHARDIN, *Le milieu divin*, 1927; S. WYSZYNSKI, *Duch pracy ludzkiej*, 1946; PH. DELHAYE, *Théologie du travail*, 1957; K.V. TRUHLAR, *Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro*, 1967. Tra i più significativi in filosofia: J. MARITAIN, *Humanisme integrale*, 1936; J. PIEPER, *Musse und kult*, 1952; Y.M. SIMON, *Trois leçons sur le travail*, 1937; E. MOUNIER, *Revolution personaliste et communautaire*, 1935; R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, 1950; ID. *Die Macht*, 1951; H. ARENDT, *The Human Condition*, 1958. C'è da considerare anche la riflessione morale sul lavoro dal punto di vista della dottrina sociale cristiana. In ordine cronologico: J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, 1923; J. MESSNER, *Die soziale Frage*, 1938; P. PAVAN, *L'ordine sociale*, 1944; J. AZPIAZU, *Doctrina social de la Iglesia Católica*, 1947; O. NELL-BREUNING, *Arbeit*, in *Zur Sozialen Frage. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, III, Freiburg 1949, pp. 113-144; C. VAN GESTEL, *La doctrine sociale de l'Église*, 1952; J. VILLAIN, *L'enseignement sociale de l'Église*, 3 vol., 1953-1954; E. GUERRY, *La doctrine sociale de l'Église. Son actualité, ses dimensions, son rayonnement*, 1957; P. PAVAN, *La dottrina sociale cristiana*, 1958; J.Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Église et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, 1959; E. WELTY, *Herders Sozialkatechismus*, III, Friburg 1958, pp. 119-392; A.F. UTZ, *Sozialethik*, I-II, Heidelberg-Löwen, 1958-1963.

umana della fatica nel lavoro (2); si procede dopo all'analisi della dimensione cristologica e del significato del lavoro umano per la storia della salvezza (3 e 4), e si finisce con il rapporto che collega la costruzione della città terrena alla vita eterna (5)¹⁸.

1. *La persona che lavora, alla luce della dottrina cristiana sulla creazione*

L'antropologia biblica si potrebbe caratterizzare come un'antropologia "di superamento" perché propone una trasformazione dell'essere umano che lo porta oltre sé stesso. Vediamo quali conseguenze implichi questa antropologia sul lavoro umano¹⁹.

In base ai contenuti della Rivelazione e della tradizione cattolica, il Concilio Vaticano II afferma che «per i credenti è certo che l'attività umana individuale e collettiva, con quello sforzo immenso con cui gli uomini lungo i secoli cercano di cambiare in meglio le condizioni di vita, risponde al disegno di Dio.

¹⁸ Alla fine dell'articolo si presenta un "Annesso", nel quale si dispongono i tre protagonisti nelle colonne verticali, e le quattro aree della teologia nelle linee orizzontali (creazione, peccato, redenzione, vita eterna). Le diverse caselle riassumono le parole chiavi dello studio.

¹⁹ Sul rapporto dell'antropologia con il lavoro, cf. G. COLZANI, *Antropologia teologica*, EDB, Bologna 1989 (pp. 57 ss: La fatica del lavoro: da maledizione a dimensione umana); L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme-Gregoriana, 1986 (pp. 30 ss.: Storia del mondo e storia della salvezza); J. AUER - J. RATZINGER, *Il mondo come creazione*, in "Piccola dogmatica cattolica", 3, Cittadella Editrice, Assisi 1978 (pp. 373 ss.: L'uomo come creatore del proprio mondo); J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Complément, Ed. Univ. Fribourg - Beauchesne, Fribourg 1993, (pp. 331 ss.: L'action de l'homme dans le monde des corps); M. FLICK - Z. ALZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Lef, Firenze 1970, (pp. 62-73: L'immagine); M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, I, Marietti, Torino 1959 (il capitolo sulla sovranità dell'uomo sull'universo); J.L. RUÍZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992. Più indirettamente, in G. IAMMARRONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Borla, Roma 1989, specialmente in pp. 166-172; M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri oggi e sempre. Saggio di cristologia*, LDC, Torino - Leumann 1982; A.G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Paoline, Roma 1991; R. LATOURELLE, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella editrice, Assisi 1982; H.U. VON BALTHASAR, *Dio parla come uomo*, in "Verbum caro. Saggi teologici", Morcelliana, Brescia 1970, pp. 80-104.

L'uomo infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene»²⁰. Inoltre, la consapevolezza che il lavoro umano possa rappresentare una certa collaborazione all'opera di Dio, deve permeare «le ordinarie attività quotidiane» perché esse «danno un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia». La consapevolezza che l'uomo partecipa — secondo la propria natura — all'opera della creazione con il lavoro, costituisce uno dei più profondi moventi per intraprenderlo. Non c'è spazio dunque per la comune credenza che identifica il lavoro con il castigo per il peccato originale dell'uomo.

Giovanni Paolo II è un acuto lettore del testo della Genesi che si riferisce alla creazione dell'uomo e della donna, nonché alla vocazione originaria del genere umano. Scrive infatti che, quando l'uomo «fatto “a immagine di Dio (...) maschio e femmina” (Gn 1,27), sente le parole: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela” (Gn 1,28), anche se queste parole non si riferiscono direttamente ed esplicitamente al lavoro, indirettamente già glielo indicano al di là di ogni dubbio come un'attività da svolgere nel mondo. Anzi, esse ne dimostrano la stessa essenza più profonda. L'uomo è immagine di Dio, tra l'altro, per il mandato ricevuto dal suo Creatore di soggiogare, di dominare la terra. Nell'adempimento di tale mandato, l'uomo, ogni essere umano, riflette l'azione stessa del Creatore dell'universo»²¹.

Il lavoro appare un'attività naturale ed essenziale all'uomo. È proprio il fatto che l'uomo sia stato creato a immagine di Dio,

²⁰ CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 34. Si cita con la sigla GS.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Laborem exercens*, n. 4. Si cita con la sigla LE. Sugli aspetti biblici dell'enciclica e del lavoro, cf. C.M. MARTINI, *La teologia del lavoro nella «Laborem exercens»*, in «Aggiornamenti sociali» 33 (1982) 242-251; B. MAGGIONI, *Motivi biblici per una teologia del lavoro*, in «Credere oggi» 8 (1988/4) 21-35; G. DE GENNARO, *Lavoro e riposo nella Bibbia*, Dehoniane, Napoli 1987. L. LUCCI, *Il lavoro nei racconti biblici della creazione e nei miti mesopotamici*, in RivBibIt 49 (2001) 3-41.

che lo spinge a lavorare, seppure nei limiti della sua naturale capacità creativa. Aggiunge papa Wojtyła che «il lavoro inteso come un'attività "transitiva", cioè tale che, prendendo l'inizio nel soggetto umano, è indirizzata verso un oggetto esterno, suppone uno specifico dominio dell'uomo sulla "terra" e a sua volta conferma e sviluppa questo dominio»²². L'uomo «sottomette» e «domina» la terra con quella sua attività transiativa specifica, con il suo lavoro, e così si fa «sempre più padrone di essa».

Il processo di sottomettere la terra si è andato sviluppando nel corso della storia e ha assunto forme diverse. Si è passati dal dominio della terra e dall'addomesticamento degli animali a un grande sviluppo agricolo e industriale; e, ultimamente, allo sviluppo dell'informatica, nonché al controllo tecnologico della natura. Se si parla di periodi di accelerazione nella vita economica e nella civilizzazione dell'umanità, si può dire, al contempo, che nessuna di tali accelerazioni supera l'essenziale contenuto di quanto già detto in quell'antichissimo testo biblico. In tutto questo processo, l'uomo è stato il protagonista dei mutamenti, dimostrando «eloquentemente che, anche nell'epoca del lavoro sempre più meccanizzato, il soggetto proprio del lavoro rimane l'uomo»²³.

Del lavoro si può parlare in senso oggettivo e in senso soggettivo. Il dominio dell'uomo sulla terra si compie nel lavoro e mediante le creazioni del lavoro; cioè, mediante la tecnica. Ecco

²² LE, n. 4. Sugli aspetti filosofici dell'atto umano del dominio, cf. K.A. BRECLAW, *Homo faber reconsidered: two thomistic reflections on work*, in "The Thomist" 57 (1993/4) 579-607; S. GRYGIEL, *Il lavoro e l'amore*, CSEO, Bologna 1983; J. HOLLAND, *Creative Communion: Toward a Spirituality of Work*, Paulist, New York 1989; T. MELENDO, *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992.

²³ LE, n. 5. Un ottimo complemento alla lettura del testo dell'enciclica, per capire le origini filosofici del pensiero del Pontefice e i rapporti dell'enciclica con il pensiero della filosofia personalista polacca, in R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica "Laborem exercens"*, CSEO, Bologna 1982; ID., *Il pensiero di K. Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982. Di grande utilità il testo pre pontificale di K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana*, in "Rivista di filosofia neoscolastica" 69 (1977/3) 513-524; oltre al suo *Persona e atto*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1986.

il significato del lavoro in senso oggettivo, il quale trova espressioni diverse nelle varie epoche della cultura e della civiltà. Le parole bibliche “soggiogate la terra”, rivolte all’uomo fin dall’inizio, rivelano il senso oggettivo del lavoro, ovvero il dominio del mondo attraverso l’intelligenza umana e la tecnica.

Oltre a quanto detto sul senso oggettivo, la dimensione soggettiva del lavoro si desume anch’essa dalla lettura del testo della Genesi: «se le parole del libro della Genesi, alle quali ci riferiamo in questa nostra analisi, continua Giovanni Paolo II, parlano in modo indiretto del lavoro nel senso oggettivo, così, nello stesso modo, parlano anche del soggetto del lavoro; ma ciò che dicono è molto eloquente e carico di un grande significato. L’uomo deve soggiogare la terra, la deve dominare, perché come “immagine di Dio” è una persona, cioè un soggetto capace di agire in modo programmato e razionale, capace di decidere di sé e che tende a realizzare sé stesso. Come persona, l’uomo è quindi soggetto del lavoro»²⁴. Qui, viene messo in rilievo come il fatto che l’immagine divina che l’uomo porta in sé implichi soprattutto che egli “sia persona” anche quando lavora. Ossia, colui che lavora è soggetto intelligente e libero, creativo e comunicativo, e pertanto capace e bisognoso di agire in libertà e di autorealizzarsi mediante l’azione. Il ragionamento wojtyliano sull’uomo conclude affermando che «come persona egli lavora, compie varie azioni appartenenti al processo del lavoro; queste, indipendentemente dal loro contenuto oggettivo, devono servire tutte alla realizzazione della sua umanità, al compimento della vocazione ad essere persona, che gli è propria a motivo della stessa umanità»²⁵.

In realtà, il lavoro inteso come processo mediante il quale l’uomo domina la terra, corrisponde alla natura umana «solo quando contemporaneamente in tutto questo processo l’uomo manifesta e conferma sé stesso come colui che “domina”»²⁶. Va qui sottolineata, principalmente, la forza della contemporaneità

²⁴ LE, n. 5.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ LE, n. 6.

che funge da ponte tra la *soggettività del lavoro* (cioè, chi lavora è una persona) e le *forme di organizzazione* che esso assume. Il lavoro è sempre azione personale, cui partecipa l'uomo intero, con il corpo e lo spirito, indipendentemente dal fatto che sia un lavoro intellettuale o manuale. Quel «contemporaneamente», che unisce l'oggettività (le forme) con la soggettività (la persona), significa anche che la dimensione tecnica e la dimensione etica del lavoro si devono richiamare, l'un l'altra, senza contraddirsi. L'organizzazione materiale e funzionale del lavoro non può sopprimere il primato della persona sugli altri mezzi di produzione e sul capitale. Ecco uno dei capisaldi più insistentemente ripetuto dall'etica cristiana del lavoro²⁷.

Lavorare come persona implica oggettivarsi (in realtà esteriori al soggetto che lavora) attraverso un'azione che soggettivamente (interiormente) realizza la persona. Altrimenti, non si può definire quest'azione come "umana". Perciò, il lavoro umano è veramente tale solo quando l'uomo, mentre sottomette la terra e la domina "oggettivamente", agisce come vero soggetto dell'azione. Nell'azione di lavorare l'uomo modifica il mondo e, nel cambiare ciò che è a lui esterno, modifica interiormente se stesso. «Non c'è, infatti, alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, che senza mezzi termini e direttamente rimane legato al fatto che colui che lo compie è una per-

²⁷ Di fatto, quando il Concilio Vaticano II parla del lavoro professionale, al numero 67 della costituzione pastorale *Gaudium et spes*, unisce i principi teologici del discorso sull'attività umana in generale, alle indicazioni sul modo di organizzare e di retribuire il lavoro, con le parole "*exinde oritur*", perché è da qui, dai principi, da dove provengono le applicazioni concrete che l'etica può suggerire. Cf. M. ANTOLI, *Reflexiones en torno a la «Laborem exercens»*, in "Anales valentinos" 8 (1982) 195-227; O. NELL-BREUNING, *Die Gewerkschaften in der Enzyklika «Laborem exercens»*, in "Stimmen der Zeit" 200 (1982) 532-538, 619-626; J. SCHASCHING, *L'uomo e il lavoro. Dalla «Rerum novarum» alla «Laborem exercens»*, in "Rassegna di teologia" 23 (1982) 1-9; W. WEBER, *Johannes Paulus II und die menschliche Arbeit*, in "Theologie und Glaube" 73 (1983) 282-294; TH. HERR, *Der Schlüssel zum Verständnis der Enzyklika «Laborem exercens»*, in "Theologie und Glaube" 73 (1983) 263-281; W. KLEIN - W. KRÄMER (ed.), *Sinn und Zukunft der Arbeit. Konsequenzen aus «Laborem exercens»*, "Arbeiterbewegung und Kirche", 6, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982; F. HENGSBACH, *Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1982.

sona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di sé stesso»²⁸.

L'insegnamento del beato Josemaría Escrivá appare del tutto in linea con quanto detto in queste pagine. Ma forse vale la pena presentare alcune delle sue affermazioni. Nel suo insegnamento il rapporto lavoro-creazione è affermato in modo esplicito: «Il lavoro appare infatti come partecipazione all'opera creatrice di Dio, il quale, avendo creato l'uomo, gli diede la sua benedizione: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»²⁹. Di fatto, «il lavoro è la prima vocazione dell'uomo, è una benedizione di Dio, e si sbagliano, purtroppo, quelli che lo considerano un castigo. Il Signore, il migliore dei padri, ha collocato il primo uomo nel Paradiso, "ut operaretur" perché lavorasse»³⁰. Inoltre «il Signore ha voluto che noi suoi figli, che abbiamo ricevuto il dono della fede, manifestiamo l'originaria visione ottimistica della creazione, l'amore per il mondo che palpita nel cristianesimo. Pertanto, non deve mai mancare lo slancio nel tuo lavoro professionale, e nel tuo impegno per costruire la città terrena»³¹. La vita cristiana e l'impegno umano, sia nel lavoro che nel miglioramento delle strutture della società, non costituiscono due binari paralleli, ma una stessa realtà che obbliga, come afferma il Concilio, ad un agire responsabile nelle questioni sociali, politiche ed economiche. «L'uomo infatti, creato a immagine di Dio, ha ricevuto il comando di sottomettere a sé la terra con tutto quanto essa contiene»³².

²⁸ LE, n. 6.

²⁹ Utilizziamo per questa ricerca i seguenti testi: l'omelia *Nella bottega di Giuseppe*, in "E' Gesù che passa", 1973 (edizione italiana: Ares, Milano 1982); *Colloqui con mons. Escrivá*, Ares, Milano 1975; *Solco*, 1986 (edizione italiana: Ares, Milano 1990); *Forgia*, 1987 (edizione italiana: Ares, Milano 1990). Si cita con la prima parola del titolo dell'opera. In questo caso si tratta di *Nella bottega*, n. 47.

³⁰ ID., *Solco*, n. 482.

³¹ ID., *Forgia*, n. 703.

³² GS, n. 34.

2. L'esperienza umana della fatica nel lavoro

Chiunque conosce le fatiche e le difficoltà del lavoro, fisico o intellettuale, creativo o monotono, individuale o sociale. In una concezione cristiana della vita, queste difficoltà non tolgono al lavoro la capacità di diventare un mezzo e un modo di autotrascendenza della persona. In realtà, la fatica può essere condanna oppure corona.

Per il Concilio il peccato è diminuzione dell'uomo, fatica per restare nel bene. Scrive Giovanni Paolo II che l'uomo «dopo aver rotto l'alleanza originale con Dio, udì le parole: "Con il sudore della fronte mangerai il pane" (Gn 3,19). Queste parole si riferiscono alla fatica, a volte pesante, che da allora accompagna il lavoro umano; ma non cambiano il fatto che questo è il cammino attraverso cui l'uomo realizza il dominio che gli è proprio sul mondo visibile "sottomettendo" la terra. Questa fatica è un fatto universalmente riconosciuto. (...) Ciò nonostante, con tutta questa fatica — e forse, in un certo senso, grazie ad essa — il lavoro è un bene dell'uomo. Se questo bene comporta il segno di un *bonum arduum* ciò non toglie che, come tale, esso sia un bene dell'uomo. Ed è non solo un bene "utile" o "da fruire", ma un bene "degnò", cioè corrispondente alla dignità dell'uomo (...) perché mediante il lavoro l'uomo non solo trasforma la natura adattandola alle proprie esigenze, ma realizza sé stesso come uomo, anzi, in un certo senso "diventa più uomo"»³³.

Secondo il Fondatore dell'Opus Dei, «il lavoro accompagna inevitabilmente la vita dell'uomo sulla terra. Assieme ad esso compaiono lo sforzo, la fatica, la stanchezza, come manifestazione del dolore e della lotta che fanno parte della nostra esistenza attuale e che sono segni della realtà del peccato e del bisogno di redenzione. Ma il lavoro non è in se stesso una pena, né una maledizione, né un castigo: coloro che parlano così non

³³ LE, n. 9. Cf. J.Y. CALVEZ, *La spiritualità del lavoro nella «Laborem exercens»*, in "La Civiltà cattolica" 136 (1985/3) 358-372; G. BIANCHI, *Dalla parte di Marta: per una teologia del lavoro*, Morcelliana, Brescia 1986.

hanno letto bene la Sacra Scrittura. È tempo che i cristiani dicano ben forte che il lavoro è un dono di Dio (...); è testimonianza della dignità dell'uomo, del suo dominio sulla creazione; promuove lo sviluppo della sua personalità, è vincolo di unione con gli altri uomini, fonte di risorse per sostenere la propria famiglia, mezzo per contribuire al miglioramento della società in cui si vive e al progresso di tutta l'umanità»³⁴. Lavorare bene, con serietà umana e soprannaturale implica la disponibilità verso la fatica e il sacrificio, perché «l'oro puro e i diamanti stanno nelle viscere della terra, non sul palmo della mano. La tua opera di santità — per te e verso gli altri — dipende dal fervore, dall'allegria, di questo tuo lavoro, oscuro e quotidiano, normale e ordinario»³⁵.

La realizzazione e lo sviluppo della persona attraverso l'esercizio del proprio lavoro non include soltanto gli aspetti "positivi" o piacevoli dell'azione dell'uomo. Affermare, infatti, che il lavoro realizzi e sviluppi la persona non vuole dire che esso si debba necessariamente sempre compiere "con piacere". Esistono molti altri beni per l'uomo che non comportano necessariamente la facilità o il gusto. Come quelli che la filosofia denomina "beni ardui": ne sono esempi l'allenamento sportivo a livello agonistico, lo studio serio e approfondito di una disciplina, il lavoro fisico o manuale, oppure la convivenza con altri uomini con cui non andiamo del tutto d'accordo, la crescita nelle virtù e nella perfezione spirituale, la pazienza, la fermezza e la perseveranza, ecc. Ecco perché la *Laborem exercens* arriva a suggerire che il fatto che il lavoro renda «più uomo» sia dovuto alla realtà della fatica. Se in esso si usano l'intelligenza e la volontà, se è un esercizio della propria libertà e una interiorizzazione delle proprie esperienze, raggiungendo un dominio sempre più profondo e ogni volta più perfetto della propria natura e dell'intelligenza, allora è impossibile che rimangano al di fuori del lavoro gli aspetti faticosi che integrano i processi vitali dell'esistenza di qualsiasi uomo.

³⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Nella bottega*, n. 47.

³⁵ ID., *Forgia*, n. 741.

Il senso cristiano della fatica nel lavoro non si esaurisce in questa dimensione umana o naturale del *bonum arduum*. Il lavoro, e la relativa fatica umana, hanno un valore redentore perché sono stati assunti dal Figlio di Dio, Cristo Gesù. E con ciò, si accede alla considerazione della dimensione cristologica del lavoro umano.

3. Il lavoro di Gesù come risposta alla questione del significato del lavoro

La prima descrizione della Bibbia sull'uomo è quella dell'immagine: l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio e come tale deve comportarsi (Gn 1,26-27). Nel Nuovo Testamento, l'immagine di uomo si rivela in modo più perfetto in Cristo, vero Dio e vero uomo: Lui è l'immagine perfetta del Dio perfetto (2Cor 4,4; Col 1,15). Dopo la rivelazione operata da Cristo, l'uomo è destinato a diventare immagine di Dio, in Cristo, attraverso la fede (2Cor 3,18). Come afferma san Paolo, il Padre ci ha predestinato a riprodurre l'immagine del Figlio, Cristo, primogenito tra i fratelli (Rm 8,29). Il destino dell'uomo redento è trasformare in sé l'immagine adamica (quella veterotestamentaria che l'uomo aveva nella creazione) in immagine cristica. Questa dottrina è stata sostenuta da molti Padri della Chiesa sin dai primi secoli del cristianesimo: tra altri, Clemente di Alessandria, Origene e sant'Agostino. Scrive san Giovanni Crisostomo che «il cristiano purificato dallo Spirito Santo nel sacramento della rigenerazione, è trasformato, secondo le parole dell'Apostolo, nell'immagine di Cristo Gesù»³⁶. La piena identificazione con Gesù implica anche partecipare al rapporto del Figlio con il Padre, diventando anche noi figli di Dio³⁷.

Se si afferma che Cristo è modello al quale conformare la propria vita, bisogna domandarsi contemporaneamente fino a che punto si può affermare che Gesù sia stato un uomo come gli altri; o meglio, che significato hanno le parole del Credo ni-

³⁶ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla Seconda Lettera ai Corinzi*, n. 7.

³⁷ Cf. GS, nn. 12 e 22.

ceno-costantinopolitano quando afferma che «per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo; per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo». Sappiamo che il Verbo si è fatto carne perché diventassimo «partecipi della natura divina» (2Pt 1,4), ma cosa significa un Dio in-carnato? Il biblista spagnolo L. Alonso Schökel afferma che con l'Incarnazione «finalmente il Logos si presenta in persona, prende "carne" (in-carna-zione), si fa uomo caduco»³⁸.

L'evento unico e del tutto singolare dell'Incarnazione del Figlio di Dio non significa che Gesù Cristo sia in parte Dio e in parte uomo, né che sia il risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano. Tra le prime eresie cristologiche c'è quella dei monofisiti che affermavano che la natura umana come tale aveva cessato di esistere in Cristo, una volta assorbita nella natura divina di Dio. L'uomo in Gesù sarebbe dunque scomparso. Il Concilio di Calcedonia, nell'anno 451, affermò che «seguendo i santi Padri, all'unanimità noi insegniamo a confessare un solo e medesimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, perfetto nella sua divinità e perfetto nella sua umanità, vero Dio e vero uomo, [composto] di anima razionale e di corpo, consustanziale al Padre per la divinità, e consustanziale a noi per l'umanità, "simile in tutto a noi, fuorché nel peccato" (Eb 4,15) (...) Un solo e medesimo Cristo, Signore, Figlio unigenito, che noi dobbiamo riconoscere in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. La differenza delle nature non è affatto negata dalla loro unione, ma piuttosto le proprietà di ciascuna sono salvaguardate e riunite in una sola persona e una sola ipòstasi»³⁹. Nella persona divina di Gesù, ciò che è divino è veramente e totalmente natura divina, e ciò che è umano è veramente e totalmente natura umana.

Non c'è in tutto questo il pericolo di umanizzare troppo il Figlio di Dio? Di fatto, alcuni teologi forzarono troppo la natura umana di Cristo fino a trasformarla in una persona diversa.

³⁸L. ALONSO SCHÖKEL, *La Biblia del peregrino*, Ega-Mensajero, Bilbao 1995.

³⁹DS 301-302, citato nel CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, al n. 467.

Perciò nel Concilio di Costantinopoli, nell'anno 553, fu necessario affermare che vi è «una sola ipòstasi [o Persona]..., cioè il Signore nostro Gesù Cristo, *Uno della Trinità*»⁴⁰. Così, si legge nel *Catechismo della chiesa cattolica*, «Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo. Egli è veramente il Figlio di Dio che si è fatto uomo, nostro fratello, senza con ciò cessare d'essere Dio, nostro Signore»⁴¹.

Abbiamo fatto tutto questo discorso, per essere in grado di rispondere alla domanda di quanto ci sia in Cristo della nostra umanità, delle nostre angosce, dei nostri sogni, del nostro lavoro. Il Concilio Vaticano II ha voluto essere molto chiaro a questo riguardo. «Il Figlio di Dio (...) ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato»⁴².

Pur essendo chiaro dai primi secoli del cristianesimo che Gesù è un uomo in modo reale e pieno, benché non sia persona umana ma divina, il valore della vita nascosta di Gesù, delle sue occupazioni ordinarie e comuni viene formalmente approfondito soltanto dalla teologia cattolica del Novecento, quando il lavoro si presenta come un problema sociale grave. In un primo momento, Leone XIII e Pio XI si riferirono alla vita nascosta e al lavoro di Cristo come modello che i lavoratori devono imitare⁴³. I due pontefici sembrano mettere l'accento sul valore del lavoro umano offerto a Dio nell'accettazione delle situazioni difficili e faticose che esso comporta. Oggi, la prospettiva teologica è più completa. Il lavoro è una realtà che fa parte della vita e della predicazione di Cristo poiché è il luogo e il mezzo che Ge-

⁴⁰DS 424; citato anche dal CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, al n. 468.

⁴¹ID., n. 469.

⁴²GS, n. 22.

⁴³G. PIZZUTI, *Per una teologia del lavoro nell'epoca attuale*, EDB, Bologna 1985; A. M. BAGGIO, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Città Nuova, Roma 1988; A. NEYHAUSSER, *Sens du travail, sens de la vie: une témoignage*, in "Foi et vie" 88 (1989) 111-145.

sù vive e predica⁴⁴. Gesù non è stato “tanto umile” da voler perfino lavorare, per mostrarci il valore di una vita di privazioni e sofferenze, ma ha predicato il suo messaggio proprio nel mondo in cui è vissuto. Per Gesù, il lavoro è un dato scontato, fosse pure il lavoro di un carpentiere, o di un pescatore, o la predicazione apostolica. Proprio per questo, non ha bisogno di speciali discorsi morali. «Chiedo a Dio che ti servano di modello anche l'adolescenza e la giovinezza di Gesù, sia quando ragionava con i dottori del Tempio, sia quando lavorava nella bottega di Giuseppe»⁴⁵.

La vita del Signore comincia a Betlemme, si sviluppa a Nazaret e in Palestina, finisce in croce sul Calvario. La Croce è per Gesù altare, cattedra e trono: l'altare dove si offre al Padre, la cattedra da dove evangelizza e il trono da dove regna. Se si vuole interpretare il lavoro umano in chiave di salvezza cristiana, e pertanto di sequela di Gesù, esso dovrà diventare offerta degli uomini sull'altare, regno che si manifesta nel servizio al prossimo, cattedra evangelizzatrice che spieghi il senso della vita professionale. Afferma Giovanni Paolo II che «il sudore e la fatica che il lavoro necessariamente comporta nella condizione presente dell'umanità, offrono al cristiano e ad ogni uomo, che è chiamato a seguire Cristo, la possibilità di partecipare nell'amore all'opera che il Cristo è venuto a compiere. Quest'opera di salvezza è avvenuta per mezzo della sofferenza e della morte di croce. Sopportando la fatica del lavoro in unione con Cristo crocifisso per noi, l'uomo collabora in qualche modo col Figlio di Dio alla redenzione dell'umanità. Egli si di-

⁴⁴ A questo riguardo si può leggere il capitolo quinto della *Laborem exercens*, dal titolo “Elementi per una spiritualità del lavoro”. Cf. anche questi suggestivi studi sul lavoro nell'Antico e nel Nuovo Testamento: F. RIVA, *La Bibbia e il lavoro. Prospettive etiche e culturali*, Edizioni Lavoro, Roma 1997; R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del nuovo testamento*, vol I, capitolo “L'atteggiamento di Gesù di fronte al lavoro e alla proprietà”, Paideia, Brescia 1989; W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, pp. 276-284; V. MANNUCCI, *Teologia biblica del lavoro. A dieci anni della “Laborem exercens”*, in “Rassegna di teologia” 32 (1991) 443-468.

⁴⁵ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, n. 484. E al numero successivo: «Trentatré anni di Gesù!...: trenta furono di silenzio e di oscurità; di sottomissione e di lavoro...»: ID., *Solco*, n. 485.

mostra vero discepolo di Gesù, portando a sua volta la croce ogni giorno nell'attività che è chiamato a compiere»⁴⁶. Il culmine dell'amore di Dio per gli uomini si ha nella morte del Figlio in croce. Il cristiano può partecipare all'opera di Cristo, sopportando la fatica del lavoro per amore, in unione al sacrificio di Cristo. «Qualunque lavoro, anche il più nascosto, anche il più insignificante, offerto al Signore, ha la forza della vita di Dio!» affermava il beato Josemaría Escrivá⁴⁷.

La *Gaudium et spes*, sedici anni prima della *Laborem exercens*, asseriva che «attraverso il lavoro offerto a Dio, l'uomo è associato alla redenzione di Gesù Cristo»⁴⁸. Quindici anni dopo, l'istruzione *Libertatis conscientia* della Congregazione per la dottrina della fede aggiungeva che il lavoro «contribuisce all'opera della creazione e della redenzione» (n. 82). E il *Catechismo della Chiesa cattolica*, pochi anni dopo, concludeva che «il lavoro umano (...) può anche essere redentivo. Sopportando la penosa fatica del lavoro in unione con Gesù, l'artigiano di Nazaret e il crocifisso del Calvario, l'uomo in un certo modo coopera con il Figlio di Dio nella sua opera redentrice. Si mostra discepolo di Cristo portando la croce, ogni giorno, nell'attività che è chiamato a compiere. Il lavoro può essere mezzo di santificazione e un'animazione delle realtà terrene nello Spirito di Cristo»⁴⁹.

Gesù è vero Dio e vero uomo. Ha vissuto una vita umana insieme alle realtà del lavoro e della fatica. Ha chiamato gli uomini a partecipare e collaborare con Lui alla redenzione, tramite anche le realtà del lavoro ordinario offerto a Dio. Ma quali sono le ragioni teologiche che permettono l'affermazione del valore redentivo del lavoro umano?

⁴⁶ LE, n. 27.

⁴⁷ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forgia*, n. 49.

⁴⁸ GS, n. 67.

⁴⁹ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, n. 2427. Affermava il beato Josemaría che «il lavoro, essendo stato assunto da Cristo, diventa attività redenta e redentrice: non solo è l'ambito nel quale l'uomo vive, ma mezzo e strada di santità, realtà santificabile e santificatrice»: *Nella bottega*, n. 47. «La vostra vocazione umana è parte importante della vostra vocazione divina»: *Nella bottega*, n. 46.

4. *Collaboratori di Dio nella storia della salvezza attraverso il lavoro ordinario*

Per rispondere alla precedente domanda bisogna risalire brevemente a quattro idee teologiche basilari.

1. Cristo, avendo istituito la Chiesa come segno e strumento di salvezza, per adempiere a questo fine ha dato alla Chiesa un modo di essere particolare. La Chiesa è stata fondata al fine di continuare la Redenzione e, per questo, Cristo le ha delegato la missione e il mandato ricevuto dal Padre. Mentre Lui ha meritato, una volta per sempre, i frutti della Redenzione, ha lasciato alla Chiesa la missione di applicarli nel corso della storia. Perciò la Chiesa è segno e sacramento universale di salvezza.

2. La missione di applicare i frutti della Redenzione è una missione che, *ratione Baptismi*, spetta a tutti i membri della Chiesa, laici, sacerdoti e religiosi. La Chiesa si realizza nell'insieme degli elementi e delle funzioni che la compongono nella sua unità e totalità, permettendole di compiere questa missione. La maggior parte del Popolo di Dio è costituita dai fedeli laici, uomini e donne, che, con parole della *Lumen gentium*, sono «tutti i fedeli ad esclusione dei membri dell'ordine sacro e dello stato religioso»⁵⁰. È proprio dei laici «per loro vocazione cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio». Dunque, ciò che è tipico, caratteristico, ecclesiologicamente vocazionale della vita dei fedeli laici è cercare il regno di Dio nelle occupazioni secolari. Ecco ciò che, secondo il Concilio, ne definisce la posizione e la funzione all'interno della Chiesa. Il testo aggiunge che i laici «vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli i doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta». Lì devono impegnarsi affinché si manifesti lo splendore di Cristo racchiuso nella creazione. Non è necessario, pertanto, che facciano nulla di estraneo

⁵⁰ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium*, n. 31. A continuazione si cita LG.

alla loro vocazione mondana onesta, perché è proprio questa realtà a costituire la materia della loro santificazione⁵¹.

3. In ragione della loro consacrazione battesimale, tutti i battezzati partecipano al sacerdozio di Cristo. La teologia si riferisce a questa realtà teologica con l'espressione "sacerdozio comune dei fedeli". Insegna il Concilio che «Cristo Signore, Pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb 5,1-5) fece del nuovo popolo "un regno dei sacerdoti per il Dio e Padre suo" (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, *mediante tutte le opere* del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di Colui che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cfr. 1 Pt 2,4-10)»⁵². In virtù del battesimo e per la grazia redentrice di Cristo, tutti i battezzati partecipano al sacerdozio di Cristo, per il quale tutte le opere offerte dall'uomo, nella loro determinata forma — si tratti del culto o dell'apostolato nelle occupazioni temporali — sono connesse realmente al sacerdozio di Cristo e all'Eucaristia, il grande sacrificio di ringraziamento con cui sono offerti a Dio i frutti della terra, insieme al corpo di Cristo.

Nella situazione dell'uomo sulla terra, l'offerta a Dio di tutte le azioni non sarebbe possibile senza uno speciale intervento della grazia. A questo riguardo, un altro testo del Concilio risulta illuminante: «Il sommo ed eterno Sacerdote Gesù Cristo volendo anche attraverso i laici continuare la sua testimonianza e il suo ministero, li vivifica col suo Spirito e incessantemente li spinge ad ogni opera buona e perfetta. Ad essi infatti, che intimamente congiunge alla sua vita e alla sua missione, concede anche parte del suo ufficio sacerdotale per esercitare un culto spirituale, affinché sia glorificato Dio e gli uomini siano salvati.

⁵¹ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ: «Se agisci — vivi e lavori — al cospetto di Dio, per ragioni d'amore e di servizio, con anima sacerdotale, anche se non sei sacerdote, tutto il tuo agire acquista un genuino senso soprannaturale, che mantiene tutta la tua vita unita alla fonte di tutte le grazie»: *Forgia*, n. 369.

⁵² LG, n. 10. Il corsivo è nostro.

Perciò i laici, essendo dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, sono in modo mirabile chiamati e istruiti per produrre sempre più copiosi i frutti dello Spirito. *Tutte infatti le loro opere*, le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, *il lavoro giornaliero*, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (cf. 1Pt 2,5); e, queste cose, nella celebrazione dell'Eucaristia sono piissimamente offerte al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso»⁵³. È Cristo che concede all'uomo, per mezzo di una partecipazione sacramentale al Suo sacerdozio e mediante l'unzione dello Spirito Santo, la possibilità di elevare al Padre tutte le realtà del mondo. Le realtà secolari oneste non sono ostacolo, bensì materia che può essere consacrata a Dio, in Cristo.

Questa consacrazione del mondo, sembra ovvio, non è automatica, perché richiede come condizione necessaria un'autentica unione a Cristo. Anche a ciò si riferisce la *Gaudium et spes*, al numero 67, quando enuncia che «offrendo a Dio il proprio lavoro, l'uomo si associa all'opera stessa redentiva di Cristo, il quale ha conferito al lavoro una elevatissima dignità, lavorando con le proprie mani a Nazareth». Ci domandavamo prima in cosa consista questo essere associati all'opera della redenzione con il proprio lavoro, e siamo arrivati alla conclusione che, secondo la *Gaudium et spes*, significa fundamentalmente unirsi a Cristo nell'offerta del lavoro fatto bene. Perciò, perché è imprescindibile l'unione reale con Cristo, il beato Josemaría insegnava che «lavoriamo, e lavoriamo molto e bene, senza dimenticare che la nostra arma migliore è l'orazione. Pertanto, non mi stanco di ripetere che dobbiamo essere anime contemplative in mezzo al mondo, che cercano di trasformare il loro lavoro in orazione»⁵⁴.

⁵³ LG, n. 34. Il corsivo è nostro.

⁵⁴ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, n. 497.

4. Lavorare bene, perché non basta mettere un'etichetta cattolica alle attività terrene per affermarne l'incorporazione alla storia della salvezza. È necessario un impegno anche umano, di vera qualità, o almeno di autentico sforzo per migliorare il valore di ciò che si vuole offrire a Dio. «I fedeli perciò devono riconoscere la natura intima di tutta la creatura, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio (...). Nel compiere universalmente questo ufficio, i laici hanno il posto di primo piano. *Con la loro competenza* quindi nelle profane discipline e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro (...)»⁵⁵. Tuttavia, la competenza che si chiede a chi lavora non si giustifica per motivi di sola efficacia, come se in un certo senso la salvezza dipendesse dal progresso materiale raggiunto dal lavoro. Il motivo è un altro.

La Chiesa ha sempre messo in evidenza l'impossibilità di separare totalmente il nucleo soprannaturale della salvezza rispetto alle sue incidenze sull'insieme della condotta dell'uomo sulla terra, ivi incluse le dimensioni temporali della sfera sociale, culturale, politica, giuridica, economica: in sintesi, della sfera civile, che è peculiare alla costruzione della civiltà terrena, in quanto qui si gioca la salvezza dell'uomo. La necessità di distinguere i due ordini di cose, temporale e spirituale, è parallela all'impossibilità pratica di separarli. Ragioni di tipo dottrinale, come il carattere totalizzante dell'Incarnazione, e antropologici, come l'unità del soggetto umano, determinano questa impossibilità.

Affermare il valore delle realtà terrene e delle attività umane oneste non significa identificare ogni progresso della storia umana e della civiltà con il progresso nel Regno di Dio. Non significa neppure che qualsiasi evento umano possa essere identificato con un evento salvifico. Sebbene la redenzione operata da Cristo si attualizzi nella storia, i frutti dell'attività umana non s'identificano in modo diretto con la storia della salvezza. Tra le due realtà c'è un rapporto *diretto, ma non causale*.

⁵⁵ LG, n. 36. Il corsivo è nostro.

Il cristiano che vuole santificarsi nel mondo deve cercare di essere competente e conoscere la natura intima delle realtà terrene di cui deve occuparsi, deve lavorare con tutto l'impegno possibile in quelle attività che, in quanto discipline profane, a loro volta sono state assunte da Cristo. Sebbene il frutto soprannaturale del lavoro non nasce principalmente dagli sforzi umani, tuttavia è chiaro che un lavoro fatto male non si può offrire a Dio. "Il Signore degli eserciti" si lamentava con i sacerdoti dell'Antico testamento perché offrivano sul suo altare "un cibo contaminato, un animale cieco, zoppo o malato" (Ml 1,7-8). L'attività umana è risposta sollecitata alla parola di Dio.

Tale fu l'insegnamento del beato Josemaría. Da una parte «non si può santificare un lavoro che umanamente sia uno sgorbio, perché non dobbiamo offrire a Dio cose fatte male»⁵⁶. D'altra parte, «se vogliamo davvero santificare il lavoro, dobbiamo inevitabilmente soddisfare la prima condizione: lavorare, e lavorare bene!, con serietà umana e soprannaturale»⁵⁷. Pertanto, «per realizzare le cose bisogna saperle condurre a termine. Non credo alla rettitudine di intenzione di chi non si sforza di ottenere la competenza necessaria per svolgere debitamente i compiti che gli sono affidati. Non basta voler fare il bene; è necessario saperlo fare. E, se il nostro volere è sincero, deve tradursi nell'impegno di impiegare i mezzi adeguati per compiere le cose fino in fondo, con perfezione umana»⁵⁸. I frutti di quest'impegno arriveranno quando e come Dio vorrà.

Quello che è stato detto in questi paragrafi si riferisce alla propria santificazione della persona che lavora, alla redenzione soggettiva del cristiano che cerca di agire come tale nella vita ordinaria. Esiste un secondo aspetto della missione della Chiesa e della redenzione che riguarda all'effetto della grazia sulle realtà del mondo, alla redenzione oggettiva del mondo. La missione della Chiesa riguarda in modo essenziale al primo aspetto,

⁵⁶ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, n. 493.

⁵⁷ ID., *Forgia*, n. 698.

⁵⁸ ID., *Nella bottega*, n. 50.

ma riguarda anche al secondo aspetto⁵⁹. Questo punto meriterebbe un approfondimento che ci allontanerebbe del nostro scopo. Si lascia per un'altra occasione.

5. *Costruire la città terrena guardando alla vita eterna*

Finalmente, eccoci all'ultimo passo di quest'analisi teologica. "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (Gv 1,18). Gesù ci ha mostrato il Padre, ci ha parlato spesso della vita eterna, ma non ha voluto dirci molto sul mondo futuro. Il solo tentativo di descriverlo distruggerebbe la speranza cristiana, ridurrebbe all'ambito mondano ciò che per definizione lo supera infinitamente. Tutto ciò che, in base alla rivelazione, si può dire del rapporto fra attività umana, lavoro, realtà mondana e vita eterna è precario. Non inutile, ma incompleto. Tuttavia, la presentazione della riflessione teologica sul lavoro umano sarebbe incompiuta (anzi, inutile come teologia, se fosse solo intramondana) se non si occupasse anche della domanda sul rapporto tra lavoro e vita eterna. Bisogna fare lo sforzo di porsi l'interrogativo sul senso ultimo di tutte le attività umane e riuscire a rispondere, nella misura del possibile, circa il senso ultimo dei nostri sforzi per costruire una società più umana, più giusta⁶⁰.

Al numero 39 della *Gaudium et spes* si afferma che, dopo il ritorno definitivo di Cristo per giudicare tutte le cose, l'universo materiale non scomparirà, ma subirà una trasformazione. Questa trasformazione sarà radicale: per questo motivo la Sacra Scrittura parla di una terra nuova⁶¹. Si può parlare di una frattura tra lo stato attuale del mondo e quello che prevarrà alla fine del tempo (cf. 2Pt 3,7ss). Però la teologia parla anche di una

⁵⁹ Il Concilio ha trattato questa tematica fondamentalmente nel decreto *Apostolicam actuositatem*, principalmente ai nn. 6 e 7.

⁶⁰ J.M. AUBERT, *E dopo la morte ...niente?: saggio sull'aldilà*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

⁶¹ Cf. Is 65,17; 2Pt 3,13; Ap 21,1.

continuità tra l'oggi e il domani. Infatti, sant'Ireneo affermava che «la sostanza, la realtà del creato non viene distrutta (colui che l'ha costruita è vero e saldo) ma "passa la figura di questo mondo" (1Cor 7,31), quello cioè in cui c'è stato il peccato, e nel quale l'uomo è invecchiato»⁶². Non sappiamo in qual modo sarà trasformato l'universo, ma certamente dovrà passare quanto è stato deformato dal peccato. Il Concilio Vaticano II afferma che «l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente» perché è lì che «cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce a offrire una certa prefigurazione di quello che sarà il mondo nuovo». Infatti, «i buoni frutti della natura e della nostra operosità (...) li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale»⁶³. Nella teologia cattolica il valore delle realtà mondane orientate al futuro è fuori discussione.

Tuttavia, rimane una certa oscurità sul significato di parole come "purificati", "illuminati" e "trasfigurati", adoperate dal Concilio Vaticano II per riferirsi alla realtà futura. Quello che viene purificato rimane nella sua sostanza, come pure quello che è illuminato. Purificare è rendere puro ciò che è stato contaminato e macchiato; "puro" si dice della materia che non è mescolata con altre sostanze che ne mutino le caratteristiche o ne diminuiscano i pregi. Illuminare è rendere luminoso di luce propria, rendere radioso, ravvivare. Va illuminato quello che è oscuro, incomprensibile. La trasfigurazione richiama, nel suo senso biblico e teologico, l'apparizione gloriosa di Cristo sul Tabor (cf. Lc 9,28-36; Mt 17,1-8; Mc 9,2-8). Su quel monte, Cristo continua ad essere il Verbo Incarnato, Gesù che ci appare in gloria superando quello che della sua divinità poteva essere nascosto nella corporeità. Tutte queste sfumature del testo conciliare danno il senso di un qualcosa che si ripristina e si ristabilisce nel suo valore originario: ecco il destino dei frutti del lavoro

⁶² SANT'IRENEO, *Contro le eresie*, 5,36,1, Jaca Book, Milano 1981, 481.

⁶³ GS, n. 39.

dell'uomo dopo il ritorno di Gesù per giudicare tutti gli uomini. In base alla Rivelazione, di più non si può dire⁶⁴.

V. Attualità e applicazione del messaggio

Fin qui, la teologia "pura". Rimane ancora la riflessione sulla risposta che la teologia può dare al mondo del lavoro attuale; cioè il ritorno alla descrizione della situazione odierna con la quale iniziano queste pagine.

Tutto quello che è stato detto, riguardo alla dimensione teologica del lavoro, ha conseguenze dirette sul modo di organizzare l'impresa e l'economia⁶⁵. Che la persona sia il soggetto del lavoro è il fondamento sul quale poggiano e dal quale si possono dedurre tutte le indicazioni etiche che la Chiesa può offrire per la migliore soluzione dei problemi sociali. La dignità del lavoro procede dal soggetto, e precede gli altri elementi economici. Dal punto di vista antropologico, si può affermare che il lavoro è «in funzione della persona», e non l'uomo e la donna in funzione dell'efficienza del lavoro. Cosa significa che «il lavoro (...) è di valore superiore agli altri elementi della vita economica, che hanno solo natura di mezzo»?⁶⁶. Gli aspetti oggettivi del lavoro, cioè la tecnica e l'organizzazione dei sistemi di lavoro, le leggi economiche, la necessaria redditività di ogni attività economica e l'insieme del processo della produzione, devono conciliarsi con la priorità della persona sulle cose. Ciò non toglie nulla al fatto che gli aspetti oggettivi dell'economia costituiscano a loro volta una realtà con la quale la dimensione soggettiva del lavoro debba misurarsi. La componente "oggettiva" del lavoro non si può eludere, perché costituisce un aspetto necessario della realtà e risponde ad criteri universali di produttività e professionalità.

⁶⁴ Questa è l'affermazione prudente della teologia classica: cf. J.H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, Lib. Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. I, p. 727.

⁶⁵ D. MELE, *Empresa y economía al servicio del hombre*, Eunsa, Pamplona 1992; H. FITTE, *Il primato della persona nella gestione dell'impresa*, in "La Società" 6 (1996/1) 65-80; J.Y. CALVEZ, *Economia, uomo e società*, Città Nuova, Roma 1991.

⁶⁶ Cf. GS, n. 67.

Le due dimensioni del lavoro sono inseparabili, nel senso che la loro separazione (ridurre la grandezza creazionale e antropologica del lavoro a profitto economico, oppure convertire la relazione lavorativa in beneficenza o volontariato) falserebbe in modo artificioso la natura delle cose. Il lavoro (come modo di relazione creativa con la verità del mondo materiale e con le altre persone) esiste come azione umana per governare il mondo, per sviluppare le sue potenzialità, per farlo crescere e farlo diventare più fruttifero. Separare la dimensione oggettiva dalla dimensione soggettiva del lavoro per artificio ideologico — di un segno o del segno contrario —, sarebbe come stabilire una rottura artificiosa tra la persona e il mondo. Mediante il lavoro, uomo e mondo si comunicano a vicenda la propria verità, e camminano insieme⁶⁷.

Sarebbe un'utopia e un inganno pensare ad un sistema di lavoro che sopprimesse lo sforzo e il dolore, un sistema in cui tutti lavorassero felici, come sognò Marx nella sua utopia materialista. Sarebbe pure illusorio pensare a un sistema che sia in grado di distribuire più beni (materiali, servizi, tecnologia, ecc.) di quelli che è in grado di produrre. Ciò che la Chiesa propone non è un'utopia sociale, ma l'impulso a un vivere sociale che si fondi sulla priorità degli aspetti soggettivi su quelli oggettivi del lavoro. Oppure l'essenziale riferimento di questi a quelli, così come il mondo materiale è naturalmente sottomesso all'uomo. Non il dominio dispotico dell'uomo, perché lui non è il suo signore né la sua causa. Gli aspetti oggettivi implicano necessariamente lo sforzo, la sottomissione a certe regole di organizzazione, le difficoltà e il sudore, la perseveranza malgrado gli ostacoli che si presentano ogni giorno; ma tutti questi elementi hanno senso, soltanto se subordinati e miranti ad assicurare il primato della persona. L'economia è nata come scienza che cerca di scoprire le leggi che governano la più efficiente produzione e distribuzione dei beni destinati a soddisfare i bisogni umani. Non è accettabile un'inversione dell'ordine che porti a

⁶⁷ Devo questa riflessione a uno scambio di idee con il professore Antonio Aranda.

considerare l'uomo come strumento di produzione, o che lo tratti alla stregua di tutto il complesso di mezzi di produzione⁶⁸.

Nella nostra economia dell'informazione e dei servizi, emerge una nuova "soggettività del lavoro", nel senso che il lavoro diventa protagonista non già di una società salariata, proletarizzata, passivizzata, assistita, ma di una società di produttori e consumatori dotati di più elevate esigenze soggettive di auto-realizzazione e di incidenza sui processi economici. Il criterio-guida di questi cambiamenti sta nel configurare il lavoro in modo tale da ottenere prodotti qualitativamente migliori sotto molti aspetti rilevanti, sia dal lato di chi lavora, sia dal lato di chi utilizza il prodotto del lavoro.

Riprendiamo e ricolleghiamo gli ambiti della riflessione teologica con il mondo della produzione e del lavoro secondo la seguente tabella, dove i quattro campi della riflessione teologica si mettono in relazione con alcune realtà della vita economica. A grandi linee, ecco lo schema possibile:

Persona (creazione)	⇒ creatività
Fatica (peccato)	⇒ spirito d'impresa
Significato (vita di Gesù)	⇒ missione d'impresa
Società (vita eterna)	⇒ responsabilità sociale

1. *Creatività*

Per quanto ci possa sembrare strano, la creatività e lo spirito d'impresa erano già previste da Dio nella creazione.

⁶⁸ In questa sfida per umanizzare il lavoro e l'economia, il Fondatore dell'Opus Dei vedeva una responsabilità specifica del cristiano: «questo è il tuo compito di cittadino cristiano: contribuire a far sì che l'amore e la libertà di Cristo presiedano tutte le manifestazioni della vita moderna: la cultura e l'economia, il lavoro e il riposo, la vita di famiglia e la convivenza sociale»: *Solco*, n. 302. In questo, aggiunge il beato Josemaría, «ti sta aiutando molto — mi dici — questo pensiero: dall'epoca dei primi cristiani, quanti commercianti si saranno fatti santi? E vuoi dimostrare che anche adesso è possibile... Il Signore non ti abbandonerà in questo impegno»: *Solco*, n. 490.

Come esposto ripetutamente, la teologia cattolica del lavoro trae inizio dalla lettura dei primi capitoli del libro della Genesi. Il racconto della Creazione permette di parlare dell'uomo come collaboratore di Dio in tale opera, nel senso di capacità di governare, di gestire le sue potenzialità di sviluppo. Sviluppo che oggi si applica non solo alla realtà materiale ma soprattutto ai frutti dell'intelligenza umana. Il cristianesimo ha una visione positiva e ottimista della natura umana, della sua capacità di curare, di condurre il creato, del buon uso della sua intelligenza, nonché della capacità di gestire il mondo. L'uomo può convertire il lavoro — e con il lavoro il mondo stesso —, in una realtà degna di essere offerta a Dio.

Su questa linea argomentativa, Paolo VI ha affermato che «ogni lavoratore è un creatore»⁶⁹. E Giovanni Paolo II ha aggiunto che la società deve rispettare la «soggettività creatrice dell'uomo» nelle diverse forme di organizzazione economica e aziendale⁷⁰. Tali affermazioni aprono un campo fecondo ad un'etica della creatività⁷¹. Siamo agli antipodi non solo del socialismo, ma anche del fordismo e del taylorismo. L'esperienza dimostra che la negazione degli spazi di creatività producono passività, dipendenza, senso di frustrazione, uomini-oggetto. Il lavoro creativo e responsabile sviluppa la persona, la rende protagonista del proprio e altrui destino. Studi di sociologia dimostrano che la morfogenesi del lavoro odierno esprime delle tendenze che lo portano nelle seguenti direzioni: da salariato ad autonomo; da astratto a concreto; da rigido a flessibile; da strumentale a espressivo; da utile individualmente a utile socialmente; da misurato in termini di tempo quantitativo a misurato in termini di tempo qualitativo⁷². In questa nuova situazione la creatività diventa un elemento determinante.

⁶⁹ PAOLO VI, enciclica *Populorum progressio*, n. 26.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 15.

⁷¹ Di questo mi sono occupato brevemente in *Etica cristiana de la creatividad empresarial*, in D. MELÉ (coordinador), "Consideraciones éticas sobre la iniciativa emprendedora y la empresa familiar", Libros IESE, Eunsa, Pamplona 1999, 69-80.

⁷² Così lo afferma P. DONATI, in *The Changing Meaning of Work (Secularized versus Humanistic) and its Implications for the New Society*, in "Towards reducing

C'è una forte tendenza nel mondo moderno ad apprezzare la creatività e lo sforzo imprenditoriale in termini di individuo. Si sottolinea l'importanza dell'uomo creativo e dell'imprenditore. Tuttavia, sono necessarie istituzioni sociali mature per permettere lo sviluppo della creatività individuale. Non si è creativi da soli, in un ambiente ostile o di scarsa stabilità. Abituamente si è più facilmente creativi in società sviluppate⁷³. La creatività dev'essere partecipativa, non individualistica.

2. Spirito d'impresa

Il lavoro è un bene arduo, un cammino lungo per arrivare al bene della persona e al bene del mondo, comporta fatica e sudore. Una realtà che è particolarmente evidente non solo nel lavoro fisico o in quello intellettuale, ma che è anche un luogo abituale nel lavoro imprenditoriale. La capacità di conoscere tempestivamente i bisogni degli altri uomini e le combinazioni dei fattori produttivi più idonei a soddisfarli, l'organizzazione dello sforzo produttivo, la pianificazione della sua durata nel tempo, l'assunzione dei rischi necessari, la perseveranza in un lavoro disciplinato e creativo, sono valori propri della capacità di iniziativa e di imprenditorialità⁷⁴.

Nel processo dell'economia d'impresa, afferma Giovanni Paolo II, «sono coinvolte importanti virtù, come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la fermezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna»⁷⁵. Dare un senso a queste virtù, oggi deci-

Unemployment", Pontificiae Academiae Scientiarum Socialium Acta, 5, Vatican City 1999, 287-324.

⁷³ Sul rapporto tra creatività, diritto alla proprietà privata, e destinazione universale dei beni, cf. D. FINN, *Creativity as a Problem for Moral Theology: John Locke 99 Percent Challenge to the Catholic Doctrine of Property*, "Horizons" 27/1 (2000) 44-62.

⁷⁴ Cf. CA, n. 32.

⁷⁵ *Ibidem*.

samente fuori moda, proponendole come elementi costitutivi di un nuovo umanesimo, è parte del compito teologico di ripensare la società.

Innovazione, capacità di gestione e visione di futuro possono essere considerati come parte del compito che Dio affida all'uomo rendendolo collaboratore del piano della creazione. Impresa significa un progetto di creazione di beni o servizi duraturo nel tempo, l'assunzione di rischi valutati alla luce di conoscenze e informazioni oggettive, perseveranza nello sforzo creativo.

3. Missione dell'impresa

Persone che condividono lo stesso lavoro reagiscono in modo molto diverso in situazioni quasi identiche. C'è chi arriva la mattina al lavoro già stressato e insofferente; c'è chi lo diventa lungo la giornata lavorativa; e c'è chi sopporta le stesse difficoltà del lavoro in modo positivo e paziente. Questo per mostrare che non tutto, nel lavoro, dipende dalle condizioni esterne alla persona, o dal modo di organizzarlo. La differenza può trovarsi in molti e diversi fattori, ma non mancherà la questione della motivazione e del senso che ognuno riesce a dare alla propria attività lavorativa, che sarà sempre dipendente dal senso che riesce a dare alla propria vita, e che a sua volta è dipendente dal ruolo che attribuisce a Dio.

Normalmente chi svolge un ruolo direttivo deve essere in grado di trasmettere "senso e motivazione" agli altri membri dell'organizzazione. Chi dirige deve poter proporre una visione ampia, in certo modo "trascendente" al quotidiano. La questione del senso e del significato del lavoro è attualmente in crisi⁷⁶. La crisi non si riferisce soltanto alla disoccupazione o alle problematiche presentate nelle prime pagine di questo studio. Si tratta di un problema d'insufficiente comprensione del lavoro.

⁷⁶ Di questo si occupano i lavori citati di P. DONATI, D. MÉDA, e L. THUROW. Cf. anche J. RIFKIN, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, Putnam's Sons, New York 1995.

ro, o piuttosto, di una comprensione riduttiva della persona che lavora.

Il filosofo italiano Cornelio Fabro ha definito l'insegnamento del beato Josemaría Escrivá sul lavoro come una *spiritualità totale del lavoro totale*⁷⁷. Il senso globale del lavoro proposto dalla teologia cattolica — esplicitato dal beato Josemaría — è quello di santificare il lavoro cercando di fare del lavoro, nel rispetto della sua razionalità e perfezione umane, un'offerta a Dio. Il beato Josemaría spingeva a scoprire il *quid divinum* nascosto in ogni realtà umana: «c'è qualcosa di santo, di divino, nascosto nelle situazioni più comuni, qualcosa che tocca a ognuno di voi scoprire»⁷⁸. Scoprire quel "qualcosa in più" è ciò che in *management* potrebbe chiamarsi la "missione". La consapevolezza di avere una missione comune raggruppa gli strumenti di *management* in un traguardo condiviso da tutti i membri dell'organizzazione. La missione può essere il guadagno, il profitto, oppure può essere qualcosa di più articolato, come offrire un servizio degno dell'uomo, o creare imprese che promuovano un tipo di cultura desiderato⁷⁹.

4. Responsabilità nella società

Il mondo accademico ha studiato in profondità i processi di creazione di valore aggiunto e gli strumenti di *management*. Ma non ha approfondito altrettanto le conseguenze che l'uso di tali strumenti provocano sulle persone; o almeno, sembra possibile affermare che questi studi siano più frammentari, più superfi-

⁷⁷ Cf. C. FABRO, *La tempra di un padre della Chiesa*, in FABRO-GAROFALO-RASCHINI, "Santi nel mondo", Ares, Milano 1992. Il beato Josemaría adoperava l'espressione (in lingua originale spagnola) "santificar el trabajo, santificarse con el trabajo, santificar a los demás con el trabajo", che risulta molto illuminante per capire il suo insegnamento sul lavoro cristiano in senso teologico. Cf. J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1966.

⁷⁸ BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui*, n. 114.

⁷⁹ Per una visione strategica dell'impresa con orientamento umanistico, cf. V. CODA, *L'orientamento strategico dell'impresa*, UTET, Torino 1991. Anche P. DE TORO, *L'etica nella gestione d'impresa*, Cedam, Padova 1993.

ciali e troppo ideologici⁸⁰. In queste tematiche, la mente umana sembra più portata alla condanna e alla lode, invece di concentrarsi sull'analisi e la definizione. Per molti studiosi dell'economia e dell'impresa, è proprio questo il tema che bisogna affrontare oggi.

Il mondo del lavoro e dell'impresa si deve confrontare con la realtà irreversibile della globalizzazione e della concorrenza⁸¹. In molti casi, questo confronto si sviluppa in un contesto nazionale di grave mancanza di coordinamento a livello sociale, politico ed economico⁸². Se fino a poco tempo fa era sufficiente che l'impresa avesse una buona padronanza degli strumenti tecnici del *management*, ogni questo sembra insufficiente⁸³. Servono conoscenze globali per affrontare problemi globali, sia dal punto di vista geografico e culturale, sia dal punto di vista dei livelli d'analisi di ogni problematica.

La teologia cattolica sul lavoro fornisce alcuni principi per valutare, con una visione che va oltre i fatti e i conti economici, le problematiche che si pongono oggi al mondo del lavoro. Sembra giusto affermare che la riflessione sul lavoro fatto dall'intelligenza credente fornisce all'uomo un forte senso di realismo economico. Concetti come mercato, concorrenza, libertà d'iniziativa, investimenti, coordinamento delle istituzioni sociali, libertà nei contratti, partecipazione, creatività, crescita, sviluppo, povertà, ecc. sono concetti di forte carica antropologica. Se si vuole fare uno studio scientifico di questi problemi, non si può ridurre lo studio agli aspetti tecnici e quantitativi delle questioni. Avere in considerazione il senso totale del lavoro appartiene all'essenza dell'economia; non è una aggiunta, ma uno dei suoi contenuti decisivi.

⁸⁰ Cf. J.A. PÉREZ LÓPEZ, *Teoría de la acción humana en las organizaciones. La acción personal*, Rialp, Madrid 1981.

⁸¹ M. COLOMBO (ed.), *The Changing Boundaries of the Firm*, Routledge, London 1998.

⁸² J.E. AUSTIN, *Managing in Developing Countries*, The Freed Press, New York 1990.

⁸³ M. PORTER, *Competitive Advantage: Creating and Sustaining Superior Performance*, The Free Press, New York 1985.

Il punto fondamentale sembra essere oggi il superamento delle principali matrici culturali del pensiero economico: l'utilitarismo individualista e il collettivismo metodologico. Entrambi gli approcci sono riduttivi, nel senso che tendono a far scomparire uno dei due termini della relazione: sia il paradigma individualista, fondato sul postulato dell'individuo unicamente mosso dal proprio interesse; sia il paradigma collettivista, che cerca di spiegare ogni fatto sociale a partire dalle strutture e dai sistemi. Occorre qualcosa di più reale, dove il lavoro compaia in senso pieno e proprio.

Lavorare bene, in senso proprio e pieno, è la prima responsabilità sociale del cittadino. I cristiani che lavorano nel mondo non cercano la salvezza fuori dal mondo, né nella trasformazione secolarizzata del mondo: la salvezza la cercano nella santificazione del lavoro come luogo d'incontro tra l'umano e il divino.

La Chiesa sa di non avere risposte per tutti i problemi sociali, ma al contempo, è consapevole di essere depositaria di un tesoro di saggezza che è chiamata a diffondere tra gli uomini di tutti i tempi. Ha un patrimonio di saggezza perché ha, soprattutto (anzi, ha soltanto!), il senso dell'uomo rivelato in Cristo. E con il senso dell'uomo, il senso anche del mondo in Cristo. Afferma Giovanni Paolo II che non c'è vera soluzione ai problemi umani al di fuori di quanto ci è stato tramandato nel Vangelo. Non perché il Vangelo abbia le risposte tecniche per i problemi sociali, ma perché Gesù Cristo «è la vera stella di orientamento per l'uomo (...); è la possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione»⁸⁴.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Fides et ratio*, n. 15.

Annesso

	Concilio Vaticano II	Giovanni Paolo II	Beato J. Escrivá
Persona (Creazione)	<ul style="list-style-type: none"> • immagine • collaborazione • contributo • attività ordinarie 	<ul style="list-style-type: none"> • è il soggetto • senso oggettivo • dominare come persona • contemporaneità 	<ul style="list-style-type: none"> • è prima vocazione • è benedizione di Dio • visione ottimistica • slancio
Fatica (Peccato)	<ul style="list-style-type: none"> • diminuzione • difficoltà 	<ul style="list-style-type: none"> • è il cammino • è un bene arduo 	<ul style="list-style-type: none"> • testimonianza di dignità • diamanti nella terra
Significato (Vita di Gesù)	<ul style="list-style-type: none"> • Gesù è vero uomo? • offrire il lavoro per associarsi alla Redenzione • competenza 	<ul style="list-style-type: none"> • il lavoro è per la risurrezione • modo di cooperare nella redenzione • l'unità dell'umano e il divino 	<ul style="list-style-type: none"> • Gesù è modello di lavoro ordinario • lavorare bene, servire • il lavoro può avere la forza della vita di Dio
Costruire la società (Vita eterna)	<ul style="list-style-type: none"> • il lavoro è legato ai valori ultimi • stimola, e non indebolisce l'impegno 	<ul style="list-style-type: none"> • è la chiave della questione sociale • impegno nella storia 	<ul style="list-style-type: none"> • responsabilità specifica, compito • mezzo contribuire al miglioramento

Pontificia Università della Santa Croce
 Piazza di Sant'Apollinare, 49
 00186 Roma
 e-mail: fitte@usc.urbe.it

Abstract

Il pensiero teologico sul lavoro umano si è approfondito in modo notevole lungo il ventesimo secolo. L'Autore studia alcune delle linee fondamentali di questo sviluppo. L'articolo comincia con un breve accenno alle difficoltà in cui si trova l'economia per risolvere i problemi del lavoro, in parte perché basata su un paradigma antropologico e metodologico incompleto. Passa dopo a studiare il valore del lavoro nella teologia protestante, principalmente nelle figure di Lutero, Calvino e Barth. In un terzo momento, l'articolo presenta una griglia di lettura teologica in base alla quale si può analizzare la complementarità della dottrina sul lavoro umano del Concilio Vaticano II, dell'insegnamento di papa Giovanni Paolo II e della predicazione del beato Josemaría Escrivá. Lo studio si chiude con una proposta di applicazione del pensiero teologico cristiano sul lavoro alla vita dell'impresa odierna.

Pagina bianca

DIALOGO CON LE CULTURE
ATTUALITÀ E CRITERI ALLA LUCE DELLA
FIDES ET RATIO

Janusz KRÓLIKOWSKI

Sommario: I. *Le questioni teologiche nell'ambito del dialogo con le culture* - II. *Difficoltà* - III. *Criteri fondamentali del dialogo con le culture:* 1. Criterio di universalità dello spirito umano. 2. Criterio di persistenza delle acquisizioni nel quadro dell'inculturazione: a) Monoteismo; b) Conversione; c) Unicità di Cristo; d) Escatologia. 3. Criterio di reciproca apertura delle culture - IV. *«Profondo, totale e difficile processo».*

«La cultura non è unicamente una grande benedizione, ma anche un grande compito»

Konstanty Michalski¹

I. Le questioni teologiche nell'ambito del dialogo con le culture

La questione del dialogo con le culture pone un'importante e difficile sfida, di fronte alla quale si trova la Chiesa nella sua opera di evangelizzazione; ad essa ha fatto riferimento il Concilio Vaticano II nella Costituzione *Gaudium et spes*² e ne ha argomentato eloquentemente

¹ K. MICHALSKI, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, in IDEM, *Nova et vetera*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1998, p. 412.

² Cfr. A. DONDEYNE, *L'essor de la culture*, in AA.VV., *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, ed. Y.M.-J. CONGAR, M. PEUCHMAURD,

mente l'opera e l'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II³; di fronte a tale sfida si trova oggi la teologia in generale e la teologia morale in particolare nel suo confrontarsi con le nuove domande che nascono e crescono nel campo delle vecchie o nuove culture. A questo ultimo compito ha richiamato spesso l'attenzione ad esempio B. Häring⁴. All'inizio della presente riflessione vale la pena osservare che nell'ambito cristiano è la morale cristiana, nei suoi aspetti teoretici, così come in quelli pratici, che sembra particolarmente predisposta ad impegnarsi nel dialogo con le culture. L'esperienza stessa della storia testimonia questa predisposizione, poiché proprio in campo morale ebbe luogo il primo dialogo del cristianesimo con le culture antiche. Ancor prima che il cristianesimo assumesse tale dialogo a livello metafisico, nel momento in cui esso assurse al suo massimo splendore all'interno del dibattito cristologico-trinitario, già da lungo tempo tale dialogo con la cultura antica era condotto in campo morale. Significativa testimonianza di ciò è la *Lettera a Diogneto* che risale all'originaria esperienza cristiana.

La storia del cristianesimo degli inizi mostra, tra le altre cose, che il dialogo con la cultura antica, in ambito morale, aveva un ruolo

vol. 2, Les Editions du Cerf, Paris 1967, pp. 455-481; H. CARRIER, *Il contributo del Concilio alla cultura*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, a cura di R. LATOURELLE, Cittadella Editrice, Assisi 1987; J. GREMILLION, *The Church and Culture since Vatican II*, Notre-Dame, Indiana 1985.

³ Cfr. H. CARRIER, *Evangile et cultures. De Leon XIII a Jean Paul II*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988; S. MAGGIOLINI, *Fede e cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, in IDEM, *L'attesa del mondo. Linee di umanesimo cristiano*, Edizioni Ares, Milano 1989, pp. 79-93; Z. ADAMEK, *Nauczanie Jana Pawła II o kulturze*, Tarnowskie Studia Teologiczne 12 (1993) pp. 445-459; AA.VV., *La cultura strumento di ripresa della vita*, Colloquio internazionale del Centro Culturale San Carlo, Milano 20-21 giugno 1981, Jaca Book, Milano 1982; A. PAPUZISKI, *Filozofia kultury papieża Jana Pawła II*, Warszawa 1989; S. KOWALCZYK, *Czy Kościół uniósł coś w kulturę?*, AA.VV. *Problemy współczesnego Kościoła*, a cura di M. RUSECKI, RW KUL, Lublin 1996, pp. 371-382; J. BAJDA, *Kultura ocalona przez Ewangelię*, «Ethos» 9 (1996), n. 3-4, pp. 165-174; K. KUPIEC, *Teologia - wiedza zbawienia. Wprowadzenie do teologii i rozwoju dogmatów*, Biblos, Tarnów 1998, pp. 54-74; F.P. MIGUENS DEDYN, *Fe y cultura en el magisterio de Juan Pablo* (tesi di dottorato), Pamplona 1999.

⁴ B. HÄRING, *È tutto in gioco. Svolta nella teologia morale e restaurazione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 52-73.

non meno rivelante nell'opera della prima evangelizzazione, del dialogo con essa a livello metafisico⁵. Proprio a tale livello morale si ebbero successi molto importanti e significativi (su alcuni dei quali cercherò di rivolgere l'attenzione in una successiva parte di questa presente riflessione). Penso che ci troviamo qui di fronte ad un importante campo di ricerca, i risultati della quale potrebbero avere un significativo ruolo nell'odierno dialogo della Chiesa con diverse culture, poiché sotto molti aspetti le sfide contemporanee sono molto simili a quelle antiche.

⁵ Cfr. P. STOCKMEIER, *fede e religione nella Chiesa primitiva*, Paideia Editrice, Brescia 1976; CH. DAWSON, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Edizioni Paoline, Roma 1984; R. CANTALAMASSA, *Cristianesimo e cultura. Le esperienze della Chiesa antica*, in IDEM, *Cristianesimo e valori terreni. Sessualità, politica e cultura*, Vita e Pensiero, Milano 1978², pp. 142-169; AA.VV., *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, a cura di J. ŚRUTWA, RW KUL, Lublin 1988; R. SPIAZZI, *Cristianesimo e cultura dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1990; M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1990; AA.VV., *Christianity and European Culture. Selection from the Work of Christopher Dawson*, a cura di G.J. RUSSELLO, The Catholic University of America Press, Washington 1998.

Sul significato del dialogo con la cultura per il cristianesimo e la teologia cfr. J. MARITAIN, *Religion et culture*, in J. E. R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, vol. 4, Fribourg - Paris 1984, pp. 195-255; TH. HAECKER, *Christentum und Kultur*, München 1927; IDEM, *Dialog über Christentum und Kultur, mit einem Exkurs über Sprache, Humor und Satire*, Jakob Hegner, Hellerau 1930; H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper & Row 1951; P. TIL- LICH, *Theology of Culture*, Oxford University Press, New York 1959; K. RAHNER, *Fede e cultura*, in IDEM, *La grazia come libertà. Brevi saggi teologici*, Edizioni Paoline, Roma 1970, pp. 183-197; AA.VV., *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981; J.S. PASIERB, *Pionowy wymiar kultury*, Znak, Kraków 1983; P.N. EVDOKIMOV, *L'amore folle di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1983, pp. 109-137; I. BIFFI, *Cultura cristiana. Distinguere nell'uomo*, Jaca Book, Milano 1982; H. CARRIER, *Gospel Message and Human Cultures*, Pittsburgh 1987; IDEM, *Evangelizing the Culture of Modernity*, New York 1987; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1988; IDEM, *Evangelization and Culture*, London 1994; A. RODZIŃSKI, *Osoba, moralność, kultura*, RW KUL, Lublin 1989, pp. 205-377; A.F. BEDNARSKI, *La cultura. Riflessioni teologiche*, Casa Editrice Marietti, Torino 1991; M.I. RUPNIK, *L'arte, memoria della comunione. Il significato teologico missionario dell'arte nella sagistica di Vjačeslav Ivanovič Ivanov*, Lipa, Roma 1994; IDEM, *Il coraggio del dialogo critico con le culture di oggi*, in *La novità della soglia. Aperture della nuova evangelizzazione*, a cura di CENTRO ALETTI, Lipa, Roma 1995, pp. 103-145; P. FLORENSKIJ, *Cristianesimo e cultura*, «L'altra Europa» 12 (1987), pp. 48-62; AA.VV., *Creare con fede una nuova cultura*, a cura di P. POUPARD, Città Nuova Editrice, Roma 1996; M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999.

Il secondo motivo che rende la morale cristiana particolarmente predisposta a questo dialogo, deriva dal fatto che esiste una certa somiglianza tra la morale e la cultura, se si considerano particolarmente la dimensione sociale e quella «operativa» di queste due realtà umane. Senza entrare nel merito della questione della definizione del termine *cultura*, possiamo qui in linea generale dire che *cultura* è una forma comune, sviluppata storicamente, di espressione delle idee e dei valori che caratterizzano la vita di qualche comunità.

Per comprendere e approfondire questa definizione conviene tener conto di due osservazioni che ad un tempo la completano e approfondiscono.

a) La cultura ha relazione con ciò che è conosciuto e con le cose che hanno valore. Essa è costituita da una verificata comprensione del mondo e dell'umana esistenza nel mondo, per questo non può essere considerata soltanto un certo «tendere a», di natura esclusivamente teorica. Come tale è del tutto interessata ad afferrare gli stessi fondamenti del mondo e dell'esistenza umana, e in questo modo cerca di mostrare come l'uomo dovrebbe occupare il suo posto nel mondo, e insieme come dovrebbe agire per realizzare le sue aspirazioni e raggiungere la felicità alla quale con tutto il suo essere tende. Vale la pena qui notare che nelle grandi culture questo problema non è posto in modo individualistico, come se ciascun uomo, singolarmente, potesse elaborare il proprio modello di confronto con il mondo e con l'esistenza. In base all'esperienza dei secoli, la cultura indica che è possibile elaborare questo modello soltanto insieme ad altri, e quindi, la questione di una corretta comprensione dell'esistenza e la sua accettazione, si fondano sostanzialmente su una buona formazione comune che in qualche modo fornisce il fondamento per uno sviluppo spirituale dell'individuo⁶.

La cultura non può prescindere da una comprensione dell'esistenza che sia aperta alla *praxis*, essa comprende quindi, in modo integrale, la questione del valore e della morale (complessivamente col suo peso normativo), e in questo modo abbraccia sempre anche

⁶ Cfr. G. FLOROVSKY, *Christianity and Culture*, in IDEM, *Collected Works*, Belmont, Mass. 1974, pp. 121-130.

la questione dell'uomo e del mondo, e di seguito, come questione realmente originaria e fondante, la questione di Dio. Non è possibile comprendere il mondo e l'uomo in modo vero e culturalmente creativo se non si risponde a questo importante quesito. Lo confermano le grandi culture, le quali nei loro fondamenti sempre racchiudono questa interpretazione del mondo, orientata verso Dio, che possiamo determinare come *religiosa*. P. Tillich analizzando questo fenomeno ha osservato giustamente: «La religione è la sostanza della cultura, la cultura è la forma della religione»⁷.

Il pensatore russo, V. Ivanov ha dimostrato in modo molto convincente che lo scadimento delle culture deriva strettamente dal fatto che viene eliminato da esse l'elemento morale e religioso, e che la condizione del loro sviluppo è il riconoscimento dell'incarnazione di Dio⁸. Considerando la situazione dello «spirito moderno» egli afferma: «Il cristianesimo è, a confronto delle altre religioni, l'affermazione più radicale della discesa divina, spinta fino alla sepoltura del Dio-Uomo nel seno della terra. *«Descendit et incarnatus est — et homo factus est; passus et sepultus est; et resurrexit et — ascendit»*. L'esaurimento fino a sentirsi solo in faccia al nulla e per un breve attimo che vale però un'eternità, non già più divino, perchè abbandonato dal Padre, è il prezzo della risurrezione redentrice e della vittoriosa riascensione verso la Sorgente dell'essere. «Se il grano di frumento caduto in terra non muore, rimane esso solo; ma s'egli muore, apporta molto frutto»: a questa legge sovrana del divenire si sottomette il Verbo che si è fatto uomo, ed è soggetto l'uomo creato dal Verbo. Il Verbo si fa carne; la Sua Luce che è la Vita penetra nelle tenebre (*«et Lux in tenebris lucet»*), supera l'insita resistenza della materia al principio del vero essere, illumina e rivendica allo Spirito l'uomo intero, immerso per gran parte in quelle tenebre, e con l'uomo, risuscitato e reso fruttifero al pari del granello morto fra le

⁷ P. TILlich, *Theology of Culture*, p. 7.

⁸ Cfr. V. IVANOV, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, «Il Convegno» 8-12 (1933), pp. 328-347. Importanti osservazioni al riguardo Ivanov ha presentato nella sua interpretazione di Dostoevskij; cfr. IDEM, *Dostoevskij. Tragedia Mito Mistica*, Il Mulino, Bologna 1994. Cfr. anche V. IVANOV, M. GERŠENZON, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*, La Casa di Matriona, Milano 1976.

zolle, l'intera natura, la quale, come dice S. Paolo, ora geme, aspettando la propria liberazione per mezzo dei figli di Dio. Secondo il concetto cristiano della realtà inferiore, tanto diverso da quello indiano prettamente illusionistico, neanche il mondo materiale sarà abolito e dissipato come un molesto e fallace sogno nel Regno di Dio, bensì quale tabernacolo del Verbo trascenderà il suo stato odierno caotico e meonico, cioè disunito ed oscillante tra l'essere e il non-essere, e diverrà veramente reale, realmente partecipe all'universale restaurazione e santificazione del creato. La natura si salva tutta quanta col corpo glorificato dell'uomo integrale nella futura risurrezione, perché essa è il corpo dell'uomo, e l'Uomo, che è uno nella molteplicità delle persone individuali ed immortali in cui si realizza, è, quale unità ("ut unum sint"), il corpo mistico di Cristo⁹.

All'inizio del nostro secolo (1909) alcuni filosofi russi, analizzando la situazione di crisi della vita sociale e della cultura, della *praxis* nazionale in genere della Russia, dimostrarono in modo eloquente che alla base di questa situazione si trova la crisi della metafisica, dell'etica e della religione. Una tale crisi può essere riassunta in una categoria: *nichilismo*, dal quale può nascere soltanto una rivoluzione anarchica¹⁰. Le loro previsioni si sono poi verificate particolarmente durante la rivoluzione del 1917.

Si può ben prevedere quindi che grande parte della cultura postmoderna, senza metafisica, senza etica e quindi senza Dio, non abbia davanti un grande futuro¹¹, e non si devono prendere alla leggera e trattare solo come «profeti di sventura» coloro che vedono

⁹ V. IVANOV, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, op.cit., pp. 335-336.

¹⁰ Cfr. *La svolta Vecchi, l'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, N. BERDIJAEV, S. BULGAKOV, M. GERŠENZON, A.S. IZGOEV, B.A. KISTJAKOVSKIJ, P.B. STRUVE, S.L. FRANK, Jaca Book, Milano (s.d.). Più tardi il problema fu trattato più sistematicamente da N. Berdiaev nelle sue ricerche filosofiche; cfr. ad esempio IDEM, *Cinque meditazioni sull'esistenza. Solitudine, società e comunità*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1982.

¹¹ Per le questioni moderne cfr. A. GIORDANO, *Cultura senza etica? Una fenomenologia del post-moderno*, in AA.VV., *La questione etica. Una sfida dalla memoria*, a cura di A. GIORDANO, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 25-44; P. BORTKIEWICZ, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, in AA.VV., *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Pallottinum, Poznań 1995, pp. 28-39; S. ROSE, *Nichilismo. Le radici della rivoluzione dell'età moderna*, Servitium - Interlogos, Sotto il Monte - Schio 1998.

«in colori neri» il futuro di un mondo dominato dal postmodernismo, che presenta molte delle caratteristiche che ebbe la cultura in Russia, prima della tragica rivoluzione del 1917.

b) Cultura in senso classico comprende il fatto del passaggio da ciò che è visibile a ciò che è invisibile, dalla sfera cioè del fenomeno, alle sue cause; in questo senso cultura — nel suo più profondo significato — è apertura a ciò che è divino. Indica dunque il trascendersi del singolo nella cultura e il suo lasciarsi guidare da un più ampio soggetto comune, il quale può difendere, rafforzare, sviluppare certe idee delle quali il singolo vive e che sono per lui importanti. Partendo da questo presupposto, la tradizione filosofica e teologica russa sottolinea fortemente l'aspetto «comunionale» della gnoseologia e il suo stretto legame con l'amore, essendo l'amore la condizione necessaria della conoscenza. Ad esempio P. Florenskij afferma: «La conoscenza effettiva della verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e, viceversa, la conoscenza della verità si manifesta attraverso l'amore. (...) Qui è impossibile dire che cosa sia la causa e che cosa l'effetto, perché l'una e l'altro sono soltanto *aspetti* di un'unica realtà»¹². E poi dice, a mo' di conclusione: «La "comunione" ha un valore *gnoseologico*»¹³.

La cultura è sempre legata al soggetto sociale che, da una parte, riunisce le esperienze dei singoli e dall'altra contribuisce alla partecipazione a tali esperienze. Il soggetto comune conserva nella sua memoria e sviluppa queste idee, le quali oltrepassano le possibilità dei singoli, idee che possono chiamarsi pre-razionali o sovra-razionali, che offrono all'uomo una specie di pre-comprensione della realtà della quale egli partecipa, e che gli permettono di inserirsi organicamente ed armonicamente nell'esistenza concreta e, in seguito, di cercare, in modo collettivo, la verità¹⁴. Così facendo la

¹² P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, p. 115. In questa significativa opera del pensatore russo si possono trovare diversi elementi di gnoseologia, là dove viene ampiamente sviluppato il legame tra conoscenza e comunione (amore, amicizia).

¹³ *Ibidem*, p. 509. Cfr. anche IDEM, *Il cuore cherubinico. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 200-249.

¹⁴ Cfr. K. RAHNER, *Piccolo frammento «sullo scoprimento collettivo della verità»*, in IDEM, *Nuovi saggi - I*, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 153-161.

cultura ricorre alla sapienza antica e si lega a tradizioni originarie, che hanno come caratteristica di essere qualcosa di rivelato, ciò significa che non derivano da studi e deduzioni portati avanti dall'uomo, ma risalgono ad un primigenio contatto con il fondamento di tutte le cose. In altre parole, la cultura ricorre ad una originaria comunicazione dell'uomo con la divinità. Questa comunicazione ha un significato fondamentale per il concetto cristiano di tradizione¹⁵. G. Florovskij, teologo ortodosso russo, giustamente la chiama «memoria sacra»¹⁶, distinta nettamente dalla memoria storica e umana, che custodisce la *traditio veritatis*.

Le crisi più degne di nota della cultura avvengono quando si cerca di ridurre questa eredità sovra-razionale che è in esse contenuta, a qualcosa di definitivamente fissato usando a questo scopo una nuova conoscenza critica. In questo caso la verità tramandata viene sottoposta a discussione, ma alla fine del tutto messa in questione; ciò che era verità diventa qualcosa come un' indefinita consuetudine, e per ciò stesso perde il suo significato e la sua vitalità¹⁷. Una tale situazione si è verificata nella nostra epoca, quando le ricerche critiche di carattere razionalista hanno via via messo in discussione tutte le realtà fondamentali dell'esistenza umana, tra le quali la religione, l'etica, la cultura ecc., le quali però non possono essere sottoposte in senso pieno alle analisi critiche del metodo sperimentale, perché il loro oggetto non solo è legato al soggetto conoscente, ma viene da lui creato, spesso anche nel processo stesso del conoscere¹⁸.

Questa situazione si verifica particolarmente nella crisi della Tradizione, sia della tradizione biblica che di quella subito successiva, patristica. Spesso viene dimenticato un importante principio

¹⁵ Cfr. CH. DAWSON, *Progresso e religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1948; J. PIEPER, *Über den Begriff der Tradition*, Köln-Opladen 1958; IDEM, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Kösel Verlag, München 1970.

¹⁶ G. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1997, p. 165.

¹⁷ In questo senso Tertuliano diceva giustamente: «Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit»: *De virginibus velandis* I, 1: PL 2, 889.

¹⁸ Cfr. il mio articolo *Il «neopaganesimo». La sfida politeista tra oriente e occidente*, «Annales Theologici» 13 (1999), pp. 159-163.

ermeneutico riguardante direttamente la Bibbia, ma che vale ugualmente per tutta la Tradizione cristiana, espresso, ad esempio, da Ilario di Poitiers: «Scripturae non in legendo sunt, sed in intelligendo»¹⁹. Accostarsi alla Bibbia e alla Tradizione solamente mediante una conoscenza critica (*in legendo*), le riduce a diventare oggetti di «un museo di archeologia», come diceva S. Bulgakov²⁰, perché trattate come una reminiscenza di quanto è avvenuto tanto tempo fa. Esse sono invece una realtà da comprendere in senso largo (*in intelligendo*), la quale, non escludendo una conoscenza critica, si attua principalmente mediante l'esperienza vissuta e la viva memoria della fede, essendo «forza viva» e «coscienza di un organismo vivente»²¹, che custodisce l'identità cristiana attraverso i secoli e crea la continuità fra le epoche e le generazioni. L'esperienza e la memoria della Chiesa assicurano una visione che unifica ciò che è passato con quanto è presente in mezzo a noi. G. Florovskij osserva al riguardo: «La tradizione è più un germe che non un decreto di qualche autorità. Il vero tradizionalismo cattolico è la fedeltà all'esperienza globale della chiesa, nella quale si è sviluppato il germe posto in essa agli inizi. Per questo la vera tradizione non può essere identificata o scoperta stando al di fuori della chiesa, attraverso ricerche di natura puramente storica o archeologica»²².

In gran parte le ricerche che si occupano di «demitizzazione» e «deellenizzazione» subiscono l'influsso erroneo di una mentalità critica contemporanea, che non rende giustizia al concetto cristiano di tradizione²³.

¹⁹ S. ILARIO DI POITIERS, *Ad Constantinum Augustum* 2, 9: PL 10, 570.

²⁰ S. BULGAKOV, *Pravoslavie. Ocerki ucenia pravoslavnoj cerkvi*, Ymca-Press, Paris (s.d.), p. 47.

²¹ *Ibidem*.

²² F. FLOROVSKIJ, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, op.cit., p. 167.

²³ Per quanto riguarda il problema biblico cfr. J. RATZINGER, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento et orientamento dell'esegesi contemporanea*, in AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 93-125; G. COLOMBO, *Intorno all'«esegesi scientifica»*; in *ibidem*, pp. 169-214.

II. Difficoltà

Benché il dialogo del cristianesimo con le culture duri già da duemila anni e si sia raggiunta una significativa conoscenza della sua natura e si posseggano numerosi esempi della possibilità del suo impiego, è tuttavia un dialogo che esige coraggio e che rimane molto difficile, anzi alle volte si ha l'impressione che esso diventi perfino sempre più difficile, nonostante il grande avvicinamento delle culture, con le quali — grazie al processo di globalizzazione — si ha oggi a che fare. Si possono indicare molte ragioni di questa situazione. In primo luogo vale la pena ricordare che i concetti di *cultura* e *dialogo* non sono univoci. Si danno oggi almeno qualche centinaio di definizioni di cultura e continuamente se ne propongono di nuove²⁴. Inoltre la questione del dialogo con le culture viene complicata oggi dal cosiddetto «pluralismo delle culture», che da parte sua non ha ancora raggiunto un'approssimativa precisazione di contenuto²⁵. In una medesima situazione si trova la comprensione del concetto di dialogo. Nonostante si ricorra praticamente in modo quasi universale al dialogo come forma di relazione tra gli uomini, il modo in cui lo si intende è ancora soggetto a molteplici interpretazioni. Se si tratta del dialogo con le culture, bisogna osservare che il problema subisce oggi una ulteriore complicazione. Fino a questo momento il cristianesimo ha condotto un dialogo con le culture, che seppur di maggiore o di minore grado, aveva pur tuttavia un carattere religioso; ancor più: la religione era un suo elemento costitutivo. Oggi è sorto un fenomeno nuovo, il fatto cioè che la cultura esistente, che si dichiara atea, laica, indipendente, si pone semplicemente come antireligiosa²⁶. Anche questo fatto deve essere preso in considerazione.

²⁴ Cfr. A.L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Revue of Concepts and Definitions*, Cambridge (Mass.) 1952.

²⁵ Cfr. AA.VV., *Pluralisme culturel et foi chrétienne. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie*, a cura di C. MÉNARD, F. VILLENEUVE, Editions Fides (s.l.), 1993.

²⁶ Un interessante esempio di dialogo tra la visione cristiana e quella laica della cultura è dato dalle lettere scambiate tra V. Ivanov e M. Geršenzon; cfr. V. IVANOV, M. GERŠENZON, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe*, La Casa di Matriona, Milano 1976.

Difficoltà di un gruppo a parte sono quelle aventi origine filosofica, poiché sostanzialmente si sviluppano in un terreno soggetto a continue trasformazioni, quali quelle che si compiono nel quadro delle filosofie contemporanee. Sono difficoltà che spesso non soltanto condizionano, perfino in modo totale, il contemporaneo dialogo con le culture, ma alla fine decidono anche del suo senso o non senso²⁷.

Il primo problema generale a cui conviene innanzitutto fare attenzione a questo proposito, è il problema dello *storicismo*, il quale partendo dal postulato, secondo il quale si deve applicare, in modo fondato, il principio storico e contestuale nell'osservazione dei fenomeni culturali giunge ad attribuire a tale principio l'esclusiva metodologica in queste osservazioni, conseguenza di ciò è il relativismo, in pratica, l'eliminazione da essi del problema della verità. Ha ben illustrato tale problema, già nel 1931, K. Michalski, filosofo polacco, quando affermava: «Una delle caratteristiche della vita moderna consiste nella precedenza data all'elemento in divenire, rispetto a quello immutabile, e insieme la presa di posizione che di fronte a questo fatto assume il pensiero teoretico. Nella filosofia greca all'infuori di Eraclito, lo spirito umano aveva visto l'essenza delle cose negli elementi fissi, e ad essi aveva legato l'idea di una conoscenza esatta, *epistêmê*, mentre aveva tralasciato totalmente gli elementi mutevoli oppure li aveva giudicati eredità della *doxa*, cioè di una conoscenza avente solo carattere di probabilità. Oggi l'orientamento del pensiero è un altro, soprattutto nelle scienze storico-umanistiche, per le quali il continuo cambiamento costituisce l'essenza stessa dell'osservazione della realtà. Essa è data da ciò che si cambia, da ciò che possiede carattere non necessario e relativo; in questo modo progressivamente si è relativizzato tutto ciò che la mano dello storico ha toccato. Sotto l'influenza delle ricerche nel campo della genetica, il relativismo è entrato dappertutto, compresa filosofia, etica, e religione»²⁸. Un po' più avanti l'autore indica le conseguenze di questo

²⁷ Cfr. Z.J. ZDYBICKA, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, Roczniki Filozoficzne 43-44 (1995-1996), n. 2, pp. 55-68.

²⁸ K. MICHALSKI, *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów*, in IDEM, *Nova et vetera*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1998, p. 415.

indirizzo nel pensiero: «Lo storicismo non sa arrivare a comprendere che la concezione del mondo, intesa come grande conoscenza, necessiti che venga esaminata altresì dalla parte del contenuto e del suo rapporto con l'oggetto e la realtà, e non soltanto dalla parte del soggetto singolo o collettivo, poiché altrimenti il grande pensiero si divorerà da se stesso»²⁹.

Un pensiero basato sul principio storico «si divora da se stesso» poiché indaga su tutto, eccetto che sulla verità, e con ciò stesso non trova più appoggio, all'infuori di stesso, nella realtà oggettiva. Analizzando ad esempio l'opera filosofica di un qualche autore antico, lo storicismo si chiede questo: chi ha esercitato influenza su di lui, in quale periodo della sua produzione letteraria è stata scritta la tale opera, su chi ha esercitato influenza, come appare attualmente lo stato di ricerche relativo a questa opera e così via. Appunto in questo modo si comportavano i regimi comunisti dell'Europa dell'Est, quando le pubblicazioni filosofiche e la letteratura classica erano introdotte da delle prefazioni il cui scopo era iniziare il lettore alla loro comprensione storica, eliminando conseguentemente da esse il problema della verità. Domande del tipo, se, e quanto, ciò che dice un autore, è vero, sarebbero domande non scientifiche, poiché le risposte ad esse oltrepasserebbero gli ambiti che riguardano la dimostrazione e la riflessione critica. Più di una volta è stata, e viene letta in questo modo anche la stessa Bibbia. Sotto una forte influenza dell'interpretazione storicistica si trova la stessa filosofia — vale a dire il fondamentale atteggiamento dell'uomo di fronte alla realtà — essa spesso oggi constata che non ha senso chiedersi «che cos'è». Se una qualche questione filosofica ha qualche senso, essa è la questione che riguarda la *praxis* dell'uomo, cioè l'utilizzo delle cose, affinché possano meglio servire al benessere dell'uomo, elevando di qualche grado la sua vita. Si fa conto dunque soltanto del pragmatismo, chiamato, non senza ragione da V. Ivanov «bastardo ben avventurato della filosofia»³⁰. Vediamo facilmente come in questa tendenza venga messa in dubbio l'apertura dell'uomo alla verità, e si nota pure

²⁹ *Ibidem*, p. 422.

³⁰ V. IVANOV, *Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*, «Il Convegno» 8-12 (1933), p. 331.

l'arbitrarietà del pensiero umano il quale si pone al di sopra della verità, poiché riconosce, come suo fine sostanziale, potenziare la signoria dell'uomo sulle cose.

La sensibilità storica contemporanea ha però anche i suoi lati positivi³¹. Ha permesso, tra l'altro, di rivolgere una più profonda attenzione al fatto che così come nella società sono soggette ad evoluzione le strutture e forme della sua esistenza, così ugualmente è soggetta ad evoluzione la sua cultura. Nella loro evoluzione storica, le culture si formano grazie all'incontro con nuove realtà e insieme col confronto di nuovi ideali e valori. Se una qualche cultura non è concentrata soltanto ed esclusivamente su stessa, essa ha la possibilità di progredire, approfondirsi e stabilizzarsi, e insieme, di aumentare la propria capacità di evoluzione nel futuro. La storicità della cultura denota la sua possibilità di apertura e assunzione delle trasformazioni interne, operate dei diversi incontri ed eventi. È proprio basandosi su questo carattere dinamico della cultura che la tradizione cristiana ha elaborato l'idea sua propria di *inculturazione*³².

L'interpretazione storicista in molti casi è arrivata a degli eccessi nel modo di concepire questo sviluppo storico delle culture; la concezione più estrema — che ad un certo punto converrebbe definire come paradosso — riconosce e divulga, se così si può dire, «l'assiologica autosufficienza» di ciascuna cultura. Siccome le culture si evolvono creativamente già da lungo tempo, esse elaborano in misura sufficiente ciò di cui l'uomo necessita nel quadro della sua esistenza individuale e sociale, e dunque anche una certa interpretazione culturale del senso della realtà, e insieme i valori fondamentali

³¹ Cfr. H.-L. OLLIG, *Perspektiven des Historismusproblems*, in AA.Vv., *Dogmengeschichte und katholische Theologie*; a cura di W. LÖSSER, K. LEHMANN, M. LUTZ-BACHMANN, Echter Verlag, Würzburg 1985, pp. 37-77.

³² Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione* (1988); AA.Vv., *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della Sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica*, Editrice Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1981; A. SHORTER, *Toward a theology of inculturation*, G. Chapman, London 1988; S. NAGY, *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II*, Częstochowa 1997, pp. 265-279; M. DHAVAMONY, *Christian Theology of Inculturation*, PUG, Roma 1997; F.-V. ANTHONY, *Ecclesial praxis of inculturation: toward an empirical-theological theory of inculturizing praxis*, LAS, Roma 1997.

e le idee con le quali l'uomo e la società possono guidarsi nella loro vita. Si afferma ad esempio che se qualche cultura riconosce qualcosa come valore, questo è per sempre valore in se stesso, cioè in senso oggettivo per coloro che vivono nel quadro di questa cultura. Se nell'ambito delle culture appaiono delle nuove domande, la risposta ad esse dovrebbe essere ricercata soltanto all'interno di questa stessa cultura, e non nell'ambito di qualche altra cultura, appunto perché la cultura è autosufficiente sotto questo aspetto, e presto o tardi arriverà ad accordare delle risposte soddisfacenti a tali domande. Grazie a questo tipo di comportamento rimarrebbe salvaguardata l'identità di una data cultura, poiché si eviterebbe l'introduzione in essa di elementi ad essa estranei e con ciò stesso si eviterebbe di provocare in essa divisioni. L'appellarsi alla ricerca delle risposte in un terreno interculturale arrecherebbe quindi danno ad una data cultura. Alcuni aderenti a questa visione affermano perfino che le culture non sono in grado di assimilare i valori elaborati all'interno di un'altra cultura. In relazione a questo è apparso il postulato del riconoscimento del pluralismo dei valori, denominato da Max Weber eloquentemente «politeismo dei valori».

Da questa concezione si è sviluppata oggi una grande critica nei confronti del concetto cristiano di missione. Si sottolinea spesso che le missioni non trasmetterebbero una verità universale riguardante tutti gli uomini, ma sottometterebbero le altre culture alla cultura europea, e in questo modo distruggerebbero le ricchezze culturali elaborate presso le singole nazioni³³. Le missioni sono interpretate come peccato della Chiesa, primitiva forma di colonialismo, o anche risultato di un «etnocentrismo» occidentale, e dunque praticamente di una alienazione culturale delle altre nazioni. Che nelle sue azioni missionarie la Chiesa abbia commesso anche degli errori è innega-

³³ Molte interpretazioni di questo tipo, sia il riferimento al passato e che al presente, si possono trovare in H. KÜNG, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1997. Sotto molti aspetti opinioni simili sono presentate da J. KRACIK nell'articolo *Kłopoty ogrodnika. Kościół wobec wielości kultur*, in «Tygodnik Powszechny», n. 13 (28 marzo 1999), p. 11.

³⁴ Cfr. R. GUARDINI, *Natura - cultura - cristianesimo. Saggi filosofici*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 118-173; G. COTTIER, *Valori e transizione. Il rischio dell'indifferenza*, Edizioni Studium, Roma 1994, pp. 131-167.

bile, ma l'affermazione che l'evangelizzazione sia una forma di alienazione culturale non resiste alla critica storica. Non entrando nel merito delle questioni storiche, osserviamo però a questo punto che tale critica comporta una questione molto importante, filosofica ed esistenziale ad un tempo, e cioè: esiste una verità universale legata a tutti gli uomini e a tutte le culture? La verità può essere riconosciuta come realtà sopra-culturale e quindi può essere espressa da tutti gli uomini? In campo teologico appare perfino la domanda: l'uomo raggiunge la salvezza mediante la fede o mediante la cultura?

Vale la pena in questo luogo soffermarsi altresì su una certa difficoltà nell'ambito del dialogo con le culture, quale emerge nel campo della teologia cristiana, e cioè quella relativa all'interpretazione della relazione esistente tra tre realtà: *natura, cultura e grazia (fede)*³⁴. Hanno contribuito al sorgere di questa difficoltà la distinzione introdotta in campo protestante da D. Bonhoeffer e K. Barth tra *fede* e *religione*, e la discussione cristiana, qualche volta troppo unilaterale, da parte degli etici e dei teologi moralisti, sulla specificità della morale cristiana, strettamente legata al ruolo della grazia nella vita cristiana.

Il problema consiste nel fatto che più di una volta in questo campo o si finisce per compiere una esagerata contrapposizione tra natura e cultura, come nel sistema di Kant³⁵, oppure si cancella la differenza esistente tra queste realtà, in favore di una troppo unilaterale accentuazione della cultura. Spesso, inoltre ugualmente, si è troppo facilmente identificata la natura, come anche la grazia, con la cultura; esempio ne è la quasi frontale critica alla quale sottostà oggi il concetto di natura, quale è utilizzato dalla tradizione etica cristiana³⁶. Questa semplicistica identificazione di natura e cultura si appoggia, non di rado, sulla ripetuta affermazione: «tante nature, tanti esseri umani»; tale identificazione compare oggi più di una

³⁵ Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, ed. KÖNIGLICH PREUBISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFT, vol. 5, Georg Reimer, Berlin 1913, pp. 359-384.

³⁶ Cfr. A. SZOSTEK, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Fundacja Jana Pawła II, Rzym 1990.

volta nell'ambito della riflessione teologica sulla grazia, la cui comprensione dal punto di vista teologico dogmatico, e il suo significato esistenziale, si trovano in una crisi di non poco conto. La grazia è considerata come «idea» e non come realtà viva, relazionale e personale, come dono offerto all'uomo dal Dio stesso. Là dove si era tradizionalmente impiegato il termine grazia, si adotta oggi il termine *cultura* o, perfino, quello di *progresso*, riducendo così il cristianesimo all'attività esclusivamente umana. Nella storia del cristianesimo un tentativo del genere si è verificato nell'eresia di Pelagio che può essere considerata come un tentativo di ridurre la religione alla morale. Per questo motivo sant'Agostino ammoniva i pelagiani: «Questo è il virus orribile e nascosto della vostra eresia: voi volete far consistere la grazia di Cristo nel suo esempio e non nel suo dono»³⁷.

Penso che in questo senso sia giustificato chiamare certi fenomeni riduttivi che si verificano in alcuni ambienti cristiani e in certe interpretazioni della realtà cristiana con il nome «neo-pelagianesimo», poiché si ha a che fare con una ripresa dei principi della dottrina di Pelagio; perciò il card. J. Ratzinger ha richiamato l'attenzione, al fatto che Pelagio «ha oggi più seguaci di quanto possa sembrare a prima vista»³⁸, affermazione che ha provocato tra l'altro furibonde discussioni.

III. Criteri fondamentali del dialogo con le culture

Nell'ambito concreto del dialogo con le culture emerge oggi il bisogno urgente di oltrepassare le difficoltà sopraccennate, per formulare alcuni criteri di base sui quali sia possibile appoggiare concretamente il dialogo con le culture. Occorre naturalmente analizzare anche le difficoltà, dal momento che creano un contesto metodologico di questo dialogo, ma non si può continuamente ricominciare dall'inizio. A questo punto della presente riflessione vorrei rivolgere l'attenzione a tre criteri che rendono possibile il dialogo

³⁷ S. AGOSTINO, *Contra Julianum opus imperfectum* 2, 146: PL 45, 1202.

³⁸ J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft Gerufen. Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991, p. 142.

con le culture, così come sono stati formulati nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*. Oserei affermare che nell'ambito della dottrina cristiana, riguardo le relazioni tra fede e ragione, questa enciclica racchiude un elemento nuovo, che è allo stesso tempo anche uno dei suoi più attuali e importanti elementi. Al numero 72 troviamo la seguente formulazione dei tre criteri del dialogo cristiano con le culture, che a dir la verità, nell'enciclica si trovano nel contesto del dialogo con la cultura induista, ma presentano tuttavia carattere universale:

1. Universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse.
2. Quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquistato dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia.
3. Ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero (indiano) con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano.

A questo punto vorrei approfondire il contenuto di questi tre criteri, mostrare la loro giustificazione storico-teologica e, insieme, indicare il loro significato per il dialogo con le culture, con un particolare riferimento alla problematica teologico-morale.

1. Criterio di universalità dello spirito umano

Trattando di questo criterio³⁹, si deve fare riferimento alla filosofia e in particolare alla metafisica, strettamente legata al problema

³⁹ Analizzando questo criterio faccio riferimento al Card. J. RATZINGER, *Fede e ragione*, «L'Osservatore Romano», 19 novembre 1998, p. 8.

religioso e culturale, per quanto in generale non dipenda da esso⁴⁰. Il dialogo con le culture è possibile e ha senso, poiché l'uomo — nonostante il suo essere coinvolto nelle situazioni storiche e il essere condizionato dalla società — è e rimane l'unico e lo stesso essere, marcato profondamente dalla verità. La fondamentale apertura dell'uomo verso il suo simile può essere spiegata soltanto partendo dalla sua dimensione metafisica. Questo chiarisce ad esempio perché in molte culture esista una fondamentale convergenza quanto alle questioni fondamentali (culto a Dio, rispetto per l'altro, riconoscimento delle esigenze morali ecc.), e in molti casi anche una certa complementarità. Non mettendo in dubbio questa apertura dell'uomo e il fatto stesso delle culture da lui create, è però anche un fatto che a livello pratico appaiano, ad esempio, difficoltà nella reciproca comprensione, poiché oltre la comune apertura alla verità, qualcosa di comune è anche ciò che deriva dalla «finitezza» dello spirito umano, divisioni, barriere, contrasti, che sono difficili da superare, poiché a questa finitezza dello spirito è legata anche la finitezza delle sue capacità conoscitive. Questa smisurata finitezza dello spirito umano è anche l'essenziale soggettiva difficoltà nel dialogo tra le culture.

Lo strumento che può condurre ad aprire il dialogo e a conservarlo continuamente in modo coerente può essere soltanto, ed esclusivamente, la verità, di cui l'uomo già partecipa e che prende in considerazione in modo necessario la verità di Dio, dell'uomo e della realtà. Una cultura è tanto più grande e influente e, insieme, tanto più umana, quanto più si basa sulla verità e guida se stessa verso quella verità che ancora non conosce. Soltanto basandosi sulla verità, qualsiasi cultura potrà presentare se stessa, potrà assimilare gli autentici contenuti delle altre culture e insieme potrà essere assi-

⁴⁰ Cfr. F.C. COPLESTON, *Religione e filosofia*, Editrice la Scuola, Brescia 1977. V. Ivanov ha notato che è molto pericoloso separare la metafisica dalla religione: «Orgoglio e volontà di dominio sono la colpa della metafisica, una tragica colpa, poiché, separatasi dal grembo dell'intero sapere spirituale, allontanandosi dalla casa paterna della religione originaria, essa doveva inevitabilmente pretendere a una forma scientifica e bramare lo scettro della grande soggiogatrice, la scienza», in V. IVANOV, M. GERŠENZON, *Corrispondenza da un angolo all'altro*, op.cit., p. 43.

milata dalle altre culture. Sant'Agostino, ad esempio, diceva a questo proposito: «Noi seguiamo questa regola apostolica trasmessaci dai padri: se troviamo qualcosa di vero anche negli uomini malvagi, ne correggiamo la malvagità senza violare quel che in essi c'è di giusto. Così, nella medesima persona, emendiamo gli errori a partire dalla verità da lui ammesse, evitando di distruggere le cose vere con la critica di quelle false»⁴¹.

Già nell'ambito dell'Antico Testamento si ha questo tipo di procedimento, ma poi nel Nuovo Testamento, esso diventa quasi usuale principio metodologico⁴². Fin dall'inizio i cristiani erano ben consapevoli che nelle espressioni culturali della loro fede c'erano molti elementi e condizionamenti umani, che esigevano in larga misura purificazione, e che proprio per questo motivo necessitavano di rimanere in una posizione di apertura; ma i cristiani sapevano anche che la loro fede, nonostante il suo essere immersa nella cultura, era realmente comunicazione della verità stessa e, di conseguenza, della redenzione. Sapevano inoltre anche questo, che l'oscuramento della relazione dell'uomo con la verità significa — parlando in modo generale — povertà dell'uomo, che provoca l'oscuramento delle opere umane, del modo concreto di relazionarsi con gli altri uomini e con Dio.

A partire da questo principio, ispirandosi essenzialmente alla teologia del Nuovo Testamento⁴³, il cristianesimo ha elaborato con l'andar del tempo una antropologia integrale, nella quale acquistava fondamentale significato la visione dell'uomo come *capax veritatis*, e di conseguenza, la pratica del dialogo e dell'evangelizzazione fondata sulla *communicatio veritatis*, della verità che libera dall'alienazione, supera le divisioni e insieme salva. Come esempio si può qui

⁴¹ S. AGOSTINO, *De unico baptismo* 5, 7: PL 43, 598.

⁴² Cfr. S. LYONNET, *Hellénisme et christianisme*, «Biblica» 26 (1945), pp. 115-132; IDEM, *Ellenismo e giudaismo nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Il cristianesimo e le filosofie*, a cura di R. CANTALAMESSA, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 8-25; G. Biguzzi, *Il Nuovo Testamento, le culture e le religioni*, «Euntes Docete» 51/1 (1998), pp. 7-46; G. Deina, *Bibbia e culture*, in *ibidem*, pp. 47-60.

⁴³ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, t. 1-2, Biblical Institute Press, Rome 1977.

indicare l'antropologia di sant'Agostino, tra i principi della quale non per caso sta la famosa affermazione: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas»⁴⁴. In Oriente una simile antropologia fu elaborata dai Padri Cappadoci.

Le fondamentali premesse qui ricordate, spontaneamente hanno definito lo spazio di dialogo del cristianesimo con tutti e con ciò stesso gli hanno permesso di entrare nel cuore di ogni cultura, poiché ogni cultura è, nel campo della realtà, espressione dell'attesa umana della verità e della ricerca di essa in tutti gli ambiti dell'esistenza⁴⁵. Ciò non significa che il cristianesimo abbia cercato di ridurre tutto ciò che incontrava ad una generale uniformità, sulla quale occupare una posizione di dominio, ma al contrario, solo grazie a questa impostazione del problema, l'opposizione può trasformarsi in complementarità. Soltanto procedendo dalla verità, la cultura può elaborare frutti che, conservando il proprio carattere e la propria specifica forma, potranno essere accettati e accolti da altre culture. Cristo proprio di questa missione ha incaricato la Chiesa: essa ha l'obbligo primario di condurre tutti gli uomini a Cristo, poiché Egli è la verità in persona, e quindi anche criterio di verità per tutta l'umanità. Questo criterio dell'universalità dello spirito umano permette l'aprirsi di svariate possibilità pratiche di dialogo con le culture. Penso che nell'ambito di questo criterio, l'oggetto del dialogo tra le culture dovrebbe diventare oggi una questione in cui l'apertura dell'uomo alla verità costituisca un punto di partenza imprescindibile, presente tanto nel cristianesimo, quanto nelle grandi culture. Per questo motivo Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* fa osservare che è necessario in primo luogo riconsiderare il valore della filosofia in generale, e in seguito prendere in considerazione la sua presenza e il suo significato all'interno di una cultura. In questo modo aveva agito il cristianesimo delle origini, quando aveva

⁴⁴ S. AGOSTINO, *De vera religione* 39, 72: PL 34, 154.

⁴⁵ Il pensatore tedesco Th. Haecker ha formulato una importante tesi riguardo al carattere di «avvento» delle culture precristiane. Cfr. TH. HAECKER, *Vergil: Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931. Cfr. anche IDEM, *Was ist der Mensch?*, Wahlband der Buchgemeinde, Bonn / Rhein 1935, pp. 17-43.

cercato di allacciare in primo luogo il dialogo con le filosofie e non con le religioni. Quando nel quadro di queste ricerche si erano introdotti pericolosi elementi religiosi, che oggi chiamiamo con il nome di sincretismo religioso, come ad esempio l'identificazione di Cristo con Dioniso, oppure Ercole, queste ricerche molto presto furono considerate improprie⁴⁶. Occorre inoltre osservare che la Chiesa non è riuscita mai ad evangelizzare direttamente le religioni. Nel cristianesimo si cercava principalmente il dialogo con le filosofie, poiché esse costituiscono il centro di ogni cultura. Questo comportamento rese possibile l'assunzione della fatica della ricerca della verità comune a tutti ed evitare la chiusura nei particolarismi. Penso che questa sia una fondamentale indicazione per il dialogo cristiano con le culture contemporanee, e insieme la via per entrare nelle altre nazioni e culture⁴⁷.

Nel quadro di tale dialogo occupa un posto fondamentale il «problema di Dio» dal punto di vista filosofico. È una questione molto complicata che esigerebbe una riflessione più ampia a parte che pertanto non affronto in questa sede⁴⁸. Mi limito qui soltanto al problema dell'antropologia della moralità dell'agire umano. Lo spirito umano esprime il suo universalismo nel guardare allo stesso essere umano e in particolare alla sua natura e al suo agire.

Affinché questo dialogo con le culture possa essere accolto e portato avanti in modo fruttuoso, sia il cristianesimo che le culture avrebbero bisogno oggi in generale di una rinnovata *antropologia filosofica* in cui sia messo in considerazione in particolare in essa il problema della verità e della libertà, al quale la visione cristiana, fin

⁴⁶ Vale la pena osservare che una delle conseguenze di una poco critica comparazione delle religioni tra di loro, è uno scetticismo nei confronti della religione in genere. Per questo motivo nel cristianesimo viene spesso messa ai margini la Bibbia stessa, di ciò R. Girard ha dato convincente dimostrazione nel libro: *La vittima e la folla. Violenza del mito e cristianesimo*, Santi Quaranta, Treviso 1998, pp. 135-145.

⁴⁷ Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie*, op. cit., pp. 26-57.

⁴⁸ Cfr. G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier, Paris 1955; B. SCHULTZE, *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Aschendorff, Münster 1967.

dai suoi inizi, è predisposta⁴⁹. Questo è ciò che oggi particolarmente manca nel dialogo tra le culture, una adeguata cioè e universalmente accettata, visione dell'uomo. È una mancanza che si fa sentire oggi nello stesso cristianesimo, e particolarmente nell'ambito della questione morale. Non si può in modo corretto porre molte delle domande che sono poste, e dare ad esse risposte, senza una adeguata e integrale antropologia filosofica. In questo senso ha ragione Kant quando dice che l'uomo costituisce «l'oggetto più importante» tra tutte le ricerche nel campo della cultura⁵⁰.

L'antropologia teologica, così come in modo eminente è stata sviluppata negli ultimi tempi, non è purtroppo autosufficiente. La crisi contemporanea della morale è essenzialmente crisi della visione dell'uomo, e questo è stato più volte ricordato dal Papa Giovanni Paolo II, soprattutto nei discorsi ai teologi moralisti. Ai partecipanti al Congresso Internazionale di teologia Morale del 10 aprile 1986 diceva: «È pertanto necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre più profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La crisi dell'etica è il "test" più evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico. Separare questi tre momenti — quello etico, quello antropologico, quello metafisico — è un gravissimo errore. E la storia della cultura contemporanea lo ha tragicamente dimostrato. — A questo punto la riflessione etica razionale si completa, trovando il suo perfezionamento nella riflessione etica teologica. La Sapienza creatrice che dona la misura ad ogni realtà, nella cui Verità ogni creatura è vera, ha un nome: è il Verbo incarnato, il Signore Gesù morto e risorto. In Lui ed in vista di Lui l'uomo è creato, poiché il Padre — nel suo liberissimo progetto — ha voluto che l'uomo partecipasse nel Figlio Unigenito alla stessa

⁴⁹ Esempio dell'applicazione pratica dell'antropologia filosofica nella riflessione etica in: A. SZOSTEK, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, RW KUL, Lublin 1995; T. STYCZEŃ, *Wprowadzenie do etyki*, RW KUL, Lublin 1995².

⁵⁰ Cfr. I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, ed. KÖNIGLICH PREUBISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFT, vol. 7, Georg Reimer, Berlin 1917, p. 119.

vita trinitaria. E, pertanto, solo l'etica teologica può dare la risposta *interamente* vera alla domanda morale dell'uomo»⁵¹.

Per illustrare tale bisogno penso che a questo punto valga la pena anche richiamare una enunciazione di Max Scheler il quale già nel 1926 affermava: «Se esiste un qualche dovere filosofico, della cui soluzione la nostra epoca ha bisogno in modo eccezionalmente urgente, esso sta nell'elaborazione di una antropologia filosofica. Mi immagino una dottrina fondamentale sulla struttura essenziale dell'uomo, sulla sua relazione col mondo della natura (mondo minerale, vegetale e animale), come anche sulla sua relazione con il principio di tutte le cose; dottrina che include la sua origine metafisica (se si tratta dei momenti essenziali), come anche il suo inizio filosofico, psicologico e spirituale nel mondo; sulle energie e forze che lo muovono e che egli attiva, e sulle fondamentali direzioni e diritti del suo sviluppo biologico, psichico, storico-spirituale e sociale, ugualmente sulle essenziali (se di esso si tratta) possibilità dello sviluppo, come anche dei suoi risultati reali. È compreso in esso anche il problema psicofisico del corpo e dell'anima come pure il problema noetico-vitale. Soltanto questa antropologia potrebbe procurare a tutte le scienze che hanno a che fare con l'oggetto "uomo": (nella fattispecie): scienze naturali, mediche, preistoriche, etnologiche, storiche e sociali psicologiche normali, dello sviluppo o caratterologiche, un ultimativo fondamento filosofico della natura, e insieme dei definiti, credibili fini delle loro ricerche»⁵².

Soltanto in questo ultimativo fondamento di comprensione dell'uomo, di natura filosofica, sarà possibile anche il dialogo con le culture. In questo senso Giovanni Paolo II scrive nell'enciclica *Fides et ratio*: «Non si deve inoltre dimenticare che l'apporto peculiare del pensiero filosofico permette di discernere, sia nelle diverse concezioni di vita che nella cultura, "non che cosa gli uomini pensino, ma

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai teologi moralisti partecipanti al Congresso Internazionale di Teologia Morale* (10 aprile 1986), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XI/1 (1986), p. 972. Cfr. il mio articolo: *Filozofia i duchowość. O misji papieża Jana Pawła II w dwudziestolecie pontyfikatu*, «Currenda» 148 (1998), pp. 235-247.

⁵² M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in IDEM, *Gesammelte Schriften*, vol. 9: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern - München 1976, p. 120.

quale sia la verità oggettiva" (Tommaso D'Aquino) Non le varie opinioni umane, ma solamente la verità può essere di aiuto alla teologia»⁵³.

Andando in questa stessa direzione, penso che valga la pena notare altri elementi dell'universalismo cristiano nella sfera antropologico-morale, che per la verità, in contesto tomistico, sono già stati sottolineati da J. Woroniecki, teologo domenicano polacco, nelle sue analisi della «cattolicità del tomismo»⁵⁴. Egli dice cioè che l'universalismo tomista, e propriamente l'universalismo cristiano, viene alla luce in modo particolare nel problema della «moralità dell'uomo». Su questa riflessione torna ampiamente anche l'enciclica *Veritatis splendor*. Potrebbe essere importante prendere in considerazione questo problema nel dialogo con le culture, poiché permetterebbe una degna considerazione dell'uomo, quale essere la cui biografia è creata dall'*actus humanus*, il quale atto umano, a sua volta, è fondamentale costruttore di cultura. Le posizioni tradizionali cristiane di fronte a questo problema della moralità degli atti umani, nonostante vari limiti, possiede più qualità che difetti, presenta soprattutto caratteristiche universali, poiché si basa sul concetto di persona, come autore libero, razionale e responsabile, *causa sui* — «padre»⁵⁵ delle sue azioni, nelle quali sono in sinergia ragione e volontà, e la funzione di guida è della ragione, che ricerca la verità *sub ratione boni*⁵⁶. Come da una parte è vero che «homo proprie est id quod est secundum rationem»⁵⁷, dall'altra è altrettanto vero che *hominum commune est id quod est secundum rationem*.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, 69.

⁵⁴ Cfr. J. WORONIECKI, *Catholicité du thomisme*, «Revue Thomiste» 26 (1921), pp. 321-355; IDEM, *Katolickość tomizmu*, Instytut Wyższej Kultury Religijnej, Warszawa 1938², pp. 12-61.

⁵⁵ La Tradizione orientale in campo morale applica in modo privilegiato la categoria antropologica del «padre» in riferimento all'uomo come soggetto morale per esprimere il significato dell'agire nella costruzione della persona.

⁵⁶ Importanti osservazioni al riguardo in C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli Editore, Rimini 1983. Cfr. anche E. KACZYŃSKI, «Verità sul bene» nella concezione morale, in IDEM, «Verità sul bene». *Alcuni temi di morale fondamentale*, Millennium Romae, Roma 1998, pp. 183-213.

⁵⁷ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II q. 155 a. 1 ad 2.

Per un altro importante elemento nella dottrina cristiana sulla moralità degli atti umani e in generale in tutta la morale cristiana vi è un posto centrale quale è stato dato al principio e alla virtù di giustizia la cui universalità essenzialmente non si mette in questione, sebbene in modo diverso oggi lo si spieghi.

2. *Criterio di persistenza delle acquisizioni nel quadro dell'inculturazione*

Il secondo criterio del dialogo con le culture formulato da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* sembra essere il maggiormente dibattuto, perché può dimostrarsi molto costruttivo nel dialogo sia con le culture che con le religioni. Quali originarie acquisizioni dell'inculturazione conviene considerare permanenti e archetipiche e aventi anche carattere universalmente vincolante? La domanda è molto complessa, e nella ricerca di una risposta veramente conviene evitare sia di essere eccessivamente legati a questi risultati, e sia di pensare che tutto ciò che ha fatto il cristianesimo con questi risultati dovrebbe essere considerato come normativo. Non pretendo naturalmente di dare una risposta esauriente, ma la mia intenzione qui è solo rilevare ciò che il cristianesimo ha raggiunto guardando a se stesso come realtà culturale, e ciò che di sé ha riconosciuto essere trascendente alla cultura, cioè, in altre parole, ciò a cui non può rinunciare in nessun dialogo con le culture e che deve costituire un elemento stabile nel condurre con esse il dialogo. Mi sembra che questi siano risultati raggiunti nell'ambito della metodologia dell'inculturazione che poi possono diventare utili in vista di un'ulteriore ricerca dei risultati raggiunti a livello, per così dire, più empirico. Per poter sviluppare il problema è necessario tornare ancora una volta a dare uno sguardo alle relazioni che intercorrono tra fede e cultura nell'ambito concreto del popolo di Dio.

Affermiamo prima di tutto che la fede è strettamente legata alla cultura ed essa stessa costituisce un fattore che costruisce cultura. La fede, e così la religione, a un certo stato puro non esistono. Dicendo in altro modo, nella stessa misura in cui la fede dice all'uomo chi egli è, e chi dovrebbe diventare come uomo, essa crea cultura; andando

oltre: in questo senso essa è cultura. Le manifestazioni della fede non hanno carattere astratto, ma si sviluppano nella storia, trasformando l'ambiente umano mediante le forme create e le strutture della vita e insieme esercitando un influsso sull'uomo, con la sua visione di Dio, del mondo e dell'uomo, con la proposta cioè di una concezione del mondo. Questo diventa qualcosa di naturale se prendiamo in considerazione che la fede ha il suo proprio soggetto che è una comunità viva e culturale come lo è il popolo di Dio.

Il popolo di Dio come soggetto culturale è naturalmente soggetto specifico. Si differenzia dalle culture classiche che sono legate a qualche nazione o a qualche territorio. Il popolo di Dio, invece, vive in diverse nazioni e in diversi territori, costituendosi parte dominante oppure trovandosi in situazione di diaspora. Così era nei tempi antichi. Non vi è dubbio che i cristiani all'inizio abbiano accettato una sorta di doppia appartenenza culturale: da una parte appartenevano ad una definita cultura storica e dall'altra appartenevano anche alla nuova cultura della fede, che andavano formando, e con l'andar del tempo assunsero anche elementi propri delle generazioni cristiane che man mano passavano, contribuendo ad un reciproco interscambio di queste culture. Questa compenetrazione non ha mai raggiunto il livello di una definitiva sintesi, poiché sia il cristianesimo, come anche la cultura, di nuovo si differenziavano tra di loro e si sviluppavano nella storia. Ciò che designava questa compenetrazione era la tendenza ad un continuo avvicinarsi tra di loro, nonostante si presentassero anche dolorose tensioni nel contatto tra queste due realtà. Queste tensioni erano provocate dal fatto che i cristiani erano consapevoli del bisogno di superare i confini storico-culturali e le strutture della vita in direzione di un universalismo e di una pienezza, e insieme erano consapevoli che questa pienezza e questo universalismo non erano privilegio di alcun singolo popolo, ma proprio del popolo di Dio come totalità. Per questo motivo sant'Agostino invitava a un'adeguata purificazione delle usanze cristiane: «Penso quindi che senza alcun dubbio debbano sopprimersi, qualora se ne abbia la possibilità, tutte siffatte usanze che non si fondano sull'autorità delle Sacre Scritture, né si trovano stabilite in sinodi episcopali, né sono state confermate o corroborate dalla con-

suetudine della Chiesa universale, ma presentano diversità sì innumerevoli secondo i diversi sentimenti dei differenti luoghi, che è difficile o del tutto impossibile trovare le cause per cui furono istituite»⁵⁸.

Proprio in questo modo la Chiesa — popolo di Dio scoprì di essere personale soggetto culturale, che tuttavia si differenzia da altri storici soggetti culturali; riconoscere questo è diventata concreta espressione della sua trascendenza culturale — essere nella cultura, ma essere sopra la cultura. Questa scoperta si è consolidata in diversi modi ed è stata applicata nel processo di inculturazione, in base alla domanda originaria e fondamentale che possiamo porre nel seguente modo: come dal punto di vista cristiano essere nella cultura essendo sopra la cultura? Penso che nell'ambito dell'originario processo di inculturazione il cristianesimo abbia risposto a questa domanda concentrandosi intorno a quattro fondamentali questioni teologiche: monoteismo, conversione, unicità di Cristo ed escatologia.

a) *Monoteismo*

La prima questione con la quale il primo cristianesimo si è dovuto misurare, a livello culturale, fu quella del politeismo, e proprio nel contesto di tale questione si concentra il processo di inculturazione portato avanti dalla prima Chiesa⁵⁹. Essa è entrata nella cultura antica con il primo grande comandamento, che è insieme il primo articolo e fondamento della sua fede: «Il Signore, nostro Dio è l'unico Signore». Gli altri dei non sono Dio. Soltanto l'unico Dio può essere adorato nella verità; il culto dato agli altri dei è idolatria e menzogna. Senza la presa di posizione in favore del monoteismo non c'è cristianesimo; si trova fuori di esso colui che dimentica questo o lo relativizza. Tutto ciò che è cristiano, e quindi dottrina, culto,

⁵⁸ S. AGOSTINO, *Epistola* 55, 19, 35. La traduzione italiana secondo S. AGOSTINO, *Le lettere*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1969, p. 493 (*Opere di Sant'Agostino*, vol. XXI).

⁵⁹ Sulle prospettive e difficoltà del monoteismo nei confronti del politeismo pagano cfr. J. BAYET, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Edizioni Scientifiche Einaudi (s.l.), 1959, pp. 259-297.

morale, ha senso soltanto nella misura, in cui si impegna in questa decisione. Con questa stessa decisione di fede il cristianesimo ha rivoluzionato il mondo antico, il quale proveniva, nella sua religione e nella sua cultura, da un principio esattamente opposto.

Il tema dell'unicità di Dio è conosciuto nella storia delle diverse religioni e culture e questo nella significativa maggioranza dei casi⁶⁰. Le religioni e le culture sanno fin troppo bene che gli dèi non sono Dio, ma solamente delle potenze relative e immanenti. Tuttavia all'unico Dio non si dà adeguata adorazione, oppure egli è in generale senza significato a livello del culto, poiché sembra troppo distante dai singoli problemi della vita umana, dei quali si occupano, nella visione politeista, i vari tipi di divinità vicini esistenzialmente all'uomo. La pratica cultica, quindi, si rivolge alle divinità per motivi pratici o politici, e in questo modo il Dio unico rimane totalmente dimenticato. Per la religione e la cultura antica la fede cristiana, monoteistica e con un suo proprio stile di vita diventò principio di liberazione dalle molte divinità, poiché il Dio unico nell'incarnazione si è reso Dio vicino.

In forza di questa potenza liberatoria che il monoteismo porta in sé, il cristianesimo in fretta elaborò la convinzione che la radicale dottrina dell'unico Dio è il primo tra gli elementi che definiscono la sua trascendenza rispetto alla cultura antica, e per ciò stesso il monoteismo fu considerato la prima questione che bisognava sollevare per portare avanti il dialogo tra le culture, in vista di una più profonda inculturazione del messaggio cristiano. Se non si accetta il monoteismo, non è possibile stare dalla parte di Gesù Cristo nella Chiesa.

In una fase successiva del dialogo con la cultura antica risultò che la dottrina monoteista aveva anche una funzione essenziale nel consolidare gli elementi positivi presenti nella cultura antica, quali ad esempio la legge naturale, il diritto romano, l'educazione (*paideia*), una certa struttura del sapere.

⁶⁰ Cfr. T.M. LUDWIG, *Monoteismo*, in *Enciclopedia delle religioni*. Vol. 1: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, a cura di M. ELIADE, Marzorati - Jaca Book, Milano 1993, pp. 389-397; R.J. ZWI WERBLOWSKY, *Politeismo*, in *ibidem*, pp. 424-428.

b) Conversione

L'esistenza cristiana inizia con la presa di posizione in favore del monoteismo e con la decisione di lasciarsi guidare da esso nella vita. Là dove sparisce la differenza tra l'adorazione di Dio e l'idolatria, subentra la dissoluzione del cristianesimo. Per evitare questo la Bibbia e i Padri della Chiesa incessantemente richiamano alla conversione (*metanoia*), la quale ha un aspetto individuale, come anche culturale⁶¹. Quando la vita e la teologia lasciano in disparte il problema della conversione, non prendono in considerazione che questa è una fondamentale ed irrinunciabile categoria della religione biblica. La fede cristiana è inizio dal nuovo; essa non è solamente una nuova variante culturale nel quadro di qualche religione universale, in fase di continua evoluzione. Proprio per questa ragione i Padri sottolineavano che la strada alla novità del cristianesimo è la conversione⁶². Nelle grandi religioni, come è già stato ricordato, la realtà del Dio unico era conosciuta, ma questo Dio rimaneva troppo distante e inaccessibile per una concreta religiosità. Per tal motivo un effettivo contenuto religioso poteva avere soltanto valore *simbolico*, e per questo stesso motivo nelle religioni pagane fundamentalmente non si prendeva in considerazione il problema della verità.

La religione cristiana riconosceva nel Dio di Gesù Cristo il solo e vero Dio, la verità stessa, che si rivela e comunica personalmente all'uomo. La conversione cristiana è dunque nella sua essenza fede nel fatto della rivelazione della verità. In questo modo viene rifiutato il *criterio del relativismo*, poiché il relativismo privando l'uomo della verità, lo fa suo prigioniero. La vera povertà dell'uomo è la cecità della verità; egli diventa libero quando inizia a servire l'unica verità.

⁶¹ Cfr. J. RATZINGER, *Fede come conversione - metanoia*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 45-58.

⁶² Sulla conversione culturale realizzata dal cristianesimo nella storia cfr. CH. DAWSON, *Progresso e religione*, op.cit.; CH. GNILKA, *La conversione della cultura antica vista dai padri della chiesa*, AA.Vv., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1993, pp. 151-188. Cfr. anche AA.Vv., *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli studi, 27 sett. - 2 ott. 1982*, vol. I-II, Jouvence, Roma (s.d.); C.N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, Bologna 1969; R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Alfred A. Knopf, Inc., New York 1987.

È necessario tuttavia osservare che i Padri erano consapevoli anche degli altri aspetti della conversione. In particolare essi rivolgevano una grande attenzione al fatto che il concetto di conversione conteneva quello di «trasformazione»; non si sono mai pronunciati a favore della distruzione come principio della conversione cristiana. La conversione non ha come fine di condurre alla rovina della religione, del culto e della cultura, ma alla loro trasformazione. In base a questa importante e «aperta» premessa, i Padri si sono opposti ad esempio ai cristiani fanatici che intimavano la distruzione dei templi pagani, dichiarandosi invece in favore della loro trasformazione in chiese. Il Papa Gregorio Magno diede questa raccomandazione all'abate Mellito: «I templi degli dèi in quel popolo (cioè degli Angli) non bisogna distruggerli, ma bisogna abbattere gli idoli che ci sono in essi. Si faccia l'acqua benedetta, si sporga in questi templi, si erigano gli altari, si depongono le reliquie, perché, se i templi sono costruiti bene, bisogna trasferirli dal culto dei demoni al culto di Dio vero, di modo che la gente, quando non vede distruggere i suoi luoghi sacri, abbandoni l'errore e, riconoscendo e adorando il vero Dio, frequenti con naturalezza i luoghi che usava frequentare»⁶³. Esempi del genere si potrebbero moltiplicare.

Sulla base di questa esperienza, Pio XII formulò il seguente principio della Chiesa nei riguardi della cultura: «La Chiesa cattolica non si identifica con alcuna cultura; essa è tuttavia pronta ad instaurare rapporti con tutte; accetta volentieri ciò che si accorda con le opere del Creatore, con la dignità dell'uomo, e insieme con le sue leggi e obblighi naturali, ma si lega a tutta la ricchezza della verità e della grazia di Gesù Cristo facendo in modo che differenti culture sebbene estranee, e in opposizione ad essa, trovino un punto di incontro e diventino realmente sorelle»⁶⁴.

La teologia della conversione, fondata sulla verità, ha permesso che si conservasse un'interiore continuità tra le culture antiche — parzialmente anche le religioni — e la fede cristiana, cosa che si può

⁶³ S. GREGORIO MAGNO, *Epistola* 9, 56. La traduzione italiana secondo GREGORIO MAGNO, *Lettere*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1999, p. 163 (*Gregorii Magni Opera*, vo. V/4).

⁶⁴ PIO XII, Lettera *Sie haben* a J. Freudorfer, vescovo di Augsburg (27 giugno 1955), AAS 47 (1955), pp. 596-597.

oggi tranquillamente verificare se si visita Roma. In questo modo si è potuto conservare ciò che è vero nelle culture e religioni. Non si è trattato di fare delle concessioni, ma di fare spazio nel cristianesimo per ogni verità, perché continuamente possano svilupparsi e portare frutto, dal momento che «ogni verità procede dallo Spirito Santo»⁶⁵. Questi due aspetti dell'atto della conversione, mantenuti tra di loro in stretto rapporto, costituiscono senza dubbio una scoperta duratura nel processo della prima inculturazione.

c) *Unicità di Cristo*

Il terzo elemento della primigenia inculturazione consegue dall'approfondimento del mistero di Gesù Cristo considerato in stretta unione con la questione del monoteismo e della conversione che esso esige. Bene esprime il significato *inculturato* di tale questione l'enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II, la quale dovrebbe oggi costituire la norma fondamentale dello sviluppo della teologia delle religioni e della missione, e anche dovrebbe essere largamente presa in considerazione nel dialogo cristiano con le culture.

Il problema di cui qui si tratta è ben riassunto dalla celebre frase di R. Panikkar: «Gesù è il Cristo, ma il Cristo non può essere completamente identificato con Gesù»⁶⁶. Per inquadrare l'intero significato di tale questione occorre sostituire la parola *Cristo* con il termine *Logos*, oppure *Figlio di Dio*, poiché il titolo di *Cristo* è fondamentale titolo che riguarda la salvezza e la storia, che però non riesce a far riflettere pienamente il profondo significato metafisico del mistero di Gesù.

Nella sua vita Gesù ha usato il titolo di *Figlio di Dio* con grandi riserve⁶⁷. La tradizione postpasquale lo ha usato in senso più largo, unendolo al titolo di *Figlio di Dio*, e, fino alla fine, lo ha considerato

⁶⁵ AMBROSIASTER, *Commentarius in Epistulas Paulinas*, In Ep. ad Cor. I, 12, 3: PL 17, 285 B: «Quicquid enim verum a quocumque dicitur, a Sancto dicitur Spiritu».

⁶⁶ R. PANIKKAR, *Cristofania. Nove tesi*, EDB, Bologna, p. 17.

⁶⁷ Cfr. M. BEDNARZ, *Tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu*, Tarnów 1991, pp. 5-17.

al primo posto. Questo processo di sviluppo della rivelazione è ben evidente nella tradizione sinottica. San Marco presenta la confessione di fede di Pietro in modo molto semplice: «Tu sei il Messia (Cristo)» (8, 29). In san Matteo esso è significativamente ampliato. Pietro confessa: «Tu sei il Messia (Cristo) il Figlio del Dio vivo» (16, 16), e Gesù dice a Pietro che questa confessione gli è stata rivelata non «dalla carne e dal sangue», cioè, per così dire, non dalla sua cultura e dalla religione della sua infanzia, ma gliel'ha rivelata «il Padre mio che è nei cieli» (16, 17).

La confessione di fede di Pietro è basilare confessione di fede dell'intera Chiesa, in ogni tempo e in ogni luogo; in essa avviene il superamento di tutte le tradizioni puramente umane, e insieme, essa ha nella rivelazione in senso stretto il significato della sua singolare eccezionalità. Tutte le interpretazioni che non prendono in considerazione questo fatto nel mistero di Gesù, rimangono a livello puramente umano.

Pannikar, con l'espressione sopra citata, metteva in questione semplicemente l'inverso delle formule cristologiche. Egli ha ragione nella misura in cui le due nature in Gesù Cristo, divina e umana, vengono mantenute nelle loro differenziazioni. La natura umana di Gesù ha inizio nel tempo; la natura divina del *Logos* è eterna; sono diverse e quindi non confondibili. Tuttavia nell'incarnazione il *Logos* eterno si è legato al Gesù fino al punto che non è possibile pensare e dire di Lui al di fuori del suo legame con l'uomo Gesù. Concretamente significa che chiunque entra in contatto con il *Logos*, si incontra con Gesù di Nazaret, ciò di cui si era già reso conto san Giustino, e ciò di cui sant'Agostino aveva fatto il fondamento dell'evento cristiano. Gesù è qualcosa di più che non il sacramento del *Logos*. Egli è il *Logos*, che nell'uomo Gesù è soggetto storico⁶⁸. In questo modo Dio si incontra nell'uomo attraverso l'uomo Gesù, il quale costituisce la sua stessa autorivelazione e autocomunicazione nella storia e, insieme, egli è nostro mediatore in eterno. Cristo non è soltanto teo-

⁶⁸ Cfr. H. LANGKAMMER, *Pieśni o Logosie*, AA.VV., *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, a cura di F. GRYGLEWICZ, RW KUL, Lublin 1992, pp. 9-26.

fania o opera della potenza di Dio, ma bisogna dire che in Lui l'essere divino si unisce in modo integrale con l'essere umano. In questo consiste l'assoluta *unicità e trascendenza* di Gesù Cristo⁶⁹.

Quando insieme a Pietro, al Nuovo Testamento e a tutta la Chiesa confessiamo che Gesù è il Cristo, Figlio del Dio vivo, non confessiamo soltanto che Gesù di Nazaret è diventato la più alta manifestazione di Dio *per noi*, che in lui crediamo, e altri possono cercare altri, (e in quanto tali *per loro* unici) salvatori. La fede del Nuovo Testamento indica che siamo stati tirati fuori dalle nostre condizioni e convinzioni personali e puramente umane da colui che è il Signore di tutti gli uomini e dell'intera storia, e anche che siamo già posti al di là di essi, nonostante che viviamo in mezzo ad essi. La fede come atto teologico oltrepassa tutte le esperienze umane, sia individuali che sociali. È questo un atto di adesione che presentiamo al Dio vivo, che è la verità in persona. Non è possibile esibire qualcosa di simile a chiunque o a qualunque cosa. In questo senso san Pietro parla ai superiori, agli anziani e ai maestri giudei: «In nessun'altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati» (At 4, 12).

San Paolo nelle cosiddette grandi lettere ha sviluppato la dottrina del significato cosmico di Cristo, aprendo in questo modo il cristianesimo a qualche forma di cristologia «inclusiva». La fede in Gesù Cristo diventa nuovo principio e nuovo spazio di vita per tutti. Il vecchio spazio non viene distrutto, ma esige una conversione trasformante. Questa conservazione trasformante quale hanno adoperato i Padri nel dialogo di fede biblica con le culture del loro tempo costituisce senza dubbio un reale successo nel quadro dell'inculturazione da loro diretta. Essa conserva inoltre carattere archetipico per la Chiesa di tutte le epoche. Perché sia fruttuosamente impiegato questo criterio nel dialogo con le culture e religioni, continuamente si dovrebbe ricondurre l'attenzione a quanto tali culture possano essere considerate una sorta di avvento in rapporto alla fede in Gesù Cristo.

⁶⁹ Cfr. J. RATZINGER, J. KRÓLIKOWSKI, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, SCJ, Kraków 1999, pp. 93-118.

d) Escatologia

Penso che nell'ambito della presente riflessione, che cerca di confrontarsi con i risultati duraturi conseguiti dalla prima inculturazione del cristianesimo nel mondo greco-romano, conviene rivolgere l'attenzione ancora su un altro dei suoi aspetti il quale possiede un certo carattere di ammonizione. Il cristianesimo nel tentativo di mettere a profitto il ruolo di mediazione della cultura, nello sforzo di trasmissione del suo messaggio, più di una volta ha smarrito nel fervore delle sue attività, diversi aspetti di questo messaggio, e in modo particolare la sua dimensione escatologica. Più di una volta vediamo come la perdita da parte del cristianesimo della coscienza di essere nella cultura, ma sopra la cultura, ha portato una descatologizzazione della fede e di conseguenza, la mondanizzazione della Chiesa. In modo particolare questo si nota nel momento in cui il cristianesimo, dopo l'editto di Milano del 313, passa da una situazione di minoranza perseguitata a quella di alleanza col potere politico. Vale la pena soffermarci su questo problema, perché per molti aspetti ricorda la situazione odierna nei paesi dell'Europa dell'Est dopo il crollo del comunismo. Ci si potrebbe chiedere se per caso non si commettano oggi quegli stessi errori che commise il primo cristianesimo. Personalmente mi rendono inquieto certe opinioni riguardo alla possibilità di utilizzare, per l'evangelizzazione, la struttura di comportamento del potere, dell'Unione Europea, o della politica. La storia conferma che proprio la politica, chiunque sia che in essa vi si impegni, e insieme le sue strutture, perfino se si avvalgono di una certa ispirazione cristiana, sempre rimangono oggetto di evangelizzazione e non lo strumento per evangelizzare.

Cosa ha significato per il cristianesimo e la cultura la «svolta constantiniana», la quale non riguarda solo il 313, ma tutto il quarto secolo? Prima di tutto il passaggio dei cristiani da uno stato di *élite* spirituale priva di qualsiasi potere, che agiva nella sua vita e nelle sue attività con un sentimento di alternatività in confronto alla società pagana, e insieme agiva con una tensione escatologica che era essenzialmente attesa dell'imminente arrivo del Regno di Dio, ad una

posizione di prestigio e, almeno, di parziale dominio, assumendo comportamenti di potere sulla vita sociale e lo stato.

Questo avvenimento non ebbe naturalmente solamente degli aspetti negativi. Ottenere la libertà diventò per i cristiani la molla per liberare energie in tutti i campi della fede e della cultura. Non senza motivo il quarto secolo è denominato il «secolo d'oro» del cristianesimo. La Chiesa in modo stupefacente si è rivelata pronta ad affrontare il rivoluzionario mutamento che avveniva, non soltanto ecclesiale, ma dell'intera società, segnalando dappertutto la sua presenza e insieme accogliendo il coraggioso dialogo con i «barbari» affluiti nell'impero, non rifiutando e non distruggendo lo stato d'essere di tali culture, ma semplicemente reinterpretando il loro significato storico e creando in esse un nuovo centro spirituale, quale la Bibbia costituiva e della quale la teologia era diventata privilegiato strumento interpretativo⁷⁰.

Tutto questo è vero e significativamente non viene messo in dubbio ciò che definisce una delle più grandi rivoluzioni nella storia della civilizzazione spirituale occidentale. Non è tuttavia l'intera verità, cosa della quale del resto era già ben consapevole sant'Agostino nello scrivere il suo *De civitate Dei*. Problematica fu, prima di tutto, l'alleanza che si cominciò ad instaurare, e con l'andar del tempo in modo sempre più stretto, tra Stato e Chiesa, essa arrivò presto ad essere considerata necessaria per tutto ciò che riguardava l'organizzazione della vita della Chiesa. Proprio in questo modo, alleandosi con la cultura in senso largo, i cristiani incominciarono a perdere la tipica per loro tensione escatologica e il sentirsi in alternativa rispetto al mondo. Il senso dell'immanenza cominciò a dominare su quello della trascendenza, dimostrazione di questo, poco dopo il 313, fu il sorgere della teologia politica che incominciò ad identificare l'impero «cristiano» romano e la sua cultura con l'escatologico Regno di Dio. L'esempio di Eusebio di Cesarea è emblematico.

⁷⁰ Cfr. B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, in *Storia della teologia. I: Epoca patristica*, a cura di A. DI BERNARDINO, B. STUDER, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 307-507.

tico, le conseguenze della sua teologia in questo senso sono vive fino ad oggi nel cristianesimo orientale⁷¹.

Come risultato di queste trasformazioni l'escatologia ovviamente non scompare dal cristianesimo, ma si trasferisce dagli spazi comunitari e ecclesiali ad un ambito soprattutto individuale, e perdendo così la sua funzione critica nei confronti della cultura e della vita politico-sociale in generale. La nascita del monachesimo, con il suo orientamento di fuga dal mondo (*fuga-mundi*) e anti-intellettuale, può essere visto proprio in questa luce, e ciò mostra senza dubbio il suo orientamento a mantenere una dimensione alternativa del cristianesimo e insieme la sua pressoché costante protesta nei confronti di un cristianesimo troppo alleato con il potere politico⁷².

3. Criterio di reciproca apertura delle culture

Al fine di giustificare questo criterio di reciproca apertura delle culture è necessario riportare l'attenzione sul fatto assolutamente fondamentale dell'unità di tutta l'umanità. Questo è un fatto che viene alla luce come naturale, già a livello puramente umano. Quando san Paolo dice all'Areopago: «Egli (Dio) creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra» (*At* 7, 26), non afferma nulla di nuovo. Tutte le famiglie degli uomini, che sono uscite dalle mani di Dio e vivono sulla terra sono *una*, sono un'unica comunità. La filosofia e anche la scienza antropologica moderna hanno dimostrato, e dimostrano universalmente questo fatto, che fu già accettato pacificamente dalla teologia patristica⁷³, conservando continuamente la sua validità teologica, soprattutto nell'ambito dell'ecclesiologia⁷⁴. Se di tanto in tanto

⁷¹ Cfr. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Pas Verlag, Zürich 1966.

⁷² Cfr. V. PERI, *La "Grande Chiesa" bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia*, Queriniana, Brescia 1981, pp. 317-350.

⁷³ Cfr. J. RATZINGER, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburg - München 1971; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

⁷⁴ Cfr. J. MEYENDORFF, *Unité de l'Eglise - Unité de l'humanité*, «Istina» 16 (1971), pp. 297-311; Y.M.-J. CONGAR, *Unité de l'humanité et vocation des peuples*, in IDEM, *Saint Eglise*.

appaiono concezioni che cercano di provare l'esistenza di una qualche razza superiore, concezioni che hanno condotto tra l'altro ad incredibili tragedie nel corso della Seconda Guerra Mondiale e ancora oggi nelle terre balcaniche o africane, esse sono soltanto una specie di mito giustificabile sulla base ideologica. Niente conferma a quanto pare la concezione secondo la quale può esistere un gruppo umano superiore sotto l'aspetto intellettuale, volitivo o sentimentale. Tutti gli uomini hanno la stessa natura e le stesse possibilità interiori da sviluppare. Ciò che distingue gli uomini tra di loro sono soltanto le *culture*. La loro varietà dipende da complessi fattori storici, ambientali e altri, aventi origine naturale, oppure indotta. Per questo motivo, con questi e altri modi, è possibile obbligare qualche gruppo umano a restare ad un livello culturale più o meno sviluppato.

Questa naturale unità del genere umano e le varietà culturali sono la prima giustificazione dell'apertura vicendevole delle culture, le quali sono frutto delle azioni dell'uomo, ma egli è sempre e ovunque rappresentante di questa medesima famiglia umana. Perciò non esiste una cultura che sarebbe inaccessibile per altre culture, dal momento che è creata da questi stessi uomini, e non c'è cultura che non potrebbe essere arricchita dall'incontro con altre culture, dal momento che nessun uomo e nessun gruppo umano è in se stesso autosufficiente. L'isolamento da altre culture e la negazione del loro significato comune si rivelano essere alla fine soprattutto scelta di povertà culturale.

La dimostrazione cristiana di reciproca apertura delle culture, e perfino la sua necessità, ha tuttavia radici ancora più profonde. Per comprenderle, conviene risalire al libro della Genesi, all'inizio del quale troviamo due importanti testi, che presentano un contenuto in apparenza contrastante. Nel capitolo decimo viene mostrata l'umanità dopo il diluvio, e nel capitolo undicesimo c'è il racconto della torre di Babele. Nel decimo capitolo l'autore enumera settanta discendenze dalla generazione di Noè. La descrizione termina con una affermazione: «Queste furono le famiglie dei figli di Noè secondo le loro generazioni, nei loro popoli. Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio» (*Gen* 10, 32). Questa con-

clusione chiarisce il senso della pericope. La varietà delle nazioni sono il risultato della benedizione di Dio a Noè dopo il diluvio: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra» (*Gen* 9, 1). La diffusione delle nazioni sulla terra e le differenze in mezzo a loro, la loro varietà sulla terra, costituisce quindi la risposta al comando divino: «siate fecondi e moltiplicatevi». È espressione di un positivo significato della numerosità e varietà delle nazioni. L'applicazione pratica di questo fatto va cercata nel riconoscimento della dimensione «nazionale» delle Chiese locali nell'antichità cristiana accanto a una forte accentuazione dell'universalità della Chiesa di Cristo⁷⁵.

Nel racconto della torre di Babele abbiamo a che fare con un'affermazione contraria. La varietà delle nazioni e delle lingue è presentata come conseguenza del peccato collettivo di superbia. Affermando che gli uomini si sono a lui opposti, Dio dichiara: «Scendiamo, dunque, e confondiamo la loro lingua perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro» (*Gen* 11, 7). L'autore ispirato perciò commenta: «In questo modo il Signore li disperse di là su tutta la terra» (*Gen* 11, 8). La poliedricità delle lingue e la dispersione degli uomini nel mondo è conseguenza della punizione di Dio.

Malgrado le apparenze in questi due testi non c'è contraddizione, poiché, offrendoli a noi uno dopo l'altro, la Bibbia ci suggerisce di vederli come una totalità e di cercare in essi la verità, che sia una, ma completa, del significato della varietà delle nazioni sulla terra. Sulla numerosità esistenziale delle nazioni e delle loro azioni pesa una certa fondamentale *ambiguità*. La vita degli uomini è marcata dal peso del peccato e le nazioni in discordia combattono tra di loro; tuttavia contemporaneamente, da questa oscurità del peccato, si apre in modo chiaro una via verso la luce della benedizione di Dio, dal momento che la varietà delle nazioni è voluta da Dio. Nella varietà delle nazioni si esprime la benedizione divina; si sbaglierebbe

Etudes et approches ecclesiologiques, Les Editions du Cerf, Paris 1963, pp. 163-180; J. JOBLIN, *Le Nations dans la Communauté Mondiale*, «Gregorianum» 81 (2000), pp. 137-169.

⁷⁵ Cfr. F. DVORNIK, *Eglises nationales et Eglise universelle*, «Istina» 36 (1991), pp. 9-52.

se ci si dimenticasse della maledizione che su di essa pesa, ma si cadrebbe nel medesimo errore se però si considerasse solo il peccato, come origine di questa varietà. Tale è il fondamentale e profondo messaggio del libro della Genesi, che prende le distanze egualmente da un esclusivismo attribuito a qualche nazione e a qualche cultura, così come da un internazionalismo apparentemente neutrale. La varietà delle nazioni e delle culture ha bisogno di salvezza, essa può essere realizzata soltanto da una verità procedente dall'esterno, cioè da Dio. Questa conclusione spiega perché dal punto di vista cristiano non si possa riconoscere l'autosufficienza assiologica di qualche cultura particolare.

Questo ambiguo racconto sulla moltitudine di nazioni e di culture dimostra eloquentemente che esse non bastano a se stesse, e insieme conferma il bisogno di una loro reciproca apertura, e non si tratta soltanto di buoni propositi, ma di esigenze etiche⁷⁶. Da questa apertura, che mostra la possibilità della loro reale sinergia, le culture possono scoprire in un grado più pieno, elementi di verità in essa contenuti e insieme individuarvi ciò che è marcato dal peccato⁷⁷. Soprattutto prendendo coscienza di questo secondo fatto le culture possono scoprire, ad un livello più profondo, che portano in se stesse il bisogno della salvezza⁷⁸. Ciò spiega perché un autentico rafforzamento dei dati culturali non segue da una chiusura della cultura in se stessa, ma dall'apertura alle altre culture; tale rafforzamento ha luogo quando si sviluppa l'originalità di una data cultura;

⁷⁶ Vale la pena notare che proprio su questa base vengono avanzate le proposte per la costruzione di un nuovo «umanesimo cristiano»; cfr. H. DE LUBAC, *La ricerca di un uomo nuovo*, in IDEM, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 321-375; K. RAHNER, *Il cristianesimo e il «nuovo uomo»*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Edizioni Paoline, Roma 1969², pp. 573-609.

⁷⁷ In questo contesto vale la pena rivolgere l'attenzione alla proposta formulata da V. Ivanov, secondo cui questa possibilità potrebbe essere realizzata sulla base della «anamnesi» delle culture che consiste nella ricerca degli elementi più veritieri e più personalisti nelle loro «memorie»; cfr. D. IVANOV NEUVECELLE, *Vjačeslav Ivanov: ou de l'anamnèse universelle dans le Christ come fondement d'un humanisme slave*, in AA.VV., *The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican*, Le Monnier, Florence 1982, pp. 287-294.

⁷⁸ Cfr. TH. HAECKER, *Christentum und Kultur*, München 1927.

quando si vede chiaramente il significato del problema morale nella cultura e insieme quando viene in essa criticamente individuato ciò che è segnato dal peccato.

IV. «Profondo, totale e difficile processo»

Penso che alla fine delle presenti riflessioni valga la pena riportare un passo dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio*: «Svolgendo l'attività missionaria tra le genti, la Chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È questa un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente. Il processo di inserimento della Chiesa nelle culture dei popoli richiede tempi lunghi: non si tratta di un puro adattamento esteriore poiché l'inculturazione "significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture". È, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della Chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana»⁷⁹.

Traduzione dal polacco di Irma Bertocco OSC

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

Facoltà di Teologia, Tarnów
Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
33-100 Tarnów, Polonia

⁷⁹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 52.

INCULTURAZIONE E CHIESA LOCALE: VALORE E LIMITI DI UNA SINERGIA

Arturo CATTANEO

Sommario: I. *Gli spunti conciliari sul ruolo delle Chiese locali nell'economia dell'incarnazione* - II. *L'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione delle culture nel magistero postconciliare* - III. *Inculturazione e rivalutazione delle Chiese locali nelle riflessioni ecclesiologicalhe postconciliari:* 1. Impulsi teologici provenienti dalle «giovani Chiese». 2. Riflessioni di teologi d'ambito occidentale - IV. *I richiami magisteriali per non cedere al «particolarismo»* - V. *Cenni al recente dibattito sul rapporto tra Chiesa locale e cultura* - VI. *Considerazioni finali.*

Il riconoscimento del Vaticano II che «la Chiesa peregrinante è missionaria per sua natura» (AG 2) ha messo in evidenza che ogni aspetto della Chiesa, della vita dei cristiani e della teologia possiede una intrinseca dimensione missionaria.

La prospettiva della missionarietà della Chiesa, insieme a quella della sua cattolicità e dell'attuazione storico-salvifica, ha fra l'altro contribuito a riscoprire l'importanza dell'inculturazione e del ruolo delle Chiese locali. È infatti in ognuna di queste ultime che la Chiesa prende corpo», «si incarna» attualizzando le virtù presenti nella sua cattolicità e compie la sua missione «inculturando» il Vangelo nella particolarità della vita e degli ambienti umani. Il messaggio salvifico — mantenendo la sua specificità e integrità — è infatti destinato a penetrare e ad esprimersi nelle categorie storiche e culturali del popolo al quale è annunciato.

In tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il «luogo» naturale per l'attuazione storica di questo disegno, essa è come

il perno del rapporto Chiesa-mondo e la chiave per l'inculturazione. Ciò emerge chiaramente in diversi passi del decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria. Quest'ultima è infatti vista come «la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza» (AG 9).

Dio si è comunicato ed è penetrato nel cammino storico dell'uomo per mezzo del Verbo incarnato. La Chiesa, continuando la missione di Cristo, deve sempre riferirsi al suo modo di agire. Di conseguenza, l'evangelizzazione deve seguire questa logica dell'economia salvifica. La fede si deve «incarnare» nella vita degli uomini, nella cultura, in ogni ambito della società. Si sono così aperti nuovi orizzonti per l'evangelizzazione e si è superata una tendenza all'atteggiamento difensivo nei confronti della società civile, riconoscendo — secondo la logica dell'incarnazione — la necessità di un maggiore inserimento della Chiesa nel contesto umano, culturale e sociale. Ciò ha portato il Concilio a dare particolare rilievo a quell'aspetto della missione della Chiesa che posteriormente è stato denominato «inculturazione del Vangelo ed evangelizzazione della cultura».

Il processo di inculturazione è quindi determinato dal rapporto fede-cultura e, più precisamente, da quello fra l'universalità della fede e la particolarità delle culture. Dal punto di vista ecclesiologicalo, ciò illumina e mette in rilievo il rapporto di reciproca immanenza fra Chiesa universale e Chiesa locale che caratterizza la struttura della Chiesa pellegrina sulla terra. L'indubbio valore ecclesiologicalo che va riconosciuto alla particolarità delle culture ha però anche dei limiti, che vanno tenuti presenti per evitare accentuazioni unilaterali della «particolarità» della Chiesa locale. Unilateralità che, come si vedrà, vanno a scapito sia della Chiesa universale, che della stessa Chiesa locale.

Sebbene il termine «inculturazione» sia relativamente nuovo, esso «indica una realtà presente, pur attraverso sensibilità e

accentuazioni alterne, in tutta la vita della Chiesa»¹. Nei decenni precedenti il Vaticano II, si è verificato un notevole incremento dell'interesse per tale realtà, la cui importanza per la missione della Chiesa è illustrata da vari autori e secondo diversi punti di vista². Questa maturazione di idee si riflette e si consolida nel Concilio, il quale offre importanti direttrici al successivo sviluppo teologico. Converrà quindi anzitutto ricordare brevemente i principali spunti conciliari.

I. Gli spunti conciliari sul ruolo delle Chiese locali nell'economia dell'incarnazione

Alla luce del mistero del Cristo ricapitolatore, della dimensione totalizzante della fede, delle esigenze della sua cattolicità e della sua missione, la Chiesa ha maturato nel Concilio un nuovo modo di concepire i suoi rapporti con il mondo³. Cristo, la cui luce si riflette sul volto della Chiesa, è «*lumen gentium*» (LG 1), luce per tutti i popoli, per il mondo. Un mondo, però, che non è visto come *esterno* o *al di sotto* della Chiesa. Quest'ultima è, al contempo, *Ecclesia de Trinitate* e *ex hominibus*, avendo in Cristo il punto di congiunzione. Essa appare quindi, per dirlo con la nota espressione di sant'Agostino, «mondo riconciliato»⁴.

L'intimo rapporto che c'è fra la Chiesa pellegrinante ed il mondo è espresso dalla *Lumen gentium*, affermando che la

¹ Giovanni COLOMBO, *Per una evangelizzazione inculturata*, in AA.VV., *Chiesa e missione*, a cura della Pontificia Università Urbaniana, Roma 1990, pp. 480-481.

² Cf J. Maritain, P. Tillich, R. Guardini, K. Rahner, Y. Congar, L. Luzbetak ecc.

³ Questo «nuovo modo» è stato a volte considerato quale «apertura del Concilio al mondo». Al riguardo, non è forse superfluo precisare che tale «apertura» non va intesa nel senso di un adeguamento della Chiesa ai valori del mondo secolarizzato. È infatti stato osservato che nel periodo postconciliare, «di quando in quando è mancato il discernimento degli spiriti, non distinguendo rettamente fra una legittima apertura del Concilio al mondo e l'accettazione della mentalità e dell'ordine dei valori di un mondo secolarizzato»: SINODO DEI VESCOVI, *Relazione finale dell'assemblea straordinaria Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7.XII.1985), in EV 9, n. 1784.

⁴ SANT'AGOSTINO, *Sermo* 16, n. 8.

Chiesa ha «la missione di annunciare il regno di Dio e di Cristo e di instaurarlo fra tutte le genti; di questo regno essa costituisce sulla terra il germe e l'inizio» (LG 5)⁵. In tale prospettiva, la Chiesa locale appare come il «luogo» naturale per l'attuazione storica di questo disegno. Ciò emerge chiaramente in diversi passi del decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria. Quest'ultima è infatti vista come «la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano di Dio nel mondo e nella sua storia; in essa Dio, attraverso la missione, attua chiaramente la storia della salvezza» (AG 9). Nel n. 10 si afferma: «La Chiesa, per poter offrire a tutti il mistero della salvezza e la vita portata da Dio, deve inserirsi in tutti questi raggruppamenti [uniti da vincoli culturali stabili] con lo stesso movimento, con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a determinate condizioni sociali e culturali degli uomini con cui visse» (AG 10). Perciò, parlando della formazione della comunità cristiana, si osserva: «Un tal gruppo di fedeli in possesso del patrimonio culturale della nazione cui appartiene, deve mettere profonde radici nel popolo» (AG 15). Il tema è ripreso nel n. 22: «Indubbiamente, come si verifica nell'economia della incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità (cf Sal 2,8)» (AG 22).

Il tema Chiesa-cultura è contemplato soprattutto nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* la quale, fin dall'inizio, afferma che la Chiesa «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Nei nn. 57-59 sono esposti alcuni principi riguardanti la retta promozione della cul-

⁵ Questa prospettiva è ripresa in diversi altri testi conciliari, fra cui ricordo il seguente: «Perciò la Chiesa, che è insieme "società visibile e comunità spirituale", cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta, anzi, il mistero della storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio» (GS 40).

tura e, in modo particolare, il rapporto Vangelo-cultura. Si osserva che la Chiesa, seguendo il cammino scelto da Dio, che si è rivelato parlando «secondo la cultura propria delle diverse epoche, [...] si è servita delle differenti culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli» (GS 58). L'evangelizzazione della cultura è così descritta: «La buona novella di Cristo rinnova continuamente la vita e la cultura [...], combatte e rimuove gli errori e i mali [...], purifica ed eleva la moralità dei popoli [...], feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo» (GS 58).

Il Vaticano II ha quindi portato alla convinzione che la Chiesa, per essere fedele a Cristo nella sua vocazione di servizio all'uomo, deve necessariamente tendere — secondo la logica dell'incarnazione — verso un sempre rinnovato e più profondo inserimento nel contesto umano, culturale e sociale.

La visione teologica della creazione, la dimensione comunitaria e storica della fede, nonché l'approfondimento dell'incarnazione redentrice, hanno gettato nuova luce sulla missione della Chiesa, ampliandone e approfondendone gli orizzonti. Si è così consolidata la consapevolezza che il messaggio salvifico — mantenendo la sua specificità e integrità — deve essere inculturato, ossia tradotto nelle categorie storiche e culturali del popolo al quale è annunciato. Ciò è diventato particolarmente urgente dal momento in cui — come ha osservato il Vaticano II — «il distacco, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo» (GS 43).

II. L'inculturazione del Vangelo e l'evangelizzazione delle culture nel magistero postconciliare

Anche se il termine *inculturazione*, in senso missiologico, venne già usato saltuariamente negli anni precedenti il Conci-

lio⁶, l'espressione si diffuse però solo a partire dal dibattito svoltosi in occasione del Sinodo dei Vescovi del 1974 sull'evangelizzazione dei popoli e a partire dal Congresso Internazionale di Missiologia tenutosi alla Pontificia Università Urbaniana dal 5 al 12 ottobre 1975.

Dopo il Vaticano II, il primo documento magisteriale a richiamare l'attenzione sulla rilevanza nel processo d'inculturazione — pur senza usare ancora tale espressione — è stata l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* (8.XII.1975), la quale contiene un numero dedicato all'evangelizzazione delle culture. Tale evangelizzazione deve essere svolta, si osserva, «non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici. [...] Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella» (n. 20).

Il n. 62 inizia facendo notare che la «Chiesa universale si incarna di fatto nelle Chiese particolari», le quali sono «tributarie di un loro retaggio culturale, di un determinato substrato umano». Nel numero successivo, il compito *inculturalizzante* delle Chiese locali è così descritto: «Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio» (n. 63). Un compito indubbiamente delicato, come lo stesso documento riconosce quando avverte: «Ma d'altra parte l'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo conte-

⁶ Cf ad esempio D. SEGURA, *L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation. Mission et cultures non-chrétiennes*, in AA.VV., *Rapports et compte rendu de la XXIX Semaine de Missiologie*, Louvain 1959, pp. 219-235 e J. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde*, in «Nouvelle Revue Théologique» 84 (1962), p. 1038.

nuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità» (n. 63).

Nel numero seguente, si ricorda la necessaria apertura delle Chiese particolari alla Chiesa universale. Se mancasse tale apertura, la Chiesa particolare non potrebbe evitare il pericolo di ridursi in una «Chiesa regionalista» e quello «dell'isolazionismo disseccante», rimanendo inoltre «in preda alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento». Perciò, conclude il numero, «quanto più una Chiesa particolare è unita con solidi legami di comunione alla Chiesa universale [...]; tanto più questa stessa Chiesa sarà capace di tradurre il tesoro della fede nella legittima varietà delle espressioni della professione di fede, della preghiera e del culto, della vita del comportamento cristiani, dell'influsso spirituale del popolo nel quale è inserita» (n. 64).

A partire dal 1979, numerosissime sono le allocuzioni di Giovanni Paolo II in cui si riferisce all'inculturazione⁷. È anche significativo ricordare, quale segno del suo interesse per l'inculturazione, la creazione nel 1982 del Pontificio Consiglio per la Cultura.

Nel magistero pontificio il termine inculturazione fece la sua prima apparizione nell'esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (16.X.1979). Nel n. 53, intitolato «Incarnazione del messaggio nelle culture», si afferma che «il termine *acculturazione*, o *inculturazione*⁸, pur essendo un neologismo, esprime molto bene

⁷ Per ulteriori ragguagli circa lo sviluppo della dottrina magisteriale sull'inculturazione, cf. H. CARRIER, *Évangile et cultures: de Léon XIII à Jean-Paul II*, Libreria Editrice Vaticana e Éditions Médiaspaul, Cité du Vatican — Paris 1987; IDEM, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Urbaniana University Press, Roma 1997, soprattutto pp. 77-348; F.G. GEORGE, *Inculturation and Ecclesial Communion. Culture and Church in the Teaching of Pope John Paul II*, Urbaniana University Press, Roma 1990; in quest'ultimo saggio cf. soprattutto il punto I.3.4: «Local Church as inculturated Church in John Paul II» (pp. 247-252). Sul tema cf. anche G. SILVESTRI, *La chiesa locale "soggetto culturale"*, Dehoniane, Roma 1998, soprattutto pp. 25-38.

⁸ È questo il termine che ha finito per imporsi, avendo «il vantaggio di indicare

una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione». Il numero si conclude osservando, da una parte, che «gli autentici maestri in catechesi sanno che una catechesi "s'incarna" nelle differenti culture o nei differenti ambienti» e, dall'altra, che «la vera catechesi finisce per arricchire queste culture, aiutandole a superare i lati deficienti, o addirittura inumani esistenti in esse, e comunicando ai loro valori legittimi la pienezza del Cristo» (n. 53).

Una definizione sintetica del processo d'inculturazione si trova nell'enciclica *Slavorum apostoli* (2.VI.1985). L'opera evangelizzatrice compiuta da Cirillo e Metodio in territorio abitato da popoli slavi è considerata da Giovanni Paolo II «un modello di ciò che oggi porta il nome di "inculturazione" — l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone — ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa» (n. 21). Un po' oltre, si specifica: «Tale attività, infatti, è compito essenziale della Chiesa, ed è oggi urgente nella forma già accennata dell'inculturazione. I due Fratelli non solo svolsero la loro missione nel pieno rispetto della cultura già esistente presso i popoli slavi, ma insieme con la religione eminentemente e incessantemente la promossero ed accrebbero. Analogamente, oggi le Chiese di antica data possono e debbono aiutare le Chiese ed i popoli giovani a maturare nella propria identità ed a progredire in essa» (n. 26).

Anche l'esortazione apostolica *Christifideles laici* (30.XII.1988) si occupa con certa ampiezza del tema nel n. 44, nel quale si precisa che «la Chiesa è pienamente consapevole dell'urgenza pastorale che alla cultura venga riservata un'attenzione del tutto speciale». Il documento mette poi in rilievo la responsabilità dei laici nell'evangelizzazione delle culture.

con chiarezza che l'incontro del Vangelo con una cultura non si riduce unicamente al rapporto tra due culture (acculturazione). Si tratta specificamente dell'interazione del Messaggio di Cristo con una data cultura»: H. CARRIER, *Voce Inculturazione del Vangelo*, in IDEM, *Dizionario della cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 233.

Il discorso dell'inculturazione emerge in diversi passi dell'enciclica *Redemptoris Missio* (7.XII.1990), ma soprattutto nel n. 52, in cui Giovanni Paolo II afferma: «Svolgendo l'attività missionaria tra le genti, la Chiesa incontra varie culture e viene coinvolta nel processo d'inculturazione. È, questa, un'esigenza che ne ha segnato tutto il cammino storico, ma oggi è particolarmente acuta e urgente». Dopo aver ricordato la definizione data dall'Assemblea straordinaria del Sinodo episcopale del 1985, secondo cui l'inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»⁹, egli rileva che l'inculturazione «è, dunque, un processo profondo e globale che investe sia il messaggio cristiano, sia la riflessione e la prassi della Chiesa. Ma è pure un processo difficile, perché non deve in alcun modo compromettere la specificità e l'integrità della fede cristiana. Per l'inculturazione la Chiesa incarna il Vangelo nelle diverse culture e, nello stesso tempo, introduce i popoli con le loro culture nella sua stessa comunità; trasmette a esse i propri valori, assumendo ciò che di buono c'è in esse e rinnovandole dall'interno» (RM 52).

Più avanti, la stessa enciclica affronta il pericolo del particolarismo, un fenomeno che potrebbe essere indotto da un'inculturazione unilaterale. Al riguardo, il Papa esorta «tutte le Chiese e i pastori, i sacerdoti, i religiosi, i fedeli, ad aprirsi all'universalità della Chiesa, evitando ogni forma di particolarismo, esclusivismo o sentimento di autosufficienza. Le Chiese locali, pur radicate nel loro popolo e nella loro cultura, debbono tuttavia mantenere in concreto questo senso universalistico della fede, dando cioè e ricevendo dalle altre Chiese doni spirituali esperienze pastorali, di primo annuncio e di evangelizzazione, personale apostolico e mezzi materiali» (n. 85).

Nel 1994 la Congregazione per il Culto divino e la Disciplina dei Sacramenti ha pubblicato l'Istruzione *Varietates legitimae*, sulla liturgia romana e l'inculturazione (25.1.1994)¹⁰. Fra le

⁹ *Relazione finale*, II, D, 4.

¹⁰ In EV 14, nn. 66-157.

osservazioni preliminari, e dopo aver ricordato le definizioni di «inculturazione» date da precedenti documenti magisteriali, si osserva che questo termine indica «un duplice movimento: “Attraverso l’inculturazione, la Chiesa incarna l’evangelo nelle diverse culture e, nel contempo, introduce i popoli con le loro culture nella propria comunità” (RM 52). Da una parte, la penetrazione dell’evangelo in un dato ambiente socioculturale “feconda come dall’interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo” (GS 58). Dall’altra parte, la Chiesa assimila questi valori, nel caso essi siano compatibili con l’evangelo “per approfondire l’annuncio di Cristo e per meglio esprimerlo nella celebrazione liturgica e nella vita multiforme della comunità dei fedeli” (GS 58). Questo duplice movimento operante nell’inculturazione esprime così una delle componenti del mistero dell’incarnazione» (n. 4)¹¹.

In altri termini, si può dire che il processo d’inculturazione implica il seguente duplice movimento: Da una parte, il divenire storico-salvifico della Chiesa in un popolo, quale radicamento del Vangelo in una determinata cultura. A tale scopo, la Chiesa assumerà elementi di una cultura che svolgeranno un ruolo positivo di mediazione, contribuendo a configurare la sua liturgia, la sua spiritualità, la sua catechesi eccetera¹². Dall’altra parte, l’evangelizzazione di una determinata cultura, quale rin-

¹¹ Questo duplice movimento era già stato illustrato, anche se con altri termini, nel 1985 dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: «Nell’evangelizzazione delle culture e nell’inculturazione del Vangelo si produce uno scambio misterioso: da un lato, il Vangelo rivela a ogni cultura e libera in essa la verità suprema dei valori che racchiude; dall’altro, ogni cultura esprime il Vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi. L’inculturazione è, così, un elemento della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo (Ef 1,10) e della cattolicità della Chiesa (LG 16, 17)»: *Themata selecta in ecclesiology* (7.10.1985), Città del Vaticano 1985, in EV 9 (1985), n. 1705.

¹² Il Vaticano II ha così espresso tale aspetto della missione della Chiesa: «Dio infatti, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio incarnato, ha parlato secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Parimenti la Chiesa, vivendo nel corso dei secoli in condizioni diverse, si è servita delle differenti culture, per diffondere e spiegare il messaggio cristiano nella sua predicazione a tutte le genti, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli» (GS 58).

novamento dei valori culturali di un popolo mediante la loro intima trasformazione (purificazione ed elevazione), che avviene nell'incontro con la verità e la vita cristiana. Il Vangelo feconda perciò una determinata cultura, facendo sorgere in essa nuove espressioni di vita che siano autenticamente cristiane. Si tratta di una manifestazione della forza trasformatrice e rigeneratrice del Vangelo¹³.

III. Inculturazione e rivalutazione delle Chiese locali nelle riflessioni ecclesiologiche postconciliari

L'inculturazione costituisce certamente uno dei principali frutti della riflessione ecclesiologica e missionaria degli ultimi decenni. Questa prospettiva si è rivelata anche feconda per lo sviluppo della teologia della Chiesa locale, mettendone bene in luce il ruolo specifico.

L'interesse suscitato dall'inculturazione nei decenni post-conciliari è testimoniato dal crescente aumento della bibliografia teologica¹⁴ e dai numerosi studi della Commissione Teologica Internazionale in cui viene affrontato il tema¹⁵. Nel 1988 essa dedicò espressamente alla questione il documento *Fede e inculturazione*¹⁶. Questo approfondimento è stato intrapreso — pre-

¹³ Questo aspetto è stato così descritto dal Concilio: «La buona novella di Cristo rinnova continuamente la vita e la cultura dell'uomo decaduto, combatte e rimuove gli errori e i mali, derivanti dalla sempre minacciosa seduzione del peccato. Continuamente purifica ed eleva la moralità dei popoli. Con la ricchezza soprannaturale feconda come dall'interno, fortifica, completa e restaura in Cristo le qualità dello spirito e le doti di ciascun popolo» (GS 58).

¹⁴ La bibliografia sull'inculturazione è sterminata. Un repertorio aggiornato si trova ad esempio nel volume di G. SILVESTRI, *La chiesa locale "soggetto culturale"*, o.c., pp. 283-316.

¹⁵ *L'unità della fede e il pluralismo teologico* (1972); *La promozione umana e la salvezza cristiana* (1976); *La dottrina del matrimonio cristiano* (1976); *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (1979); *Temi scelti di ecclesiologia* (1985), documento che dedica il n. 4 al tema: «Popolo di Dio e inculturazione». Anche la Pontificia Commissione Biblica si è occupata del tema nella sua sessione plenaria del 1979 che versava su *L'inculturazione della fede alla luce della Scrittura*.

¹⁶ Documento preparato in collaborazione con il Consiglio Pontificio per la Cultura, in EV 11, nn. 1347-1424, versione italiana ne «La Civiltà Cattolica» 134

cisa il testo — «per l'importanza che ha assunto il tema dell'inculturazione della fede dappertutto nel mondo cristiano e a motivo dell'insistenza con cui il magistero della Chiesa ha affrontato tale tema dopo il Concilio Vaticano II» (n. 2). La prima parte contiene dei cenni di antropologia cristiana e mette in rapporto natura, cultura e grazia. La seconda parte, intitolata *L'inculturazione nella storia della salvezza*, si riferisce alla Chiesa locale, affermando che essa «ha la vocazione di essere, nello Spirito Santo, il sacramento che manifesta il Cristo, crocefisso e risorto, nella *carne* di una cultura particolare» (n. 29).

Un breve, ma alquanto significativo, riferimento ad una evangelizzazione realizzata senza il necessario impegno d'inculturazione si trova nel recente documento della Commissione Teologica Internazionale *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*¹⁷. Fra i comportamenti dei figli della Chiesa che sembrano «aver contraddetto il Vangelo di Gesù Cristo in maniera rilevante» (n. 5.1) si ricordano quelle «forme di evangelizzazione che hanno impiegato strumenti impropri per annunciare la verità rivelata o non hanno operato un discernimento evangelico adeguato dei valori culturali dei popoli» (n. 5.3).

Alla rivalutazione delle Chiese locali nella prospettiva del loro compito inculturalizzante hanno contribuito riflessioni teologiche di ampia e svariata provenienza. Accennerò dapprima a spunti offerti da autori extraeuropei, alcuni dei quali provengono da paesi in cui la nuova consapevolezza del ruolo della Chiesa locale ha significato un cambio epocale. Si vedrà poi come questo sviluppo è positivamente valutato e promosso anche da teologi occidentali.

1. *Impulsi teologici provenienti dalle «giovani Chiese»*

Senza soffermarmi ora nei particolari del vasto movimento in atto da circa trent'anni nelle giovani Chiese dell'America La-

(1989) 158-177.

¹⁷ Città del Vaticano 2000.

tina, dell'Africa e dell'Asia, mi limiterò ad accennare ad alcuni dei momenti più significativi.

Un'importanza particolare va riconosciuta alla conferenza del CELAM tenutasi a Medellín nel 1968. In quell'occasione la Chiesa in America Latina ha intrapreso una riflessione su se stessa alla luce del Concilio, sforzandosi al contempo di includere un'interpretazione degli sviluppi sociali, culturali, politici ed economici che stavano trasformando il continente. Medellín (seguito poi da Puebla nel 1979 e Santo Domingo nel 1984) ha così marcato un cammino che — prescindendo da errori contenuti in alcune teologie della liberazione — è risultato esemplare per Chiese di altri continenti. Al riguardo, ha recentemente osservato L. Sartori: «L'orizzonte che è stato appena intravisto dal concilio prende consistenza reale, e viene aperto il campo ad una precisa sperimentazione, presentandosi così l'opportunità per una verifica concreta. Nasce una forma nuova di pastorale e di teologia, anche se — soprattutto per questa seconda — si tratta talora (almeno agli occhi di chi giudica dalla sponda del consolidato nostro mondo ecclesiale occidentale ed europeo di esprimere pastorale e teologia) di tentativi o esplorazioni non sempre del tutto riusciti, anzi acerbi e forse facilmente discutibili»¹⁸. Si deve tuttavia riconoscere l'importanza di un cammino diretto verso un «ideale di chiesa che sia maggiormente adeguato alla diversità dei propri soggetti concreti e dei loro contesti vitali, *in primis* quelli culturali»¹⁹.

Nel 1969 si è svolto il primo simposio panafricano dei vescovi a Kampala, seguito da altri incontri a livello sia regionale che continentale. Una tappa importante per le Chiese dell'Africa è stata l'approvazione da parte della Santa Sede del rito zairese²⁰.

¹⁸ L. SARTORI, *Il rapporto tra fede cristiana e culture nella teologia conciliare e post-conciliare*, in «Credere Oggi» 20 (2000), p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43.

²⁰ Cf F. KABASELE LUMBALA, *Processo di elaborazione della chiesa nello Zaire*, in «Concilium» 30 (1994), p. 85.

I vescovi dell'Asia si sono incontrati per la prima volta a Manila nel 1970, dando vita ad una Federazione delle Conferenze episcopali asiatiche, che da allora in poi ha tenuto diverse assemblee plenarie²¹. In alcuni paesi dell'Africa e dell'Asia si deve inoltre ricordare che l'inculturazione implica la delicata questione del dialogo interreligioso²².

Mediante i Sinodi dei vescovi, che dal 1969 si svolgono a Roma circa ogni tre anni, i contributi e i problemi delle diverse Chiese locali dei cinque continenti sono portati a conoscenza delle altre Chiese e del Romano pontefice. La presenza delle «giovani Chiese» fu già avvertita nei Sinodi del 1969 e del 1971, ma soprattutto in quelli del 1974 (dedicato all'evangelizzazione) del 1977 (dedicato alla catechesi) e del 1980 (dedicato alla famiglia). Vanno inoltre ricordati i Sinodi degli episcopati continentali che si svolgono a Roma: delle Chiese d'Europa (1991 e 1999), dell'Africa (1994), di tutte le Americhe (1997), dell'Asia (1998) e dell'Oceania (1998).

Tutti questi impulsi, anche se a volte formulati in modo provocatorio, hanno sicuramente costituito un'importante sollecitazione per la Chiesa universale. Al riguardo, si può ricordare l'intervento del cardinale Malula nel Sinodo del 1974, il quale sintetizzò gli sforzi delle «giovani Chiese» del continente africano dicendo: «Ieri dei missionari stranieri hanno cristianizzato l'Africa. Oggi i cristiani dell'Africa sono chiamati ad africanizzare il cristianesimo»²³. In America Latina, in Africa ed Asia non sono mancati i teologi che hanno raccolto con passione — a volte con aggressività — la sfida dell'inculturazione.

Rispetto al futuro delle Chiese locali, ha scritto per esempio J.O. Beozzo, si osservano da Roma «segnali contraddittori di

²¹ Per una sintesi di tali assemblee cf. C.G. ARÉVALO, *Further Reflections on Mission Today in the Asian Context*, in AA.VV., *Toward a New Age in Mission: The Good News of God's Kingdom to the Peoples of Asia*, Manila 1981, Vol. II, pp. 129-153.

²² Questa necessità è particolarmente sentita in India; al riguardo cf. per esempio C. GNANADICKAM, *L'inculturation et l'Église locale*, in «Lumen Vitae» 3 (1984) 305-312.

²³ Citato da R. LAURENTIN, *L'évangélisation après le IV^e Synode*, Paris 1975.

riconoscimento di queste nuove realtà, ma anche di sospetto; di incoraggiamento, ma al tempo stesso di avvertimenti e sconfessioni»²⁴. Particolarmente critico si mostra nei confronti dei documenti magisteriali degli ultimi anni e mette in guardia dalla tentazione «di perseguire una uniformità incapace di accogliere responsabilmente l'odierna diversità culturale, trascurando di riconoscere la legittimità di un'espressione dottrinale trasfusa in linguaggi e accenti differenti, sempre restando salva l'unità nell'essenziale»²⁵.

J.A. Komonchak, in un articolo scritto in occasione dei vent'anni dalla chiusura del Vaticano II, ha osservando che la Chiesa cattolica «nei precedenti 150 anni era stata caratterizzata da un'enfasi crescente sull'uniformità e dalla centralizzazione di ogni autorità a Roma»²⁶. La cultura occidentale era «il metro sul quale misurare le altre culture» (p. 111). L'autore conclude affermando che «il Vaticano II deve perciò essere considerato come un momento di svolta culturale storica per il cattolicesimo romano. [...] Abbandonava l'idea di un'unica cultura normativa, identificata con la "civiltà cristiana", e invitava a un'incarnazione del cristianesimo cattolico nella varietà delle culture del mondo» (pp. 112-113).

Nello sviluppo postconciliare, egli osserva che apparve ben presto evidente il limite e anche l'inadeguatezza di espressioni e concetti come quelli di «aggiornamento» e di «adattamento»²⁷. Ciò si manifestò nella misura in cui le Chiese locali assumevano la responsabilità della realizzazione della Chiesa, com'era stato raccomandato dal Concilio (cf p. 113). Nei decenni successivi, questa terminologia fu abbandonata per evitare che si intendesse nel senso di «una semplice questione di accomodamenti su un modello prefissato. Dopo tentativi con termini come "contestualizzazione" e "indigenizzazione", la parola "incol-

²⁴ J.O. BEOZZO, *Il futuro delle chiese particolari*, in «Concilium» 35 (1999), p. 197.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

²⁶ J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J.-P. Jossua, Paideia, Brescia 1985, p. 110.

²⁷ Cf AG 6, 15-16, 18-19, 22.

turazione" è stata comunemente adottata sia dai membri di quelle chiese sia dall'autorità romana» (p. 114).

Il passaggio dall'adattamento all'inculturazione è stato anche così descritto: nel primo caso «era la chiesa inviante che "dalla generosità del suo cuore", per dirla così, "si adattava", "si piegava all'indietro per adeguarsi a modi e valori locali, mentre che la chiesa ricevente aveva unicamente un ruolo secondario di ascolto e di apprendimento. [...] Diversamente dall'approccio estremamente diffidente dell'adattamento, la metodologia dell'inculturazione presuppone una autentica fiducia nello Spirito santo e nella comunità cristiana locale. [...] I membri della comunità cristiana locale sono il vero lievito del Vangelo (Mt 13,33); è loro compito permeare la loro stessa comunità ed essere strumenti nelle mani dello Spirito santo per trasformarla in una comunità di altri Cristi»²⁸.

Ci sono però anche autori — come il noto missiologo sudafricano D.J. Bosch²⁹ — che hanno ricordato che «l'inculturazione autentica può certamente vedere il vangelo come il liberatore della cultura; il vangelo, tuttavia, può divenire prigioniero della cultura»³⁰. L'inculturazione richiede infatti «che le incarnazioni locali della fede non debbano essere *troppo* locali. [...] Se soltanto *noi* ci sentiamo a casa nella nostra chiesa particolare, e tutti gli altri ne sono esclusi o accolti malamente o si sentono completamente estraniati, qualcosa è andato storto. D'altro canto, possiamo cadere nella tentazione di esaltare eccessivamente l'infinità di differenze determinata dall'emergere di teologie locali pluralistiche e di affermare che non soltanto ogni comunità di culto locale, ma addirittura ogni pastore e membro della chiesa, possono elaborare la propria "teologia locale"»³¹. L'autore solleva qui una questione veramente fonda-

²⁸ L.J. LUZBETAK, *Chiesa e culture*, EMI, Bologna 1991, p. 92 (originale inglese 1988).

²⁹ Egli era riformato e per diversi anni fu decano della Facoltà di teologia presso l'Università del Sud Africa. È deceduto nel 1992.

³⁰ D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2000, p. 629 (originale inglese 1991).

³¹ *Ibid.*, p. 631.

mentale per ogni Chiesa locale e cioè quello del giusto rapporto fra universalità e particolarità, tema che sarà esaminato più avanti.

2. *Alcune riflessioni di teologi d'ambito occidentale*

Fra gli ecclesiologi che si occuparono del tema si può ricordare Bruno Forte che parla di un «“primato” della chiesa locale nell'ecclesiologia di comunione»³². Tale «primato», spiega l'autore, è conseguenza del fatto che la Chiesa locale si manifesta come luogo originario della vita della Chiesa. Essa infatti, quale «luogo d'incontro della storia trinitaria di Dio»³³ e della storia umana, dove l'una passa continuamente nell'altra a trasformarla e vivificarla» (p. 29), «non è rivolta ad un'astratta storia inesistente, ma alla storia concreta, alle storie ben circoscritte dalle coordinate dello spazio e del tempo» (p. 29).

Questo incontro si attua per mezzo dello Spirito in virtù del quale «ogni frammento di tempo e di spazio ha accesso al mistero trinitario dell'origine. Lo Spirito garantisce quanto il Dio cristiano prenda sul serio e faccia sua la storia degli uomini» (p. 29). Di conseguenza, continua l'autore, «qui si coglie come, se il “cristomonismo” portava ad accentuare l'universale unità strutturata dei credenti, la riscoperta trinitaria e pneumatologica, avviata dal Vaticano II, conduca a valorizzare in modo pieno la chiesa locale, la comunità suscitata nell'*hic et nunc* dall'iniziativa divina, operante nello Spirito» (p. 29).

Gli uomini sono sempre «situati in concreti rapporti di interdipendenza, radicati in una storia, in una cultura. A questi uomini viene proclamata la Parola della salvezza, e deve esserlo

³² B. FORTE, *Associazioni, movimenti e missione nella Chiesa locale*, ne «*Il Regno-Documenti*» 28 (1983) pp. 29-34. Così s'intitola il primo punto dell'articolo (p. 29). L'affermazione del «primato» della Chiesa locale andrebbe sfumata nel senso di evitare che quest'ultima venga intesa quale soggetto in se stesso completo, o che la Chiesa universale tenda ad apparire quale entità astratta. Di fronte a questi pericoli, la Lettera *Communiois notio* ha sottolineato nel n. 7 la «priorità» della Chiesa universale sulla Chiesa locale.

³³ L'autore ha appena parlato delle missioni del Figlio e dello Spirito.

in modo tale da venir compresa: proprio perché "*verbum Dei propter nos homines et propter nostram salutem*", il messaggio va "inculturato", reso cioè nelle categorie proprie della tradizione storica e culturale in cui viene annunciato, senza per questo essere ridotto ad esse e quindi svuotato della sua originalità sovversiva, esercitando anzi la sua funzione di critica liberante delle culture (cf EN 62 e 63)» (p. 30). Egli conclude quindi affermando: «La chiesa si pone così originariamente come chiesa locale, luogo di incontro fra la realtà della salvezza donata in Cristo e una situazione concreta, con tutte le caratteristiche naturali, sociali, culturali che la contraddistinguono» (p. 30). Queste idee sono riprese nel più recente saggio *La Chiesa della Trinità*³⁴.

Anche H. Legrand ritiene importante riflettere sulla particolarità socio-culturale nella definizione teologica della Chiesa locale. Fra l'altro ciò significa che «rovesciare Babele esige più che un adattamento di un modello già stabilito della vita cristiana, posto come universale, un po' come si traduce la liturgia romana in tutte le lingue. Si tratta di un'operazione più complessa che mira all'inculturazione del cristianesimo e alla cristianizzazione della cultura, senza annunciare o vivere un cristianesimo diverso, ma in modo che il "falso scandalo" dell'estraneità culturale lasci il posto al vero scandalo della Croce»³⁵.

A. Antón ha sintetizzato la visione conciliare della Chiesa, affermando che essa è «incarnata e trascendente»³⁶. Con questa formula egli vuole indicare che, se da un lato essa trascende ciò che è mondano e temporale, dall'altro però essa esiste *nel*

³⁴ B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Simbolica ecclesiale 5), San Paolo, Milano 1995, cf pp. 226-227.

³⁵ H. LEGRAND, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in AA.VV., *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, a cura di B. Lauret e F. Refoulé, Cerf, Paris 1983, pp. 143-329; *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in AA.VV., *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. III, edizione italiana a cura di M. Falchetti, Queriniana, Brescia 1986, pp. 147-355, ivi p. 158.

³⁶ «Encarnada y trascendente»: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, vol. II, La Editorial Católica, Madrid 1987, p. 940.

mondo e *nel* tempo (cf p. 940). Storicamente, si è manifestato un oscillare fra le due tendenze: accentuando a volte l'immanenza (cadendo nella mondanizzazione della Chiesa), a volte la trascendenza (cadendo nello spiritualismo disincarnato). Egli osserva che «la *Gaudium et spes* ha dato la priorità all'immanenza³⁷ della Chiesa nel mondo. Essa parte dall'unità nella relazione Chiesa-mondo, per giungere quindi alla loro distinzione, sempre nel presupposto che si tratta di due concetti che si implicano mutuamente» (p. 943).

Della questione si è occupato anche G. Canobbio, il quale però offre un altro punto di vista. Egli ricorda le critiche rivolte ad una comprensione della *plantatio Ecclesiae* troppo legata alla concezione universalistica della Chiesa; una concezione cioè che intende l'attività missionaria come trapianto «in altri continenti della Chiesa come si è storicamente configurata in Europa»³⁸. La soluzione che sempre più chiaramente si andava imponendo era quella del passaggio dall'adattamento alla «incarnazione». Ciò poneva però non pochi problemi, che egli sintetizza così: «Come può un evento storico che ha valore universale essere liberato da ciò che lo ha reso possibile e dalla ricezione storica di esso, che è l'unica strada per poterlo conoscere?» (p. 213). La risposta è, almeno in parte, offerta dall'*Evangelii nuntiandi*. «Paolo VI — osserva l'autore —, rifacendosi al Vaticano II, dà per scontato che il cristianesimo non

³⁷ Questa espressione potrebbe risultare ambigua. Sarebbe forse più adeguato parlare di «visione incarnazionista» della Chiesa, visione che del resto emerge da altre affermazioni dello stesso autore: «Si la Iglesia, por una parte, *trasciende* lo mundano y lo temporal, existe, por la otra, *en* el mundo y *en* el tiempo, y esta su *inmanencia* excluye en la concepción teológica del binomio Iglesia-mundo todas las diversas formas, tanto de *identificación monista* como de *separación dualista* de ambas realidades. Es preciso distinguirlas, pero dentro de su unidad fundamental y solamente en orden a concebir y vivir en la práctica la unidad de un modo más auténtico y fecundo. [...] La Iglesia existe *encarnada* en la historia porque elle está intrínsecamente vinculada en su origen y en su existencia con la historia *particular* de salvación, cuyo evento central es el misterio del Verbo encarnado. [...] La Iglesia participa esencialmente de la estructura encarnatoria de toda la economía de la salvación» (pp. 940-941).

³⁸ *Le sfide all'attività missionaria della Chiesa*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Studium, Roma 1995, p. 212.

si identifica con la cultura occidentale, ma nello stesso tempo indica criteri in base ai quali la nuova sintesi tra il cristianesimo e le culture può realizzarsi: il criterio generale fondamentale è quello della priorità veritativa del Vangelo rispetto alle culture. Si tratta di un criterio realistico, che mette in conto che le culture portano in sé non solo valori, ma anche segni del male, storture, che il Vangelo mira a correggere» (p. 213).

La recente monografia di G. Silvestri su *La Chiesa locale "soggetto culturale"* (Roma 1998) costituisce un esempio di un'opera proclive a sottolineare, a volte unilateralmente, la rilevanza antropologica, e di riflesso anche ecclesiologica, della cultura nella costituzione delle Chiese locali.

Fin dall'inizio egli dichiara essere sua intenzione «mostrare che i tratti identificanti il volto "soggettuale" di ogni chiesa locale sono concretamente offerti dalla cultura del luogo. Perciò, la rivalutazione delle chiese locali, oltre che appoggiarsi su presupposti validissimi di ordine teologico, si ricollega a presupposti — e, vorrei dire, postulati — di natura antropologica» (p. 9).

Nelle pagine seguenti, l'autore esplicita il suo pensiero ricordando che la Chiesa locale non viene più intesa come *pars in toto*, ma come *pars pro toto*, come universale concreto, dando ad intendere che ogni Chiesa locale è «realità salvifica piena, *creatura Verbi*, che, nello Spirito, trova il suo principio di unità, di pienezza, di autonomia e di vitalità» (p. 43). Il ruolo delle Chiese locali è qui accentuato unilateralmente, a scapito della Chiesa universale, che tende ad essere ridotta ad un ente astratto³⁹.

La «globalità sintetica di tutti gli aspetti della vita della chiesa locale» (p. 79) è sintetizzata dall'autore nel suo carattere soggettuale, che aderisce alla tesi delle «Chiese soggetto»⁴⁰. Ciò significa «ricondurre la vita di ogni chiesa locale ad un centro originario di iniziativa con le tipiche attribuzioni soggettuali: au-

³⁹ Cf soprattutto pp. 43-44, nota 54.

⁴⁰ Tesi sostenuta soprattutto da H. LEGRAND, cf *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981) 129-164.

tonomia, responsabilità, libertà, creatività, unitarietà ecc.» (p. 79). Pur riconoscendo aspetti validi in tali considerazioni, sembra che egli esageri quando, riguardo alla cultura, propone di «assumerla come paradigma interno e intrinseco al processo rivelativo, non solo dal punto di vista del metodo ma anche dal punto di vista dei contenuti» (p. 110)⁴¹. Inaccettabile sembra poi l'affermazione secondo cui «il mondo ha una pienezza che la chiesa ricerca per sé, verso la quale essa attentamente si muove e della quale ha bisogno per realizzare se stessa» (p. 111).

È infatti la Chiesa che è chiamata a portare il mondo alla sua pienezza. Al riguardo, si possono ricordare per esempio le seguenti parole di Giovanni Paolo II: «Solo la verità piena sull'uomo, donataci dalla fede, fedelmente pensata sotto la guida del Magistero della Chiesa, può rendervi capaci di percepire nella loro unità profonda e di armonizzare la sempre più grande diversità degli elementi che costituiscono la cultura odierna»⁴².

«La tesi teologica ed ecclesiologica delle chiese-soggetto — dice l'autore in conclusione — rappresenta l'eredità teologica più importante del Vaticano II. Supportarla con presupposti di ordine antropologico e culturale, come noi abbiamo cercato di fare, significa proiettare la vita della chiesa nel compito nuovo che oggi lo Spirito le assegna con rinnovato impulso e grazia» (p. 277).

Una simile accentuazione degli aspetti antropologici e culturali della Chiesa locale suscita evidentemente la questione del «particolarismo», che verrà ora esaminata.

⁴¹ Un po' esagerata sembra anche la seguente affermazione: «Tutto il concilio è stato culturale, come tutto è stato teologico. Ma è questa dimensione culturale la vera novità dell'evento conciliare e, in ogni caso, è quella dimensione nuova che informa tutte le altre novità conciliari e, conseguentemente, anche post-conciliari della chiesa» (p. 111).

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), p. 131.

IV. I richiami magisteriali per non cedere al «particolarismo»

Il tema dell'inculturazione ha suscitato un vasto interesse e ha costituito una delle linee di forza nello sviluppo postconciliare della teologia della Chiesa locale. La prospettiva dell'inculturazione si è così rivelata alquanto promettente per il futuro delle Chiese locali in quelle vaste regioni dell'Africa e dell'Asia in cui l'evangelizzazione ha incontrato maggiori difficoltà, ma anche nel mondo occidentale in cui si è resa urgente una nuova evangelizzazione.

In precedenza, si è già visto come tale prospettiva sia stata ampiamente accolta e promossa dai testi del Magistero postconciliare.

Si deve tuttavia osservare che, riguardo all'apprezzamento delle diverse culture e della varietà di Chiese locali, come per tanti altri aspetti della dottrina del Vaticano II, nei decenni successivi si sono verificate letture e interpretazioni unilaterali.

Già il Concilio aveva ricordato alcuni criteri per un proficuo incontro tra fede e cultura. In modo particolare, esso aveva auspicato che «sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di falso particolarismo, la vita cristiana sarà commisurata al genio ed alla indole di ciascuna cultura, e le tradizioni particolari insieme con le qualità specifiche di ciascuna comunità nazionale, illuminate dalla luce del Vangelo, saranno assunte nell'unità cattolica» (AG 22).

Riguardo al contenuto dell'evangelizzazione, anche l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* ricorda che la Chiesa deve diffondere il suo messaggio salvifico «senza riduzione né ambiguità» (n. 32). A tal proposito, si menziona «la tentazione di ridurre la missione della Chiesa alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale» (n. 32). Il tema è ripreso nel n. 63 intitolato «Adattamento e fedeltà del linguaggio», nel quale fra l'altro si osserva: «L'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo contenuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà

e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità. Orbene, soltanto una Chiesa che conservi la consapevolezza della propria universalità e che dimostri di essere effettivamente universale, può avere un messaggio da tutti comprensibile, al di là dei confini regionali» (n. 63).

Nel magistero di Giovanni Paolo II sono numerosi gli avvertimenti affinché l'inculturazione non sia ridotta ad un facile cammino verso il sincretismo religioso o non porti allo svuotamento dell'integrità della fede⁴³.

Anche l'enciclica *Fides et ratio* contiene un numero dedicato espressamente all'inculturazione con un'importante osservazione sulla dimensione universale dell'arricchimento che la Chiesa riceve dalle culture, e da alcune in modo particolare: «Quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. Questo criterio, del resto, vale per la Chiesa di ogni epoca, anche per quella di domani, che si sentirà arricchita dalle acquisizioni realizzate nell'odierno approccio con le culture orientali e troverà in questa eredità nuove indicazioni per entrare fruttuosamente in dialogo con quelle culture che l'umanità saprà far fiorire nel suo cammino incontro al futuro» (n. 72). Riguardo al pericolo di un modo «esclusivista» di intendere l'inculturazione, l'enciclica aggiunge la seguente indicazione: «Ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero indiano con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano» (n. 72).

Un'altra indicazione magisteriale proviene dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e riguarda la priorità della

⁴³ Fra i numerosi testi che si potrebbero citare ricordo l'enciclica *Redemptoris missio*, nn. 52-54 e l'esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*, n. 62.

Chiesa universale su quella particolare⁴⁴. Il tema implica delle problematiche che esulano dall'inculturazione. Tuttavia, dato che nel processo d'inculturazione le Chiese locali acquistano un ruolo decisivo, le riflessioni sulla priorità della Chiesa universale risultano importanti nel contesto dei pericoli in esame.

Circa il pericolo del «particolarismo» si avverte: «A volte l'idea di "comunione di Chiese particolari", è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal riconoscimento reciproco delle Chiese particolari. Questa unilateralità ecclesiologicala, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento» (n. 9).

V. Cenni al recente dibattito sul rapporto tra Chiesa locale e cultura

Le riflessioni teologiche intorno al rapporto fra Chiesa locale e cultura hanno quale retroterra la correlazione esistente tra fede e cultura. Il dinamismo di questa correlazione, che si svolge nelle Chiese locali, può essere così sintetizzato. L'universalità e l'unità proprie della fede permettono — e, si potrebbe dire, richiedono — alle Chiese locali di accogliere le diverse particolarità culturali, in modo tale che queste partico-

⁴⁴ Cf CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio in notio* (28.V.1992), n. 9 e GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica in forma di «motu proprio» *Apostolos suos* (21.V.1998), sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei vescovi, n. 12.

larità non portino al «particolarismo», ma arricchiscano la Chiesa universale⁴⁵.

La giusta attenzione al rapporto tra fede e cultura è quindi determinante affinché l'universalità e la particolarità della Chiesa siano integrate nella sua cattolicità. Ogni accentuazione unilaterale di uno dei due elementi ha gravi conseguenze ecclesologiche. «Universalismo» e «uniformismo» da un lato, «particolarismo» e «disgregazionalismo» dall'altro⁴⁶.

La necessità di mantenere il giusto equilibrio fra i due elementi è stata rilevata dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* quando afferma: «La Chiesa "toto orbe diffusa" diventerebbe un'astrazione se non prendesse corpo e vita precisamente attraverso le Chiese particolari» (n. 62). E nel numero seguente, laddove aggiunge: «L'evangelizzazione perde molto della sua forza e della sua efficacia se non tiene in considerazione il popolo concreto al quale si rivolge, se non utilizza la sua lingua, i suoi segni e simboli, se non risponde ai problemi da esso posti, se non interessa la sua vita reale. Ma d'altra parte l'evangelizzazione rischia di perdere la propria anima e di svanire, se il suo contenuto resta svuotato o snaturato col pretesto di tradurlo o se, volendo adattare una realtà universale ad uno spazio locale, si sacrifica questa realtà e si distrugge l'unità senza la quale non c'è universalità» (n. 63).

Se prima del Concilio si poteva osservare un prevalere della tendenza a sottolineare la dimensione unitaria e universale della Chiesa, nel periodo successivo al Vaticano II sembra prevalere la tendenza opposta.

⁴⁵ Si tratta di una sfida che la Chiesa ebbe da affrontare fin dai primi secoli come testimonia l'ironica osservazione di Celso riportata da Origene quando scrive: «Egli pronuncia una sorta di augurio: "Se invero fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa, della Libia, sia greci sia barbari, distribuiti fino ai confini della terra, si accordassero per un'unica legge" e, credendo che questo sia impossibile, aggiunge che "chi crede questo non sa niente"»: ORIGENE, *Contro Celso*, VIII, n. 72, a cura di Pietro Ressa, Morcelliana, Brescia 2000, p. 622.

⁴⁶ Al riguardo è stato fatto notare: «En el proceso de inculturación es necesaria una doble fidelidad: fidelidad a las culturas particulares y fidelidad a la universalidad del mensaje evangélico»: C. GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 1999, p. 312.

A partire dal secolo XI, l'accentuazione del ruolo del papato aveva infatti portato ad un regime di organizzazione unitaria che sottolineava la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare. Lo stesso Vaticano II ha riconosciuto che la legittima facoltà di cui godono le Chiese particolari di «regolarsi secondo le proprie discipline... non fu sempre rispettata» (UR 16)⁴⁷. In tal senso, sul rapporto tra la Chiesa e le diverse civiltà, J. Daniélou ha notato: «V'è sempre la tentazione di ridurre l'unità all'uniformità, di concepirla sotto forma d'una centralizzazione, sul piano dell'organizzazione, o sotto forma d'un modo comune d'espressione per quanto riguarda le formulazioni teologiche. Ma l'unità vera è quella che è nello stesso tempo cattolicità; quella che internamente all'unità della fede, all'unità della Chiesa, all'unità del dogma, all'unità dell'Eucaristia, si esprime attraverso il differenziarsi delle mentalità, delle culture, delle civiltà»⁴⁸.

L'accentuarsi della funzione unificante svolta dalla Chiesa di Roma e dal Romano Pontefice ha avuto senz'altro effetti positivi per lo sviluppo della Chiesa universale, per combattere le eresie e per difendere la libertà delle Chiese locali nei confronti dell'autorità civile, ma — come Piero Coda ha osservato — «ciò ha portato con sé due pericoli principali: da una parte il pericolo della uniformità, per cui ogni Chiesa locale doveva adeguarsi ad un unico modello, senza poter esprimere fino in fondo, pur nell'unità delle cose essenziali, la sua propria originalità; e d'altra parte il pericolo di insistere troppo sull'aspetto giuridico ed esteriore della Chiesa, perché se una Chiesa locale è vista come una semplice «provincia» di una realtà più vasta, l'aspetto più profondo della Chiesa stessa, come mistero che si rende tutto presente in ogni singola Chiesa locale, passa in sot-

⁴⁷ Ratzinger ha tuttavia ricordato che «per quanto nefaste siano potute essere per molti aspetti le conseguenze del centralismo della riforma gregoriana, il suo nucleo era essenziale: la liberazione della Chiesa dal predominio esercitato su di essa dall'impero e la restaurazione dell'unità del ministero ecclesiastico e del suo carattere spirituale»: J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 168.

⁴⁸ J. DANIELOU, *Saggio sul mistero della storia*, Queriniana, Brescia 1963, p. 53.

tordine rispetto alle strutture che garantiscono di fatto che questa porzione di Chiesa sia effettivamente integrata nel tutto della Chiesa universale»⁴⁹.

Occorre comunque distinguere una legittima e necessaria visione della Chiesa universale da una visione *universalistica* della Chiesa. La prima — che si trova ampiamente presente nei testi del Vaticano II — è la considerazione della Chiesa di Cristo quale realtà misterica che trascende le diverse concrete realizzazioni; la dimensione universale della Chiesa viene evidenziata da nozioni quali «corpo di Cristo», «sposa», o «sacramento universale di salvezza». Quando si parla di «visione universalistica» si intende invece — come precisa L. Sartori — «quella concezione ecclesiologica che pone come «primum» non la chiesa come idea, come valore, come «intenzione divina», bensì la chiesa come fatto storico-geografico sul modello dell'*imperium* o *regnum* civile: dove «locale» o «particolare» connota qualcosa che viene dopo, che non realizza effettivamente il tutto, ma bensì lo divide, come la provincia o il comune o il borgo frazionano uno stato politico»⁵⁰. Ed è proprio questa concezione di carattere giuridico-amministrativo che viene superata dal Vaticano II, grazie soprattutto a quella visione misterica della Chiesa⁵¹ che sta alla base della riscoperta della Chiesa locale.

Non sorprende quindi che tale riscoperta operata dal Vaticano II abbia suscitato vasto interesse e apprezzamento. Negli anni posteriori al Concilio, insieme a questo giusto apprezzamento, si sono tuttavia manifestate tendenze «particolaristiche». La questione è stata trattata da vari teologi. Di seguito, mi limito a ricordare alcune delle affermazioni più significative.

⁴⁹ P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, vol. II, Città Nuova, Roma 1986, p. 258.

⁵⁰ L. SARTORI, *La chiesa locale nel Vaticano II. Riflessioni sulla "Sacrosanctum Concilium"*, in «Ut unum sint» 33 (1971), p. 4.

⁵¹ Cf P. FIETTA, *L'insegnamento del Vaticano II: i fondamenti di una teologia della chiesa locale*, in «Credere Oggi» 41 (1987), p. 68.

Già nel 1970 Giuseppe Colombo rifletteva sulla caratterizzazione delle Chiese in base alla cultura. Egli rileva anzitutto che gli elementi costitutivi della Chiesa locale (parola di Dio, Eucaristia e carismi) «sono elementi dinamici, generatori e principio di vita: non per nulla infatti essi si riconducono allo spirito del Signore, che è il principio della “vita”, la vita nuova, la “nuova creazione” (Gal 6,15; 2Cor 5,17), che è la vita del popolo di Dio»⁵². In questa vita, continua osservando l'autore, c'è spazio per tante diversificazioni e caratterizzazioni. Infatti, la parola di Dio può essere variamente assimilata dalle varie Chiese locali; l'Eucaristia, in quanto comunione, può avere tante forme quante ne ha l'esistenza umana e i carismi sono segno della libertà dello Spirito, che agisce in modo pluriforme secondo le diverse necessità e circostanze (cf p. 33).

In secondo luogo, egli osserva che la Chiesa ha acquistato la chiara consapevolezza che la sua posizione non poteva essere dalla parte dei sopraffattori delle culture (cf colonialismo), «ma dalla parte di coloro che le rispettano ed eventualmente concorrono a salvarle» (p. 34). Ciò ha costituito un grande stimolo nel riconoscimento delle varie Chiese locali. Questa riflessione — fa notare l'autore con la sua usuale precisione nell'indicare, anche controcorrente, errori teologici o pastorali — ha portato a pensare che «la chiesa africana dovesse essere la chiesa africana e basta, non la chiesa africana europeizzata; e così le altre chiese. Ora è evidente che in questa posizione, l'elemento caratterizzante delle diverse chiese locali è quello indotto dall'ambiente culturale in cui la chiesa s'impiana o s'innesta.

«In realtà, questa caratterizzazione della chiesa locale è, in ogni caso, superficiale e forse ambigua. Superficiale perché è una caratterizzazione indotta dall'esterno nella chiesa e quindi estrinseca, non emergente dagli elementi costitutivi genetici della chiesa stessa. Ambigua perché nel suo doveroso ricupero del rispetto delle culture indigene, può rischiare di dimenticare o sottovalutare la *novità* di vita che la chiesa deve portare con

⁵² *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo, Dehoniane, Bologna 1970, pp. 32-33.

sé, ovunque sorga» (p. 34). Egli ricorda poi il pericolo che il cristianesimo venga usato dalle culture indigene quale strumento per sostenere un ordine che non è quello specifico cristiano. In altri termini, ciò che non è accettabile è che la Chiesa rinunci alla creatività e alla originalità che le è propria, e che Paolo descrive in termini paradossali: «Non conta più l'essere giudeo o greco, né l'essere schiavo o libero, né l'essere uomo o donna» (Gal 3,28). «Coerentemente — aggiunge l'autore — la posizione della chiesa rispetto alle culture in cui s'impiana, risulterà necessariamente, più di contestazione, che non di conservazione; contestazione condotta, ovviamente, non in nome di una cultura alternativa straniera, ma in nome dei propri principi costitutivi. [...] Per questo le culture non possono essere l'elemento costitutivo caratterizzante delle chiese locali» (p. 35). Di conseguenza, egli critica anche le denominazioni di Chiesa bianca, nera, ricca o povera; anche espressioni come Chiesa milanese o Chiesa italiana, olandese ecc., se sono semplici denominazioni geografiche o etniche possono essere accolte, ma sapendo che «non dicono nulla di significativo sotto il profilo teologico». Comunque, ribadisce l'autore, deve restare chiaro che «nessuna cultura può fare la chiesa; solo la parola di Dio, l'eucaristia, i carismi possono fare la chiesa. Soltanto da questa profondità possono nascere le chiese locali, e soltanto dalla diversa incidenza e — se si può dire — dal diverso gioco di questi elementi costitutivi genetici delle chiese locali, le chiese locali si diversificano, si giustificano, hanno un loro senso e svolgono una missione» (p. 36).

Egli precisa ulteriormente il suo pensiero, osservando che la diversità delle culture «se, da un lato, è un valore necessario nel senso di ineliminabile o irrinunciabile, dall'altro però è un valore secondario e precario, perché più determinato che determinante e sempre contestato: un po' come la materia rispetto alla forma, ma in una concezione in cui la materia è continuamente premuta e modificata dalla forma» (p. 37). Per questo, conclude l'autore, una Chiesa locale non è tanto più viva quanto più ricca è la sua cultura, «ma quanto più, aderendo

al Verbo, alla vita di Cristo (l'eucaristia) e allo Spirito di Cristo, diventa il "corpo di Cristo" (Ef 1,23; Col 1,24)» (p. 38).

Pur riconoscendo l'opportunità delle osservazioni di G. Colombo, le sue critiche all'importanza della cultura nella caratterizzazione della Chiesa locale andrebbero forse sfumate. Occorre infatti tener presente che non è possibile fare una distinzione netta tra fede e cultura, dato che esse sono intimamente correlate. In tal senso, Ratzinger ha osservato: «La stessa fede è cultura; essa non esiste nuda, come mera religione»⁵³. In tal senso, anche G. Canobbio ha osservato: «Certo non è il luogo che fa la Chiesa, ma questo, se inteso come spazio umano, non può essere ritenuto esterno al farsi della Chiesa in concreto. Grazie alla Parola di Dio, ai sacramenti, ai carismi, degli uomini concreti vengono conformati a Cristo. Questi uomini costituiscono la Chiesa portando con sé la loro storia, che viene trascesa appunto nel momento nel quale viene inserita in Cristo mediante lo Spirito»⁵⁴.

Nel 1995, lo stesso G. Colombo ha mostrato una maggiore attenzione nei confronti del processo d'inculturazione. A proposito dell'evangelizzazione, egli ha rilevato che non è sufficiente «migliorare la proposizione dell'Evangelo, adattandone il linguaggio agli uomini del nostro tempo», occorre piuttosto considerare l'uomo «non nel riferimento esclusivo alla sua esistenza, ma insieme nella condizione effettiva della sua esistenza storica e quindi, sotto questo profilo, non solo nell'interiorità della sua coscienza, ma insieme nella fenomenologia della sua convivenza sociale»⁵⁵.

Un altro autore che ha richiamato l'attenzione sul pericolo del particolarismo è H. de Lubac. Egli se n'è occupato nel vo-

⁵³ J. RATZINGER, *La fe cristiana ante el desafio de las culturas*, in «Ecclesia» 7 (1993), p. 378: «Ante todo hay que constatar que la misma fe es cultura. No existe bajo forma desnuda, como mera religión».

⁵⁴ G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA.VV., *A trent'anni dal Concilio. Memoria e profezia*, a cura di C. Ghidelli, Studium, Roma 1995, p. 101.

⁵⁵ G. COLOMBO, *L'evangelizzazione. Dalla Gaudium et spes alla "nuova evangelizzazione"*, in *Ibid.*, pp. 331 e 336.

lume *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*⁵⁶ e soprattutto nel capitolo III, significativamente intitolato *Pluralismo o armonia?*

Il capitolo si apre riconoscendo che il Vaticano II ha affermato con vigore il dovere di rispettare le diversità culturali all'interno della Chiesa e «ha posto in rilievo la loro funzione necessaria e benefica» (p. 53).

L'autore, dopo aver ricordato i principali passi conciliari che si esprimono in tal senso, osserva che «l'applicazione pratica di questi insegnamenti pone tuttavia molti problemi (cf p. 54). In primo luogo, egli ricorda che «l'unità concreta e vivente della Chiesa non è una uniformità. Essa è, se possiamo esprimerci così, una "pluriformità". È un concerto, un'armonia» (p. 55). Tuttavia, osserva subito l'autore, «affinché si raggiunga l'armonia, ogni diversità deve venir assunta nel movimento essenziale verso l'unità» (p. 56). Ma questo movimento può essere ostacolato se il dinamismo della fede è in declino, se si trascura il legame con la tradizione apostolica dell'unica Chiesa. «Si guarda allora appassionatamente alla differenza umana, che si rappresenta, più che non all'unità soprannaturale a cui si partecipa. [...] Cediamo ad un movimento centrifugo invece di dominarlo. Ciò che doveva essere convergenza ed armonia si trasforma in dissonanza ed in divergenza. Si allenta il senso ecclesiale» (p. 57). De Lubac parla anche del pericolo «dell'esaltazione unilaterale ed eccessiva di un pluralismo dottrinale» (p. 57). «Invece di una Chiesa universale che appare tanto più una in quanto la sua è unità di pienezza — *circumdata varietate* —, avremmo in tal caso una Chiesa scossa da tensioni diverse e minacciata da dislocazioni alterne: ne vediamo parecchi esempi nella storia» (p. 58). «E se, d'altra parte, l'importanza delle comunità locali non è sempre stata sufficientemente riconosciuta nella Chiesa latina, nelle Chiese d'Oriente però, il prevalere dell'idea di "autocefalia" comportò

⁵⁶ H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Aubier-Montaigne, Paris 1971; edizione italiana: *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, LAS, Brescia 1973.

un rischio spesso reale di condurre alla distruzione della coscienza della Chiesa universale» (p. 60).

Anche E. Chiavacci si è espresso sui pericoli del particolarismo, pur riconoscendo la rilevanza teologica dell'elemento socioculturale per la caratterizzazione della Chiesa locale. Le sue riflessioni sono esposte in un articolo del 1975 dedicato al rapporto fra Chiesa locale e realtà sociopolitica⁷⁷. Il punto cruciale della questione è così formulato: «Dire che l'annuncio cristiano non può sussistere concretamente che storicizzato e concettualizzato non è forse togliere all'annuncio cristiano ogni specificità di contenuto, e lasciarlo in balia della dinamica culturale?» (p. 92). Secondo lui, questo timore ha le sue ragioni, che possono essere ricondotte alle due seguenti preoccupazioni. Da un lato, «la preoccupazione della perdita della trascendenza, e della riduzione dell'annuncio all'esperienza umana di un gruppo in un tempo e in un luogo (la tentazione modernista)»; dall'altro, «la preoccupazione della perdita di identità della Chiesa, in una frantumazione di situazioni di Chiesa, spazialmente e temporalmente isolate, e non riconducibili all'unità» (p. 93). In queste due preoccupazioni si riflettono «i due spettri ormai ben noti dell'orizzontalismo (perdita della trascendenza) e del sociologismo (perdita dell'identità della Chiesa)» (p. 93).

L'autore considera tuttavia che la Chiesa non può sottrarsi alla sfida delle scienze attuali dell'uomo e della società. Quale stimolo per ulteriori riflessioni, appunta: «Affermare la trascendenza legandola alla staticità di una concettualizzazione privilegiata del messaggio è la peggior forma di orizzontalismo; è in sostanza affermare che l'annuncio — il cui contenuto è Dio stesso rivelatosi compiutamente nel Figlio — è esprimibile adeguatamente in un linguaggio. Con ciò la trascendenza dell'annuncio è già abbandonata: un annuncio è trascendente quando appunto è capace di incarnarsi in più contesti culturali, senza mai identificarsi in uno di essi. Operare questa identifi-

⁷⁷ E. CHIAVACCI, *Chiesa locale e realtà sociopolitica*, in AA.VV., *La Chiesa locale. Prospettive Teologiche e Pastorali*, a cura di A. Amato, Conferenze della Facoltà Teologica Salesiana, 1975-1976, Roma 1976, pp. 87-99.

cazione, sia pur con le migliori intenzioni, è perdere la trascendenza stessa dell'annuncio» (p. 94). D'altra parte, egli osserva anche che «affermare l'identità della Chiesa contro le tentazioni di riduzioni sociologiche è doveroso: ma se per compiere questa operazione si appiattisce l'identità della Chiesa in una sua strutturazione temporalmente e spazialmente datata e condizionata, allora davvero si riduce la Chiesa a frutto di una situazione socioculturale che viene assolutizzata» (p. 94).

Dopo queste suggerenti riflessioni, l'autore aggiunge: «Se si vuol combattere seriamente i rischi dell'orizzontalismo e del sociologismo occorre battere altre strade. Se, come ha rilevato GS 9, la Chiesa ha il compito di «condurre la storia a Cristo», si comprende «perché la riflessione sul sociale acquista rilevanza teologica primaria» (p. 95). Ciò è compito «della Chiesa universale — la “cattolica” — che vive in esperienze concrete nella Chiesa locale. [...] Non è la situazione socioculturale che determina o addirittura genera dottrina e vita della Chiesa locale, ma è la situazione socioculturale letta *alla luce della fede* — con una lettura che sia giudizio e profezia, condanna e annuncio — che identifica una Chiesa locale nella sua realtà storica irripetibile, e al tempo stesso la fa essere Chiesa universale “situata”» (p. 97).

Egli sintetizza così il suo pensiero: «L'ascolto della parola di Dio da un lato, l'ascolto dei gemiti degli uomini dall'altro sono due ascolti correlati ed esistenzialmente inscindibili: essi sono propri di tutto il popolo, della “Chiesa in tutte le sue componenti”. È da questo doppio ascolto — che altro non è che la lettura di fede di una realtà umana data — che nasce la Chiesa locale, nel suo esser Chiesa universale concreta. In mancanza di questo doppio ascolto da parte di tutto il popolo di Dio non si ha Chiesa locale in senso teologico, ma si ha un dipartimento amministrativo di una Chiesa universale astratta e disincarnata» (p. 98).

Nel solco tracciato da G. Colombo, anche se più sfumato nel valutare la dimensione ecclesiologica delle culture, si è mosso Franco Brambilla in un articolo su *La Chiesa locale come spa-*

zio in cui si concretizza la missione evangelizzatrice⁵⁸. Egli ricorda che «la comunità cristiana è composta dai diversi carismi, dalla parola e dall'eucaristia che la crea e la anima. Quest'ultimi sono vissuti nel tessuto concreto delle culture multiformi. Anzi poiché l'annuncio che fa la Chiesa è l'esperienza viva e concreta di uomini che a uomini si trasmette, essa è sempre precisata — e non può non essere che così — dal modo con cui essi assimilano e vivono la parola, dalla diversa possibilità di realizzare nell'esistenza umana e nelle comunità la Pasqua di Cristo, dalla diversità con cui si impersonano i carismi e i ministeri» (p. 20).

Dopo questa considerazione, egli osserva: «Per vero la reazione a una cristallizzazione occidentale della figura ecclesiale, portò a sottolineare come elemento determinante e caratterizzante delle Chiese locali proprio l'elemento culturale o storico (geografico, tradizionale ecc.), parlando di Chiesa africana, orientale, riti particolari. L'affermazione se ebbe il pregio di salvare e accentuare l'esigenza giusta del pluralismo ecclesiale, condusse inevitabilmente a caratterizzare la comunità locale dal punto di vista particolare delle culture» (p. 20). Il pericolo insito in tale processo è «quello di infeudare l'evento Chiesa a una cultura, disattendendo anche l'aspetto di novità del Cristianesimo rispetto a ogni cultura. Acquisito pertanto l'esito del pluralismo, si deve dire che, teologicamente, ciò che fa la Chiesa locale in quanto locale è l'azione dello Spirito nel gioco incrociato degli elementi costitutivi dell'essere della Chiesa, i quali suscitano, valorizzano, assumono le diversità delle culture, ma anche le modificano in un continuo dialogo dove il criterio ultimo è la fedeltà alla novità insuperabile apparsa in Cristo. [...] Lo spessore storico delle Chiese locali è quindi prerichiesto e continuamente posto in essere, ma la ragione ultima del differenziarsi e dell'unificarsi dell'esperienza delle Chiese locali sta nell'azione unificante e diversificante dello Spirito, che suscita nella parola, nell'eucaristia e nei carismi i modi più impensati di essere figli del Padre» (p. 20).

⁵⁸ In «Presenza Pastorale» 48 (1978) 7-23.

Nella stessa linea, e sottolineando la superiorità della fede sulla cultura, si è espresso A. Vanhoye in un articolo su *Nuovo Testamento e inculturazione*³⁹. Egli indica i limiti del processo d'inculturazione, prendendo spunto dalle parole di Paolo «I giudei chiedono i miracoli e i greci cercano la sapienza, noi invece predichiamo Cristo crocefisso, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani» (1Cor 1,22-23). Ed ecco il suo commento: «La croce di Cristo non va bene con nessuna cultura umana, contraddice duramente tutte le aspirazioni culturali. Di conseguenza, la predicazione cristiana non può, senza grave infedeltà, camuffarsi in discorso culturale, adattato al gusto degli uditori: "Anch'io — scrive Paolo — quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza [...]. La mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio" (1Cor 2,1.4-5). Questi testi tanto energici vanno tenuti presenti nelle discussioni attuali sull'inculturazione della fede. Ci mettono in guardia contro la tentazione di confondere fede e cultura, o di considerare fede e cultura come due fattori uguali dello sviluppo umano» (p. 133).

Più avanti egli precisa tuttavia che «la vocazione cristiana non richiede di sfuggire alla propria cultura per rinchiudersi in un ghetto cristiano, ma spinge al contrario a rimanere nella propria cultura per accogliervi la grazia di Cristo. [...] Se tutte le cose sussistono in Cristo, la fede in Cristo le può accogliere senza paura e aprirsi a diversi modi di apprezzarle, affinché "le opere della Sapienza non restino inutili" (cf Sap 14,5). In questa prospettiva, l'inculturazione della fede è normale ed è feconda, tanto per la fede quanto per la cultura» (p. 136).

Il pericolo di passare dalla tendenza all'uniformismo a quella del particolarismo è stato rilevato ad esempio da J.A. Komonchak, che ha riconosciuto l'esistenza di «difficoltà connesse con le realizzazioni locali della chiesa, soprattutto dopo

³⁹ Ne «La Civiltà Cattolica» 135/4 (1984) 119-136.

generazioni di uniformità. Ogni chiesa locale corre il rischio di diventare chiusa in se stessa, operando un'assimilazione culturale tale da farle perdere il senso di appartenenza alla più ampia completezza cattolica. Nessuna chiesa locale, né in Europa, né in America del Nord, né nel Terzo Mondo è esente dalla tentazione di un esclusivismo etnico, razziale, politico o nazionalista. L'osservazione del concilio che "le cose che uniscono i fedeli sono più forti di quelle che li dividono" (GS 92) dovrebbe essere applicata anche alle chiese; ma le difficoltà nella realizzazione del vecchio adagio *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* possono essere superate solo se "la carità in ogni cosa" presiede a uno sforzo comune per determinare quali sono le cose necessarie e in quali campi si possono ammettere delle differenze»⁶⁰.

Un'insufficiente comprensione della priorità veritativa del Vangelo rispetto alle culture è stata recentemente denunciata dal cardinale Ratzinger nella presentazione della Dichiarazione *Dominus Iesus* quando ha osservato: «Il fatto che il relativismo si presenti, all'insegna dell'incontro con le culture, come la vera filosofia dell'umanità, in grado di garantire la tolleranza e la democrazia, conduce a marginalizzare ulteriormente chi si ostina nella difesa della identità cristiana e nella sua pretesa di diffondere la verità universale e salvifica di Gesù Cristo»⁶¹.

VI. Considerazioni finali

Anche se alcune regioni attendono ancora la prima evangelizzazione, in buona parte della terra la Chiesa è attualmente chiamata ad una nuova evangelizzazione con cui far penetrare la luce del Vangelo nella mentalità, nelle consuetudini di vita e nelle culture segnate dall'indifferenza e dall'agnosticismo. In tal senso si è ripetutamente espresso Giovanni Paolo II, afferman-

⁶⁰ J.A. KOMONCHAK, *La realizzazione locale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Vaticano II e la Chiesa, o.c.*, pp. 123-124.

⁶¹ J. RATZINGER, *Contesto e significato del documento*, ne «L'Osservatore Romano» 6.IX.2000.

do, per esempio, che «la Chiesa deve farsi tutta a tutti, raggiungendo con simpatia le culture d'oggi. [...] La qual cosa suppone un *lungo e coraggioso processo d'inculturazione* affinché il Vangelo penetri l'anima delle culture vive, rispondendo alle loro più profonde attese e facendole giungere verso la dimensione di fede, della speranza e carità cristiane»⁶².

Il processo d'inculturazione richiede alla comunità cristiana capacità di ascolto e di dialogo, coscienza critica e discernimento, fedeltà e conversione, trasformazione e crescita, rinnovamento e capacità di sintesi. Infatti, come ha osservato Giovanni Paolo II, «la sintesi tra cultura e fede non è solo una esigenza della cultura, ma anche della fede»⁶³. Ciò si deve al fatto che — ha precisato il Papa nella stessa occasione — «è tutto l'uomo, nella concretezza della sua esistenza quotidiana, che è salvato in Cristo ed è, perciò, *tutto* l'uomo che deve realizzarsi in Cristo. Una fede che non diventa cultura, è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»⁶⁴. Coerente con questa consapevolezza è la richiesta di perdono, pronunciata da Giovanni Paolo II, per le volte in cui «i cristiani hanno sconfessato il Vangelo e, cedendo alla logica della forza, hanno violato i diritti di etnia e di popoli, disprezzando le loro culture e le loro tradizioni religiose»⁶⁵.

Nel processo d'inculturazione le caratteristiche umane e sociali di ogni luogo vengono valorizzate, dando speciale rilievo al ruolo delle singole Chiese locali. L'incontro del Vangelo con

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Consiglio Pontificio della Cultura*, 18 gennaio 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, pp. 148-149: «L'Église doit se faire toute à tous, en rejoignant avec sympathie les cultures d'aujourd'hui. [...] Ce qui suppose un *long et courageux processus d'inculturation* afin que l'Évangile pénètre l'âme des cultures vivantes, répondant à leurs attentes les plus hautes et les faisant croître à la dimension même de la foi, de l'espérance et de la charité chrétiennes».

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di impegno culturale*, 16.I.1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982), p. 131.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Orazione pronunciata da GIOVANNI PAOLO II durante la Messa della prima domenica di quaresima nella Basilica di San Pietro, ne «L'Osservatore Romano» 13-14 marzo (2000), p. 7.

le diverse culture richiede perciò una risposta creativa, sempre inedita, da parte delle Chiese locali. Richiede però anche che esse, in virtù della priorità veritativa del Vangelo sulla cultura, sappiano evitare ogni particolarismo riduttivo o esclusivistico che vada a scapito dell'unità e dell'universalità proprie della fede e della comunione ecclesiale. L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è quindi una sfida, oggi sempre più urgente, che la Chiesa deve raccogliere nello svolgimento della sua missione. In tal senso, Giovanni Paolo II ha affermato: «È fuor di dubbio che il terzo millennio si profili come un rinnovato appello alla missione universale e, al tempo stesso, all'inculturazione del Vangelo da parte delle varie Chiese locali»⁶⁶.

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

Abstract

La prospettiva della missionarietà della Chiesa, della cattolicità e dell'attuazione storico-salvifica, hanno contribuito a riscoprire l'importanza dell'inculturazione e del ruolo delle Chiese locali. In esse la Chiesa "si incarna" e compie la sua missione "inculturando" il messaggio salvifico nella particolarità degli ambienti umani. Il tema, introdotto dal Vaticano II e approfondito dal magistero successivo, ha trovato un ampio e valido sviluppo nell'ecclesiologia postconciliare. Riguardo al rapporto tra Chiesa locale e cultura sono però anche emerse interpretazioni unilaterali che hanno motivato avvertimenti del magistero sul pericolo del "particolarismo". L'inculturazione quale sintesi fra unità e diversità nella cattolicità è quindi una sfida che ogni Chiesa locale deve raccogliere nello svolgimento della sua missione.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la 72ª Giornata missionaria mondiale*, celebrata domenica 18 ottobre 1998.

CONCEZIONE D'UN CRITERIO DINAMICO D'IDENTITÀ INTERNA ED ESTERNA DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA NEL PROCESSO D'INCULTURAZIONE

Tomasz WIĘCŁAWSKI

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Il contenuto teologico della formula "pascha Christi Iesu vivitur"*: 1. Riferimento alla storia di Gesù ed alla proclamazione prepasquale di Gesù. 2. Riferimento alla risurrezione del Crocifisso come l'evento costitutivo per la fede cristiana. 3. Riferimento alla "storia costituzionale" dell'incontro umano coll'opera di Dio in Gesù Cristo, normativa per la Chiesa di tutti i tempi. 4. Riferimento all'esistente e possibile ricchezza di forme del vivere la pasqua di Gesù Cristo nelle Chiese cristiane di ogni tempo - III. *Tre formulazioni d'un criterio dinamico dell'identità della rivelazione cristiana nel processo d'inculturazione*: 1. La formulazione "descrittiva". 2. La formulazione "direttiva essenziale". 3. La formulazione "normativa".

I. Introduzione

La questione fondamentale della riflessione qui proposta è: come e perché le forme di vita e d'esperienza religiosa, sociale e culturale cristiana, talmente differenti, emergenti nella storia o ancora da aspettare per il futuro, possono essere ritenute *verae formae christianitatis*, modi giusti, fondati e legittimi di ricevere e far vivere la rivelazione cristiana. Si tratta allora di un criterio, o meglio di un sistema di criteri esterni (istituzionali), il quale deriva però da un criterio interno d'identità della rivelazione cristiana.

Tale criterio interno deve essere necessariamente legato all'evento centrale e fondamentale della rivelazione cristiana, alla pasqua di Gesù Cristo. Tale legame si può esprimere con la seguente formula: «Dei revelatio completa est in pascha Christi

Iesu. Dum autem pascha Christi Iesu vivitur, Dei revelatio recipitur». Questa formula potrebbe essere concentrata e allo stesso tempo “universalizzata” così: «Dei revelatio recipitur, dum pascha Christi Iesu vivitur».

L'espressione *pascha Christi Iesu* deve essere compresa nelle seguenti proposizioni come una formula simbolica, concernente il pieno evento di Gesù Cristo come dato a vivere alla sua Chiesa. Dicendo qui “vivere l'evento pasquale di Gesù”, comprendiamo quindi il mistero di salvezza come ricevuto sempre dalla Chiesa, con tutte le sue dimensioni trinitarie e sociali, sacramentali e storiche (culturali). Non diamo qui una descrizione dettagliata di tali dimensioni.

La riflessione qui proposta consiste di due parti. La prima tratta della concezione di un criterio interno per l'identità della rivelazione cristiana. Si cerca di precisare il contenuto della formula *pascha Christi Iesu vivitur*. Nella parte seconda cerchiamo di sviluppare su tale fondamento un *set* di criteri teologici esterni, utili per discutere le questioni emergenti nei processi d'inculturazione della rivelazione divina portata alla fine nell'evento pasquale di Gesù Cristo.

Entrambi i criteri qui proposti (l'interno e gli esterni) non devono essere compresi come regole da applicare direttamente nel rispondere alle questioni particolari, oppure nel decidere se un nuovo modo di vivere la rivelazione cristiana è vero o no. Essi disegnano solamente un quadro nel quale ogni problema di tale tipo deve essere considerato, come pure segnano un punto di riferimento che non può essere ignorato.

II. Il contenuto teologico della formula “pascha Christi Iesu vivitur”

La definizione del contenuto teologico di tale formula deve contenere quattro riferimenti necessari: 1) alla storia ed alla proclamazione del Gesù prepasquale; 2) alla risurrezione del Crocefisso come evento costitutivo per la fede (forma di vita) cristiana; 3) alla “storia costituzionale” dell'incontro umano

coll'opera di Dio in Gesù Cristo, normativa per la Chiesa di tutti i tempi; 4) all'esistente e possibile ricchezza di forme del vivere la pasqua di Gesù Cristo nelle chiese cristiane di tutti i tempi.

1. Riferimento alla storia di Gesù ed alla proclamazione prepasquale di Gesù

Vi sono due osservazioni essenziali da fare:

a) La parola-chiave della proclamazione di Gesù — quella del “regno di Dio già vicino” — contiene allo stesso tempo un riferimento a tutta la storia precedente della vicinanza di Dio (cioè un'esperienza storica collegata a una certa “cultura della fede comune”, proprio quella d'Israele come popolo dell'Alleanza), e una certa “critica” di questa storia. La novità propria della proclamazione di Gesù sta nello stretto legame tra la vicinanza del regno e la Sua (di Gesù) stessa venuta. Tale legame però dal punto di vista della “cultura della fede comune” finora esistente (che non permette tale legame assoluto tra un certo uomo e la rivelazione piena di Dio) può essere considerato e veramente è considerato dalle autorità religiose d'Israele uno scandalo. Può essere solo Dio a risolvere la tensione e decidere sulla giustizia o ingiustizia delle parole e dei fatti di Gesù (se Dio ha davvero volute le sue parole e opere).

In questo modo già nella proclamazione di Gesù (presa qui *in contracto*) possiamo trovare un abbozzo dell'esperienza pasquale: la tensione tra una cultura di fede esistente e una realtà nuova, fuori dell'immaginazione e dei concetti tradizionali che sarà però verificata e giustificata dall'atto autorivelatore di Dio.

b) La proclamazione di Gesù *in extenso* era quindi il suo modo di “inculturare” la propria esperienza-chiave e farla sperimentare ai suoi seguaci. Il radicalismo escatologico del suo messaggio come pure la critica di ogni modo genuino ma non sufficiente di rispondere alla domanda di Dio (cf. Mt 5,21-22) — devono essere considerati un momento essenziale del modo

usato da Gesù stesso d'“inculturare” il messaggio da Lui proclamato.

2. Riferimento alla risurrezione del Crocefisso come l'evento costitutivo per la fede cristiana

L'evento della risurrezione di Gesù crocefisso è vero e proprio inizio della fede cristiana come tale. Se consideriamo l'evento pasquale la prima e l'ultima parola di Dio non solo su Gesù-Figlio (e tramite Lui su noi tutti) ma anche la parola prima e ultima di Dio su se stesso, cioè l'autocomunicazione piena del Divino al Gesù crocefisso e morto, e tramite Lui a noi tutti, con la quale viene rivelata l'essenza di Dio (amore) e allo stesso tempo il suo pensiero definitivo su ogni persona umana (amata, chiamata alla vita, salvata dalla morte = nuova creazione), dobbiamo riconoscere conseguentemente che tutto il contenuto della fede cristiana consiste nel proclamare e vivere *in extenso* ciò che *in contracto* è avvenuto nella pasqua storica di Gesù.

Le parole *in extenso* e *in contracto* hanno qui un significato non solo descrittivo e metodico ma anche concettuale-sistemico. Il *contractum* è nel suo primo significato non solo un contratto e ridotto, ma esprime un certo senso di contraddizione e di sfida (*ex metu mortis contractus, in dolore contractus*) e può essere letto anche nel senso di *contra actum*. Il punto di partenza di tutte le espressioni (estese in diverse culture, lingue e modi di vivere) della fede cristiana è quindi un atto *non comprensibile in se stesso*, anzi un *contra-detto* e *contra-fatto*, una provocazione dello spirito umano in ogni dimensione delle sue possibili attività. Troviamo qui allora la stessa tensione della quale abbiamo parlato nel contesto della proclamazione di Gesù storico, portata però al suo pieno significato.

Ogni *forma christianitatis* che nascerà ora dall'esperienza pasquale sarà uno sforzo di esprimere, di vivere e di realizzare in comunità il senso della provocazione avvenuta quando Gesù morto fu trovato e proclamato vivo. Il senso costituzionale e

esemplare di tali forme come pure la loro autorità permanente consiste in tale legame essenziale coll'evento pasquale di Gesù.

Gli elementi essenziali di tale evento sono: 1) il suo radicalismo escatologico (l'ulteriore e pieno "sì" umano verso Dio dato nel Gesù); 2) il momento di contraddizione a tante precedenti aspettative e regole di fede e religione, ma molto di più il momento di sovrabbondanza della presenza salvifica di Dio nella vita e nella morte umana (*effusio Spiritus*); 3) l'apertura di tale evento verso ogni storia umana susseguente — e dunque la possibilità che ogni storia e cultura umana partecipi *Spiritu eius praesente* nel mistero pasquale del Gesù.

Per questo è possibile giudicare e valutare le nuove forme della vita cristiana (ecclesiastica), emergenti anche nei nostri tempi, alla luce delle forme già esistenti (tradizionali), ma allo stesso tempo giudicare e valutare la tradizione e tutto il suo contenuto alla luce dell'esperienza viva e sempre nuova della Chiesa che vive la pasqua di Gesù Cristo.

3. Riferimento alla "storia costituzionale" dell'incontro umano coll'opera di Dio in Gesù Cristo, normativa per la Chiesa di tutti i tempi

Le prime esperienze della pasqua prolungate nella vita delle Chiese apostoliche formano la "storia costituzionale" dell'incontro umano con la rivelazione (l'autocomunicazione di Dio) avvenuta nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù. La "storia costituzionale" dell'incontro coll'opera di Dio in Gesù (la storia costituzionale della Chiesa) può essere allora letta come spiegazione della divina "provocazione", comunicataci nell'evento pasquale di Gesù. La rivelazione, confermata nell'evento pasquale, viene spiegata soprattutto per la nuova forma di vita comune che nasce dall'incontro col Gesù morto e risorto. Tale forma nuova di vita comune ha una dimensione verbale (proclamazione, scrittura) e una dimensione sacramentale (il "radunarsi" della Chiesa di Gesù, le sue attività comuni, la celebrazione del Cristo risorto). Fu quindi la comunità multi-

forme della Chiesa nascente a trovare l'*extensum* delle diverse possibilità e delle forme, in cui si poteva vivere la pasqua. Le comunità cristiane hanno espresso tale loro esperienza fondamentale nelle diverse forme culturali: basta pensare alla diversità delle tradizioni originali del vangelo. Il criterio d'identità della Chiesa nascente consisteva però nell'appartenenza a Cristo morto e risorto.

Siccome tale appartenenza a Cristo viene descritta dalle Chiese del Nuovo Testamento soprattutto come esperienza sacramentale (la rilettura delle Scritture che si compie e realizza nel battesimo, nella frazione del pane, nella riconciliazione, e nell'imposizione delle mani), sarà questo il luogo privilegiato per ricevere la rivelazione di Dio nelle comunità della Chiesa in tutta la sua futura storia.

In vista dei concetti teologici susseguenti è essenziale comprendere propriamente il principio di appartenere alla *morte e risurrezione* di Cristo, come concepito nella fede e vita delle Chiese originali (si veda Rm 5-6). Tale principio diventa la base per la rilettura dei concetti teologici precedenti — come per esempio la creazione e il compimento escatologico della storia. Il riferimento alla morte e risurrezione di Cristo rimane anche essenziale per comprendere da dove viene il coraggio delle Chiese originali per il re-interpretare la tradizione religiosa finora esistente. Tale loro attitudine può essere compresa come disposizione a “morire” per una genuina ma non sufficiente forma della fede e della vita. Nell'esperienza dell'insufficienza si può vedere in questo contesto una conseguenza del radicalismo escatologico di Gesù: la risposta che deve essere data a Dio seguendo Gesù chiede un rinnovo radicale della vita comune in tutte le sue dimensioni. È sempre lo Spirito di Gesù che rende la Chiesa idonea a dare tale risposta.

4. Riferimento all'esistente e possibile ricchezza di forme del vivere la pasqua di Gesù Cristo nelle Chiese cristiane di ogni tempo

I tre riferimenti precedenti tracciano una linea, che può essere facilmente prolungata verso ogni nuovo incontro del nucleo pasquale della rivelazione cristiana con una cultura già esistente o nascente. Il punto d'identità sarà in ogni caso il vivere e realizzare in comunità l'autocomunicazione di Dio, avvenuta in Gesù morto e risorto, e aperta per ogni storia umana possibile, vale a dire il vivere e realizzare la pasqua. Si deve perciò aspettare che ogni ulteriore incontro di questo tipo salverà come segno d'identità le tre dimensioni della pasqua storica di Gesù sopra indicate: il carattere escatico, il momento di contraddizione alle speranze umane finora esistenti, giuste ma insufficienti, e la forma sacramentale di partecipare al evento della pasqua di Gesù.

In questo modo emergono già gli elementi d'una criteriologia per la valutazione di ogni possibile processo di ricevere la rivelazione cristiana nell'ambiente di una nuova cultura umana con un "linguaggio" teologico e ecclesiale diverso dai linguaggi usati finora per esprimere l'esperienza fondamentale della rivelazione.

III. Tre formulazioni d'un criterio dinamico dell'identità della rivelazione cristiana nel processo d'inculturazione

Pare possibile sviluppare sul fondamento qui sopra tracciato una formulazione "descrittiva", una formulazione "direttiva" e una formulazione "normativa" del criterio pasquale d'identità interna ed esterna della rivelazione cristiana in riferimento alle diverse forme storiche e culturali della cristianità già esistenti: ovvero una triplice formulazione d'un criterio dinamico dell'identità cattolica nel processo d'inculturazione.

1. La formulazione "descrittiva"

Proponiamo qui tre reminiscenze storiche che possono essere considerate esempi di applicazione spontanea del criterio pasquale per trovare le nuove forme culturali della fede e della vita cristiana: a) l'evoluzione storica (condizionata dall'evoluzione culturale) dell'immagine di Gesù Cristo *universorum rex* (*Pantocrator*); b) il *lucernarium* all'inizio della celebrazione della veglia pasquale; c) la pittura religiosa slava (bizantina) del Quattrocento (Andrej Rublev).

Queste tre reminiscenze saranno presentate qui nell'abbozzo, solamente per indicare una possibilità storicamente sperimentata ed ecclesiasticamente confermata di applicazione del criterio dinamico dell'identità di rivelazione cristiana fondata nell'evento pasquale.

a) L'evoluzione storica (condizionata dall'evoluzione culturale) dell'immagine di Gesù Cristo *universorum rex* (*Pantocrator*) è un esempio di dialettica tra l'identità fondamentale dell'*imago Christi* e i cambiamenti condizionati storicamente. I momenti cardine dell'evoluzione qui menzionata sono:

- l'immagine del Sedente sul trono (Ap 21,5) con tutto il suo senso escatologico;
- la visione teologica e artistica di Cristo *Pantocrator* come essa emerge nel primo grande trionfo della cultura cristiana negli secoli IV e V;
- l'immagine di Cristo Vincitore nell'arte romanica;
- l'emergere graduale dell'immagine moderna e spirituale di Gesù Cristo *universorum rex*, fino alla sua espressione liturgica nella festa introdotta da Benedetto XV (incluso il contesto politico e civile dell'origine di questa festa dopo la Grande Guerra).

Si deve notare che nelle tappe susseguenti di tali processi sono stati incorporati elementi culturali molto lontani dal centro dell'evento pasquale. Nonostante questo, essi vengono accettati e trasformati in modo tale di essere d'accordo con la esperienza

della pasqua. Si deve indicare anche 'per mezzo di almeno un'esempio che anche i criteri negativi hanno operato in tali processi, permettendo di respingere o correggere uno sbaglio nel corso di questa evoluzione. Un tale esempio si può trovare nel tentativo fallito di "inculturare" l'immagine di Cristo Principe, noto sotto il nome di *Heliand*, creato per l'uso delle tribù germaniche. Il testo di cui si tratta proviene da Fulda, alla frontiera tra la Franconia e la Sassonia, dalla metà del sec. IX, tempo cruciale per la ricezione del vangelo da parte dei Sassoni. Su ordine dell'imperatore Ludovico il Pio, nel monastero di cui fu abate Rabano Mauro, fu scritta una versione del vangelo, presentante Gesù come principe d'una tribù germanica. Il tentativo però non poté soddisfare le speranze poste in esso e fu abbandonato. Questo dimostra una situazione in cui un progetto d'inculturazione nella sua idea principale corretto e sistematicamente realizzato venne posto in questione a causa della transgressione dei limiti dell'unione intellegibile con l'essenza e col messaggio dell'evento pasquale di Gesù Cristo.

b) Il *lucernarium* all'inizio della celebrazione della veglia pasquale può essere visto come un esempio del riferimento religioso e culturale nella creazione d'una forma liturgica di vivere l'auto-rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Le origini del *lucernarium* si possono rinvenire nell'antico e comune costume di accendere le lampade nelle case, costume che non era solamente un'azione tecnica, ma essenzialmente un atto simbolico. Tale costume che già nella cultura ebraica ricevette un certo significato liturgico, fu poi sviluppato nell'ambito della liturgia cristiana, specialmente nelle Chiese galliche e visigotiche, dove divenne una prassi frequente, anzi quotidiana. Dalla liturgia romana fu ripreso nella forma d'un rito speciale realizzato solamente nella veglia pasquale, ma la sua radice simbolica originale fu preservata. In questo ruolo specifico il rito ha acquisito il simbolismo nuovo, come una visualizzazione (a volte un po' teatrale) della vittoria della luce nuova di Cristo su ogni tenebra del mondo. Il *praeconium pa-*

schale emerso in questo contesto fu elaborazione di tale simbolismo. All'inizio quest'inno fu composto individualmente dai diaconi delle Chiese locali in modo relativamente libero, pur seguendo un abbozzo già esistente. Poi un testo unificato, legato allo spirito della tradizione cristiana orientale, ma contenente anche altri riferimenti culturali, fu accettato dalla liturgia romana. Uno di tali riferimenti è la lode "virgiliana" dell'ape, produttrice di *questa colonna di cera*, il cero pasquale. Tale lode, prima molto più estesa, fu abbreviata nella riforma recente del Triduo Pasquale. In conseguenza ogni elemento che potrebbe oscurare il senso fondamentale dell'esperienza liturgica della vittoria di Gesù Cristo sulle tenebre e sulla morte è stato tolto. Il processo intero è un eccellente esempio dell'effetto autoregolante del riferimento all'evento pasquale di Gesù, sia quanto riguarda la simbolica del fuoco, della candela e della luce, sia nella proclamazione di fede legata a tale simbolica, e può essere vista in tutte le tappe susseguenti dell'evoluzione del rito del *lucernarium*. È questa la ragione per cui viene qui commemorata.

c) La pittura religiosa slava (bizantina) del Quattrocento (Andrej Rublev) può essere vista come un esempio della creazione di un nuovo linguaggio teologico, con i riferimenti alle immagini bibliche e al contesto sociale variante, culturale e politico dell'esperienza cristiana.

Le icone di Rublev sono una combinazione eccezionalmente felice di una tradizione teologica e culturale molto ricca già esistente, e di un'esperienza nuova contemporanea individuale (personale) e comune. Può essere mostrato con quale profondità lo sviluppo teologico e artistico della sua pittura fu influenzato dagli eventi storici, politici, sociali e culturali in Russia durante la sua vita. Può essere mostrato anche che questa "sfida delle circostanze" ha portato alla luce elementi di una tradizione teologica e artistica già esistente finora sconosciuti, oppure non esplicitamente espressi, in modo che per esempio l'icona della Santissima Trinità dipinta da Rublev merita di essere chiamata una rivelazione nuova della verità della Trinità. Può

essere infine mostrato che anche in questo caso l'esperienza liturgica del mistero pasquale fu il punto di riferimento, e nello stesso tempo il criterio per l'integrazione dell'esperienza culturale precedente con quella nuova.

2. La formulazione "direttiva essenziale"

Sarà la chiave della riflessione qui proposta. Ogni *forma christianitatis* emergente nella storia dovrebbe essere sottoposta al giudizio della pasqua di Gesù Cristo vissuta dalla Chiesa (dalle Chiese e nelle Chiese). Tale giudizio potrebbe realizzarsi secondo una regola che nelle sue linee principali può essere formulata così:

- *Approbatum et recipitur*: ogni forma di vita e di cultura umana che: 1) contiene (*explicite* o *implicitamente*) un riferimento leggibile alla luce della pasqua di Gesù Cristo; 2) può essere considerata conforme o corrispondente al senso fondamentale e costitutivo della Sua pasqua come essa è vissuta oggi dalle Chiese cristiane.
- *Reprobatur etiam si (via facti) recepta*: ogni forma di vita e cultura umana che contraddice oppure deforma il senso fondamentale e costitutivo della pasqua di Gesù Cristo.

Il primo compito in questo quadro è quindi di riflettere "il senso fondamentale e costitutivo della pasqua di Gesù Cristo" in modo utile per la formazione del criterio dell'identità cattolica di cui si tratta. Lo faremo in tre formulazioni in cui a una posizione teologica (una formula positiva) corrisponde una formulazione negativa che traccia la frontiera o il limite del propriamente cristiano.

a) Il senso fondamentale della Pasqua: la scelta divina della vita umana. Nella vita, nella morte e nella risurrezione di Gesù di Nazareth è avvenuta la scelta definitiva di ogni uomo e donna e di ogni comunità umana alla salvezza (cioè alla propria vita degli eletti, come essa è desiderata da Dio e nello stesso tempo

dalla persona umana o dalla comunità di cui si tratta). Tale scelta è assoluta, almeno nel senso che essa non può essere superata da nessun'altra scelta e da nessun altro desiderio umano, quindi non è relativa (storicamente o culturalmente) e non può essere relativizzata. Perciò: contraddice il principio qui formulato ogni tentativo di relativizzare sul piano storico o sul piano culturale il legame tra Gesù (storico e risorto) e la prospettiva ulteriore della vita d'una persona umana o d'una comunità.

b) Il momento critico della Pasqua: la morte come momento rivelatore. La morte di Gesù sulla croce deve essere considerata il momento essenziale e *positivo* dell'autocomunicazione di Dio. Nella morte del Gesù viene rivelato il vero fine dell'agire divino nella storia umana (l'amore fino alla fine). Il momento della morte, in tutto il suo senso contraddittorio ad ogni desiderio umano di vita, giusto ma insufficiente, deve essere dunque accettato come un momento rivelatore. Accettare la *morte* come *momento* rivelatore non vuol dire solamente accettare il messaggio specifico del Gesù morente (il suo amore = sacrificio per ogni altra vita), ma anche il messaggio fondamentale d'autocomunicazione di Dio. Conseguentemente nessun concetto teologico può essere adeguatamente formato, se non fa riferimento alla morte come momento rivelatore voluto da Dio stesso. Anche il concetto della creazione, come fondato nell'AT e molto di più come ri-letto nel NT contiene un riferimento di tale tipo. È così, perché i momenti di transizione e di passaggio (dati nelle immagini di alito e di polvere, ma eventualmente anche nell'idea di creazione per mezzo della parola) sono importanti per questo concetto. Similmente quando la teologia paolina chiama l'evento pasquale la "nuova creazione", questo non contraddice il concetto precedente, ma tutte le sue proprietà sono riprese e condotte al loro pieno senso. Lo stesso può essere detto sul modo in cui il concetto di creazione viene usato negli Atti degli Apostoli — Dio Creatore rivela Se stesso

nell'evento pasquale di Gesù Cristo (si veda 4,27-31; 7,49-53; 17,24-31).

Siccome allora tale momento critico — *cruciale* nel senso vero e proprio della parola — è essenziale per l'evento pasquale della rivelazione, l'essere pronti alla "morte" con Cristo, cioè almeno all'autocritica (all'autoproblematizzazione) di ogni *forma christianitatis* emergente nella storia, deve essere considerato un criterio della sua fedeltà all'essenza dell'evento pasquale come l'evento costitutivo della rivelazione vera di Dio.

Tale autoproblematizzazione non deve essere considerata dunque un segno di mancante certezza o d'instabilità della fede vissuta ed espressa dalla Chiesa. Piuttosto l'autocritica (autoproblematizzazione e autoriforma) deve essere espressamente voluta dalla Chiesa ricevente la rivelazione di Dio in ogni momento di tale ricezione, in tutta la sua storia già vissuta e ancora da vivere. Dove manca dunque la volontà e il permesso per tale autocritica, dove la "morte" (nella forma di vita giusta ma insufficiente) non viene accettata come momento essenziale della fede vissuta della Chiesa, si corre verso il pericolo d'infedeltà alla chiamata rivelatrice di Dio.

c) Il momento costitutivo della pasqua: lo Spirito di Gesù morto e risorto. Si può parlare qui prima di tutto di una certa analogia: siccome sulla giustizia o ingiustizia delle parole e dei fatti di Gesù storico poteva decidere solo Dio (e Egli ha deciso risuscitando Gesù), sulla giustizia o ingiustizia di ogni nuova *forma christianitatis* (sia complessa e grande, sia particolare e locale) decide in modo definitivo Dio stesso. La sua decisione è comunicata nello stesso modo come Egli ci ha comunicato la giustizia di Gesù nell'esperienza della Sua presenza attiva in una comunità credente. È questa la sorgente della fede della Chiesa alla presenza rivelatrice dello Spirito Santo, che è lo Spirito del Gesù morto e risorto.

Tale presenza dello Spirito è sempre *dialettica* — lo Spirito parla alle Chiese, accettando e facendo parte del Suo discorso le loro esperienze (le culture e forme di vita delle comunità

umane in cui le Chiese esistono) — ma allo stesso tempo provoca non solo un *rinno*vo delle tradizioni e culture esistenti, ma anche un cambio profondo. Dopo tale processo emerge una realtà veramente nuova, mai vista prima, corrispondente sempre in certo modo alle forme culturali originali di cui si è sviluppata, e allo stesso tempo legata essenzialmente all'esperienza fondamentale della rivelazione, alla vita di Gesù Cristo morto e risorto.

Poiché la Chiesa in quanto comunità umana è consapevole della sua insufficiente idoneità a controllare i processi di questo tipo in tutte le loro dimensioni e poiché allo stesso tempo la Chiesa è certa della sua perseveranza nella fede di Cristo, essa confessa la sua fede nell'agire dello Spirito di Gesù nel suo seno fino alla fine dei tempi e si sente sottoposta al giudizio dello Spirito. Perciò: qualora il momento decisivo nel giudizio su una forma nuova di essere cristiani (o vivere insieme la fede pasquale) diventa un interesse puramente (o prevalentemente) umano (e.g. la concorrenza delle comunità o delle istituzioni ecclesiastiche, il tentativo di dominare gli altri o d'imporre la propria convinzione senza rispetto allo Spirito che parla a tutte le Chiese), la fede della Chiesa (il suo ricevere della rivelazione) è in pericolo di perdere un bene da Dio preparato.

Questi sono i tre momenti della formulazione "direttiva" del criterio pasquale di identità cattolica nel processo d'inculturazione. Il senso direttivo di tali momenti si può comprendere solo applicandogli alle situazioni, tensioni e questioni teologiche emergenti nell'incontro della rivelazione compiuta in Gesù Cristo con le diverse realtà culturali, in cui la Chiesa deve vivere la sua pasqua. Segue un primo abbozzo di tale possibile applicazione.

3. La formulazione "normativa"

Proponiamo qui le direttive corrispondenti a quattro piani principali dell'attività cristiana: al piano teologico-teoretico, al

piano ecclesiastico-sociale, al piano liturgico e al piano dello sviluppo culturale (d'arte e della letteratura cristiana). Tali direttive non sono criteri immediatamente applicabili. Noi cerchiamo soltanto di indicare la necessità di formulare tali criteri: non solo per giudicare le cause dottrinali (come questo è praticato dalla Chiesa) ma anche per giudicare le espressioni ecclesiastiche su tutti i campi possibili. Noi cerchiamo allora di indicare i principali punti di riferimento nel formulare appositi criteri per i cinque piani sopra nominati.

a) Il piano teologico-teoretico. Nessuna lingua e nessun concetto (teologico) che può emergere nella storia è da rifiutare assolutamente. La verifica delle lingue teologiche possibili avviene tramite l'esame della loro corrispondenza alla "lingua costituzionale", come anche alla lingua *definitiva* della Chiesa (il magistero infallibile). *Corrispondenza* non vuol dire però necessariamente *conformità*. Le lingue in cui la Chiesa dei primi decenni esprime la sua esperienza pasquale non sono conformi l'una all'altra, ma corrispondono sostanzialmente l'una all'altra. Su tale corrispondenza decide ulteriormente l'autorità della Chiesa come tale. Un pronunciamento definitivo in materie di questo tipo spetta all'autorità apostolica. Il suo pronunciamento può essere però preparato mediante i pronunciamenti non definitivi e regionali.

Il limite da rispettare necessariamente nei processi d'incontro tra la rivelazione già compiuta con le diverse culture umane consiste allora non tanto in conformità o non-conformità di una lingua o di una formulazione teologica alle lingue e formulazioni precedenti, ma solo in un'eventuale contraddizione al senso essenziale dell'esperienza pasquale della Chiesa o in una deformazione inaccettabile di tal senso.

Si deve però considerare in questo quadro la cattolicità e l'apostolicità della Chiesa. Essa non può rassegnarsi a perdere nessuno che potrebbe essere chiamato alla sua comunità, e neanche a rifiutare un *possibile* (ancora non riconosciuto) con-

tributo di ogni chiamato all'esperienza comune e pluriforme di essere Chiesa di Gesù Cristo morto e risorto.

La parola su "l'uomo intero" che risponde con la fede alla chiamata rivelatrice di Dio (DV 5), può essere percepita in questa prospettiva non solo nel senso dell'integrità individuale d'una persona umana che da risposta di fede non solo con la sua intelligenza e la sua volontà ma proprio con tutta la sua personalità. Questa parola può essere percepita anche nel senso sociale-universale — "uomo intero" sarebbero dunque tutti gli uomini insieme e ognuno da cui Dio desidera la risposta della fede. In tale modo il concetto personale della rivelazione contiene in se un'assoluta apertura alla diversità delle possibili lingue e delle esperienze umane.

Quando l'autorità apostolica della Chiesa si pronuncia dunque sulla deficiente corrispondenza di una lingua, di un concetto o di una formulazione teologica alla lingua *costituzionale* della Chiesa, tale pronunciamento deve essere considerato non definitivo finché la parola di cui si tratta non è espressamente giudicata contraddittoria alla lingua *definitiva* della Chiesa. Il perdurare nell'"indefinitivo" rimane così una caratteristica originale e necessaria del processo della ricezione della rivelazione, anche se il riferimento fondamentale di tale processo all'evento di Cristo morto e risorto è già definitivo.

b) Il piano ecclesiastico-sociale. Su questo piano è da considerare soprattutto il momento critico del richiamo alla pasqua. Ogni forma di presentarsi della Chiesa come Chiesa del Gesù risorto deve essere confrontata e giudicata dal punto di vista della severità della Sua morte e della gioia pasquale che rimane sempre nel ricordo della Sua morte e perciò diventa così profonda.

Questo criterio tocca soprattutto le forme di comunicazione sociale nella Chiesa su tutti i livelli possibili. È la proprietà specifica della vita ecclesiastica che essa crea praticamente dal suo primo inizio le forme distintive della comunicazione verbale e non-verbale. Si tratta soprattutto del linguaggio della profes-

sione di fede e dell'insegnamento. Ma quanto detto sopra rimane vero anche nel senso più ampio, comprendente le forme istituzionali e legali della vita ecclesiastica e cristiana, come pure gli elementi del *decus et decorum* ecclesiastico, fra quali gesti, segni, oggetti, abiti, ambienti ecc. Si noti che nel quadro dei processi d'inculturazione il linguaggio della Chiesa (Chiese) nel senso ampio della parola va sottomesso a una certa dialettica: gli elementi culturali nuovi, generalmente cresciuti in modo naturale, ottengono una forma sempre più arcaica, specialmente nel contesto liturgico. Conseguentemente essi diventano autonomi e cominciano a funzionare come entità sacrali indipendenti: in questo modo il loro legame al evento pasquale della rivelazione può essere rilassato o addirittura rotto. Il ruolo della direttiva qui discussa è di facilitare il controllo e la correzione di tali processi.

c) Il piano liturgico. Siccome la storia dell'ortodossia e dell'ortoprassi della Chiesa celebrante e vivente la sua partecipazione alla pasqua del Gesù è allo stesso tempo la storia delle lingue e delle culture in cui tale partecipazione poteva essere espressa, tutto ciò che è stato detto sopra sull'apertura verso le diverse lingue ed esperienze culturali vale anche sul piano liturgico. La differenza (e la difficoltà) consiste qui nella mancanza della lingua definitiva della Chiesa celebrante la pasqua (tutte le liturgie finora usate possono essere considerate non definitive e dunque riformabili). C'è allora bisogno di trovare un criterio d'identità della liturgia cristiana "non sensibile" alla possibile pluriformità delle liturgie. L'essenza di tale criterio potrebbe essere solo la corrispondenza di una forma emergente della liturgia sacramentale della pasqua di Gesù su due livelli: quello del segno centrale d'identità dell'azione della Chiesa (la materia sacramentale) e quello della confessione di fede pasquale (la forma sacramentale). La corrispondenza "materiale" sparisce, dove non si può più riconoscere il fatto (l'azione) di Gesù storico. La corrispondenza "formale" sparisce, dove non si può più riconoscere la fede pasquale della Chiesa nelle sue

espressioni proprie e definitive (fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore e/o la formula trinitaria di fede).

d) Il piano dello sviluppo culturale (arte e letteratura cristiana). Esiste una certa analogia tra i fenomeni di questo piano e la situazione descritta sopra sul piano liturgico. Anche qui si può parlare di una corrispondenza visibile o di mancante corrispondenza con un evento culturale, una creazione umana che si autodefinisce cristiana e la rivelazione di Dio nella pasqua di Gesù (come storia del Gesù morto e risorto e come fede pasquale della Chiesa). Non pare necessario formulare in questo luogo i criteri singolari emergenti da tale analogia per le diverse dimensioni della creatività e per differenti tipi d'arte cristiana. È da osservare però che c'è un certo bisogno di sviluppare tali criteri almeno analogicamente ai criteri usati nel giudizio sulle dottrine. Può esistere (e a volte esiste e si esprime) anche sul campo dell'espressione artistica (presentata ufficialmente nelle chiese cristiane) un tipo di infedeltà (o di una *haeresis latens* nell'immaginazione della salvezza e della presenza di Dio) che può trascurare e deformare la fede pasquale della Chiesa.

SALVEZZA NEL LOGOS
O SALVEZZA IN CRISTO?
L'inseparabilità tra il Logos e Gesù
nel contesto della teologia delle religioni

Antonio DUCAY

Sommario: I. Economia del Logos ed economia di Cristo. II. Il Verbo Incarnato, Dio e uomo inseparabilmente. III. La strutturazione della salvezza come incontro personale con Cristo, Verbo Incarnato. IV. Conclusione

La necessità di fondare il dialogo interreligioso su una teologia delle religioni è all'origine di una notevole letteratura teologica sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. La tematica è stata anche oggetto del Magistero dell'attuale Pontefice¹ e di studio da parte della Commissione Teologica Internazionale². A queste prese di posizione va aggiunta la recente Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede, circa l'unicità e l'universalità salvifica di Cristo

¹ Soprattutto GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7.XII.90.

² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, "Civiltà Cattolica" 1997, I, 146-183. Il documento dedica una sezione alla discussione sul valore salvifico delle religioni, e la presenta così: «la questione di fondo è la seguente: le religioni sono mediazioni di salvezza per i loro seguaci? A questa domanda c'è chi dà una risposta negativa, anzi alcuni dicono che tale impostazione non ha senso; altri danno una risposta affermativa, che a sua volta apre la via ad altre domande: sono mediazione salvifiche autonome, o si realizza in esse la salvezza di Gesù Cristo?». *Ibid.* pp. 148-149.

e della Chiesa³. La Dichiarazione mette in guardia da quelle proposte teologiche che vorrebbero trovare uno spazio per le religioni non cristiane, al prezzo però di relativizzare i concetti fondamentali del cristianesimo e di diluire la specificità della Rivelazione. Tra gli aspetti messi in discussione in alcuni di questi lavori c'è da annoverare «l'unità personale tra il Verbo eterno e Gesù di Nazareth»⁴.

La presente nota si centra su questo aspetto. Essa tenta di approfondire il senso e il contenuto dell'identità personale tra il Verbo e Gesù Cristo, dalla quale nasce il carattere unico e universale dell'economia di salvezza. Si vorrebbero così illuminare le ragioni per cui è inaccettabile introdurre un divario tra l'agire salvifico del Logos e l'agire salvifico di Gesù Cristo, ipotizzare una economia del Logos che non verrebbe a coincidere con l'economia salvifica di Cristo. La Dichiarazione non accetta questo tipo di proposta: «È pure contrario alla fede cattolica introdurre una separazione tra l'azione salvifica del Logos in quanto tale e quella del Verbo fatto carne. Con l'Incarnazione tutte le azioni salvifiche del Verbo di Dio si fanno sempre in unità con la natura umana che egli ha assunto per la nostra salvezza». E a conclusione del numero aggiunge: «non è compatibile con la dottrina della Chiesa la teoria che attribuisce un'attività salvifica al Logos come tale nella sua divinità, che si eserciterebbe "oltre" e "al di là" dell'umanità di Cristo, anche dopo l'Incarnazione»⁵.

I. Economia del Logos ed economia di Cristo

Per comprendere adeguatamente la problematica si può partire dalla teologia del Logos sviluppatasi all'interno della tradizione patristica. Il Logos, Espressione perfetta del Padre, è

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus: dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*, Città del Vaticano, LEV 2000.

⁴ *Ibid.*, n. 4.

⁵ *Ibid.*, n. 10

Colui che collega il Padre Creatore con l'ordine e l'armonia della creazione. Il Padre crea per mezzo del suo Logos, il Quale a sua volta è fonte dell'intelligibilità della creazione e della capacità del creato di rendere testimonianza al Creatore:

«Dico Logos, non quello che è insito e innato in ognuna delle creature, che alcuni sono soliti definire anche seminale, che di per sé è senza vita, ragione, intelletto, ma agisce solo per azione esterna secondo la capacità di colui che lo ha immesso; né è parola come l'hanno gli esseri razionali, composta di sillabe ed espressa nell'aria; ma dico il Dio vivente e operante che è proprio il Logos di Dio (...), il quale è altro rispetto alle creature e a tutta la creazione. (...) Essendo infatti Logos buono di un Padre buono, egli ha disposto in ordine l'universo, adattando entità fra loro contrarie e da esse ricavando una sola armonia. Lui che è potenza e sapienza di Dio fa muovere in giro il cielo e, avendo sospeso la terra, ha reso stabile col suo potere questa che su nulla poggia. Illuminato da lui, il sole illumina la terra, e alla luna viene misurata la sua luce. Grazie a lui l'acqua è sospesa sulle nubi, le piogge si riversano sulla terra, il mare è contenuto nei propri limiti e la terra si ricopre e verdeggia di piante di ogni genere. E se uno incredulo ricercasse, in merito a ciò che diciamo, se effettivamente esista il Logos di Dio, un tale sarebbe pazzo a dubitare del Logos di Dio, e pure avrebbe da ciò che si vede la dimostrazione che tutto è venuto ad essere per opera del Logos e della Sapienza di Dio, e che nessuna delle cose create starebbe al suo posto se non fosse stata creata dal Logos»⁶.

Il Logos, Sapienza e Potenza di Dio, imprime nella creazione il suo sigillo e accorda al cosmo armonia e perfezione. Così facendo Egli rende la creazione atta a rivelare le perfezioni di Dio. Mediatore della creazione, il Logos è ancora il protagonista della storia della salvezza raccontata nell'Antico Testamento. Egli, secondo Ireneo, accompagna agli uomini durante la storia dei Patriarchi e dei Profeti, effondendo i suoi lumi e interve-

⁶ S. ATANASIO, *Contro i pagani*, 40, 1. (Trad. ital. in *Il Cristo. 2: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, (a cura di M. Simonetti), Arnoldo Mondadori, Milano 1986, p. 49).

nendo attivamente⁷, per affrancare il genere umano dalla condizione di malvagità e ottenebramento. Per Eusebio di Cesarea, il Verbo preesistente si rivelò all'umanità mosso da un eccesso di amore, ai fini di spargere i suoi semi fra una grande quantità di uomini e perché tutti i popoli fossero pronti ad accogliere la conoscenza del Padre⁸.

Troviamo dunque nella tradizione cristiana una riflessione teologica abbastanza sviluppata che considera il Logos di Dio quale protagonista dell'intera storia della salvezza. Egli, nella sua condizione di Immagine e manifestazione del Padre, svolge un intenso lavoro pedagogico e trasmette la conoscenza e la sapienza agli uomini per farli uscire dalla schiavitù del peccato. Soltanto dopo questo lungo periodo di preparazione, il Logos s'incarna e viene al mondo come Maestro di tutti, per portare a compimento la definitiva rivelazione di Dio e la salvezza umana.

Alcuni, ispirandosi a questa continua operosità del Logos nel mondo, credono di poter affermare il carattere relativo della religione cristiana, che sarebbe soltanto «uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità». «L'Infinito, l'Assoluto, il Mistero ultimo di Dio si manifesterebbe così all'umanità in tanti modi e in tante figure» mentre Gesù costituirebbe soltanto «una figura storica particolare, finita, rivelatrice del divino in misura non esclusiva, ma complementare ad altre presenze rivelatrici e salvifiche»⁹.

Abbiamo qui una comprensione del rapporto tra Dio e il mondo mediata attraverso la religiosità umana. Le manifestazioni religiose dell'uomo sarebbero segni della rivelazione dell'Assoluto nel mondo, l'epifania di un Dio che si dispiega in modo precipuo attraverso le diverse tradizioni religiose. Ogni religione costituirebbe dunque una forma valida dell'incontro

⁷ S. IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III, 16, 6 (*Contro le eresie ed altri scritti*, a cura di Enzo Bellini, Jaca Book, Milano 1981, pp. 267-268).

⁸ EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, I, 2, 21-23. (*Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*, a cura di Giuseppe Del Ton, Desclée, Roma 1964, pp. 16-18).

⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus*, cit. n. 9.

con Dio, il Quale, essendo infinito, non potrebbe essere confinato nella forma di un solo rito religioso. Attraverso questi ragionamenti si prospetta una teologia pluralista delle religioni, nella quale le differenti religioni rappresentino altrettante vie di salvezza, modi diversi di manifestarsi del Logos divino, di cui uno corrisponde alla figura religiosa di Gesù.

Dovrebbe essere chiaro che una tale impostazione risulta inaccettabile dal punto di vista cristiano. In essa, Cristo non sarebbe l'unico mediatore bensì uno accanto a molti altri, contrariamente al senso complessivo delle Scritture e della Tradizione. Queste posizioni¹⁰ perciò difficilmente possono considerarsi come genuinamente sgorganti dalla fede cristiana (con la quale appaiono in netto contrasto), ma dipendono da posizioni filosofiche e antropologiche assunte indipendentemente dalla fede. Proprio a motivo di questo contrasto, altri autori, pur senza rinnegare lo schema appena abbozzato, lo modificano, attribuendo un valore del tutto speciale a Cristo e alla religione cristiana nei confronti delle altre religioni. Gesù Cristo, nel suo evento storico, può considerarsi come la pienezza della salvezza che si dà anche nelle altre religioni, la sua norma o, addirittura, il sacramento di quella salvezza plurale¹¹. Si apre allora una distinzione tra la salvezza universale accordata da Dio mediante le religioni e la salvezza particolare ma sublime che si manifesta in Gesù. La Dichiarazione *Dominus Iesus*, formula la questione in questi termini: «per giustificare, da una parte, l'universalità della salvezza cristiana, e, dall'altra, il fatto del pluralismo religioso, viene proposta una economia del Verbo eterno, valida anche al di fuori della Chiesa e senza rapporto con essa, e una

¹⁰ Particolarmente J. Hick e P. F. Knitter in numerosi lavori. Cf. p. es. J. HICK, *The Myth of the God Incarnate*, SCM Press, London 1977; P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll NY 1985.

¹¹ Posizioni di questo tipo sostengono p. es. H. Küng, H. R. Schlette, P. Schoonenberg ed altri. Per una prima informazione sui diversi modelli teologici elaborati all'interno della riflessione cristiana sul valore delle religioni vede A. Amato, *Christianismus et Religiones*, "Seminarium", 38 (1998), 771-809 (specialmente pp. 787-790).

economia del Verbo incarnato. La prima avrebbe un plusvalore di universalità rispetto alla seconda, limitata ai soli cristiani, anche se in essa la presenza di Dio sarebbe più piena»¹².

Questa soluzione cerca di dare ragione dell'universalità della salvezza mediante la composizione di due elementi: la centralità di Gesù nel concerto delle religioni — che come abbiamo appena indicato, può esprimersi con diverse modalità — e il valore salvifico delle varie religioni. Si afferma infatti che il Verbo si manifesta attraverso tutte le religioni, che la sua economia è universale e abbraccia tutti gli uomini, i quali Lo possono trovare nella propria tradizione religiosa; all'interno poi di questa economia generale del Verbo si dà la confessione cristiana dell'Incarnazione, la quale è il culmine e la vetta dell'agire salvifico e rivelativo del Verbo. Per questo motivo, alla tradizione religiosa cristiana corrisponde una più piena (o la più piena) manifestazione del Verbo. Spingendo al massimo per segnalare la centralità di Gesù nel concerto delle religioni, J. Dupuis¹³ considera Gesù come il sacramento (unico) dell'agire salvifico universale del Verbo di Dio, il luogo nel quale esso si manifesta e si mostra in perfetta trasparenza. La rivelazione cristiana viene dunque a occupare il posto più alto e significativo nel concerto delle varie religioni, ma non il posto unico o esclusivo, dato che anche nelle altre religioni il Verbo di Dio si rivela e agisce per la salvezza umana.

Il Dupuis giustifica questa posizione perché gli sembra che un evento particolare debba per forza costringere entro i pro-

¹² *Ibid.*

¹³ J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1997. L'A. ha risposto alle critiche suscitate da questo libro e ha cercato di chiarire la sua posizione in un articolo apparso su "Rassegna di Teologia", intitolato *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, "RdT" 40 (1999), 667-693. Egli tuttavia non è stato convincente e la Congregazione per la Dottrina della Fede, dopo aver sottoposto questo libro a esame e aver riscontrato ambiguità e difficoltà dottrinali, ha deciso di pubblicare una notificazione. In essa, si ribadiscono alcune verità dottrinali che dovranno accompagnare le successive edizioni del libro. Con la firma della notificazione, l'A. ha espresso la sua intenzione di attenersi nel lavoro teologico a queste tesi enunciate dalla Congregazione. Cf. *L'Osservatore Romano*, 26-II.2001, p. 11.

pri limiti la volontà salvifica di Dio, e perciò non possa rappresentarla nella sua universalità, cioè, come volontà di salvezza per l'intera umanità. L'evento di Gesù Cristo:

«rimane comunque per natura un evento storico e, come tale, particolare, il che significa che non è l'unica espressione possibile della volontà divina». Di conseguenza si può parlare di una «azione universale del Verbo e dello Spirito, la quale non è circoscritta dall'umanità di Gesù»¹⁴.

Elemento comune di queste posizioni è il ricorso ad una economia del Verbo e dello Spirito, di portata universale e all'interno della quale si apre lo spazio dell'economia del Verbo Incarnato. Tuttavia le due economie non coincidono in quanto la prima va "oltre" o "al di là" della seconda. Nella teologia dei Padri, l'economia del Verbo precedente l'Incarnazione era una preparazione di quella, definitiva, del Verbo Incarnato; una volta però arrivato il momento dell'Incarnazione, era già il Verbo divenuto uomo a dominare la scena, adempiendo la salvezza e rivelando agli uomini la via del Padre¹⁵. In queste proposte invece l'economia del Verbo, attiva sin dalla creazione e nella storia umana, continua dopo l'Incarnazione e si dà in concomitanza con quella del Verbo Incarnato. S'introduce dunque una reale distinzione tra l'agire salvifico universale del Verbo, agire che può esplicarsi attraverso le diverse tradizioni religiose, e l'agire — più limitato, ma più intenso — del Verbo Incarnato che si esplica nella religione cristiana. Per dirlo con un esempio, il Verbo avrebbe a sua disposizione tanti strumenti di salvezza quante sono le religioni. Il migliore di questi strumenti sarebbe l'umanità che Egli ha assunto e attraverso la quale ha compiuto i fatti raccontati dal vangelo. Cristo sarebbe certamente il Logos incarnato, il sacramento universale della salvezza.

¹⁴ J. DUPUIS, *La teologia del pluralismo religioso rivisitata*, "RdT" 40 (1999), p. 679.

¹⁵ IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III, 16, 6 (*Contro le eresie...*, cit. p. 268): «Vi è dunque un solo Dio Padre, come abbiamo mostrato, e un solo Cristo Gesù, nostro Signore, che è venuto attraverso tutta l'economia e ha ricapitolato in sé tutte le cose».

za, e la sua umanità sarebbe lo strumento perfetto del Logos, ma non l'unico. Egli sarebbe il mediatore e costitutivo e insuperabile, ma non il mediatore in senso assoluto¹⁶. Il Logos infatti dispiegherebbe la sua azione salvifica anche per mezzo di altri strumenti: le figure rituali e veritative delle altre religioni.

Ora, questo modo di vedere le cose pone diversi problemi teologici, sia nell'ambito biblico che per la teologia fondamentale e la cristologia. Dal punto di vista biblico, esso sembra contrastare con le affermazioni della Scrittura che attribuiscono il titolo di Salvatore e di Mediatore unico della salvezza a Gesù Cristo, e lo fanno a motivo dei suoi misteri; le Scritture non parlano semplicemente del Verbo eterno di Dio (*Logos asarkos*) ma del Verbo in quanto ha preso carne e ha compiuto una determinata opera di salvezza (*Logos ensarkos*). Nell'ambito della teologia fondamentale le questioni riguardano il rapporto tra la volontà divina universale di salvezza e la sua concreta attuazione storico-salvifica. In particolare, se l'agire del Verbo attraverso le realtà create e attraverso l'economia veterotestamentaria ha avuto un valore autonomo di salvezza, o se invece il suo volere non debba essere ricondotto in ultimo termine all'agire salvifico dell'Incarnazione. Quest'ultima posizione sembra più radicata nella tradizione¹⁷. Anche qualora si attribuisse un valore salvifico proprio a questi strumenti diversi dell'umanità di Cristo, resta la questione se, dopo l'Incarnazione del Verbo, esso rimanga tuttora vigente o, al contrario, sia stato incorporato (ricapitolato) nell'economia dell'Incarnazione e agisca ormai attraverso quest'ultima. Anche qui si dovrà tener conto che «il disegno divino è di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra»¹⁸.

¹⁶ Cf. J. DUPUIS, *One God, one Christ, Convergent Ways*, "Theological Digest" 47 (2000) p. 214.

¹⁷ In riferimento ai giusti dell'Antico Testamento dice S. TOMMASO: «nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad Novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiae indita, secundum hoc ad Novum Testamentum pertinebant», *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, ad 3.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Redemptoris Missio*, n. 6, che cita Ef. 1, 10.

Accantonando queste domande e i suggerimenti per rispondervi, vorremmo considerare adesso il punto di vista specifico di questa nota, cioè la prospettiva cristologica/soteriologica. Ci chiediamo se l'affermazione di un agire del Verbo attraverso altri canali, diversi dalla propria incarnazione, sia compatibile con la fede nel "Verbo Incarnato", o, in altre parole, se la fede della Chiesa nell'unione ipostatica e la confessione di Cristo come Salvatore consentano d'ipotizzare un'azione *salvifica* del Verbo attraverso vie e modi che non coinvolgono l'umanità assunta. A nostro parere la risposta a queste domande è negativa: da una parte il senso del dogma cristologico confessato a Calcedonia e sancito dai concili successivi, appare in disaccordo con un'azione salvifica del Verbo che non sia anche *immediatamente* un'azione della sua umanità; dall'altra, la confessione di Cristo salvatore non lascia spazio a considerare una salvezza che non sia contatto *immediato* con il Verbo Incarnato nel suo atto salvatore. Sono due aspetti che vorremmo considerare in seguito: il primo, di taglio più cristologico; il secondo, più soteriologico.

II. Il Verbo Incarnato, Dio e uomo inseparabilmente

A questo scopo possiamo partire dalla fede cristologica del Concilio di Calcedonia. Questo Concilio riconobbe che Cristo è «una sola persona e ipostasi», «uno e lo stesso da riconoscersi *in due nature, senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili*»¹⁹. I Concili successivi contribuirono a dare la corretta ermeneutica di questa affermazione di Calcedonia, secondo la quale la Persona del Verbo sussiste in due nature, nella natura divina preesistente e in quella temporale umana. Proprio a motivo di questa unità del soggetto, possiamo dire che finché dura l'Incarnazione, e cioè per sempre, non è possibile un agire del Verbo considerato come "*asarkos*", ma ogni agire appartiene al

¹⁹ CONCILIO DI CALCEDONIA, *Simbolo di fede* (COD, Dehoniane, Bologna 1991, 86-87).

Verbo Incarnato. Cioè il soggetto di ogni azione è il Verbo Incarnato, il Verbo sussistente per sempre in due nature.

Tuttavia le posizioni teologiche a cui si siamo riferiti in precedenza non contestano esattamente questo: la questione non è chi sia il soggetto personale all'opera negli atti salvifici, ma piuttosto se Egli agisca sempre o non sempre attraverso la sua natura umana; cioè se le azioni del Verbo per condurre alla salvezza siano sempre il frutto di atti spirituali della sua umanità oppure se Egli possa anche compierli, per così dire, senza mettere in moto le proprie facoltà umane di conoscenza e di amore. Per illuminare questa questione conviene approfondire il concetto d'inseparabilità delle nature, espresso nel Concilio calcedonense.

Le nature si riconoscono inseparabili perché, essendo e rimanendo diverse, sono vincolate con una unità inscindibile. La nozione di inseparabilità è correlativa a quelle di diversità e di unità, e perciò un approfondimento di queste ultime nozioni sembra giovare per una migliore comprensione della dottrina calcedoniana sull'inseparabilità delle nature. In particolare è rilevante qui la considerazione del tipo di unità che esiste tra le nature. Si tratta di un'unità personale, cioè di un'unità derivata dall'unicità caratteristica della Persona: *unum duobus subsistit*, diceva S. Tommaso²⁰. L'assunzione comporta l'attribuzione di questo tipo di unicità alla realtà umana assunta, introduce quest'ultima per così dire nel seno dell'unità della Persona, dell'unità cioè che contraddistingue la Persona, in modo da poter affermare del Verbo di Dio che diventa anche umano. Per questo motivo, *tutto ciò che il Verbo è o compie nella divinità Egli lo è o lo compie anche umanamente nella misura in cui ciò risulta compatibile con i limiti, le qualità e la condizione di esistenza della natura umana stessa*. Vale la pena non perdere di vista questo principio, che vale in primo luogo per l'ambito dell'essere, ma illumina anche la sfera dell'agire: l'azione del Verbo nel mondo e sul mondo. Si potrebbe dire che a partire dall'Incarnazione, ogni atto del Logos non lo è di una sola delle nature, ma si

²⁰ Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 4c.

adempie in entrambe secondo il modo e la forma corrispondente a ciascuna per l'unità che dà la Persona. In forza di questa unità, le azioni eterne, perfette e assolute che il Verbo realizza con la sua natura divina sono anche compiute dalla natura umana, ma secondo il modo della temporalità — o sovratemporalità per il Cristo Risorto — e le limitazioni inerenti a questa natura; dunque, secondo un modo concorde con le caratteristiche e le circostanze dell'umanità assunta. Proprio questa perfetta coesione del divino e dell'umano mostra l'unità della Persona del Verbo nel suo agire storico²¹.

Perciò dal momento dell'Incarnazione non esiste la possibilità di un agire divino del Verbo che sia indipendente²² da un suo agire umano. Poiché il Verbo è Dio e uomo, anche il suo agire è, per così dire, teandrico: divino e umano in unità. Si potrebbe opporre a questa affermazione il fatto che il Verbo partecipa nella spirazione dello Spirito Santo con la natura divina senza il concorso di quella umana, oppure, concentrandosi di più sulla natura umana, anziché sulla divina, si potrebbe dire che il mangiare o dormire sono opere del Verbo compiute con la sola umanità. Si avrebbero allora delle attività del Verbo compiute con una delle nature senza il concorso dell'altra. Ma le cose non stanno esattamente così; bisognerebbe dire che la spirazione attiva è qualcosa di così elevato che si colloca oltre le

²¹ La riflessione di Massimo il Confessore può servire a illustrare meglio questo aspetto del rapporto tra la Persona e le nature. Secondo lui, il Verbo è perfettamente presente in ciascuna delle sue nature, e le nature, essendo entrambe espressioni della stessa Persona, sono mutuamente immanenti l'una all'altra. Proprio a motivo di questa immanenza non è possibile venire a contatto con una delle nature senza essere immediatamente a contatto con l'altra; e tale immediatezza permette a Massimo di identificare il Logos con ciascuna delle sue nature. Questo sembra voler esprimere il Confessore mediante l'uso di una formula cristologica da lui coniata che mette in rapporto l'ipostasi con le due nature «dalle quali, nelle quali e le quali è il Cristo». *Ambigua* 5, (PG 91, 1052D). Dal momento dell'Incarnazione, il Verbo possiede la propria divinità anche umanamente e l'umanità divinamente. Per un approfondimento sulla visione cristologica del Confessore e in particolare sulla formula che citiamo vedi J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, pp. 327-332 e P. PIRET, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris 1983, pp. 203-240 e 370-373.

²² Nel senso di autonomo e senza relazione.

possibilità collaborative della natura umana, e allo stesso modo mangiare o dormire sono attività così prettamente umane da rendere superfluo un particolare contributo della natura divina (al di fuori del fatto che la natura stessa esiste perché assunta nel Verbo divino). Ma questi estremi non contrastano il teandrismo di cui parlavamo; essi non indicano un'azione del Verbo separata in ciascuna natura; piuttosto confermano il teandrismo perché indicano che la Persona agisce col concorso di entrambe le nature *rispettando i principi naturali* e adeguandoli all'oggetto proprio dei suoi atti²³. Ne consegue piuttosto la perfetta coesione della realtà divino-umana del Verbo e delle azioni che Egli compie: il teandrismo di cui parlavamo prima.

Tuttavia, benché non si dia un'azione del Verbo separata in ciascuna natura, è nondimeno vero che il fatto che il Verbo sussista e operi nel rispetto dei principi naturali delinea un ambito per l'agire umano di Gesù, una sfera di competenza entro la quale la sua umanità può avere un ruolo, perché affine con quanto Egli è come uomo. Vale la pena di soffermarsi brevemente su questo punto.

Poiché il Verbo è Dio, tutto ciò che la Trinità opera *ad intra* e *ad extra* appartiene alla sua sfera di azione; Egli è con il Padre e lo Spirito Santo la Trinità eterna, assolutamente libera dal mondo, ma che per amore è all'origine del mondo e della salvezza dell'uomo. Egli dunque è presente in tutto. Invece non tutto Gli compete in quanto Verbo che assume una natura umana: da questo punto di vista Gli spetta soltanto quello su cui la natura umana può influire, quell'ambito in cui essa può incidere e dare un contributo. Abbiamo appena accenato a come l'ambito delle relazioni intratrinitarie scavalchi la sfera dell'umanità del Salvatore. Le due sfere non sono dunque coincidenti: l'azione del Logos divino considerata in tutta la sua

²³ In modo simile si potrebbe dire che l'astrazione intellettuale è un atto dell'anima alla quale il corpo contribuisce poco o nulla, ma ciò non significa che l'operazione di astrarre il concetto non sia un atto di un soggetto corporeo: il corpo qui collabora nella misura della sua possibilità, che è scarsa o nulla, a cagione del tipo di atto.

ampiezza ha una estensione più vasta di quella del medesimo Logos nella sua umanità. Sta qui la parte di verità cristologica su cui tentano di fondarsi alcune posizioni del pluralismo religioso. La questione è sapere fin dove si estenda questa seconda sfera, su quale ambito l'umanità di Cristo eserciti un ruolo attivo. Secondo quanto abbiamo detto in precedenza, entro questo ambito l'azione del Verbo non potrà che essere teandrica: allo stesso tempo divina e umana.

Le posizioni favorevoli al pluralismo soteriologico delle religioni sembrano minimizzare quest'ambito di cui parliamo. Tendono a limitare fortemente l'influsso dell'umanità di Gesù e a stabilire un abisso tra l'azione universale del Verbo divino e quella, molto più ristretta, del Verbo attraverso la sua umanità. Per quanto ci riguarda, senza tentare di circoscrivere qui con precisione questo ambito, né di tracciare esattamente i suoi confini, possiamo notare che la Scrittura lo ritiene molto ampio. I testi biblici relativi per esempio alla creazione e alla ricapitolazione di tutto in Cristo²⁴ e alla Signoria universale di Gesù²⁵, sembrano contenere l'idea che nessuna creatura rimanga al di fuori dell'influsso della sua umanità, e che il raggio di azione di questa debba essere commisurato all'economia universale, al dispiegamento nel tempo del progetto di Dio e del destino finale dell'uomo. A quanto pare, dunque, tutto ciò che cade sotto l'economia di salvezza è oggetto dell'azione congiunta del Verbo, della sua azione divina e umana, e non può considerarsi come azione del Verbo con astrazione della sua carne. Nello spazio del disegno divino di salvezza le opere del Verbo nella sua natura divina non possono non implicare immediatamente l'agire umano del Verbo stesso.

Ma, l'affermazione precedente, non sopravvaluta il ruolo dell'umanità di Cristo? Essa non dimentica sia il carattere storico degli atti di Cristo che le limitazioni proprie della natura umana — sia pure quella del Verbo —? Abbiamo sostenuto infatti che dopo l'Incarnazione, nell'ambito dell'economia univer-

²⁴ Cf. 1Cor 8,6; Col 1, 15-20; Eb 1, 2-3; Ef 1, 10.

²⁵ Cf. p. es. Mt 28, 18-20.

sale l'intero agire del Verbo di Dio si realizza sempre col concorso della sua umanità. Ed è giusto chiedersi se può un'umanità — sia pure quella del Verbo — “gestire” l'intera economia di salvezza. Si obietta insomma di non tener sufficiente conto del carattere *storico* della conoscenza e delle azioni di Cristo, del fatto che ogni atto umano è sottoposto a limiti provenienti dalla natura e dalla condizione temporale. Ora, è chiaro che Gesù non si è sottratto a questi vincoli, che si è volontariamente assoggettato alle leggi della storia per essere in tutto uno di noi. Sottoposto alla comune condizione storica, il Verbo in quanto uomo non sarebbe stato in grado di circoscrivere l'agire cosmico universale divino, quell'agire provvidente col quale Dio governa i cieli e la terra e conduce il genere umano alla salvezza. Ma se Egli, durante la sua vita quaggiù, non ha conosciuto *umanamente e in specie* tutto quanto l'agire salvifico da Lui dispiegato in quanto Dio, come ha potuto partecipare umanamente in quell'agire? A meno che non si stia parlando in un senso molto ampio, sembra potersi concludere che esiste, anche *dopo* l'Incarnazione, un agire del Verbo in quanto Dio, nell'ambito *dell'economia*, che non comporta un suo agire umano. In altre parole, contro ciò che sostenevamo prima, si avrebbe un agire economico del Logos che va al di là di quello di “Gesù” (della sua umanità).

L'obiezione ci sembra pertinente²⁶. È vero che Gesù si è assoggettato nella sua vita terrena ai limiti imposti dalla natura umana e dalla condizione storica. In questo senso affermare il vero valore della *kenosi* del Verbo, del suo abbassamento nella carne limitata e passibile, solleva la questione del rapporto in Cristo tra la sua immutabile e onnisciente divinità e l'umanità terrena che Egli assume come propria. Solleva in particolare la questione dei limiti della conoscenza terrena di Cristo, dell'estensione della sua scienza, mistero in certo senso aperto

²⁶ Essa cerca di non togliere valore alla *kenosi* del Verbo, e proprio perché la ritiene vera, un reale abbassamento del Verbo nella nostra carne limitata e passibile, solleva la questione del rapporto in Cristo tra la sua immutabile e onnisciente divinità e l'umanità terrena che Egli assume come propria.

a orientazioni teologiche diverse, che non possiamo discutere qui. Conviene comunque non dimenticare che la tradizione più consistente della Chiesa non ha mai minimizzato la estensione della conoscenza umana di Cristo²⁷. Tuttavia, indipendentemente da ciò che si pensi sulla validità dell'obiezione mossa, essa può essere più difficilmente mantenuta per quanto riguarda Gesù Risorto, perché allora le limitazioni della sua kenosi non sussistono più. Con la Risurrezione infatti cambia la condizione di esistenza della natura, e i limiti della storia non sono ormai vincolanti per la conoscenza *in specie* e per l'efficacia dell'agire. Nella condizione gloriosa la storia umana è pienamente aperta dinanzi all'umanità del Salvatore, nulla si nasconde ai suoi occhi, e perciò il Signore Risorto può "gestire" la salvezza universale e ha infatti ricevuto ogni potere sulle creature del cielo e della terra²⁸. Se non si vuole sottovalutare l'entità della condizione gloriosa, la portata della configurazione dell'umanità del Salvatore con la sua divinità richiesta dalla gloria, bisogna, almeno dal momento della Risurrezione, riconoscere all'umanità del Verbo la capacità di partecipare in pienezza *in ogni atto* dell'economia²⁹. E se ha la capacità di partecipare dovrà anche avere l'effettiva partecipazione, in forza del principio teandrico che abbiamo visto prima: ciò che il Verbo realizza con la sua divinità Egli lo compie anche umanamente nella misura in cui ciò

²⁷ A questo riguardo il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma: «La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, fruiwa in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era venuto a rivelare» CCC, n 474.

²⁸ Cf. Mt 28, 18.

²⁹ Il superamento delle limitazioni spazio-temporali comporta infatti una condizione che permette al glorificato di poter essere presente in ogni luogo e in ogni tempo. Cf M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, vol II, Edica, Madrid 1976, pp. 410-412. Questo perché, come segnala M. BORDONI, nella resurrezione di Gesù, lo Spirito Santo «trasforma la condizione umana, dominata dalla soggezione alla legge della carne, per renderla totalmente conforme a quella della sua dignità filiale» (*Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995, p. 251). Per questo motivo le Scritture possono attribuire a Cristo i titoli di Signore della storia e di Giudice Universale. La presenza sostanziale poi di Cristo nell'Eucaristia compiuta in molti luoghi contemporaneamente è prova della sovratemporalità della sua condizione divinizzata.

risulta possibile alla natura umana. Poiché l'umanità risorta di Cristo è in grado di partecipare in ogni atto salvifico, essa ne viene coinvolta. Ne consegue che tutto l'agire salvifico del Verbo si esplica, almeno dopo la Resurrezione di Cristo, attraverso l'umanità assunta.

Certo, tutto questo non lo afferma esplicitamente la fede confessata nei grandi concili cristologici. Ma ciò che essa dice pone le basi per stabilire un ambito entro il quale tutto l'agire del Verbo di Dio deve essere automaticamente ritenuto proprio del Verbo in quanto incarnato, e orienta anche a pensare che l'agire economico del Verbo previo all'Incarnazione ha come punto di convergenza il suo agire attraverso l'umanità assunta. Per il resto è la Scrittura stessa a maggiorare la portata di questo ambito concedendo una grande ampiezza al ruolo esemplare e vitale, di grazia, che ha l'unico Mediatore, l'uomo Cristo Gesù³⁰, principio, centro e meta della storia.

III. La strutturazione della salvezza come incontro personale con Cristo, Verbo Incarnato

Queste considerazioni di stampo cristologico trovano un seguito in altre, riferite alla missione di Cristo. Esse tendono a mostrare che la logica della Rivelazione contrasta l'ipotesi di una salvezza che non sia contatto *immediato* con Cristo nel suo atto salvifico.

La teologia del pluralismo religioso parla di un contatto con Dio attraverso le diverse vie delle religioni. Essa ipotizza addirittura un contatto pluralista perché nessun evento della storia o rivelazione particolare può pretendere di appropriarsi in esclusiva della rivelazione dell'Assoluto³¹. La finitezza di tutti gli

³⁰ Cf. 1 Tim, 2,5.

³¹ «In conformità alla logica dell'Incarnazione — afferma C. GEFFRÉ — bisogna riconoscere che, nella particolarità di una umanità contingente, Dio non può manifestarsi che in termini non divini. Secondo la fede cristiana si dà un'identità tra Gesù e il Dio personale, e questo sarà sempre una verità inaccettabile per i membri delle altre religioni. Ma questa identità rimanda di per sé a un Dio invisibile che trascende ogni possibile identificazione. "Il Padre è più grande di me" (Gv 14,28). Per-

eventi o notizie su Dio nella storia lo impedirebbe. Ma, in realtà, bisognerebbe affermare proprio il contrario, cioè che soltanto in un evento della storia, quello compiutosi in Gesù Cristo, si dà la vera e piena rivelazione del Logos di Dio³². E di conseguenza che soltanto nel contatto immediato con quell'evento della storia è possibile l'incontro con il Dio che salva. Nelle linee che seguono, cercheremo di illuminare teologicamente le ragioni di questa corrispondenza tra la salvezza *universale* e l'evento *particolare* di Gesù Cristo.

L'Incarnazione del Verbo comporta l'apparizione sulla scena del mondo della seconda Persona trinitaria. Quando davanti agli abitanti della Palestina del secolo I si è presentato Cristo, un uomo singolare, diverso dagli altri, tutti hanno potuto riconoscere di essere davanti a una "persona". Certo, loro non sapevano che quella persona, il "Tu" che avevano davanti, era il Logos di Dio. Ma questa era la verità, cioè, che in quel frammento di creazione era sostanzialmente presente la persona divina del Logos, e lo era con un tipo di presenza che non trova paragone in nessun'altra realtà creata. Sebbene si possa dire che Dio è presente nel creato, rimane sempre la differenza abissale tra Creatore e creatura, la differenza ontologica di due esseri diversi, di *alius et alius*. Nel caso di Cristo, tale differenza ontologica non ha luogo perché Egli è il Verbo stesso, sia quando lo consideriamo come Dio che quando lo consideriamo come uomo. Gli apostoli e i primi discepoli hanno avuto un rapporto *immediato* con il Verbo già sulla terra. E, in certo senso, i santi nel cielo non avranno un rapporto con Cristo più immediato di

ciò il cristianesimo, proprio perché religione dell'incarnazione, non esclude altre forme di presenza di Dio nella storia» *La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, "Angelicum" 74 (1997) pp. 181-182. Siamo noi a tradurre dal francese.

³² S. Paolo lo ha espresso in una formula audace: «È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2, 9). In questa direzione anche il noto testo della Cost. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2: «La profonda verità, poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione». Questa pienezza è da vedere in rapporto alla rivelazione *personale* del Logos, a differenza delle diverse vie che partono delle creature, che sono soltanto approssimazioni a ciò che Egli è. Ma è certamente diversa una realtà da una sua rappresentazione simbolica.

loro. Certo, la conoscenza del Verbo nel cielo sarà molto più intensa e profonda, e si può dire anche più immediata per quanto riguarda il modo di conoscenza³³, ma non per quanto riguarda la Persona conosciuta. Coloro che hanno vissuto con Cristo avevano già allora un contatto immediato con la Persona di Cristo nella sua umanità; i santi nel cielo lo avranno sia con l'umanità che con la sua divinità e perciò fruiranno della completa evidenza su chi sia Cristo. Da questo punto di vista sarà un contatto più pieno e profondo, ma non più immediato, perché conosceranno il medesimo Verbo di Dio che ha mangiato e vissuto con i primi discepoli.

Aspetto fondamentale dell'Incarnazione è dunque il fatto che ci permette di accedere alla Persona del Logos, che permette al Logos di rivelarsi come persona. Egli non potrebbe rivelarsi come persona se fosse semplicemente "Logos presente in una pluralità di persone"; non lo potrebbe neanche se fosse il Logos di una realtà impersonale. Un Logos che si mostra in una pluralità umana o in una unità impersonale non può rivelarsi come un "Tu" davanti all'uomo. Egli si rivela personalmente proprio perché si rivela nella natura particolare, singolare, che assume, e alla quale trasmette la propria identità di Figlio Unigenito di Dio. Così noi troviamo che la logica dell'Incarnazione conduce alla logica dell'incontro di persone: Cristo viene incontro a noi perché possiamo dirgli "Tu mi hai salvato, Tu sei il mio Redentore"³⁴.

Non dobbiamo tuttavia concepire la rivelazione della Persona in senso statico, o come mera assunzione ontologica. Essa si fonda certamente sull'assunzione di un'umanità singolare,

³³ Si conoscerà Dio infatti «visione intuitiva et etiam facili, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente» (BENEDETTO XII, Cost. *Benedictus Deus*, 29-I-1336 [Dz-Sch. 1000]) cioè, senza nessun tipo di mediazione creaturale, compresa quella delle specie conoscitive.

³⁴ Il BEATO ESCRIVÀ percepì con intensità questo aspetto. Tra i punti di meditazione del suo libro *Forgia* si trova questo: «Non so che cosa capiti a te..., ma io ho bisogno di confidarti la mia emozione interiore, quando leggo le parole del profeta Isaia: "Ego vocavi te nomine tuo, meus es tu!" Io ti ho chiamato, ti ho portato nella mia Chiesa, sei mio! Dio mi dice che sono suo! C'è da diventare pazzi d'Amore!" *Forgia*, Ares, Milano 1987, n. 12.

ma si esplica attraverso l'agire compiuto in quest'umanità: la vita filiale di Cristo, la sua Passione e Morte di Croce, la sua gloriosa esaltazione alla destra del Padre. I suoi misteri svelano la sua identità e permettono di dire che Egli è l'Amore filiale e assoluto di Dio. Per questo motivo non è soltanto l'Incarrazione, ma l'intero evento di Gesù Cristo, ciò che è assolutamente unico e singolare. Alla novità incomparabile della presenza *sostanziale* di Dio nel mondo corrisponde perfettamente la novità del suo agire nel mondo: la follia di un amore che sceglie gratuitamente la kenosi, che arriva fino alla morte di Croce, e la novità della Risurrezione che svela il carattere eterno e assoluto di quell'amore nel suo parteciparsi all'uomo. L'amore personale del Logos si compie nel mondo attraverso i suoi misteri storici, i misteri della sua umanità, i quali restano perciò altrettanto diversi da qualsiasi altro evento della storia quanto la sua Persona e diversa di ogni creatura³⁵. Insomma, l'unicità personale del Verbo si esprime nella storia mediante l'assunzione di un'unica natura umana e dell'unica storia che il Verbo vive in essa.

E questa unica e personale rivelazione del Logos ha luogo per noi e per la nostra salvezza. Il Verbo si dona sino alla fine perché noi avevamo bisogno di tanto per salvarci e per adempiere il progetto del Padre su di noi. Se il Verbo è morto per i nostri peccati ed è risorto per la nostra giustificazione³⁶, è perché conveniva che fosse così. Egli non ha agito in questo modo senza un motivo forte: ci chiama a vivere una vita nella carità, fuori dal peccato e nella partecipazione dell'amore che ha mostrato per noi³⁷. Egli ha tradotto in dimensioni umane il suo

³⁵ L'opera di H. U. von Balthasar ha notevolmente contribuito ad accrescere la coscienza ecclesiale su questo aspetto. Secondo uno degli studiosi del teologo svizzero, punto di partenza di tutta l'impostazione balthasariana è il fatto che «qualora si dia una rivelazione definitiva di Dio in una figura storica, questa deve portare i tratti evidenti dell'assolutezza divina». R. VIGNOLO, *Estetica e singolarità*, Istituto di Propaganda Libreria 1982, Milano, p. 451.

³⁶ Cf. Rom 4, 25.

³⁷ «Per la carità il Creatore stesso della natura — chi ha mai sentito una cosa così incredibile? — si è rivestito dalla nostra natura, unendola ipostaticamente a sé senza alterarla, allo scopo di fermare il suo degrado e di riunirla a sé configurandola

amore eterno perché noi potessimo parteciparne, ha dovuto sconfiggere nel mondo la morte e il diavolo perché noi potessimo sconfiggerli in noi stessi, ha dovuto rifondare il mondo su un amore che regnasse incontrastato per darci la garanzia della vita eterna. Agendo così, il Verbo di Dio ha manifestato che la salvezza consiste nell'incontro della Trinità e dell'uomo; incontro che si compie nel mondo presente e si realizza nella carità: nella conoscenza amorosa del Redentore siamo purificati dei nostri peccati e resi partecipi della vita trinitaria.

Il filo che stiamo seguendo tende a mettere in luce ciò che il cristianesimo ha di essenziale: il Dio Tripersonale rivela se stesso per mezzo dell'Incarnazione della seconda Persona, e si rivela come Amore che viene incontro all'uomo, a ciascun uomo bisognoso di salvezza. Egli lo chiama per aprirgli la sua intimità. Insomma, la salvezza cristiana consiste nell'incontro *personale* con il vero Dio³⁸. Ma questo incontro si dà soltanto in Cristo, luogo personale — e perciò unico e irripetibile — del Dio vero. E Cristo lo troviamo nel suo mistero, nella sua Pasqua — dove si rivela in pienezza la Persona del Figlio di Dio —, nell'Eucaristia che ne è il memoriale sacramentale. E viceversa: fuori di Cristo, fuori dei suoi misteri, non ho la possibilità di un incontro personale con Dio, di una vera unione con il "Tu" del Figlio di Dio, con il Padre e con lo Spirito Santo. La conoscenza

in modo tale che non abbia più inclinazioni diverse da quelle di Lui. In questo senso, Egli ha chiaramente stabilito il gloriosissimo cammino dell'amore, che è veramente divino e divinizzante e che conduce a Dio. Infatti, dell'amore si dice che è lo stesso Dio, ma sin dall'inizio le spine dell'amore di sé lo tenevano nascosto all'uomo. Mediante le sue sofferenze per noi, Egli lo ha impresso prima di tutto in sé stesso e poi lo ha dato graziosamente a tutti libero di ostacoli» S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Epist.* 2, (PG 91, 404 BC) (Trad. nostra).

³⁸ Con il termine "personale" noi intendiamo qui riferirci a ciò che determina come tale una "persona": quella caratteristica per la quale Dio sussiste come Amore o un essere sussistente è creato come essenzialmente orientato a realizzarsi nell'amore. L'incontro è più personale nella misura in cui comporta un'unione più profonda e immediata tra due persone, un amore maggiore. Rimandiamo per un approfondimento a M. BORDONI, *Il contributo della categoria teologica di persona*, in I. SANNA (a cura di), *La teologia per l'unità d'Europa*, Dehoniane, Bologna 1991, pp. 47-62; P. O'CALLAGHAN, *La persona umana tra filosofia e teologia*, "Annales Theologici", 13 (1999), 71-106, con la relativa bibliografia.

personale si da nel mistero unico di Cristo, nella sua vita e nella sua Pasqua. Tale è la logica della salvezza che nasce della Rivelazione e del dogma cristiano³⁹.

Ora, l'amorosa scelta divina di strutturare la salvezza come incontro personale illumina la questione che stiamo indagando. Cercavamo di chiarire le ragioni della corrispondenza tra la salvezza universale e l'evento particolare di Gesù Cristo, e ci sembra che la ragione principale sia stata messa in evidenza in quanto abbiamo precedentemente detto: il carattere storico e particolare dell'economia divina, il fatto che essa si compie mediante l'assunzione dell'umanità e dei misteri di Cristo, appare fondamentale per conferire alla salvezza una struttura d'incontro *personale*: per rivelare la Persona divina e destare l'atteggiamento dell'uomo davanti ad essa. In quanto *storica*, l'economia esprime in dimensioni umane l'amore eterno di Dio, e apre all'uomo la possibilità della partecipazione; in quanto realizzata in una umanità *particolare*, l'economia esprime il carattere personale del Logos. Esso può essere percepito grazie alla caratterizzazione umana di Cristo, al suo modo di pensare, di sentire, di agire. In altre parole, il carattere *storico-particolare* dell'economia è necessario affinché il credente riesca a riconoscere Cristo quale suo redentore e a partecipare nei suoi misteri storici, specie nel mistero pasquale. L'amore al Verbo Incarnato, riconosciuto come tale, configura allora la esistenza del credente, norma la sua vita con tratti santi e divini e la rende atta ad esprimere l'unione integra e profonda, personale, con Dio⁴⁰. Confessiamo dunque un intrinseco legame tra i misteri

³⁹ «La dottrina non tende ad assicurare la fedeltà di pensiero a una ortodossia concepita per se stessa, ma ad assicurare un incontro, una unione nella verità con il Dio vero». R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1991, p. 433.

⁴⁰ Già S. TOMMASO esprime molto bene questa logica della salvezza usando il linguaggio del contatto spirituale con Cristo mediante la fede e i sacramenti della fede: «Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita, et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramenta, secundum illud apostoli, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius» *Summa Theologiae*, III, q.48, a.6, ad 2.

storico-particolari di Cristo e il carattere personale della salvezza voluta da Dio per l'umanità.

Proprio per questo, ogni tentativo di superare i misteri di Cristo per inserire la salvezza in un alveo religioso più ampio, legato a un Logos di Dio svincolato dalla realtà storica assunta, comporterebbe automaticamente un'affievolimento, e al limite una dissoluzione, del carattere personale della salvezza, e dunque della confessione di fede. Ogni tentativo finalizzato a presentare il Verbo in una pluralità di fenomeni religiosi, oscurerebbe il volto di Cristo quale volto personale del Logos. Se ciascuna delle religioni manifesta soltanto uno dei risvolti della personalità del Logos, Egli finirebbe per rimanere personalmente indeterminato. Egli avrebbe un volto o più volti per l'uomo? E se Egli ha tanti volti, perché affidarmi al suo volto cristiano? Perché gli dovrei essere grato di avermi riscattato dalla morte, se a un altro lo salva in un modo molto meno impegnativo? Perché Egli si impegna nella morte per testimoniare definitivamente il suo amore, se in realtà ha tante altre parole diverse? E io, perché dovrei arrischiare tutta la vita per Lui? Finirei per essere davanti un mistero irraggiungibile che non s'impegna con nessuna delle sue manifestazioni, un mistero mediato nella generica storia religiosa dell'umanità (e perché no nella storia umana?), un mistero infinito dal gusto piatto. Tanto più viene superato il carattere particolare dei misteri di Cristo, tanto più si sfigura il carattere personale dell'incontro della Trinità con l'uomo e dunque della fede cristiana. O la persona si presenta nella sua unicità e irripetibilità e io posso aderire ad essa, conoscerla e amarla, oppure mi si presenta un infinito indeterminato che difficilmente può essere conosciuto e amato.

IV. Conclusione

I punti di vista cristologico e soteriologico sono coerenti. Indicano la stessa idea, cioè che non c'è scarto tra l'economia universale di salvezza e il mistero di Cristo. Il Verbo ha fatto

propria la natura assunta e l'ha unita indissolubilmente a sé. Ha fatto propri i suoi misteri storici e li ha uniti indissolubilmente a sé. Egli si è dato completamente in questa economia e non gli restano altre parole da dire. Perché ciò che Egli ha voluto dire — in un modo che noi potessimo capirlo — è che Egli è amore personale rivolto a ciascuno⁴¹. E perciò l'economia di salvezza deve adottare la forma della Persona, dell'unicità, dell'identità⁴². Il Logos s'incarna e s'identifica con l'umanità assunta e soltanto con essa; fa propri i suoi misteri storici e soltanto essi. La missione temporale del Figlio di Dio è un vero prolungamento della sua eterna generazione e ne prende l'unicità e l'irripetibilità⁴³.

La teologia delle religioni non è preclusa da questo tipo di considerazione, ma essa non può pretendere di trovare uno statuto conforme alla fede cristiana a scapito di ciò che è sostanziale per la fede stessa. Il cristiano non può fare a meno di confessare il carattere unico e universale della mediazione salvifica di Cristo⁴⁴. Fuori della missione di Cristo non si trova realmente nel mondo la Persona del Logos. Fuori del Cristo storico posso-

⁴¹ Diceva il BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ che Dio in Gesù Cristo «ci chiama per nome, a uno a uno, con l'appellativo familiare con cui ci chiamano le persone che ci amano. (...) Il Signore ci viene incontro, ci aspetta, attende lungo la strada in modo che non possiamo fare a meno di vederlo. E ci chiama personalmente, parlandoci delle nostre cose, che sono anche le sue». *È Gesù che passa: omelie*, Milano, Ares 1988, n. 59.

⁴² GIOVANNI PAOLO II lo ha detto in un modo molto bello: «Non è possibile dare la vita, che in Dio è in modo pieno, che facendo di essa la vita di un Uomo, quale è Cristo nella sua umanità personalizzata dal Verbo nell'unione ipostatica» Enc. *Dominum et Vivificantem*, n. 52. Il carattere personale di Dio struttura l'intero disegno: la creazione dell'uomo come persona e l'economia della salvezza come incontro di persone.

⁴³ «Missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalis effectum». S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, ad 3.

⁴⁴ Scrive GIOVANNI PAOLO II: «Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione unica e universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipate di vario tipo e ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari», Enc. *Redemptoris Missio*, n. 6. La corsiva è del testo originale.

no trovarsi simboli del divino, approssimazioni a Dio, ma non Dio stesso, non il Figlio del Padre nello Spirito Santo. E parallelamente, fuori del Corpo di Cristo, possono darsi atteggiamenti dell'uomo corrispondenti a quei simboli del divino, atteggiamenti anche affini a quelli cristiani, ma non la vita dei figli di Dio. Se poi la grazia agisce al di là dei confini visibili della Chiesa, illuminando questi simboli e facendo maturare questi atteggiamenti, si tratta sempre della grazia di Cristo e dell'azione del suo Spirito⁴⁵; del dono di sé che il Dio Trino elargisce all'uomo perché ciascuno è stato progettato in Cristo e affidato alla sua misericordia. La salvezza non è l'opera di un Logos apofatico, trascendente ad ogni sua manifestazione economica, ma del Verbo entrato personalmente nella storia affinché ciascuno possa dire: «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). In questo senso, la missione evangelizzatrice della Chiesa è sempre perentoria.

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

⁴⁵ Vale la pena trascrivere qui l'intero n. 10 dell'Enciclica *Redemptoris Missio*: «L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del vangelo, di entrare nella chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione. Per questo il concilio, dopo aver affermato la centralità del mistero pasquale, afferma: "E ciò non vale solo per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti, e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale"».

Abstract

Nell'ambito della teologia cristiana delle religioni alcuni studiosi distinguono tra una economia salvifica generale attribuita al Logos e una più particolare di Gesù, Logos incarnato. Tali proposte sono state respinte nella Dichiarazione *Dominus Iesus*, in quanto sembrano introdurre una indebita separazione tra il Logos e Gesù Cristo. Dopo aver presentato sommariamente le motivazioni teologiche che sono alla base di questa distinzione, si analizza la questione dal punto di vista della cristologia. Il dogma cristologico calcedonese nel stabilire l'inseparabilità personale delle due nature in Cristo ha come conseguenza il teandrismo delle azioni del Verbo Incarnato. Egli, Risorto ed asceso al Padre, abbraccia con le sue azioni divino-umane l'intero ambito della salvezza. Il fatto che l'evento particolare di Gesù Cristo medie la salvezza universale non deve sorprendere: poiché proprio in quanto evento particolare, esso può garantire il carattere personale di Dio e strutturare la salvezza come incontro del Dio tripersonale con ciascun uomo. Se non si vuole snaturare la salvezza cristiana, si deve parlare dunque di una sola economia salvifica: quella di Gesù Cristo.

Pagina bianca

SAN TOMMASO E I FONDAMENTI DELLA SCIENZA

Jean-Michel MALDAMÉ

Sommario: *I. La nozione tradizionale di "ordo rerum":* 1. Sant'Agostino. 2. La bellezza dell'ordine nel discorso e l'esposizione. 3. L'ordine iscritto nella natura - *II. La scienza come scoperta dell'ordine:* 1. La scienza classica: a) Le scienze della terra e della vita; b) L'astronomia; c) L'atomismo. 2. La logica e la matematica: a) I fondamenti della matematica moderna; b) Il calcolatore elettronico; c) La fisica teorica - *III. L'ordine e la provvidenza:* 1. Nuove questioni derivate dalla fisica: a) La fisica statistica; b) La fisica quantistica; c) Un nuovo paradigma. 2. Il caso, è forse contro la nozione di ordine? 3. La nozione di Provvidenza - *IV. Osservazioni conclusive.*

La distanza tra l'epoca di san Tommaso e la nostra è grande. Essa appare immensa quando ci riferiamo a ciò che oggi definiamo "scienza". Dopo la rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo, definiamo scienza una conoscenza certa ottenuta dall'incontro tra le esigenze sperimentali e l'uso del linguaggio matematico per esprimere delle leggi, creare dei modelli o elaborare delle teorie. Sarebbe vano voler trovare nell'opera di san Tommaso d'Aquino elementi della scienza moderna, intesa in senso così stretto. Si correrebbe il rischio di cadere in contraddizioni, le quali, purtroppo, non sono mancate.

Così all'inizio del secolo, all'epoca delle controversie suscitate dalla teoria dell'evoluzione, alcuni autori di opere apologetiche hanno fatto notare specifiche formulazioni sull'origine della vita, appartenenti a san Tommaso, che ben si accordavano con la prospettiva evoluzionista. Ora, a ben considerarla, questa coincidenza è del tutto fortuita. In effetti per il pensiero

degli Antichi, tanto per sant'Agostino, ma anche per san Tommaso ciò che sarà denominata dopo Pasteur "la generazione spontanea" era cosa vera, reale. Gli Antichi, infatti, vedevano piccolissimi animali generarsi apparentemente da materia informe o in corso di corruzione; interpretavano tale evento come qualcosa di prodotto da questa materia. Ma questa interpretazione non ha nulla a che vedere con la teoria dell'evoluzione, di cui un principio fondamentale è che non esiste generazione spontanea; per la scienza d'oggi la trasmissione della vita anche nell'evoluzione delle specie, avviene secondo le regole della fecondazione e della continuità tra le generazioni. Una certa somiglianza di formulazioni rispetto ad un punto limitato, non nasconde il fatto che si tratta in realtà di due visioni differenti della natura. Procedere in questo modo significherebbe cadere nel "concordismo" più banale.

Per questa ragione, l'incontro tra il pensiero di san Tommaso e la scienza, nel senso moderno del termine, non potrebbe avvenire se non considerando le esigenze della ragione, piuttosto che sforzarsi di descrivere questo o quell'altro aspetto della natura — il che sarebbe una cosa molto superficiale.

La nostra riflessione sull'incontro del pensiero di san Tommaso con la scienza può essere chiarita da un'espressione del papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*. Il Pontefice adopera l'espressione di *ordo rerum* (cfr. *Fides et ratio*, n. 34). Essa ha destato la nostra attenzione; la sua ricchezza ci permette di chiarire la questione in oggetto e di unire la scienza di oggi all'atteggiamento di Tommaso come nostro maestro e nostro modello.

Cominceremo dunque col chiarire il senso del termine *ordo rerum*, e dimostrare in seguito la sua pertinenza riguardo ai fondamenti della scienza classica e della scienza attuale, e infine, mostrare come la visione del mondo di san Tommaso è aperta sulle questioni dei rapporti tra scienza e fede.

I. La nozione tradizionale di “ordo rerum”

1. Sant'Agostino

La nozione d'*ordo rerum* appare nella tradizione in modo specifico in sant'Agostino. La parola *ordo* appare come titolo a un dialogo filosofico scritto da sant'Agostino, composto a *Cassiciaco*. Il dialogo si svolge di notte, il che permette ai partecipanti di raggiungere uno stato di ascensione spirituale. Una caratteristica di questo dialogo è cominciare da una considerazione del tutto materiale e pratica sui problemi della circolazione dell'acqua. Questo punto di partenza si concentra su ciò che è concreto e quindi dona alla parola *res* un senso che concerne l'immediatezza sensibile. È a partire da questo punto concreto che lo spirito può elevarsi per mezzo di alcune considerazioni sulla ragione che ricerca l'ordine delle cose nel gioco delle causalità e dei legami dei fenomeni necessari.

Il dialogo ha un aspetto polemico; mira a sradicare l'atteggiamento scettico della Nuova Accademia. Elogia abbondantemente la ragione, di cui il saggio è pregno e che si pone all'orizzonte di tutta la vita umana; la nozione d'*ordo* acquista senso in questo sforzo di costruire la vita felice, pienamente umana.

L'opera intera di sant'Agostino mostra l'importanza della nozione d'*ordo* che attraversa tutta la sua opera. Essa permette di unificarla. Possiamo riassumere le riflessioni di Agostino manifestandone la ricchezza in tre punti:

- a) il primo punto è l'idea di gerarchia. Ci sono dei gradi dell'essere. Nel sensibile, gli esseri inanimati e quelli viventi (esseri animati). Nel mondo degli esseri intelligenti, vi sono l'uomo poi gli angeli; infine il mondo delle Idee nello Spirito divino.
- b) il secondo punto è l'idea d'armonia. Sant'Agostino eredita il suo pensiero sulla musica e sulla bellezza dall'osservazione del mondo che manifesta l'esistenza di una provvidenza.

c) il terzo punto è di ordine etico. L'ordine è la corrispondenza tra il comportamento e la scala dei valori mediata dalla legge. L'ordine è qui morale perché ogni atto deve trovare il suo posto e la sua misura nell'insieme. L'ordine supremo è *l'ordo dilectionis*, che è l'effusione della carità e che partecipa, già in vita, della Nuova Gerusalemme.

San Tommaso impiega il termine *ordo*, ereditando dunque un uso già importante del termine. Vediamo ora di approfondire l'uso che ne fa.

2. La bellezza dell'ordine nel discorso e l'esposizione

Per capire il pensiero di san Tommaso, non ci accontenteremo di evocare un testo isolato; preferiamo iniziare ricordando come la sua opera sviluppi un'attenzione alle nozioni di bellezza e di regolarità, che rispondono alla nozione di *ordo*.

Si può fare un raffronto tra l'arte delle cattedrali e il pensiero di san Tommaso. Il raffronto con san Tommaso non è fortuito poiché i suoi biografi rilevano che egli soleva andare ad osservare la costruzione della cattedrale di Parigi, Nôtre-Dame, centro della città.

In qualità di maestro d'arte, in *Architettura gotica e pensiero scolastico*, E. Panowsky ha studiato la corrispondenza tra la disposizione degli elementi che creano lo spazio e richiamano il movimento ed alcuni aspetti del sentimento e del pensiero. C'è nella disposizione dei pilastri e delle volte, nel gioco della luce sul suolo o sui muri, un'analogia con il modo di esporre il sapere nei discorsi universitari.

L'immagine è classica. Essa è stata ripresa dai critici di san Tommaso. Così Giovanni di San Tommaso ha scritto nell'introduzione del suo commentario alla *Summa theologiae* a partire da un testo di Isaia.

«Io disporrò le tue pietre in ordine, ti costruirò delle mura di diaspro; le tue porte saranno costruite con pietre preziose». [...] Per mezzo di questi simboli e di questa allego-

ria delle pietre, il profeta intuisce la parola della saggezza divina. [...] È un impegno importante l'ordinare queste pietre di saggezza eterna, e inoltre che un gran numero di Padri e di dottori della Chiesa si siano dedicati a quest'opera; a san Tommaso, tra tutti, la provvidenza ha riservato il compimento. Sotto l'influenza della grazia, egli fa della sua *Summa* una sintesi di tutta la teologia e ne dispone le pietre preziose in un così ammirevole ordine che sarebbe impossibile immaginarne più saggezza, più armonia di proporzione...» (*Introduzione alla teologia di san Tommaso*, a cura di B. Lavaud, 1928).

La preoccupazione per l'ordine si manifesta nella struttura dell'esposizione di sintesi come sono le *Summae*. La preoccupazione dell'esposizione è quindi quella di chiarire il punto di partenza, il punto di arrivo e di mostrare il legame reciproco. Sussiste dunque una circolarità nell'esposizione. Il lettore è guidato a vedere il rapporto tra l'inizio e la fine. La *Summa theologiae* è una vasta riflessione che esplicita l'adagio *bonum est diffusivum sui*.

Ma questo legame non è artificiale o solo apparente; esso risente della preoccupazione della realtà e dunque mette in opera il principio di causalità. Lo schema di base della *Summa theologiae* è quello dell'*exitus/reditus*; inizio e fine dialogano nell'unità, che mantiene tutto il movimento degli esseri nelle epoche della storia della salvezza, ma anche nella loro propria natura che è disposta secondo un'esigenza d'armonia e di proporzione.

Tale visione d'insieme permette a san Tommaso di costruire un discorso che possa rendere ragione del reale. Bisogna, in effetti, distinguere ciò che è necessario da ciò che non lo è. Tra ciò che è fondamentale e ciò che è accidentale. Lo sforzo di costruzione di un trattato consiste nel disporre la materia secondo un certo ordine. L'*ordo rerum* si manifesta all'intelligenza che costruisce il discorso.

Lo sforzo di san Tommaso di ordinare non è riservato al momento della sintesi; ciò vale anche per la *lectio*. Leggendo e analizzando i testi san Tommaso si preoccupa di trovare l'ordine che li costituisce. Un esempio evidente è il modo in cui

san Tommaso legge Aristotele. Oltre ad avere la preoccupazione dei testi di qualità, si adopera di trovarne l'unità di pensiero del maestro. Così nel libro V della *Metafisica*, laddove Aristotele pone le definizioni in quella che oggi chiameremmo una raccolta, san Tommaso si adopera a ordinare questo insieme per renderne manifesta la coerenza e il valore.

Lo stesso impegno appare nei suoi commentari patristici. La *Catena aurea* è un riordinamento di testi, fondato sulla convinzione che la tradizione sia unica; per cui la molteplicità dei discorsi e delle interpretazioni non risulterebbe mai essere cacofonia bensì sinfonia.

Lo stesso vale per la Sacra Scrittura. San Tommaso si rende conto che la Scrittura è una sola. Egli la commenta in modo da ritrovarne l'unità dei passi contrastanti. È molto attento alla diversità e alla pluralità dei sensi. Porta avanti questo lavoro con lo scopo di intendere lo spirito unico che parla attraverso gli Autori sacri.

Di fronte alla tendenza attuale che erige il discorso ad un assoluto, interessa sottolineare che l'approccio di san Tommaso non è legato al solo discorso ma è attento alla realtà. Infatti per san Tommaso, se da un lato l'intelligenza pone ordine nei concetti e negli argomenti che li legano in maniera rigorosa, dall'altro essa ha anche il dovere di cogliere la realtà. L'ordine concettuale è al servizio dell'ordine oggettivo che risiede nell'essere.

3. *L'ordine iscritto nella natura*

Per comprendere l'uso che Tommaso d'Aquino fa della nozione di ordine, bisogna ricordarsi che per lui la nozione ha soprattutto un senso materiale. L'*ordo* è la serie di elementi distinti che si susseguono. La successione è significativa e implica delle connessioni rigorose. Esiste dunque un'intelligibilità propria di questo porre in atto. La nozione fondamentale di *ordo rerum* è dunque il rifiuto del caso. L'unione non è fortuita. Esiste quindi una ragione alla disposizione della diversità.

La nozione di ordine è dunque strettamente legata a quella di ragione e, non si limita a cose particolari, ma a tutto ciò che ha ricevuto è l'essere. La nozione d'*ordo rerum* può qualificare una maniera specifica di realizzare l'unità. L'unità non deriva da una forma unica poiché farebbe di questi elementi un solo essere. Non deriva nemmeno dal fatto che gli elementi sono identici o della stessa natura ma dalla loro connessione. L'*ordo rerum* è quindi ciò che ha senso.

Per san Tommaso esiste dunque un universo, composto da una moltitudine di esseri che nella cosmologia antica sono gerarchizzati. Esiste un'unità nella connessione degli esseri e nelle relazioni delle parti con il tutto. La *Contra Gentiles* lo esprime con forza mostrando che Dio vuole il bene del singolo:

«Duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum, quidem, secundum quod totum universum ordinatur a id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut etiam partes exercitus: secundus autem ordo est propter primum. Deus autem ex hoc quod vult se, ut finis est, vult alia, quae ordinantur in ipsum ut in finem [...]; vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis; vult igitur etiam singula bona.» (I, 78).

La diversità è riunita nell'unità secondo un altro modo. Essa non mette in risalto solo la forma ma anche la sostanza. L'ordine è dinamico. L'unità è reale perché gli esseri sono in relazione gli uni con gli altri. Esiste dunque un senso dinamico della parola *ordo* che è espressa dalla parola *ordinatio*. Il porre in ordine è il dinamismo degli esseri che tendono al loro fine. L'*ordo rerum* implica quindi che la molteplicità degli esseri tenda ad uno stesso fine.

L'osservazione dei viventi lo mostra bene; la molteplicità è ordinata perché le funzioni sono coordinate le une con le altre. L'imperfezione non sussiste quando la relazione tra le parti è

amministrata secondo l'esigenza della proporzione che le rende partecipi all'armonia del tutto.

La nozione di *ordo rerum* non ha dunque niente di statico. L'*ordo* che si manifesta nel divenire tende alla pienezza, l'attestazione di un movimento verso la perfezione.

La nozione d'*ordo rerum* riconosce ugualmente che se esiste una diversità che partecipa all'unità, ciò può accadere solo per mezzo di un principio unico. Non una forma — ciò sarebbe un'uniformità — ma un solo principio. Se l'universo è una totalità ordinata, è perché ha un principio che sussiste alla base della sua struttura; esso è unificato dall'azione creatrice.

Non svilupperemo questo aspetto teologico ma rimarremo sul piano del dialogo con la scienza moderna. Ricordiamo per il momento come in san Tommaso, la nozione di ordine permette di unificare senza forzature la diversità degli elementi della natura. Le arti — diremmo oggi la scienza — partecipano di questa azione.

Essendo il nostro proposito orientato verso un dialogo tra scienza e teologia, non svilupperemo un approfondimento metafisico della nozione di *ordo rerum*; ci accontenteremo di sottolineare come essa abbia il merito di mostrare il legame tra la realtà e il pensiero. Ci suggerisce inoltre una lettura dei fondamenti della scienza moderna, quello della scoperta dell'ordine.

II. La scienza come scoperta dell'ordine

Si potrebbe definire la scienza come la realizzazione di un ideale del sapere. La scienza è un insieme di conoscenze aventi un sufficiente grado di unità e di generalità tali da condurre gli uomini che vi si dedicano, a conclusioni concordanti che non risultano né da convenzioni arbitrarie, né da gusti o interessi individuali, ma da relazioni oggettive scoperte gradualmente e confermate da protocolli di verifica universalmente riconosciuti.

1. La scienza classica

La scienza classica è stata costruita con un certo numero di tesi e di principi filosofici di cui si potrebbe dire che prolunghino le tesi della metafisica. Possiamo qui citare alcuni elementi di base di discipline che hanno conosciuto in seguito grandi sviluppi, ma sono rimaste in continuità con la loro logica fondamentale. Porremo attenzione a tre ambiti: le scienze naturali, l'astronomia e la cosmologia.

a) Le scienze della terra e della vita

Le scienze della natura — oggi definite scienza della vita e della terra — cominciano con Aristotele, mosse dal proposito di classificare. Questo stesso progetto è stato ripreso nel diciottesimo secolo da Karl von Linneus. La sua opera tenta di operare una vasta sintesi che stabilisca i legami e le differenze tra gli esseri viventi. Essa rileva che, per esempio, le classificazioni operate dai medici e dai farmacisti, erano relative agli effetti benefici o dannosi sull'uomo. Linneus tentò una classificazione che fosse la più oggettiva possibile e che potesse soddisfare tutti i sistemi. Decise così perché convinto che esistesse un ordine nella natura, da lui definito «ordine sovrano della natura»; ha dunque proposto «una classificazione naturale».

Il principio è quello della logica presente in una definizione successiva ad Aristotele: si deve andare dal generale al particolare; questa esigenza permette oggi l'architettura che struttura le definizioni: dominio, classe, ordine, genere, specie, varietà. Si definiscono così dei livelli tassonomici (dal greco *taxis* che significa classe o ordine). L'architettura è legata ad un principio di subordinazione; ad ogni livello è attribuito un criterio pertinente che definisce un *taxon*. Questa classificazione si accorda con l'idea di gerarchia, idea arricchita da quella di complessità.

I lavori di paleontologia hanno mostrato come le forme cambino a seconda dell'epoca. Come interpretarlo? È a questo

proposito nacque la questione cui cercò di rispondere la teoria dell'evoluzione (con Jean-Baptiste Lamarck all'inizio del XIX secolo) che ci introduce ad un'altra filosofia della natura, che sarà oggetto della terza parte del mio discorso; ma interessa rilevare subito che essa non rompe con l'idea di ordine o di *ordo rerum*.

b) L'astronomia

L'astronomia classica trova i suoi primi fondamenti con Galileo e Keplero, ma è Newton che le ha conferito una visione chiara e sistematica. Ora, il sistema di Newton risponde realmente ad una visione unificata dei fenomeni celesti nel quadro di una razionalità matematica. L'opera maggiore *Philosophiae naturalis Principia mathematica* (1687) rende una visione perfettamente unificata e coerente dell'universo osservato. La posizione degli astri e i loro spostamenti sono descritti da leggi che permettono di risolvere tutti i problemi posti fin dai tempi più antichi: spiegare le stagioni, le maree, le eclissi, le congiunzioni planetarie e la stabilità dei movimenti grazie ad un semplice principio che è la nozione di forza di gravità, e che funziona secondo una legge universale il cui enunciato ha il merito della semplicità.

L'astronomia scopre l'ordine dell'universo. Essa permette previsioni verificabili; realizza dunque il desiderio degli antichi filosofi. Questo desiderio acquista talvolta delle forme particolari — come la legge di Titius-Bode riguardo la distribuzione dei pianeti del sistema solare — ma spesso dà dei risultati più fecondi come nel caso di voler unire i fenomeni astronomici alla fisica fondamentale, unendo quindi l'infinitamente grande all'infinitamente piccolo.

La cosmologia originatasi all'inizio del ventesimo secolo grazie ad Albert Einstein, è a sua volta caratterizzata dallo sforzo di dare una rappresentazione dell'universo che sia anch'essa secondo un ordine intelligibile alla razionalità umana.

In realtà il cosmo è inteso come una totalità che non si disperde nell'indefinitamente grande, come un tutto spiegabile

per mezzo di leggi. La parola *universum* ha ritrovato il suo senso originario: una totalità unificata secondo regole che la logica umana detiene in essa. La totalità è quindi considerata come ben ordinata. La nozione di *ordo rerum* trova qui la pienezza del suo significato fisico. L'ordine dell'universo è inscritto nella sua bellezza, nella sua armonia e nella sua perfezione.

Si potrebbe trovare qui un accordo con la visione di san Tommaso d'Aquino espressa, certo in un altro contesto, ma che ben si accorda con la lettura della realtà sensibile. Tra i numerosi testi ne citiamo uno dalla *Contra Gentiles*:

«Oportet quod universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.. Adhuc: [...] Bonum et optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest. Per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi, et distinctio earum, est finis productionis universi; non est igitur rerum a casu.» (II, 39).

c) L'atomismo

La scoperta dell'atomo ha segnato una delle grandi epoche della storia delle scienze. Ora, in questa scoperta, gioca un ruolo essenziale la nozione di atomo che andò coniandosi nel corso del XIX secolo, secondo un senso che non va confuso con quello del termine usato presso gli Antichi, o anche fino al XVII secolo.

Nella teoria atomica, una nozione che gioca un ruolo essenziale, dall'inizio alla fine, è quella di simmetria.

Essa compare fin dal momento della presentazione dei primi modelli atomici come testimonia Pierre Curie. Essa si conserva nella fisica quantistica che non ignora la nozione di simmetria nei suoi differenti formalismi. Ora, la nozione di simmetria è legata a quella di ordine. La disposizione reciproca delle parti in un insieme è ciò che spiega i rapporti di invarian-

za espressi dalle leggi fondamentali della natura formulati in termini di conservazione dell'energia o, in meccanica, di conservazione della quantità di moto.

La nozione di ordine compenetra l'intimo della realtà e non soltanto lo spettacolo cosmico. La bellezza non riguarda solamente l'armonia degli astri, ma si rivela anche nell'intimo della materia.

2. *La logica e la matematica*

a) I fondamenti della matematica moderna

Il pensiero scientifico del ventesimo secolo è stato segnato dal rinnovamento della matematica. Un immenso lavoro è stato fatto per unificare il sapere matematico, specie a partire dal lavoro realizzato dal gruppo Bourbaki.

Anche nei fondamenti di matematica, la prima nozione ad apparire è quella di ordine. La nozione di ordine acquista il suo senso in matematica a partire dall'uso dei numeri naturali. La nozione di ordine permette di classificare gli oggetti matematici e quindi di dare un contenuto intelligibile agli elementi che appartengono ad un insieme. La nozione di ordine risponde in effetti alle esigenze del pensiero operativo per mezzo delle proprietà di riflessività, di antisimmetria e di transitività.

La nozione di ordine crea quindi la possibilità di costruire degli insiemi e dunque di formulare delle operazioni intellettuali e dunque della logica. Essa si associa alla nozione di "classe" per dare un fondamento logico all'architettura complessa della matematica.

La nozione di ordine sviluppa un elemento che è specificamente intellettuale. Il compito del saggio, secondo Aristotele citato a più riprese da san Tommaso, è di mettere ordine, e cioè di far apparire l'unità nel molteplice.

b) Il calcolatore elettronico

Entrato a far parte della lingua francese nel quindicesimo secolo, il termine *ordinateur* proviene dal latino ecclesiastico e designava, nei riti liturgici, colui che guidava e moderava la cerimonia e procedeva alle ordinazioni. Il termine è stato ripreso nel 1956 per tradurre la parola americana *computer* e designare gli apparecchi elettronici installati negli uffici. Il termine anglosassone *computer* proviene anch'esso dal latino ecclesiastico, *computare*, che si riferisce ai calcoli che stabiliscono le feste mobili del calendario liturgico. Il ricordo di tale origine non è indifferente, poiché il computer o l'ordinatore (calcolatore elettronico) non è esattamente un calcolatore. Non esegue solamente operazioni aritmetiche — sommare, sottrarre, moltiplicare o dividere — ma elabora anche delle operazioni secondo un ordine predeterminato e variabile, in base al desiderio del suo utente.

Il calcolatore è una realizzazione materiale dell'intelligenza umana con lo scopo di creare l'ordine. Si può rapportare questo fatto alla funzione dell'ordine stabilito da san Tommaso rilevando che l'arte umana partecipa della saggezza divina come recita un testo della *Contra Gentiles*:

«Secundum Philosophus, ordinare sapientis est. Ordinatio enim aliorum fieri non potest, nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius, quod est finis eorum: ordo enim aliorum ad invicem est propter ordinem eorum ad fine. Cognoscere autem habitudines, et proportionem aliorum ad invicem, est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est: et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat: unde et in mechanicis ordinatorum artificiorum, sapientes illius artificii dicuntur. Res autem omnes quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sint semper, vel ut in pluribus; et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.» (II, 24).

c) La fisica teorica

La fisica teorica è una disciplina estremamente matematizzata. Si muove quindi in un campo molto astratto. I concetti della fisica sono legati ad una creazione matematica fondamentale, quella di "gruppo". Ora, nella nozione di gruppo, si muovono gli elementi che esplicitano le nozioni fondamentali di *ordo*: la commutazione, l'esistenza di un elemento neutro, la possibilità di definire una relazione di ordinamento. La nozione di ordine è qui legata alla nozione di misura.

Questa nozione si ritrova nell'attività della fisica classica, il cui principale strumento di pensiero è dato dalla matematica fondata su una certa visione dello spazio e del tempo, messa in opera da Newton e poi da Laplace. Essa non ha cessato di essere nelle fondamenta di una fisica in cui la nozione di spazio si espande al di là di ogni rappresentazione immediata, come lo spazio di Hilbert, in cui si sviluppa la fisica quantistica.

La nozione di ordine è alla base della scienza classica. Essa abbraccia un aspetto specifico della scienza e mutua il suo rigore dal linguaggio matematico. Ma questa nozione non è data dalla scienza: essa proviene da una convinzione più ampia che è, in definitiva, la fede nella ragione. La nozione di ordine è allora intesa nella sua dimensione ontologica. Dal momento che è intrinseca al pensiero di san Tommaso possiamo trovare in lui per mezzo dell'uso della nozione di *ordo* e delle sue spiegazioni *ordinatio* e *ordo rerum*, ciò che fonda e legittima la ragione e crea un fondamento anche per la scienza.

La nozione di ordine è dunque fondamentale. La spiegazione datane qui è però rimasta nell'ambito della scienza classica. Bisogna adesso sottolineare che tale nozione è stata rimessa in discussione nel corso del ventesimo secolo. Interessa vedere se questa nozione ha conservato la sua pertinenza anche in tale nuovo ambito.

III. L'ordine e la provvidenza

Oggi, la nozione di ordine sembra rimessa in discussione nella scienza contemporanea da nuovi termini, come quello di «*chaos*», che sembrano infrangere l'ideale del sapere razionale. Per questo motivo, dobbiamo considerare una nuova dimensione della nozione scienza, attenta alla temporalità e al divenire.

1. Nuove questioni derivate dalla fisica

a) *La fisica statistica*

Uno dei mutamenti concettuali tra i più radicali apparsi in fisica è legato alla fisica statistica, che ha infranto l'idea semplicistica di determinismo.

Boltzmann e Gibbs hanno elaborato una termodinamica ove anche se il singolo comportamento degli atomi era imprevedibile, quando se ne considerava un numero molto elevato in un sistema, diveniva possibile misurare l'energia dell'insieme grazie alla nozione di entropia.

In qualche maniera, i dettagli microscopici spariscono nella visione d'insieme. La misura dell'imprecisione del movimento degli atomi (che rendono un corpo caldo o freddo) è assunta dalla misura dell'entropia.

Ora, la considerazione di tale indeterminismo, lungi dal rallentare il progresso scientifico, lo ha favorito, poiché permette di rendere conto dell'irreversibilità dei fenomeni fisici. Se nelle equazioni della meccanica razionale, il tempo è reversibile, l'effetto globale di un sistema termodinamico di particelle è tale che la descrizione di un'inversione di traiettoria non è possibile — o più esattamente altamente improbabile — cosa che rende ragione dell'irreversibilità.

Questa nuova maniera di considerare i fenomeni fisici, privilegiando i grandi sistemi ha avuto come effetto creare un nuovo statuto per i concetti di caso e di incertezza. Questi ter-

mini hanno acquisito uno senso rigoroso nell'ambito del linguaggio scientifico a partire dai lavori sui sistemi termodinamici.

Ma il mutamento cui ci riferiamo non concerne soltanto la termodinamica del calore, ma l'insieme della natura, poiché può collegarsi alla più generale teoria dell'informazione (lavori di Shannon); essa aiuta a comprendere la vita, poiché i geni portatori di informazioni ereditarie sono anche compresi in seno ad una teoria che lascia spazio al caso nell'ambito di avvenimenti che chiamiamo mutazioni.

b) La fisica quantistica

La precedente situazione sembra rafforzata dal progresso della fisica quantistica. Sussistono difficoltà più radicali poiché lo studio conduce ad entità ancor più elementari degli atomi, dei *bits* o delle molecole della fisica statistica.

La realtà è così sensibile che viene modificata dallo stesso intervento dell'osservatore, e quindi occorre rinunciare ad una stretta determinazione dei risultati delle misure.

Non si possono conoscere, con esattezza e contemporaneamente, la posizione e la velocità di una particella, e la relazione d'interminazione di Heisemberg dà la misura di questa incertezza.

La meccanica quantistica apporta altre difficoltà, che le sono specifiche. È interessante notare che quanto, all'inizio della costruzione di questa teoria scientifica, appariva sotto il segno del paradosso, non riguardava una rottura rispetto ad esigenze scientifiche fondamentali. In effetti, quando la teoria è dotata di un linguaggio matematico proprio — quello degli spazi di Hilbert e degli operatori lineari — risulta evidente che le nozioni fondamentali continuano ad essere quelle di invarianza e di simmetria.

Se all'inizio del progresso della fisica quantistica, i ricercatori dovevano svincolarsi dal vocabolario scientifico classico e adottavano un atteggiamento di riserva epistemologica radica-

lizzando le tesi dell'idealismo, le conferme incessanti di questa branca della scienza, permettono di vedere in essa una fisica che rende ragione della realtà — e quindi anche realista tanto quanto la meccanica classica. Essa rinnova il senso dei concetti tecnici e richiede dunque una rilettura della filosofia della natura fornitaci dalla scienza classica. Essa è divenuta, col tempo, una parte essenziale della scienza tanto per l'infinitamente piccolo quanto per l'infinitamente grande. La fisica quantistica non obbliga a rinunciare assolutamente alla nozione di ordine nel modo in cui noi l'abbiamo già caratterizzata. Ben al contrario, essa invita a vedere che l'ordine è compreso in una dimensione temporale.

c) Un nuovo paradigma

Così sotto l'influenza della termodinamica e della fisica quantistica, i concetti statistici sono balzati al primo posto. Rimettono essi forse in discussione la nozione di ordine?

Per rispondere alla domanda, bisogna considerare lo statuto epistemologico di questa rimessa in discussione di nozioni legate alla scienza classica. Si deve considerare che si tratta di un nuovo paradigma, nel senso classico del termine. Si definisce paradigma il concetto o l'idea generale che permette di avere una visione generale dei fenomeni studiati e permette alle ricerche di integrarsi. Il paradigma offre una visione globale della realtà stessa al di fuori del suo punto di partenza e quindi permette di accogliere nuovi elementi. Tale è il caso della nozione di fisica statistica, nata in termodinamica ed estesa ad insieme più ampi della realtà.

Il concetto di caso, così come quello di indeterminismo, rispondono a questa esigenza e mostrano la loro fecondità. Se come è chiaro, essi invitano a un ragionamento, conviene precisare in quale ambito e su quale soggetto. Da ciò dovrà necessariamente risultare una rinuncia a tutto il pensiero sistematico, una sorta di autodistruzione della fisica? Interessa a questo punto considerare che il termine 'caso' è qui da intendersi in

un senso strettamente legato al metodo e al linguaggio della fisica. Esso non designa tutto ciò che questo termine può evocare in altri ambiti.

2. *Il caso è forse contro la nozione di ordine?*

Il nuovo paradigma della scienza della materia non cambia fundamentalmente la natura della scienza. Esso rimette in discussione la concezione determinista della natura secondo la quale si può fornire una spiegazione del mondo intero quando si conosce lo stato di un sistema fisico (l'insieme delle posizioni e delle velocità delle particelle che costituiscono il sistema); quella concezione, cioè, grazie alla quale si poteva, dalla conoscenza delle leggi fisiche, dedurre lo stato di un sistema in ogni momento. In effetti, secondo la meccanica classica, le forze che agiscono sono determinate in ogni istante determinate dallo stato del sistema in quel momento. Ora, la nozione fisica di caso sembra in contraddizione con questa visione che sembrava costituita invece sulla nozione di ordine. In realtà non è così. Per tre ragioni.

- a) Per prima cosa, non si deve pensare che caso e determinismo siano incompatibili per il semplice fatto che lo stato di un sistema nell'istante iniziale possa restare indeterminato. Ciò è stato messo in risalto da Henri Poincaré e ha trovato conferma, tramite un'altra via, nella nozione di "chaos determinista".
- b) In secondo luogo, come è stato dimostrato nella discussione tra René Thom e Ilya Prigogine, le distribuzioni delle probabilità non sono senza regole e senza leggi. A questo punto le espressioni matematiche partecipano di una stessa espressione determinista.
- c) Infine, essi non sono incompatibili nella complessità dei fenomeni naturali, e particolarmente per ciò che concerne la vita, la cui fenomenologia non può essere ridotta a una rappresentazione matematica adeguata alla computazione.

Sembra verosimile che l'opposizione caso/determinismo non sia assoluta, la matematica del caso può prendere forma e creare un nuovo metodo di leggere il reale e di comprenderlo.

La nozione di sistema dinamico permette di unificare questi due formalismi, associandovi nella spiegazione delle trasformazioni, la nozione di legge determinista e di sensibilità alle condizioni iniziali. La nozione di sistema dinamico differenziabile ne permette lo studio così come lo ha sviluppato René Thom. Essa ha permesso di formulare nuovi concetti come quelli di "attrattore strano" (*strange attractor*) che dà senso alla teoria del *chaos* e alla meccanica statistica dell'equilibrio.

La teoria del *chaos*, malgrado il suo nome, non lascia la spazio all'arbitrario, ma al contrario permette di situare l'accadimento fortuito in un concatenamento di azioni inscrivendole in unità rappresentative che non sono legate alle nozioni di spazio e di tempo della meccanica classica.

Così, lungi dal contrapporsi alla nozione di ordine, i progressi della fisica e il nuovo paradigma che fonda l'uso della statistica gli conferisce un senso più ampio permettendogli di lasciare spazio all'accadimento.

Un nuovo concetto che appare è quello di "evento". Si tratta di un concetto felice perché possiede un ampio spazio di significato e permette di oltrepassare il carattere strettamente operativo della scienza per aprirsi ad una filosofia della natura e una metafisica. È su questo punto che il pensiero di san Tommaso ci fornisce alcuni chiarimenti. Lo consideriamo quindi riguardo un punto centrale del pensiero del maestro, la nozione di Provvidenza.

3. La nozione di Provvidenza

Una nozione che permette di mostrare tutta la profondità del pensiero di san Tommaso è quella di provvidenza. Questa nozione acquista per lui un senso specifico ed egli si premura di mostrare come essa permette di evitare due tra gli ostacoli maggiori del pensiero.

- a) Il primo ostacolo, che è parte del determinismo assoluto è ciò che le religioni chiamano fatalismo. Ciò ha svariate forme. Può essere il destino cieco di una natura che ignora ciò che essa fa; potrebbe invece trattarsi del fatalismo astrale degli Antichi o delle religioni popolari; potrebbe trattarsi del dispotismo di un Fattore del mondo. Il fatalismo, di cui l'Islam risalta un'espressione maggiore, ignora la natura delle cose, inscrivendole in un ordine del mondo che ha valore assoluto. Ma ciò si rivela essere un *impasse*.
- b) Il secondo ostacolo è il suo contrario. Si tratta del rifiuto di ogni idea di finalità, di orientamento e si fa della coppia caso e necessità una diade divina talmente potente da poter affermare il non-senso della realtà. Nelle sue forme presocratiche, così come nelle sue forme moderne atee (J. Monod), questa visione della natura diluisce ogni sforzo di pensiero in una precarietà che rende vano ogni progetto di pensiero e dunque si rivela essere una via senza uscita.
- c) La filosofia della natura di san Tommaso introduce la nozione di contingenza proprio per evitare questi due ostacoli.

La nozione di contingenza afferma che ciò che è offerto allo studio della natura è là, ma potrebbe anche non esserci. Ora, poter non poter essere, non è non essere, ma essere in un modo tale che il cambiamento è possibile — per il meglio e per il peggio.

La nozione di contingenza caratterizza quindi una ontologia che riconosce, in ogni situazione data, una apertura su nuove possibilità. Tale apertura non è arbitraria, anche l'ambito del possibile è a sua volta limitato e iscritto in un ordine superiore in cui il gioco degli accadimenti può avvenire. In questo senso e per questo motivo, la contingenza non escluderebbe la finalità e la partecipazione ad un progetto d'insieme, ove il prodotto finale oltrepassa il movimento proprio di una particolare elemento considerato.

Nel frattempo bisogna rilevare una importante differenza tra la filosofia della natura di san Tommaso e la scienza moderna. San Tommaso distingue due tipi di contingenza:

- a) La prima forma di contingenza deriva dalla materialità degli esseri inanimati. La loro materialità, che potremmo per analogia meccanica considerare come inerzia, li rende resistenti alla partecipazione di un disegno più vasto. È il senso del termine entropia presso certi autori moderni, i quali vi vedono il fondamento del pessimismo e del nichilismo, contro il quale si è scagliato Teilhard de Chardin. Ciò che avviene potrebbe non avvenire, poiché ogni momento del processo è sottomesso a forze che dividono e distruggono l'unità dell'insieme o ancora rompono l'armonia dell'insieme.
- b) La seconda forma di contingenza deriva dallo spirito degli esseri dotati di libertà e quindi capaci di volere tutt'altra cosa di ciò che è previsto per loro, tanto per la natura che per l'insieme di cui fanno parte. La contingenza è reale, perché ciò che avviene potrebbe non avvenire; ma non è un difetto della natura, bensì è una qualità che trascende la natura stessa.

«Divina providentia non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit. [...]. Operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei.» (C.G. III, 72).

«Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernantio ad perfectionem rerum gubernatarum vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam, quam quo est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimis, causarum contingentiam ex imperfectione et defectu est. [...]. Quod autem voluntas si causa contingens ex ipsius perfectione provenit, qui non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illud, propter quod est contingens ad utrumlibet. [...] Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens

non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinans, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat; et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat libertatis voluntatem.» (C.G. III, 73).

La nozione di contingenza permette inoltre a san Tommaso d'Aquino di prendere fermamente posizione in materia teologica riguardo alcune tesi ben conosciute dai suoi lettori.

- a) La volontà di Dio non annulla la contingenza. Questo principio è fondamentale per capire la teologia della creazione.
- b) L'idea alla base di questa liberalità divina è che Dio conosce le cose rispettando la loro propria natura. Anche gli esseri contingenti non perdono tale situazione del loro essere per il fatto che Dio li conosce. Essi sono conosciuti come tali.
- c) Ciò risulta da questa filosofia della conoscenza umana secondo la quale uno stesso avvenimento può essere previsto da Dio ed essere contingente, poiché la previsione di Dio non invalida la legge della natura. La nozione di provvidenza può dunque essere posta evitando il fatalismo o il naturalismo.
- d) Questa dottrina, che adopera il termine contingenza nel senso più generale, lascia dunque spazio ad una teologia della predestinazione, intesa non già nel senso radicale che il termine acquisterà sotto l'influenza del nominalismo, ma nell'accezione di una volontà particolare e del tutto speciale al fine di condurre l'uomo alla beatitudine.

Per confermare questa asserzione citiamo un testo sulla questione dei futuri contingenti (C.G. III, 94) per rispondere all'argomentazione che non riconosce conciliazione possibile tra l'affermazione della provvidenza e quella della necessità assoluta:

«Patet ergo quod etsi in divina providentia est per se causa huius effectus futuri, etiam est praesentis et praeteriti, magis autem ab aeterno; non tamen sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat, et hoc cassari non potest.

Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potest non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnator, si secundum se consideratur; non autem si consideretur ut provisum.» (III, 94)

Questi principi metafisici creano un fondamento all'*ordo rerum* che permette di acquisire i progressi della scienza come occasione di misurare a quale livello della filosofia della natura di san Tommaso e la metafisica a lui strettamente legata può servire a giustificare i fondamenti della scienza e avallare le conquiste della ragione come un prolungamento legittimo della libertà che proviene dallo spirito quando esso riconosce la verità delle cose nella loro natura relativa e contingente.

IV. Osservazioni conclusive

San Tommaso fornisce tre caratteristiche di lavoro e di insegnamento: *claritas, stabilitas et utilitas*. *Claritas* si riferisce al valore del linguaggio formale, il gusto per ciò che è limpido, chiaro, senza sotterfugi né inganni. *Stabilitas* esprime la preoccupazione per la verità. Il maestro deve possedere in tutte le cose la preoccupazione per il vero e per ciò nel vero dimora. *Utilitas* infine, non si riferisce all'utilitarismo, ma è lo sforzo proteso verso la meta ultima di ogni uomo e verso la molteplicità delle tappe da raggiungere per arrivarci.

Questa definizione della scienza permette di offrire conclusioni su problemi che, pur non essendo legati direttamente ai fondamenti della scienza, si aprono ad una prospettiva in cui

la nozione di *ordo rerum* deve essere concepita secondo un pensiero specificamente cristiano. Essa è centrata sul fatto che Dio abbia incarnato e instaurato nel corpo glorioso di Gesù Cristo un nuovo universo che è già concepito come il germe dell'universo giunto alla sua perfezione.

L'*ordo rerum* non può essere definito senza che l'uomo vi occupi un posto centrale o più esattamente, nella prospettiva della storia cosmica concepita dalla scienza moderna, un posto verticale. Senza l'uomo, l'universo risiede nell'ignoto. Se non si rendesse diritto al posto occupato dall'uomo, l'universo potrebbe essere descritto come una totalità priva di senso e l'emergenza della vita riletta, sia come il frutto di un destino cieco, sia come una trasformazione che non richiama alcun passo specifico. Se l'uomo è riconosciuto al suo posto, la nozione di *ordo rerum* acquista il suo senso. Un senso che, secondo il linguaggio dei Padri, è «una preparazione evangelica», poiché è una disposizione a ricevere l'avvento di Cristo re dell'universo che governa il mondo non con la violenza, ma con l'amore. L'*ordo rerum* si legge oggi non soltanto nell'armonia degli elementi e nella loro unità, ma anche nel movimento degli esseri verso il loro compimento e nella loro complementarità, per donare agli uomini il posto sovrano che corrisponde loro come immagine di Dio.

Institut Catholique de Toulouse
31, rue de la Fonderie
31068 TOULOUSE

Couvent des Dominicains
31, rue des Maraîchers
31078 TOULOUSE

CAPIRE L'ORIENTAMENTO DELL'UOMO A DIO, PER CAPIRE L'UOMO

Arturo BLANCO

Sommario: I. *Il fallimento antropologico del pensiero moderno* - II. *Il fallimento antropologico della teoria teologica della natura pura* - III. *Verso un'antropologia che spieghi meglio l'apertura dell'uomo a Dio.*

Le riflessioni che offriamo qui di seguito sono nate in un contesto di ricerca teologico-fondamentale, sui rapporti tra fede e ragione, tra rivelazione fede e credibilità. Ma hanno preso forma con occasione della lettura del libro di Giuseppe Colombo, *Del soprannaturale*¹. Il libro raccoglie cinque articoli scritti negli anni sessanta e uno dei settanta, a cui sono stati aggiunti altri tre finora inediti. L'insieme tuttavia mantiene piena attualità e pensiamo che la conserverà ancora per un buon lasso di tempo, poiché tocca con serena chiarezza argomenti sempre presenti nella riflessione teologica. Giustificare, però, questo apprezzamento richiede un commento che addirittura rimanda all'avventura del pensiero moderno dalle sue origini fino ai suoi esiti postmoderni.

¹ G. COLOMBO, *Del soprannaturale*. Glossa, Milano 1996, 370 pp. Le nostre riflessioni sono condizionate dal libro, del quale intendono essere un commento.

I. Il fallimento antropologico del pensiero moderno

Non mi sembra una scoperta dire che il legato della filosofia al prossimo millennio sia caratterizzato dalla domanda sull'uomo come compito da svolgere per trovare una risposta adeguatamente soddisfacente. Per i filosofi del Novecento, eredi del pensiero filosofico che inizia con Cartesio, l'uomo è arrivato a costituire un vero tormento e un autentico enigma. Aldilà delle ovvie difficoltà del tema, poiché l'uomo rimarrà sempre un mistero in qualche modo indecifrabile, sembra eccessiva la conclusione di Heidegger quando parla dell'*homo problematicus*, o quella di Sartre che arriva alla nausea; e sono certamente da biasimare le ideologie naziste e marxiste che hanno annientato l'uomo nei campi di sterminio e altrove. Tale punto di arrivo suscita perplessità già di per sé, ma ancor di più se lo si confronta con l'ottimismo al riguardo che caratterizzò l'avvio del pensiero moderno e che ben si avverte in Cartesio, Hume e Locke.

Il pessimismo oggi imperante sulle reali possibilità di dare una risposta sicura e sufficientemente esauriente sulla domanda antropologica, non sembra una novità assoluta, poiché appare in fondo come l'ultimo esito di una parabola intellettuale che ha voluto ragionare sul mondo e sull'uomo senza tener conto della fede cristiana. Quando si è trovata che non poteva parlare su Dio, questa corrente filosofica scopre che non riesce a dire una parola chiara e definitiva neanche sull'uomo.

Non diciamo che l'ateismo fosse presente in questo itinerario filosofico fin dall'inizio, come una sua nascosta premessa, oppure come una sua finalità non confessata (anche se non sono mancati autori che hanno interpretato in questo senso l'esito ateistico di molti pensatori moderni²). In ogni caso, è un fatto storico innegabile che l'ateismo come proposta intellettuale e ragionata è venuto all'interno di questo *iter* filosofico. E lo stesso

² Vedi, ad es., C. FABRO, *L'ateismo moderno*, La Scuola, 2 vol., XXX; C. CARDONA, *La metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1972.

vale per il nichilismo che oggi si diffonde nella cultura occidentale.

A prescindere della logica interna che porta dal *cogito* al *nihil*; a prescindere anche dei motivi di vario ordine (storico, sociale, religioso, intellettuale, culturale, ecc.) che hanno dato vita e sostenuto lungo quattro secoli tale corso di pensiero; a prescindere, infine, delle reali intenzioni dei suoi principali epigoni, resta sempre il fatto che un tale percorso, dopo tante fatiche, non riesce a dare una risposta chiara e definitiva alla domanda sull'uomo, e tante volte si deve accontentare di dire "forse è così" o addirittura deve riconoscere apertamente "non so".

È d'obbligo, dunque, chiedersi: cosa è mancato a questo progetto filosofico che lo ha portato a fallire lo scopo antropologico? Certamente, non è mancato l'interesse per l'uomo: anzi, forse mai come in questi ultimi secoli l'uomo è stato tanto al centro dell'attenzione e della riflessione filosofica. Non è mancata neanche l'acutezza mentale e la profondità dell'osservazione; infatti questi filosofi hanno lasciato notevoli indicazioni per poter comprendere meglio cosa sia l'uomo. Eppure, qualcosa di profondo è mancato.

Una pista per rispondere a questo interrogativo può venire dalla natura stessa del fallimento antropologico. Infatti, esso consiste non tanto nel silenzio assoluto sull'uomo, poiché si dicono molte cose sull'uomo e addirittura giuste e validissime, ma nell'assenza di affermazioni che lo rendano comprensibile in modo semplice e profondo, soprattutto in modo definitivo e sicuro.

La complessità dell'essere umano consiglia certamente di evitare definizioni avventate, ma alcuni sembra si siano trincerati in una visione parziale e frammentaria dell'uomo, e quindi approssimativa, insicura e provvisoria.

Non appare fuori posto né sbagliato il giudizio di coloro che ritengono che ciò che è mancato alla riflessione antropologica di questi ultimi secoli, e più in generale al discorso filosofico, sia stato il coraggio di andare fino in fondo nella loro ricerca, senza

fermarsi — volontariamente — all'analisi del fenomeno. Infatti, se si ritiene che la valutazione intellettuale abbia esaurito il suo compito nell'osservazione teorica dell'oggetto senza dover andare alla cosa in se stessa, allora avviene che il concetto risultante necessariamente sarà parziale, frammentario, provvisorio e approssimativo.

L'impostazione agnostica del pensiero si è dimostrata estremamente utile per quanto riguarda l'accesso al mondo fisico-biologico, assicurando un relativismo scientifico che ha permesso di affrontare senza grandi traumi profonde revisioni delle scienze sperimentali. Non è invece successo altrettanto con la scienza sull'uomo, dove l'impostazione agnostica ha espressamente e deliberatamente trascurato lo studio di alcuni aspetti della realtà e dove, soprattutto, ha escluso la considerazione del rapporto dell'uomo con Dio. A questo punto, sembra legittimo domandarsi se esiste qualche collegamento tra il fallimento antropologico e l'agnosticismo teologico che caratterizza il pensiero moderno.

È necessaria adesso questa osservazione: la riflessione filosofica — ad onore di se stessa — non può precludersi a priori strade di avvicinamento alla realtà né deve escludere alcuna realtà alla sua osservazione, la quale è caratterizzata appunto dalla massima profondità e universalità. Riprendiamo così la discussione su quale sia l'oggetto proprio della filosofia.

Alcuni hanno detto che l'oggetto della filosofia sia la domanda su Dio. È una affermazione che sembra sbilanciarsi troppo in senso teologico; infatti, pur riconoscendo che tale domanda è perfettamente filosofica e che necessariamente deve trovare posto nella filosofia (come del resto testimonia tutta la tradizione filosofica, anche quella più recente), non sembra facile ammettere che sia né la prima né quella che caratterizza l'indagine filosofica. Infatti, la prima e caratteristica domanda filosofica sembra essere — anche se un tale parere, benché di molti, non sia di tutti — la domanda complessiva sulla realtà del mondo e quindi anche sull'uomo, cercando una comprensione profonda e definitiva di entrambi. Solo in un secondo momento

— non per questo meno importante — si pone la questione su Dio, che consentirà una risposta sostanzialmente definitiva — quindi non esauriente nei particolari — del mondo e dell'uomo.

Una tale visione del lavoro filosofico è coerente con il fatto che la conoscenza di Dio consentita agli uomini su questa terra non è facciale né intuitiva, ma mediata: non è visione, è sempre in qualche modo fede (intesa qui come conoscenza di ciò che non è né fisica né intellettualmente evidente al soggetto).

Per parlare di Dio, l'uomo si serve sempre di elementi che non sono Dio ma lo rendono conoscibile in diversi modi; con altre parole, la conoscenza di Dio presuppone sempre la conoscenza di almeno alcuni di questi elementi (l'affermazione sembra valida anche per quegli autori che sostengono teorie come l'innatismo, l'intuizionismo, ecc.). Se, dunque, sarebbe un errore, a mio avviso, identificare la filosofia con la teologia, specificandola come discorso su Dio, lo sarebbe altrettanto scardinare completamente il discorso su Dio dalla riflessione filosofica sul mondo e sull'uomo. Si potrebbe anche dire così: se una riflessione filosofica può ritenersi perfettamente valida quando non parte a priori dalla considerazione del rapporto dell'uomo con Dio, è invece da considerarsi perfettamente invalida (e il giudizio storico consente questa valutazione, come stiamo vedendo) se a priori lo esclude completamente.

Ritornando sul possibile collegamento tra fallimento antropologico e agnosticismo teologico, e senza addentrarmi in riflessioni di carattere più teoretico, che allungherebbero troppo questo commento, è possibile registrare una chiarissima indicazione storica che può risolvere la questione: dal punto di vista più strettamente filosofico, la domanda sull'uomo nel Novecento ha provocato diversi tentativi per venir fuori dalla chiusura imposta dall'agnosticismo, cercando di mettere in evidenza l'intrinseca apertura dell'uomo a Dio.

Il primo a farlo in modo rigorosamente filosofico è stato M. Blondel, che ne *L'Action* (1893) mostrava questa apertura strutturale analizzando l'azione umana intellettuale e volitiva, sempre tesa verso una infinitezza mai raggiunta nell'atto con-

creto. Come si sa, sulla sua scia molti altri anno prospettato la stessa tesi di fondo seguendo però percorsi diversi (R. Guardini, G. Marcel, K. Rahner, H. U. Von Balthasar, K. Woytila, J. Pieper, ecc.). L'indicazione di questi autori si può riassumere con la frase che da titolo a queste note: per capire l'uomo è necessario capire che è orientato a Dio. In negativo: negare all'uomo che il rapporto con Dio gli è naturale, gli appartiene e gli è necessario, significa chiudersi alla comprensione dell'uomo, il quale diventa allora un problema insolubile.

II. Il fallimento antropologico della teoria teologica della natura pura

L'eredità teologica del secondo millennio lascia al terzo un compito simile a quello filosofico. Anche in questo ambito la domanda sull'uomo chiede una ri-impostazione che eviti le chiusure razionalistiche che sono nate circa quattro secoli fa e che hanno dominato il panorama teologico fino ai nostri giorni. Ed è qui che s'inserisce autorevolmente il testo di Colombo.

Del soprannaturale è diviso in due parti, e chiude con una conclusione. È un libro che si occupa fundamentalmente di esegesi teologica, nella doppia veste storica e speculativa. La Prima Parte rivisita l'interpretazione del pensiero di Baio e Giansenio a carico dei teologi loro vicini nel tempo, la quale è stata poi l'interpretazione ritenuta ufficiale e quasi dovuta. Colombo, però, con acribia e acutezza (aspettando una ulteriore verifica storico-critica, più accurata, su alcuni punti), tiene a mostrare i limiti, oserei dire i difetti, di una interpretazione basata in buona misura sul sentito dire, senza conoscenza diretta dei testi, forse anche aprioristica (pp. 81, 114-118, e altre). A suo parere, il giudizio di Bellarmino su Baio in realtà è stato falsato dalla diversa impostazione che ognuno dei due dà al proprio lavoro (speculativo il primo, storico il secondo), mentre che quello di Ripalda su Giansenio viene sconfessato dall'accostamento che il famoso padre gesuita fa tra il vescovo d'Ipry e il professore di Lovanio, accostamento smentito dai testi nonché

dalle esplicite dichiarazioni di Giansenio, il quale espressamente dice di voler solo difendere la dottrina di s. Agostino da interpretazioni erronee.

Su questo sfondo di equivoci e fraintesi, secondo l'A., è maturata e si è diffusa la teoria della natura pura, sulla base di qualche ipotesi precedente, forse anche sulla base di alcuni testi dell'Aquinate, in ogni caso sviluppata in modo decisivo e originale da questi teologi post-tridentini, che però l'hanno fatta passare come tradizionale, quando in realtà sia Baio che Giansenio la tacciavano d'innovazione proposta dai *recentiores*.

«Assumendo (Baio) la prospettiva biblico-patristica in alternativa a quella scolastica, egli fa il rifiuto più radicale della Scolastica, ma senza confutarla direttamente, bensì lasciandola intatta nel suo dichiarato non-valore, o letteralmente, non-pertinenza. In concreto, poiché la prospettiva biblico-patristica (e segnatamente agostiniana) è — secondo Baio — quella storica della contemplazione dell'azione di Dio nelle cose, mentre la prospettiva scolastica è quella filosofica dell'analisi delle cose in se stesse, l'assunzione della prima e il rifiuto della seconda significa, in ultima analisi, l'esclusione della ragione dalla fede e, in questo senso, si deve parlare di negazione radicale della teologia (...) L'impresa di Baio, in quella che riteniamo sia stata la sua ispirazione fondamentale e più coerente, è evidentemente fallita. La reazione critica, sempre più chiaramente e decisamente, ha interpretato le sue proposizioni come l'espressione di una particolare teologia, opponendo ad essa una teologia diversa (...) In particolare, per quanto riguarda la teologia del soprannaturale, essa ne ha circoscritto l'essenza in forma negativa, negando cioè qualsiasi appartenenza, a qualsiasi titolo, di ciò che si conviene chiamare "soprannaturale", alla natura dell'uomo. La natura dell'uomo cioè è compiuta in se stessa — e potrebbe esistere — anche senza i doni soprannaturali. È la famosa teologia del soprannaturale fondata sulla nozione di natura pura» (pp. 39-40).

Il confronto tra Baio e Bellarmino, e più in generale tra la considerazione storica e quella filosofico-speculativa nello stu-

dio del rapporto tra natura e grazia, tra naturale e soprannaturale, è andato avanti senza che i contendenti riuscissero a capire l'uno la posizione dell'altro e la diversità degli approcci («non suscita sorpresa che il confronto fra i due pensieri possa rivelare non tanto che sono diversi, quanto propriamente che non si incontrano o non si contrappongono ... si sviluppano ciascuno su un binario proprio, a partire dai rispettivi principi, e gli incontri possono essere solo casuali»: p. 77). Così, il dibattito (a distanza e molto smorzato nei testi) è scivolato su un vicolo cieco e alla fine è stato abbandonato senza aver risolto il problema inizialmente posto, lasciando solo in eredità alla teologia la teoria veramente nuova della natura pura: Dio avrebbe potuto creare un uomo (e un angelo, qualunque altra creatura intelligente) senza la grazia, senza ordinarlo alla visione beatifica (intesa come contemplazione facciale della Trinità).

«Baio non si limita a negare che Dio possa creare l'uomo peccatore; ma in opposizione ai *recentiores*, esclude anche che lo abbia creato senza una originaria destinazione religiosa, rifiutando in particolare la concezione secondo cui l'uomo, nel momento della creazione, sarebbe uscito dalle mani di Dio in uno stato indifferenziato o neutro sotto il profilo morale-religioso, e quindi, solo successivamente, con l'elevazione, avrebbe ricevuto — *superaddita* — la destinazione religiosa al rapporto con Dio. È in questo contesto che Baio postula la "giustizia" originale come elemento "integrante" per l'uomo creato da Dio: non potendo accedere alla tesi dei *recentiores*, d'altra parte potendo ovviamente arrivare alla conclusione che Dio abbia potuto creare l'uomo retto, ritiene di dover concludere, in sede di considerazione puramente storica, che Dio non abbia potuto creare l'uomo senza la giustizia originale. A prescindere dalla problematica che le ispira, le conclusioni del Bellarmino sono antitetico a quelle di Baio. In particolare, a Baio secondo cui è impossibile che Dio abbia creato gli uomini *quales nunc nascuntur*, Bellarmino dimostra che invece è possibile (...) Inoltre, a Baio secondo cui Dio ha creato l'uomo con la giustizia originale, perché diversamente l'uomo sarebbe stato "vizioso o non ret-

to», Bellarmino dimostra il contrario. La dimostrazione riesce grazie alla distinzione fra la *rectitudo originalis qua homo creatus est* e la *rectitudo quae opponitur vitio*: essendo distinte, si può realizzare la seconda anche a prescindere dalla prima (...) La duplice contestazione bellarminiana è retta dal presupposto, peraltro esplicitamente enunciato: *Homo siquidem non in puris naturalibus sed in magna gloria et honore conditus est*. Ora l'implicazione logica di questo presupposto è quella di introdurre la distinzione fra la considerazione dell'uomo nella sua situazione storica e la considerazione dell'uomo nella sua essenza propria: su di essa infatti il Bellarmino può fondare il proprio rifiuto di assumere la storia come l'elemento determinante della natura dell'uomo» (pp. 59-61).

L'A. dice che il dibattito teologico fa da contrappunto a quello filosofico dello stesso tempo. Sia l'uno che l'altro sono alle prese con lo spazio da concedere all'ordinazione a Dio nella natura dell'uomo; e sembra che entrambi i discorsi — benché approdino a considerazioni opposte — siano in fondo legati a uno stesso ostacolo che li impedisce di far luce sui rapporti che personalmente e naturalmente rimandano l'uomo a Dio.

La teoria della natura pura porta con sé anche il riconoscimento esplicito di due fini dell'uomo, uno naturale, raggiungibile con le sole forze dell'uomo, e uno soprannaturale. «Il Bellarmino non contesta la capacità dell'uomo alla visione soprannaturale. Già l'aveva riconosciuta quando aveva precisato che la *visio Dei* deve dirsi il fine naturale dell'uomo nel senso che l'uomo ne è *capax* per natura e *naturaliter* la desidera. Ora ripete con le stesse parole lo stesso pensiero, affermando che *intellectus non potest non esse capax visionis Dei*. Solo il Bellarmino nega che Dio debba necessariamente attuare questa capacità naturale dell'uomo (...) e aggiunge che d'altra parte, Dio avrebbe potuto *hominem ordinare, tamquam ad finem, ad cognitionem earum rerum, quae naturaliter cognosci possunt*; quindi, non alla visione beatifica, ma ad un fine inferiore; e illustra questa possibile condizione dell'uomo con l'esempio — classico — del pipistrello: *sicut oculus vespertilionis est naturaliter capax*

visionis solis et potest solem videre si a Deo juvaretur; interim tamen non est creatus nisi ad videndam tenuissimam lucem nec aliud videt. Così si conclude la dimostrazione del Bellarmino. Partita per dimostrare il carattere soprannaturale e quindi non dovuto della grazia e della giustizia originale, arriva ad affermare il carattere soprannaturale e quindi non dovuto del fine concesso all'uomo, la visione beatifica; in una parola, Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza la grazia perché avrebbe potuto crearlo senza la destinazione alla visione beatifica» (pp. 62-63).

Anche il confronto — pure esso a distanza e molto smorzato nei testi (pp. 112-121, 138-141) — tra Ripalda e Giansenio, si sviluppa sulla falsariga del precedente: a Giansenio viene attribuita una idea che non è veramente sua, mentre il suo avversario intellettuale propone una teoria nuova, in questo caso sulla libertà, che Giansenio contesta appunto perché nuova e — nella fattispecie che a lui interessa — non conforme al pensiero di s. Agostino. Infatti, nell'*Augustinus* di Giansenio, «la nozione di libertà è definita per contrapposizione: *liberum opponitur servo, captivo, dominationi alterius subiecto. Est esse inalligatum, impeditum, ecc.* (lib. VI, cap. II). Correlativamente, *liberum aliquid positivum sonat. Esse dominum, esse sui iuris, esse in potestate nostra, esse gratia sui* (cap. III). Conseguentemente, (...) “ciò che dipende dalla volontà è libero”, *implicat enim contradictionem ut voluntas non sit libera* (cap. V). Conseguente che per Agostino si dà *duplex necessitas, coactionis et simplex seu voluntaria*, ma solo la prima contraddice la libertà, non la seconda (cap. VI) (...) A prevenire gli equivoci, ribadisce la tesi che *Actus voluntatis deliberatae necessarius, est in potestate et dominio voluntatis*, e quindi è libero. In posizione opposta alla tesi si trova invece la scolastica che ha ridotto la libertà alla *potestas agendi et non agendi, quam libertatem seu indifferentiam contradictionis vulgo dicimus*. A giudizio di Giansenio è una concezione “riduttiva” della libertà, perché non scende in profondità alle sue radici, che si trovano precisamente nella volontà: solo ciò che è volontario è libero» e viceversa (p. 103; cfr. p. 128).

Colombo è particolarmente chiaro nell'evidenziare come Ripalda stabilisca che il pensiero di Giansenio coincide sostanzialmente con quello di Baio, e poi lo rifiuta in quanto lo ritiene già condannato dal Magistero nel condannare Baio. La critica recente ha messo in evidenza che tale identità di pensiero non si riscontra nei testi, così che Colombo (anche se aspettando ulteriori conferme dalla critica) può parlare della "operazione di Ripalda", consistita «nel fondere in un'unica controversia la "questione baiana" e la "questione giansenista". In questo modo Ripalda ne ha cancellato logicamente le differenze, sia tematiche, sia dottrinali (...) In altri termini, sovrapposto a Baio, Giansenio si trova ad affrontare le stesse tematiche e a professare l'identica dottrina. Soprattutto si trova a subire la medesima condanna, almeno in linea di diritto. Secondo Ripalda infatti, la censura che ha colpito Baio sulla questione della condizione originaria — bolla di Pio V e di Gregorio XIII — ha colpito anche Giansenio sulla questione concernente il rapporto tra grazia e libertà» (pp. 135-136).

Secondo l'A., Ripalda conclude il suo confronto con Giansenio riproponendo la sostanza della teoria della natura pura, applicata in questo caso alle possibilità della natura senza o con la grazia. La teoria appariva al teologo gesuita — in linea con Bellarmino e Suárez — come l'unica capace di spiegare in modo soddisfacente la gratuità e la soprannaturalità del dono di Dio; a questo punto, la considerazione storica proposta da Giansenio, e prima da Baio, gli sembravano decisamente fuorvianti. Ma in fondo — pensa Colombo — anche la sua era una visione antropologica che non illuminava sufficientemente il rapporto dell'uomo con Dio, proprio perché non valorizzava sufficientemente — si potrebbe dire che non la valorizzava affatto — l'indicazione storica, che invece Baio e Giansenio cercavano di valorizzare, forse con scarsa fortuna, perché a loro volta non apprezzavano l'approccio filosofico-teologico alla questione.

Colombo fa notare come il passare del tempo ha condotto i teologi a porsi pesanti interrogativi sui rapporti tra i due fini

proposti dalla teoria della natura pura, con le sue varie implicazioni; e a questo dedica la Seconda Parte, che passa in rassegna la questione del soprannaturale nei due secoli dopo Ripalda, la questione dell'elevazione all'ordine soprannaturale discussa al Concilio Vaticano I, e la successiva letteratura teologica fino alla metà del Novecento. In questi dibattiti sono stati ancora i teologi gesuiti a farla da protagonisti proponendo la teoria della natura pura con le sue implicazioni e la distinzione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale come chiave e garanzia per intendere rettamente la dottrina cristiana sui rapporti tra grazia e natura; ma, a differenza del periodo precedente, questa teoria e le sue implicazioni (così come le ha proposte Franzelin al Concilio perché fossero insegnate autoritativamente e anche definite) non sono state recepite dal resto dei teologi (pp. 155-176).

Invece, i teologi hanno battuto altre vie, appunto cercando una visione dell'uomo più profonda e, soprattutto, più aperta, che consentisse di mettere insieme i dati e le indicazioni della storia — così come è stata secondo il disegno di Dio — e le considerazioni dell'analisi filosofica sull'uomo e sulle sue capacità — così come è stata svolta dai grandi pensatori cristiani. Costatato il fallimento antropologico di una teologia basata su principi validi ma chiusa a prospettive nuove e ineccepibili, era d'obbligo tentare nuove spiegazioni e approcci sia filosofici che teologici caratterizzati appunto dalla possibilità di accogliere la prospettiva storica. In questo proposito filosofi e teologi cattolici si son trovati insieme lungo tutto il Novecento.

III. Verso un'antropologia che spieghi meglio l'apertura dell'uomo a Dio

Sia dal punto di vista filosofico che teologico, l'indicazione teoretica fondamentale che registra il cambio di millennio è la necessità assoluta di perfezionare la scienza sull'uomo, per meglio esplicitare il rapporto che intrinsecamente lo lega a Dio come suo Principio e suo Fine, come suo Alfa e Omega. En-

trambe, filosofia e teologia, appaiono in ritardo su questo punto; e sembra di poter dire che probabilmente lo sono per le stesse ragioni, presenti in ognuna di esse secondo dinamiche diverse.

Infatti, se la filosofia moderna ha voluto costruire una immagine dell'uomo a spalle della fede, guidata solo dalla ragione, arrivando così al doppio fallimento teologico (ha parlato molto di Dio ma lo ha compreso poco) e antropologico (ha parlato moltissimo dell'uomo, tante volte in modo ben indovinato, senza però riuscire a capirlo con semplicità e profondità), la teologia post-tridentina da parte sua si è lasciata guidare dalla ragione teologica scolastica senza valorizzare a fondo l'indicazione storico-biblica e così ha costruito una teoria che volendo salvaguardare i diritti di Dio (la gratuità dei suoi doni) non ha spiegato chiaramente la profonda dignità dell'uomo (la sua naturale inclinazione all'unione con Dio).

Prima si è visto come alcuni filosofi dell'ultimo secolo hanno provato a recuperare su questo punto proponendo in chiave fortemente apologetica l'orientamento dell'uomo a Dio come qualcosa di proprio e intrinseco. Alcuni di essi erano anche teologi, che, però, ragionavano da filosofi, mossi da motivazioni apologetiche.

Colombo studia tutti questi tentativi negli ultimi due capitoli della Seconda Parte: il terzo lo dedica alla discussione sul soprannaturale nella prima metà del novecento (fino al 1957: pp. 177-248), il quarto alla questione del desiderio di vedere Dio trattata dai tomisti (pp. 249-331). Il terzo viene schematizzato in torno a due problematiche, quella dell'immanenza, che ruota intorno al progetto filosofico-apologetico di Blondel (pp. 178-196), e quella della natura pura sollevata dagli studi di de Lubac (pp. 196-213). Questo terzo capitolo introduce già la problematica del *desiderium videndi Deum* (pp. 213-236) che sarà poi ripresa nel quarto capitolo, vedendo nell'insieme gli interventi più significativi in proposito (di De Broglie, J. Laporta, J.E. O'Mahoney, M.J. Le Guillou, A. Piolanti, J. Van Torre, F. Bourassa, A. Gauthier, E. Gilson, A. Ciappa, G. Langevin), studio che si conclude con un commento a sfondo scettico

sull'interesse, sotto il profilo storico, di disputare intorno al pensiero di Tommaso d'Aquino (p. 331).

Non sembra necessario proporre adesso il pensiero di tutti questi autori, che è ben conosciuto nei suoi tratti essenziali, almeno per quelli più noti e principali; del resto, la varietà di sfumature e la diversità di prospettive renderebbero eccessivamente lungo il resoconto, che il lettore può trovare con facilità nell'eccellente presentazione fatta da Colombo in queste pagine.

Invece, sembra utile dialogare con l'A., il quale nella conclusione del libro (dove ripropone la voce "Soprannaturale" pubblicata nel *Dizionario Teologico Interdisciplinare*: pp. 335-361) tira le somme di questi quattro secoli di teologia sul soprannaturale per osservare come ai trattati *De Deo creante* e *De Deo elevante* (i quali sottindevano la distinzione di due ordini separati, in base alla teologia della natura pura) sia subentrata l'Antropologia teologica con il doppio proposito di rimediare ai ritardi teologici in materia e soprattutto di sostituirsi a una visione teologica inadeguata.

L'A. la giudica inadeguata perché non sufficientemente segnata dal dato di fede (p. 360) e quindi responsabile in qualche misura della laicizzazione oggi rilevabile nella società, in quanto ha proposto una visione "naturale" dell'uomo con un fine proprio — e una conseguente felicità — al margine della destinazione soprannaturale; in quanto cioè ha proposto una visione dell'uomo non intrinsecamente ordinata all'unione intima con Dio. A questo giudizio aggiungerei che, in fondo, una tale teologia è da ritenersi inadeguata perché ha concesso troppo spazio alla ragione e poco alla fede, soprattutto perché ha sancito nel suo esercizio pratico — e in qualche modo ha giustificato teoreticamente — la separazione tra ragione e fede. Con altre parole, la teologia post-tridentina che si rispecchia nella teoria della natura pura è inadeguata perché la sua riflessione si è lasciata troppo influenzare dal pensiero dell'epoca, invece di essere stata essa a modellare decisamente la cultura del suo tempo.

Quindi, compito antropologico da svolgere sia in sede filosofica che teologica. Colombo non è molto esplicito su come si deva procedere, tuttavia non tace completamente al riguardo, e offre una indicazione fondamentale, che del resto è quella proposta dal Concilio Vaticano II e insistentemente riproposta da Giovanni Paolo II: il riferimento cristologico, perché è Cristo che rivela pienamente l'uomo all'uomo. «La teologia contemporanea, antecedentemente ad ogni determinazione particolare, esce dall'autocritica non solo alla teologia della "natura", ma anche alla teologia della "grazia", con un indicazione di metodo precisa e imperativa, quella di partire da Gesù Cristo, che nella sua "singolarità" è offerto dalla rivelazione e "compreso" dalla fede, non imposto dalla cultura. Si ha quindi un capovolgimento di prospettiva, in quanto viene attribuito al dato di fede la funzione di principio e unità di misura, spossessandone la "natura". Propriamente è la "singolarità" di Gesù Cristo il principio e la misura per la comprensione dell'uomo, non la "natura" dell'uomo. Comprensibilmente il principio emerge non senza difficoltà nell'attuale riflessione teologica a ristrutturare prima la teologia in generale e poi in particolare l'antropologia» (p. 358).

A prescindere del contenuto specifico — riferimento a Cristo — mi sembra decisivo nell'indicazione di Colombo il fatto di richiamare il teologo ad agire come tale, non come filosofo. La lettura di *Del soprannaturale* conferma che nel trattare la questione antropologica, e particolarmente il *desiderium naturale videndi Deum*, i teologi abbiano agito più da filosofi che da teologi, donde le confusioni e gli equivoci e i malintesi che accompagnano l'intero dibattito da quattro secoli in qua.

Ritroviamo ancora il rapporto tra filosofia e teologia, che abbiamo già visto prima, adesso però visto dalla parte della fede. Se la filosofia arriva a Dio — e non può non arrivare se procede validamente, perché l'uomo è stato creato per conoscere Dio, anzi per vederlo a tu per tu — in un secondo momento, dopo aver percorso il suo pellegrinaggio attraverso il creato, la teologia invece parte da Dio e arriva poi a illuminare il mondo e

l'uomo, e non può non arrivarci se procede validamente perché la fede ammaestra su ciò che Dio è e su ciò che Dio vuole. Infatti, l'oggetto della teologia è propriamente e immediatamente Dio, ma lo sono — poi — anche le creature, che da Lui sono state create a Lui tendono come fine.

A mio avviso, aver tenuto ferma la prospettiva teologica avrebbe evitato gli equivoci di una considerazione ipotetica che in pratica nascondeva la realtà. È vero che alle volte una domanda ipotetica può aiutare a comprendere meglio la realtà; alle volte può però anche impedirlo. In ogni caso, la considerazione ipotetica deve essere funzionale alla conoscenza della realtà, non deve sostituirsi ad essa, in modo alcuno deve essere assolutizzata soppiantando la realtà stessa. Nella fattispecie, la possibilità della natura pura *doveva* necessariamente lasciar posto all'ineccepibile indicazione biblica: Dio ha creato l'uomo per salvarlo, perché venisse a conoscenza della Verità, perché avesse vita eterna nella conoscenza del Padre e del suo Figlio Gesù Cristo. Da qui poteva utilmente considerare l'ipotesi della natura pura senza però assolutizzarla. Da qui poteva — e deve ancora — approfondire la struttura umana, considerare come è stato creato l'uomo così che potesse essere salvato e arrivare alla vita eterna.

La considerazione teologica non esclude la riflessione filosofica, anzi, ha bisogno di essa e la cerca; ma vuole che sia adeguata al dato di fede, e perciò aiuta il filosofo a impostare bene la sua indagine in modo che effettivamente sia così.

Se si applica questo approccio alla questione tomista del *desiderium naturale videndi Deum*, si può scoprire che essa offre meno difficoltà esegetiche di quanto non sembri. Infatti, l'Aquinate, anche quando lavora da filosofo, è sempre intento allo scopo teologico, né lascia mai cadere la fede; dunque, la sua dottrina in questo punto va vista innanzitutto — come alcuni studiosi non hanno mancato di rilevare e Colombo annota (Bourassa e Gauthier: pp. 269 e 273) — in linea con le indicazioni bibliche e della tradizione cristiana, specialmente quella agostiniana.

L'analisi dei testi tomisti al riguardo mostra che essi sono brevi, laconici, addirittura in contrasto alle volte tra loro. Sorprende che il Dottore Angelico non si sia fermato a chiarirli: se fossero suoi originali, lo dovrebbe aver fatto, come di solito fa; e lo stesso se fossero dei punti controversi. Dunque è da ritenere che in questo tema s. Tommaso si sia limitato — alle volte, anche quasi testualmente come si evince dal confronto con alcuni testi agostiniani, come ad es., del *De civitate Dei*³ — a riportare concetti che lui riteneva specificamente appartenenti al messaggio cristiano e presenti nella tradizione dei Padri. Infatti, leggendo questi passi tommasiani, vengono in mente diverse espressioni degli antichi scrittori cristiani, come la formula *anima naturaliter christiana* che Tertulliano ci ha lasciato nell'*Apologeticum*.

Detto questo, la spiegazione filosofica che Tommaso offre di questo dato di fede va vista come tentativo di sviscerare le articolazioni che Dio ha previsto nella realizzazione del suo progetto, articolazioni che definiscono la struttura delle creature e i suo itinerari di perfezionamento. Le spiegazioni tommasiane, cioè, sono da interpretare come analisi della struttura del dono, più esattamente dei doni che Dio elargisce all'uomo finché arriva alla visione beatifica. Questo sforzo metafisico non è inutile né trascurabile, come invece, di fatto, ritennero Baio e Gianse- nio. Rinunciare ad esso, limitandosi al semplice dato storico-

³ Il testo di s. Agostino dice così in polemica con Porfirio: «Confiteris tamen gratiam, quando quidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum. Non enim dicis Paucis placuit; vel Pauci voluerunt: sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi Platonis sententiam sequens, nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest, providentia Dei et gratia, post hanc vitam posse compleri. O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum (...) Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Filius Dei in se incommutabiliter manens indueret hominem, et spem dilectionis suae daret hominibus, homine medio, quo ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus, incommutabilis a commutabilibus, iustus ab impiis, beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus, suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetuando docuit contemnere quod timemus» (*De civitate Dei*, X, 29, 1).

biblico, significherebbe chiudersi al compito d'illuminare la cultura e la vita degli uomini, accettando ancora una volta il divorzio tra ragione e fede. La fatica del teologo e la fatica del filosofo vanno insieme, se vogliono veramente arrivare entrambi alla fine dei loro rispettivi compiti.

In questo senso, mi sembra di non contraddire la mente di Colombo, se affermo che lo studio di s. Tommaso, come quello di s. Agostino o di Duns Scoto e tanti altri, non sia mai superfluo né carente d'interesse, tanto dal punto di vista storico come da quello filosofico. Non lo è né lo sarà perché il confronto con questi grandi pensatori e l'approfondimento del loro pensiero è sempre stimolante e di aiuto per la propria crescita. Nel caso specifico di s. Tommaso d'Aquino, e della questione che adesso ci occupa, l'approfondimento della tesi cristiana che si esprime nella formula del *desiderium naturale videndi Deum*, con tutte le sue sfumature e precisazioni, sarà sempre interessante perché in definitiva essa altro non è che una forte e audace affermazione antropologica, oggi mai che più necessaria quando non poche manifestazioni della cultura si smarriscono nello scetticismo e non mirano che a traguardi temporali e materiali.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare
00186 ROMA

G. BIFFI, *Canto nuziale. Esercitazione di teologia anagogica*, Jaca Book, Milano 2000, pp. 126.

Non di rado un libro di Giacomo Biffi, cardinale arcivescovo di Bologna e noto teologo, risveglia la curiosità. In effetti, questa *Esercitazione di teologia anagogica* si aggiunge a una lunga schiera di suggestivi e fantasiosi titoli non meno privi di densità teologica e di rigore speculativo. Per citare soltanto i più immaginativi in ambito di studio e di saggistica teologica: *Contro maestro Ciliegia. Commento teologico a «Le avventure di Pinocchio»* (1982), *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale* (1984), *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (1994), *La Sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo* (1998).

In quest'ultimo volume, che raccoglie le lezioni tenute dall'autore all'Istituto Veritatis Splendor di Bologna, confluisce — rielaborato, arricchito e svolto nelle sue implicazioni — quanto è stato detto nella terza parte di *La bella, la bestia e il cavaliere. Saggio di teologia inattuale* (Milano, pp. 115-140). Come avverte il teologo Inos Biffi nella presentazione, si tratta infatti di un titolo che può sorprendere, non tanto per il suo carattere di «esercitazione teologica», quanto per l'aggettivo col quale si è voluto qualificare tale riflessione. Che cosa intende l'autore, quindi, per *anagogia* e per *teologia anagogica*?

In un senso ampio, spiega, «l'anagogia è la tensione dell'uomo a sollevarsi conoscitivamente verso ciò che sta di là dal mondo finito e mutevole in cui siamo immersi» (p. 21). Con la messa in atto della funzione anagogica, dunque, l'autore vuole «tentare di capire che cosa ci sia “di là”» e questa occupazione «non può essere considerata soltanto frivola curiosità

di ficcare il naso nei mondi che non ci appartengono. Essa è mossa anche e soprattutto dal desiderio insopprimibile di dare "senso" e "ragione sufficiente" al mondo in cui siamo capitati; e in ultima analisi dalla necessità di scampare da un'esistenza assurda» (pp. 21-22). Da parte sua, l'anagogia teologica va intesa come una possibilità solo dell'uomo gratificato dalla Rivelazione e quindi come operazione teologica che «nasce dall'atto di fede; cioè dall'intelletto umano potenziato ed elevato dallo Spirito Santo che consente di vedere ogni cosa con gli occhi di Dio» (p. 22).

Mosso da una grande sensibilità pastorale, da una approfondita conoscenza della crisi che vive la società occidentale e dalla sfida dell'evangelizzazione di un mondo per tanti versi indifferente a Dio, l'arcivescovo di Bologna attraverso questo percorso anagogico vuole tornare alle domande radicali dell'uomo, le quali nell'orizzonte della Rivelazione trovano la loro ultima risposta in ciò che san Paolo chiama il «Mistero»; vale a dire, il progetto salvifico decretato dal Padre sin dall'eternità, svelato e compiuto nella pienezza del tempo in Cristo e nella Chiesa.

Dal momento che l'anagogia teologica serve a illuminare la radice divina ed eterna del reale — cioè il «Mistero divino», il progetto o disegno originario che si realizza nel Cristo morto e risuscitato che unisce a sé la Chiesa —, l'autore può affermare: «la realtà che colma di sé il disegno del Padre è un'unione strettissima, un "matrimonio": il matrimonio di Cristo e della Chiesa». Il mondo e l'esistenza umana quindi trovano il loro significato più profondo nella comunione nell'amore e in un solo Corpo — il Corpo di Cristo glorificato — che il Padre ha voluto instaurare con la Chiesa, umanità redenta, per suo Figlio nello Spirito Santo. Ecco il perché di questo titolo: *Canto nuziale*.

Infatti, la comunione sponsale umano-divina è quella realtà che colma e la logica che sostiene sia il progetto salvifico divino, sia la sua realizzazione nella Storia della salvezza. A partire da questa convinzione teologica imperniata nella tradizione biblico-patristica e liturgica, l'autore realizza una lettura sponsale del Mistero incominciando dalla sua dimensione divina originaria (c.I) fino al suo compimento storico ed escatologico nell'unione della natura umana e della natura divina nell'unica Persona del Verbo (c.II) e nel suo connubio con la Chiesa in *una caro* (c.IV), passando anche attraverso la sua realizzazione in Maria, la Madre di Dio (c.III), e la creazione dell'uomo come maschio e femmina (c.V). Ogni livello riscontra una forma o struttura nuziale — evidentemente di carattere analogico —, poiché vi si verifica la legge della «dualità unificata», vale a dire dell'«unità dei due».

Come conclude l'autore, l'acquisizione fondamentale di questo percorso anagogico è «la scoperta che il mistero originario di questo universo concretamente esistente è un mistero sponsale: è il mistero del Verbo eterno del Padre che si unisce indissolubilmente alla natura umana

nell'evento dell'incarnazione. E l'evento dell'incarnazione — che ha la sua premessa nella divina Sofia, cioè nel disegno eterno — è a sua volta premessa, fondamento, iniziale realizzazione dell'evento ecclesiale, che è anch'esso un mistero sponsale: il mistero di Cristo che ha amato e ama la sua Chiesa, e ha dato se stesso, per lei (cfr. Ef 5,25). A questa festa nuziale siamo tutti invitati, e l'invito si identifica con la nostra stessa chiamata all'esistenza» (p. 119).

I «guadagni» teologico-anagogici quindi sono ben evidenti sia per la cristologia, l'ecclesiologia, la mariologia che per l'antropologia. Infatti, a livello di comprensione teologica della condizione sessuata della persona umana, il nostro essere uomo e il nostro essere donna appare in sé come una vocazione a entrare ed a partecipare in questo amoroso progetto del Padre. E la partecipazione al mistero sponsale originario può avvenire in due forme: il sacramento del matrimonio e il celibato apostolico. Come aggiunge l'autore, queste due forme «non solo non si oppongono, ma, nascendo dalla condivisione intima e personale dello stesso mistero del "Christus totus", si richiamano reciprocamente e reciprocamente si sorreggono» (p. 119).

Alla fine del percorso, il noto teologo chiude le sue riflessioni con un epilogo di corollari denso di implicazioni esistenziali, in cui rivolge al lettore un invito alla dinamica anagogica — costitutiva dell'attività dello spirito e, in modo particolare, della riflessione teologica —, illustra le luci acquisite lungo queste pagine — una miglior intelligenza del reale —, e vuole evidenziare la dimensione sponsale della teologia.

Quale sarebbe il bilancio di questa lettura? A nostro avviso, il pregio di queste brevi e curate pagine viene dalla prospettiva teologica e dall'ampio orizzonte che riesce a scoprire la riflessione dell'autore. Pur non essendo uno studio sistematico e specialistico, il testo offre una lettura del Mistero divino della salvezza compreso unitariamente attraverso la chiave della nuzialità, intesa come categoria espressiva della «dualità nell'unità». L'autore evidenzia quindi, la grande virtualità e portata dell'immagine biblica sponsale, ampiamente presente nella tradizione patristica e liturgica della Chiesa antica, ma purtroppo molto trascurata dalla riflessione teologica dalla tarda scolastica in poi, e ancora in attesa di uno sviluppo sistematico. Un'immagine, come sta a indicare una lettura attenta del libro, capace di sostenere una comprensione unitaria e organica dei grandi temi della teologia — come la storia della salvezza, Cristo, Maria, la Chiesa, l'uomo — e di illuminare alcune delle problematiche più scottanti dell'odierno dibattito teologico: il matrimonio, la sessualità, il dissenso teologico, il celibato ministeriale e perfino la condizione femminile, spesso affrontata come problematica.

Bisogna aggiungere che l'autore riesce a mettere in risalto un aspetto di notevole importanza nell'intelligenza dei Misteri di Cristo, della Chiesa

e della loro unione: il valore non semplicemente metaforico ma analogico, e quindi reale, dell'immagine nuziale. Anche se non si preoccupa di sottolineare i possibili limiti nell'uso della analogia — forse a causa di questa forte consapevolezza del realismo analogico e del genere del libro —, resta ben chiaro — e non potrebbe essere altrimenti se il dato biblico va letto con attenzione, come succede qui — che si tratta di una riflessione molto ponderata, che non cerca altro che avvalersi più decisamente di questa categoria di lunga tradizione e fecondità nel pensiero cristiano. Resta da augurarsi che l'autore continui ad approfondire questa tematica.

D'altra parte, e come conseguenza della stessa chiave nuziale, la riflessione svela nel suo orizzonte una visione della teologia molto elevata e rigorosa e al contempo suggestiva e piena di implicazioni vitali. La sacra dottrina è infatti «epifania» della Sapienza, ha natura sponsale «perché sussiste, vive e cresce solo in grazia della perfetta adesione al Logos divino che la domina, la stringe a sé e la rende feconda» (p. 124); è azione che riflette e proclama l'indole della Chiesa Sposa di Cristo: «come la Chiesa è Chiesa in quanto è realtà umana raggiunta, trasformata, resa come principio di vita redenta dal suo Sposo, il Signore crocifisso e risorto, per mezzo dell'effusione dello Spirito Santo, così la teologia è lo stesso pensiero dell'uomo che, avendo accolto nell'atto di fede l'amplesso divinizzante del Logos, ne viene trasfigurato e così diventa soprannaturalmente acuto e inventivo» (pp. 124-125). Secondo l'avvertenza di Inos Biffi nella presentazione, abbiamo qui un vero elogio della teologia; «un elogio dagli accenti piuttosto desueti, che dovrebbe invece essere fatto a quanti incominciano a intraprendere l'arduo e avvincente cammino teologico» (p. 16) e che — aggiungiamo noi — potrebbe servire a mantenere vivo nei cultori già iniziati che la teologia, come già affermava lo Scheeben, è sì pensiero umano, ma non esiste prima o al di fuori del suo spozalizio con la verità accolta nella fede.

M. del Pilar Río

G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*, Armando («Studi di Filosofia» 19), Roma 2000, pp. 155.

È luogo comune parlare della crisi dei sistemi politici odierni; crisi che, al dire della maggioranza degli autori, si rifa ad uno smarrimento del pensiero politico che, in ultima analisi, non è un semplice fatto sociologico, ma anche una questione morale. L'attuale disaffezione e disinteresse per la "cosa pubblica" non è solo né principalmente di natura istituzionale, ma ancor prima e, soprattutto, è la manifestazione di un profondo

smarrimento della razionalità etico-politica. In questo senso, la questione cruciale e alquanto urgente è dove si può trovare un solido fondamento per ripensare e riproporre una filosofia politica che sia in grado di sorreggere una società autenticamente al servizio dell'uomo. Il pensiero della modernità, ancora preponderante (più o meno consapevolmente) in ampie fasce dei cittadini e dei loro governanti, si regge su basi utilitaristiche che, in nome della giustizia (del principio di utilità), ritengono conveniente e persino obbligatorio istituire tutti quegli automatismi sociali che siano in grado di rendere felici i cittadini, volenti o nolenti; ciò lo fa attraverso un corpo sempre più numeroso di leggi coercitive atte a garantire i comportamenti che si giudicano adeguati a produrre uno stile di vita più buono o felice: questo è il principale motivo dell'inflazione giuridica caratteristica della nostra epoca, nonché dell'atteggiamento passivo ed anche ostile dei cittadini nei confronti dello Stato burocratico. Qui si intravede una palese contraddizione della moderna cittadinanza: il desiderio di una società utilitaristica, che massimizzi i beni dei cittadini — mentre loro attendono passivamente che "lo Stato faccia" — e il rigetto delle sue naturali conseguenze.

Da ciò deriva che, in tempi recenti, gli studiosi di filosofia politica abbiano elaborato proposte di matrice neocontrattualista, sulla scia del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant, tentando di superare alcune delle obiezioni più caratteristiche. Come detto, la visione utilitarista attribuisce una priorità assoluta alla nozione di bene su quella di giustizia politica o, per dirlo con altre parole, pensa che questa sia vera giustizia nella misura che massimizzi il bene; mentre il neocontrattualismo sostiene la priorità della nozione di giustizia su quella di bene, perciò occorre che i principi di giustizia che modellano la vita politica siano condivisi da tutti i cittadini, quale che sia la concezione etica professata, vale a dire la propria nozione di felicità. Secondo questi autori, dato il crescente pluralismo culturale della società, si tratta di giungere alla sola intesa tra i cittadini ancora possibile: l'accordo sul tipo di procedura atta a determinare i principi della pacifica convivenza, e ciò richiede, per l'appunto, una neutralità etica; solo una relativizzazione dei propri interessi permetterà di operare un discernimento razionale, in base a una procedura accettata da tutti. Tuttavia, non vanno dimenticate le disfunzioni generate da certe politiche "non discriminanti" o di talune "azioni positive" (*affirmative action*) a favore delle minoranze. E così come le politiche utilitaristiche minacciano di eliminare la libertà in nome del bene, le proposte neocontrattualiste tendono a rimuovere la libertà in nome dell'eguaglianza.

Di fronte a questi paradossi il prof. Chalmeta, ordinario di Etica e filosofia sociale nella nostra Università, propone un nuovo paradigma di giustizia politica e di bene comune fondato sul pensiero di Tommaso d'Aquino. Certamente, si tratta di un *back* a Tommaso che vuole cogliere

non tanto la "lettera" quanto lo "spirito" dell'Aquinate, per applicarlo alla situazione della società odierna. L'ampia bibliografia utilizzata manifesta la serietà dell'impegno propostosi e realizzato dal prof. Chalmeta. Secondo l'A., le opere politiche di san Tommaso ammettono un tipo di lettura da cui emergono alcuni principi molto generali di giustizia politico-giuridica, a partire dai quali lo studioso attuale può, senza forzatura, sviluppare una riflessione in grado di superare il confronto dialettico con le proposte politiche moderne e postmoderne, nonché di contribuire positivamente alla soluzione degli attuali problemi sociopolitici e alla costruzione di una società politica più giusta. Il lavoro del Chalmeta si sviluppa in tre parti. La prima, analizza i presupposti storici e dottrinali del Dottore Angelico, per poter cogliere meglio lo "spirito" delle sue proposte. A questo riguardo è necessario rilevare la personalità dell'Aquinate, la sua conoscenza e coinvolgimento nelle faccende politiche del momento, così come i principali criteri ermeneutici dei suoi scritti politici. Occorre, inoltre, affrontare il Basso Medioevo evitando i frequenti pregiudizi di cui è oggetto: esso, infatti, va visto come un vero "rinascimento medievale", dove, senza dimenticare l'autorità di certi autori — specie di sant'Agostino — si riscoprono le fonti del diritto romano classico e il *corpus* completo di Aristotele. Si può evincere così che le fonti della filosofia politica dell'Angelico sono le autorità, la ragione e l'esperienza; tuttavia, è bene sottolineare che, in questo campo, egli non parte direttamente dalle "autorità" per approdare alla "verità", ma giunto logicamente alla verità, la comprova e la rafforza tramite le autorità, servendosi anche degli "esempi dei principi" come di fonte secondaria. L'influsso avuto da Aristotele e da Agostino possiedono, proprio per il nostro tema, un valore speciale: in parole moderne, si potrebbe dire che la concezione politica dello Stagirita è di tipo utilitarista (la ricerca del bene e della felicità), mentre quella di Agostino si potrebbe definire come contrattualista (la proposta di un accordo giusto tra le parti sociali), sebbene tutte e due si allontanano immensamente dalle proposte odierne; tuttavia, i punti di partenza delle due principali "autorità" usate da Tommaso lo indicano come un autore valido per stabilire un confronto dialettico con i filosofi politici moderni.

Tale "dialogo a distanza" è il tema sviluppato nella parte seconda dell'opera recensita. L'A. ritiene che una metodologia dialettica, più che conveniente è del tutto necessaria, giacché lo scopo della ricerca non è solo conoscere la verità teorica sulla migliore configurazione possibile dei rapporti tra i cittadini, ma anche individuare il miglior modo per attuare questo ideale nella situazione specifica di ogni società. Invero, questa metodologia non può essere assolutizzata, poiché non riesce a fondare la teoria politica sulle verità prime (ciò sarà lo scopo della parte terza), come è richiesto *per primis* dal metodo filosofico; tuttavia, la si deve considerare come un suo necessario complemento, anch'esso di natura filosofica, al-

lorché si voglia arrivare ad un accordo pacifico con le persone che hanno una visione della vita molto diversa. Sulla scia di Aristotele e in accordo con i principi dell'utilitarismo, la politica di Tommaso è "teleologica", vale a dire, parte da una certa nozione di bene umano, e intende la ricerca teorica del modello di giustizia politica come indagine volta a individuare la rete di relazione tra i cittadini che meglio rispetti e promuova la loro vita buona; detto in altri termini, la giustizia politica, per avere qualche possibilità di essere ritenuta vera, deve rendere esplicita la propria natura "umanista", ossia la struttura teleologica o etico-politica; tuttavia, al contrario di quanto pensa l'utilitarismo moderno, non si può riporre tale struttura nella massima soddisfazione dei nostri desideri, al fine di produrre un benessere massimamente diffuso, suscettibile di essere misurato quantitativamente ed attuato senza l'intervento attivo — libero — dei cittadini. C'è, quindi, un netto distacco di Tommaso dalla tipica ambiguità utilitarista riguardo l'inscindibile legame esistente tra libertà e bene dell'uomo, che egli ripone principalmente nella virtù; tale legame ha un'importante conseguenza sociale: il riconoscimento pubblico di un ampio margine di libertà, altrimenti i cittadini non avranno la possibilità di diventare buoni mediante l'acquisizione delle virtù (che non possono essere imposte, ma liberamente acquisite). Un altro punto di discordia, si trova nel riconoscimento "reale" e non soltanto "teorico" della dignità di *ogni* persona; come più tardi dirà Kant, il più importante teorico del contrattualismo, nessuno è legittimato ad "usare" la persona come un semplice strumento al servizio di un fine al quale si potrebbe eventualmente sacrificare; con le parole testuali di Tommaso: «nessuno deve danneggiare ingiustamente un altro per promuovere il bene comune» (*S.Th.*, II-II, q. 68, a. 3).

Della teoria contrattualista, Tommaso avrebbe apprezzato le affermazioni secondo cui la libertà o autonomia è un bene prezioso e irrinunciabile; che la libertà degli altri costituisce, in linea di massima, un limite all'esercizio della legittima libertà di ciascun uomo; che la società politica — stando alla definizione agostiniana — è una «moltitudine legata da un accordo giuridico» (*S.Th.*, I-II, q. 105, a. 2); e che la prima esigenza della convivenza sociale è il rispetto di coloro con i quali si convive (*S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2). Tuttavia, a differenza del neocontrattualismo, tali affermazioni non sono estranee al bene del soggetto stesso; anzi, rispettarle è soltanto il primo passo nel cammino umano verso la vita buona che la persona è chiamata a condurre; inoltre, dai principi tommasiani si deduce che, se come sollecitato dalla "neutralità etica", si riconoscesse un valore pubblico ad ogni pretesa dei cittadini per il solo fatto di essere stata avanzata e non perché fondata su un ordine oggettivo, mancherebbe il terreno in cui raggiungere un accordo: non è logico pretendere che i cittadini rispettino spontaneamente l'autonomia effettiva degli altri se questo comportamento viene presentato come un'esigenza morale della ragione trascendentale e,

al contempo, alla ragione etica del soggetto viene negata la possibilità di trovare un fondamento per quell'esigenza. Talune espressioni dell'Aquinate hanno dato luogo a bollare di "organicista" la sua filosofia politica; certamente, diversi testi oggi si dovrebbero formulare in forma differente, ma tenendo conto dell'insieme del suo pensiero, non c'è dubbio che l'integrazione che lui propone dell'individuo nel tutto, deve essere concepita come un arricchimento della sua personalità e non come degradazione a semplice particella di un organismo senza alcun valore proprio. Anticipando quanto dirà in seguito, il prof. Chalmeta conclude che per Tommaso la società dispone di un criterio razionale per valutare le varie rivendicazioni della libertà e per risolvere i relativi conflitti; per farlo, dovrà ritenere giuste e, di conseguenza, promuovere quelle libertà dei cittadini che contribuiscono positivamente alla vita buona (virtuosa) degli altri e, come prima condizione di tale vita, alla loro libertà; le libertà irrilevanti a tale fine dovranno considerarsi meritevoli di rispetto; mentre quelle contrarie alla vita buona e, quindi, alla libertà dei loro concittadini saranno ritenute ingiuste e verranno punite o, in taluni casi, tollerate.

Come suddetto, la parte terza propone la sintesi tomista sul bene comune politico. I principi basilari di Tommaso sono una metafisica realista e un'antropologia ottimista: anche riguardo la vita sociale, la ragione umana può conoscere il vero, la volontà è attratta dal vero bene, e la persona — in opposizione all'idea hobbesiana — è confacente al criterio *homo homini naturaliter amicus*; difatti, seguendo Aristotele, egli considera che l'amicizia «fra tutti i beni terreni è quanto c'è di meglio» (*De regno*, I, 11). Di conseguenza, il bene della persona è un bene sociale o comune nel senso forte (nell'ordine dei fini); indubbiamente, per Tommaso l'uomo non è ordinato verso la società politica secondo tutto ciò che è, ma solo nella misura in cui egli è un essere politico: in questa dimensione, il bene dell'uomo è il bene comune della città. Sicché la "amicizia" dovrebbe informare anche i rapporti specificamente politici; tuttavia, l'Aquinate distingue una triplice forma di "amicizia sociale" a seconda dei diversi raggruppamenti in seno ai quali la persona normalmente agisce. Una prima sfera è quella familiare, retta da un'amicizia specifica da cui scaturisce una giustizia speciale, che potrebbe chiamarsi domestica, la quale ha il compito di ordinare l'uomo al bene comune della famiglia; nell'ambito dei rapporti tra particolari (specie quelli mercantili e professionali) esiste anche un'amicizia, regolata dalla giustizia commutativa; infine, il bene comune della società nel suo complesso richiede un'amicizia politica sorretta dalla giustizia generale. Sebbene i tre ambiti siano strettamente collegati, non vanno però confusi e dovranno godere della necessaria autonomia per realizzare il proprio bene comune. È importante notare che questa distinzione tra le varie formalità etiche presenti nell'uomo (in quanto parente, controparte o cittadino) non solo è stata frequentemente trascurata, ma

anche ostacolata dal pensiero politico moderno, in favore di una pura dicotomia tra individuo e Stato; ma è chiaro che assegnare alla società politica una priorità assoluta nell'ordine della vita buona costituisce la via più diretta al totalitarismo.

Il contenuto del bene comune politico comporta tre elementi: la pace e la vita buona dei cittadini che si divide in beni materiali e spirituali. La pace e la sicurezza dei sudditi non è il fine ultimo della società, ma ne costituisce una *conditio sine qua non* e la prima realizzazione dell'ordine ideale della giustizia politica; essa non è la semplice condizione di non-violenza, ma richiede positivamente l'agire buono, sinonimo di agire virtuoso e, pertanto, libero; sicché deve essere una "pace nella libertà", che oggi potrebbe interpretarsi come il dovere di garantire l'insieme di tutte le "libertà negative". Oltre ad esse, la società e, in modo particolare, i governanti debbono promuovere il bene materiale dei cittadini; e ancora in modo più pressante i loro beni spirituali: la vita buona integralmente umana, vale a dire le virtù. Per Tommaso, la pace e la prosperità materiale sono come cause strumentali del vero bene umano; tuttavia, la priorità di quest'ultimo fine della società non significa il coinvolgimento diretto dello Stato nella promozione della virtù (rigoletto dello Stato etico moderno); questo ruolo corrisponde piuttosto al proprio soggetto e alle comunità amicali: un'altra ragione per una fruttuosa sinergia tra gli ambiti sopra indicati. Ma ciò non significa neppure l'estraniamento dello Stato riguardo la sfera etica: non va dimenticato l'influsso e il ruolo espressivo dei costumi sociali e delle leggi. A questo riguardo, occorre sottolineare il compito primario che, per l'attuazione del bene comune politico, attribuisce l'Aquinate alle comunità amicali (specialmente alla famiglia), alle consuetudini sociali e all'ordinamento legale. Per il suo rapporto con la giustizia politica, il libro si sofferma di più su quest'ultimo: secondo Tommaso l'autorità e la legge non sono assolute, hanno dei limiti invalicabili, provengono dalla ragione naturale e si indirizzano alla vita buona delle persone. Le leggi sono necessarie per costringere gli individui mal disposti a comportarsi onestamente, nonché per coordinare i rapporti sociali rendendo prevedibile il comportamento altrui nelle diverse situazioni. Quanto ai principi dell'ordinamento legale giusto, questi potrebbero raggrupparsi in due livelli: uno procedurale e un altro sostanziale. L'Angelico pensa che il dialogo e l'accordo tra i cittadini siano la prassi più idonea per elaborare l'intero ordinamento giuridico, ma la procedura non è un fine a sé stante: essa è finalizzata alla promozione della vita virtuosa, perciò dovrebbe garantire un'ampia autonomia; sicché l'autorità dovrebbe: limitare l'uso dello strumento legale ai casi strettamente necessari, concedere un vasto margine alla libertà privata e alle consuetudini sociali e operare il maggior decentramento possibile delle attività di governo.

Insomma, nella concezione politica che emerge dalla filosofia tomista, ogni membro della società è visto come un essere la cui dignità ha un valore incommensurabile, in virtù della sua libertà; al contempo, si specifica che tale dignità è relazionale, si attualizza man mano che il soggetto decide effettivamente di creare rapporti di collaborazione positiva con l'esercizio delle libertà altrui. Perciò, la soluzione ai problemi dello Stato passa attraverso l'applicazione del doppio principio di solidarietà/sussidiarietà, vale a dire, prendendo coscienza dell'importanza da attribuire alle reti di solidarietà primarie quali sono le comunità amicali e il settore del privato-sociale. Di conseguenza, la strada da percorrere per umanizzare la società politica è, soprattutto, quella che va dal basso verso l'alto: dalle piccole comunità a quelle più estese e dalle convinzioni etiche alle norme sociali.

Questa rassegna dei principali contenuti dell'opera recensita evidenzia l'importanza del lavoro compiuto dall'A. e la ricchezza di spunti proposti, che offrono piste — vecchie e nuove — per la ricerca nel campo della filosofia politica.

E. Colom

R. DE MATTEI, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 253.

La beatificazione di Pio IX, il 3 novembre 2000, ha suscitato diverse e contrastanti reazioni nell'opinione pubblica; il pontificato di papa Mastai, infatti — il più lungo della storia dopo quello dell'apostolo Pietro — è sempre stato oggetto di aspre polemiche tornate alla ribalta in occasione della sua elevazione agli altari. Ciò dimostra che, dopo più di un secolo dalla sua scomparsa, ancora vivo è l'interesse per la vita e le opera di questo personaggio vissuto a cavallo di un periodo segnato da questioni epocali — come la crisi dell'assetto di Vienna, le rivoluzioni borghesi, la nascita degli stati nazionali, l'espandersi della corrente di pensiero liberale, tanto per citarne alcune —, che misero a dura prova la sua capacità di governo spirituale e temporale. Tra i diversi contributi apparsi recentemente risulta di particolare rilevanza lo studio sul pontefice del Prof. Roberto De Mattei — allievo di Armando Saitta e titolare della cattedra di Storia Moderna presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cassino — il quale, nella sua eclettica attività di ricerca, ha sempre dato ampio spazio a tematiche riguardanti il mondo cattolico nei secoli XVII e XVIII e mostrato anche grande interesse ai problemi attuali della Chiesa. In questa circostanza l'a. sulla base della documentazione raccolta nel processo di beatificazione e delle principali biografie già apparse su Pio

IX, ha ripercorso in questo interessante volume i momenti salienti del difficile pontificato, in una chiave interpretativa diversa da quella sinora affermata (in particolar modo con le opere di Roger Aubert e Giacomo Martina) sulle quali la storiografia contemporanea ha in prevalenza basato le valutazioni sull'azione di papa Mastai.

L'opera si presenta suddivisa in due parti: la prima dedicata alle vicende politiche; la seconda all'attività magisteriale. L'a., nei primi capitoli, intende confutare un certo *cliché* storiografico che ha sempre inteso contrapporre due diverse fasi nel pontificato di Pio IX: la prima, quella riformista del biennio 1846-1848 dove il pontefice appare come sovrano liberale e illuminato, campione del risorgimento incipiente a cui contrasta la seconda, riferita al successivo trentennio, in cui Pio IX avrebbe invece tradito la causa delle riforme e del risorgimento adottando una politica autoritaria e accentratrice. Secondo De Mattei la realtà risulta molto diversa se considerata con obiettività e serenità di giudizio. Il periodo storico affrontato da papa Mastai all'inizio del pontificato, presentava, infatti, problemi di non semplice soluzione: lo Stato pontificio sin dall'inizio dell'ondata rivoluzionario che si era aperta al termine del XVIII secolo, aveva subito pesanti conseguenze; durante il suo pontificato Pio VI era stato arrestato e condotto in Francia, dove morì di stenti, e a Roma fu instaurata una repubblica. Lo stesso Pio VII subì analogo trattamento da Napoleone anche se con esito diverso rispetto al suo sfortunato predecessore. Solo dopo il Congresso di Vienna lo Stato della Chiesa riuscì a riacquistare la propria fisionomia che cercò di custodire gelosamente di fronte al riesplodere delle rivoluzioni borghesi (1820-21, 1830), con l'aiuto delle potenze cattoliche. In questo clima Giovanni Maria Mastai Ferretti, divenuto papa, cercò quindi di attuare delle riforme che rispondevano alle necessità dei tempi e intendevano superare questo clima di chiusura che caratterizzava i rapporti tra lo Stato pontificio e il mondo esterno. L'insieme delle riforme politiche e sociali introdotte da Pio IX che andarono dalla amnistia ai detenuti e agli esuli politici del 16 luglio 1846, alla concessione dello Statuto fondamentale per il governo temporale degli Stati della Chiesa, il 14 marzo 1848, crearono il mito del "papa liberale" determinando così una sorta di "delirio collettivo" (G. MARTINA s.j., *Pio IX (1846-1850)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1974, p. 101). Buona parte della popolazione intendeva, infatti, queste modificazioni come il preludio per un più vasto moto liberale e risorgimentale dell'intera penisola a capo della quale si sarebbe posto il nuovo papa. In realtà le innovazioni introdotte erano, in sostanza, provvedimenti concreti, privi, nelle intenzioni del pontefice di significato politico, come in seguito Pio IX stesso spiegò nell'enciclica *Quibus quantisque* pubblicata a Gaeta il 20 aprile 1849. Il fraintendimento durò comunque poco tempo. La nuova ondata rivoluzionaria determinata dalla caduta in Francia della "monarchia di

luglio" il 23 febbraio 1848 si propagò presto in tutta Europa. La Prima Guerra d'Indipendenza coinvolse anche lo Stato Pontificio dove, nell'entusiasmo generale, la piazza reclamava la guerra contro l'Austria. Come sottolineato da De Mattei "È questo forse il punto più alto del grande equivoco alimentato per convincere gli italiani che il Papa fosse pronto a prendere la testa della «crociata» contro l'Austria" (p. 47). Nell'ondata dell'entusiasmo popolare gli avvenimenti travolsero Pio IX che autorizzò la costituzione di un esercito di volontari i cui compiti erano comunque limitati alla difesa dei confini dello Stato Pontificio ma che il generale Durando attuò in maniera diversa, intervenendo a fianco dei piemontesi. L'allocuzione *Non semel* segnò il confine tra l'equivoco e la realtà. In quanto Pastore supremo, il papa, non poteva dichiarare guerra ad una nazione i cui membri erano suoi figli spirituali. Questa ferma presa di posizione di Pio IX fu da molti considerata un "tradimento" della rivoluzione. Un conto erano delle riforme dettate dalla necessità dei tempi e dalla pressione popolare, altro era rinnegare i principi radicati nella propria coscienza di cattolico e di capo della Chiesa. L'a. sottolinea come a partire dall'allocuzione del 29 aprile 1848 si sarebbe aperto un fossato incolmabile tra la Chiesa e il "risorgimento" che avrebbe presto portato il contrasto alla degenerazione della spinta rivoluzionaria, concretizzatasi con la nascita della Repubblica Romana, la seconda in cinquant'anni.

Nella seconda parte dell'analisi politica del pontificato di Pio IX, l'a. si rivolge al periodo che va dall'esilio di Gaeta alla nascita del Regno d'Italia. De Mattei riesce a descrivere in maniera molto particolareggiata i problemi dello Stato della Chiesa in questa delicata fase sul piano interno (con la Repubblica Romana), internazionale (per ciò che concerne la restaurazione pontificia), e "italiano" (per l'atteggiamento del Regno di Sardegna). Proprio su quest'ultimo aspetto riteniamo utile sottolineare il contributo dell'a. che ha ripercorso una delle problematiche più controverse del pontificato piano, ovvero il suo atteggiamento rispetto alla politica di laicizzazione del Regno di Sardegna (prima) e del Regno d'Italia (poi) cercando di cogliere la soluzione del problema ribaltando la questione rispetto a come la stessa è solitamente presentata nei studi dedicati a questo tema. Osserva De Mattei che la Chiesa cattolica divenne infatti a partire dagli anni '50 il bersaglio diretto dell'offensiva delle società segrete come testimoniato anche dalle opere diversi autori (R.F. ESPOSITO, *La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni*, Roma, Edizioni Paoline, 1969; A.A. MOLA, *Storia della Massoneria italiana dall'Unità alla Repubblica*, Milano, Bompiani, 1976) e questa guerra ebbe il suo centro propulsivo proprio del Regno di Sardegna. Riprendendo quanto proposto da Angela Pellicciari viene osservato come la battaglia condotta sin dal 1848 dal governo liberale di Torino contro gli ordini religiosi costituisca il filo conduttore con cui spiegare le dinamiche della battaglia politica risorgimentale (A. PELLIC-

CIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*, Milano, Ares, 1998, p. 11). L'entrata nella scena politica del conte Siccardi, il 18 dicembre 1849, al dicastero della Giustizia e degli Affari Ecclesiastici costituì una svolta politica determinante nei rapporti tra Stato e Chiesa in Piemonte. La legge per la soppressione del foro ecclesiastico fu il primo atto di questa crisi che determinò persino l'arresto e l'esilio dell'arcivescovo di Torino Luigi Fransoni che ad essa si oppose. Pio IX, che aveva precedentemente ritirato per protesta il nunzio apostolico, mons. Antonucci, lasciò anche la sede vescovile vacante ufficializzando così la rottura tra i due Paesi. La politica di laicizzazione introdotta da Siccardi fu ripresa in seguito dal conte Camillo Benso di Cavour: "la formula *libera Chiesa in libero Stato*, elaborata sotto l'influsso degli ambienti calvinisti ginevrini e del liberalismo anglo-francese, esprime una concezione dei rapporti tra Chiesa e stato antitetica a quella di Pio IX. Torino divenne grazie a lui la "capitale morale d'Italia" e il centro di aggregazione di un'unificazione italiana concepita in chiave radicalmente antiecclesiastica" (p. 75). Nel 1854 Cavour presentò insieme a Rattazzi, ministro guardasigilli, un progetto di legge per la soppressione degli ordini religiosi che venne approvata il 29 maggio 1855. Come osserva De Mattei, contro di essa in particolare, e la politica ecclesiastica piemontese, in generale, Pio IX aveva elevato una solenne protesta nella allocuzione del 22 gennaio 1855 e il 26 luglio e, dopo la promulgazione, fulminò la scomunica maggiore su quanti l'avevano proposta, approvata e sanzionata. Risultava quindi molto difficile pensare ad una "collaborazione risorgimentale" tra Roma e Torino, vista la politica ecclesiastica piemontese non proprio animata da uno spirito conciliativo. La situazione peggiorò con l'inizio del processo di unificazione nazionale promosso dai Savoia. L'evoluzione dei fatti che vanno dagli accordi di Plombières sino alla pace di Zurigo, ripercorsi da De Mattei, pone in rilievo la diversa idea di questo progetto attuata da Cavour e da Napoleone III e le abili manovre dello statista piemontese intese al conseguimento dell'unificazione. L'esempio forse più emblematico è costituito proprio dai Plebisciti dell'11 e 12 marzo 1860 in Emilia, Toscana, Modena e Reggio, Parma e Piacenza dove, come osservato anche da Mack Smith "lo scopo non era tanto di accertare la volontà del popolo, quanto di esibire una schiacciante, incontrovertibile maggioranza" (D. MACK SMITH, *Cavour*, Milano, Bompiani, 1989, p. 229). Pio IX aveva reagito a questa prima annessione dei territori pontifici sollevando il problema sul piano internazionale e chiamando i sovrani europei alla difesa del dominio temporale del papato, nonché scomunicando, il 26 marzo 1860, tutti coloro i quali, in qualunque modo, avessero cooperato all'usurpazione dei domini pontifici.

La terza parte "politica" del volume si occupa del periodo più critico per lo Stato della Chiesa che va dal 1861 al 1878. Sino al 1870 Pio IX cercò di difendere ad ogni costo il potere temporale; in considerazione

dell'atteggiamento del governo di Torino sino ad allora portato avanti nei confronti della Chiesa era chiaro che la legislazione anticattolica sarebbe stata estesa anche al nuovo Regno d'Italia. Per il papa, quindi, difendere il potere temporale significava, in ultima analisi, difendersi anche da questo processo di laicizzazione. Sul piano internazionale l'a. inquadra correttamente l'ambiguità e la contraddittorietà della politica di Napoleone III nei confronti dell'Italia e del Vaticano che passa attraverso la rottura delle relazioni diplomatiche attuata unilateralmente dall'imperatore, seguita all'occupazione di Marche e Umbria, prosegue per la successiva Convenzione di Settembre siglata nel 1864, la Terza Guerra d'Indipendenza nel 1866 e culmina nella crisi di 1867. Nel frattempo l'ascesa politica della Prussia del cancelliere Bismarck vedeva le potenze cattoliche in un ruolo sempre più subalterno. La crisi tra Berlino e Parigi che portò al successivo conflitto offrì al governo italiano l'occasione per rompere gli indugi. Dopo il crollo di Napoleone III, cadde anche Roma il 20 settembre 1870, quando il governo italiano, denunciata unilateralmente la Convenzione di Settembre, decise di entrare nella città dopo aver invaso i territori circostanti. Dopo una drammatica consultazione con alcuni membri del Sacro Collegio il pontefice decise di rimanere prigioniero nella città e protestare sul piano internazionale la ingiusta, ulteriore spoliazione dei suoi domini ad opera del Regno d'Italia. Nell'enciclica *Respicientes* del 1° novembre 1870, contenente le censure canoniche inflitte a tutti i responsabili dell'occupazione dello Stato Pontificio, il papa passò in rassegna gli atti della politica anticlericale portata avanti dal governo subalpino e le fasi della "annessione" dei suoi Stati dal 1859 in poi e ribadì la validità di tutti i documenti da lui emanati e le scomuniche contro chi si era adoperato in queste azioni. Dal ragionamento sin qui condotto dall'autore risulta con chiarezza la difficoltà per il pontefice di credere anche minimamente alle promesse di un governo che aveva sempre agito contro il Vaticano considerando molto difficile ogni tipo di cooperazione. I nuovi governanti di Roma confermarono i timori espressi da Pio IX e dal suo *entourage* con la violazione di diversi edifici ecclesiastici, con il plebiscito su Roma (che privò il Vaticano anche della Città Leonina) e con l'occupazione del Quirinale. De Mattei continua la descrizione di questo difficile rapporto tra vincitore e vinto passando in rassegna i successivi atti che portarono ad un aumento di questa tensione, a partire dalla legge delle Guarentigie (a cui fece seguito l'enciclica *Ubi nos*) nel 1871, la legge per l'espulsione dei religiosi e le religiose dai loro conventi nel 1872, la soppressione in tutte le università delle facoltà di teologia e il controllo governativo dei seminari nel 1873, l'estensione della legislazione esistente sulla soppressione degli ordini religiosi e, nel 1874, l'estensione della confisca delle loro proprietà anche a Roma e l'imposizione ai sacerdoti di prestare il servizio militare. In questo contesto — osserva De Mattei — Pio IX respinse l'ipocrisia del-

le richieste di conciliazione formulate dal governo italiano quando "tutta la legislazione, anche in punti importantissimi, come sono i Sacramenti, si trova in aperta opposizione con i principi fondamentali e le leggi universali della Chiesa" (p. 118). Il percorso descritto dall'a. costituisce una risposta alle critiche rivolte contro Pio IX di essere stato un nemico del Regno d'Italia. Dalle pagine che l'a. ha dedicato a questo argomento è possibile evincere che una indagine sul pontificato di Pio IX condotta con il dovuto distacco da opinioni precostituite e pregiudizi, permette di comprendere come, in realtà, l'accusa andrebbe sicuramente capovolta. In questo senso la chiave di lettura di questi fatti va rintracciata anche nell'Enciclica *Jam-dudum cernimus* del 18 marzo 1861, dove Pio IX affermò che l'offensiva contro il pontificato romano mirava non solo ad espropriare il pontefice del suo principato civile, ma a dissolvere, se possibile, ogni influenza della religione sulla società. Risultava quindi un dovere per il pontefice (chiunque egli fosse) opporre la propria resistenza a questo tipo di rischio.

Altro confronto di eguale rilevanza, questa volta sul piano internazionale, è quello tra Pio IX e Bismarck, definito dall'a. "l'ultimo duello", che caratterizzò l'ultima parte del pontificato piano. Sebbene le relazioni tra Berlino e Vaticano fossero abbastanza buone sino alla prima metà del 1871, diversi fattori contribuirono a scatenare la crisi. Sicuramente l'errata interpretazione del dogma dell'infallibilità da parte dei protestanti dei liberali e dei vecchi cattolici che prospettavano scenari deliranti sulla reale portata della *Pastor Aeternus*, il contrasto nel parlamento prussiano e imperiale tra maggioranza e opposizione cattolica (il partito del Centro intendeva, infatti, portare avanti una politica contraria a quella voluta da Bismarck prospettando addirittura un intervento dell'impero a favore della Santa Sede), determinarono la violenta reazione del cancelliere che trovò in questo un concreto appoggio dei liberali. Determinanti in questo senso risultarono innanzitutto il rifiuto opposto dal cardinale Antonelli di sconfessare il Centro, nonché il mancato gradimento alla persona del card. Hohenlohe alla carica di ambasciatore dell'Impero presso la Santa Sede. Dal 1872 in poi il conflitto assunse toni sempre più aspri che raggiunsero il culmine negli anni compresi tra il 1873 e il 1875 con le note "leggi di maggio". Se nella prima parte del conflitto il fine ultimo di questa politica era la netta separazione della Chiesa dallo Stato, dal 1873 in poi il governo di Berlino cercò di creare un impianto legislativo grazie al quale lo Stato si poneva al di sopra della Chiesa arrogandosene il diritto di controllo e supervisione. Pio IX intervenne a sostegno dei cattolici tedeschi; le encicliche *Etsi multa luctuosa* del 1873 e *Quod nunquam* del 1875 segnarono i momenti salienti della protesta del Vaticano alla politica anti-ecclesiastica di Bismarck. La solidarietà instaurata tra i cattolici e i vescovi tedeschi (molti dei quali furono incarcerati) appoggiati da Pio IX anche attraverso l'azione di organi qualificati quali la Sacra Congregazione degli

Affari Ecclesiastici Straordinari e il Santo Ufficio determinarono il fallimento del *Kulturkampf* che pose a confronto, in ultima analisi, la lotta di un cancelliere per il consolidamento dell'unità di un "regno temporale" e la resistenza di un pontefice per il mantenimento dell'unità di un "regno spirituale".

Nonostante il fatto che nel volume il Magistero di Pio IX appaia distinto dalla parte politica, osserva De Mattei, non bisogna separare, in Pio IX, il sovrano temporale dal pontefice, l'opera politica da quella religiosa e morale in quanto papa Mastai intese politica e morale come realtà distinte ma non separate e contrapposte, come voleva l'ideologia risorgimentale. I trentadue anni di pontificato risultano, secondo l'a., "illuminati" dal dogma dell'Immacolata Concezione (1854), dal *Sillabo* (1864), dal dogma dell'Infallibilità che seguirono con coerenza i principi enunciati già dall'inizio del pontificato nell'enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846. L'a. presenta questi documenti nella loro versione integrale con una premessa che li inquadra sul piano storico, ne ricorda la genesi, ne commenta il contenuto e le ripercussioni all'interno del mondo cattolico e in ambito internazionale.

Per lo stile chiaro e comprensibile, la pacatezza dei toni, la capacità di sintesi e lo sforzo interpretativo, anche questa parte risulta di grande utilità non solo per gli "addetti ai lavori" ma anche per il grande pubblico che intenda addentrarsi in questi fatti al di fuori delle polemiche o strumentalizzazioni che hanno quasi sempre contraddistinto i giudizi sulla vita e le opere di Pio IX. Sarebbe stato interessante vedere compresi in questa opera anche ulteriori aspetti di particolare rilevanza nella politica estera del pontificato piano in ambito europeo (come la questione polacca), riguardo ad altri continenti (il Brasile ad esempio) o l'espansione dell'attività missionaria, nonchè un maggiore approfondimento su alcuni temi trattati forse troppo sinteticamente, come il *Kulturkampf* che rappresenta, in ultima analisi, la prima crisi internazionale affrontata dal Vaticano dopo la caduta del potere temporale, oppure, sul piano interno, sulla annosa questione del suo rapporto con il cardinale Antonelli e l'*entourage* di quest'ultimo. Poteva risultare di analogo interesse un approfondimento sull'altro tema particolarmente controverso del rapporto tra Pio IX e i cittadini pontifici di confessione ebraica, riassunto solitamente nel solo "caso Mortara", ma che in realtà ancora necessita di ulteriori approfondimenti sul piano storico tali da poter mettere in luce i reali termini della questione.

Riteniamo, in conclusione, che questo libro apra la strada ad un nuovo filone di ricerca nella storiografia cattolica e costituisca un sicuro incitamento per gli studiosi a tornare sui fatti del Risorgimento che molti considerano tuttora intoccabili ed inviolabili e che invece l'a. ha avuto il coraggio di affrontare "controcorrente".

M. Valente

A. FERNÁNDEZ, *Ética filosófica y teología moral. La cuestión sobre el «fundamento»*, Ateneo de teología, Madrid 2000, pp. 221.

Desde mediados de la década de los ochenta el profesor Aurelio Fernández ha publicado algunas obras importantes de teología moral. Destaca su manual "Teología moral", en tres volúmenes y con más de 2500 páginas, publicado a partir de 1994, y que lleva tres ediciones hasta el día de hoy. En 1997 dió a la imprenta un nuevo libro sobre la "Reforma de la teología moral. Medio siglo de historia", que nuestra Revista tuvo ocasión de reseñar (cfr. Ath 12 [1998] 547 ss.). El libro del que nos ocupamos ahora parece ir delineando, si es que hemos comprendido bien, un deseo de explicitar y profundizar en algunos aspectos de la teología moral que no era oportuno tratar con detenimiento en el Manual general por razones de espacio y de público. Se trata aquí en concreto de la cuestión de la relación entre la filosofía y la teología en la fundamentación y elaboración de la teología moral.

En la cuestión de la fundamentación de la moral se puede optar por distintas posibilidades. Afirma Fernández que «es claro que fundamentar la moral católica sobre la "beatitudo" es siempre válido. No obstante, se la ha criticado de ser en extremo "escatológica", de "individualista" y de no haber tenido suficientemente en cuenta la moral social. Estas tres limitaciones pueden ser orilladas cuando se hace un planteamiento correcto del "fin último". Pero es evidente que estamos asistiendo a un profundo vuelco cultural. Por lo que, si la Teología Moral quiere ser una oferta a las sensibilidades de nuestro tiempo, es claro que su estudio y exposición debe seguir el esquema del "seguimiento" y de la "imitación de Cristo", tal como se presenta en la Encíclica "Veritatis splendor"» (p. 37, nota 57). El Autor recuerda la importancia de la ética clásica, en las figuras de Sócrates, Platón y Aristóteles; pero hace ver también que muchos Padres y teólogos medievales supieron cristianizar el esquema de la ética de la felicidad de origen griego completando las reflexiones filosóficas con la Revelación.

El verdadero problema de la teología moral actual es que no basta aplicar el modelo que utilizaron nuestros antepasados para comunicar con la mentalidad moderna. La moral cristiana debe buscar una fundamentación verdaderamente "teológica". La Teología cristiana se basa y se origina en la Palabra de Dios, no en la ley natural, ni tampoco en la metafísica del "ser". La antropología filosófica y la reflexión sobre el "ser" del hombre son elementos necesarios para la teología, pues sin una filosofía del ser no se puede pensar en profundidad y no se puede tampoco reflexionar sobre el dato revelado. Pero el punto de partida y la fuerza de la teología está en lo que Dios ha dicho y en la nueva vida que hemos recibido en Cristo. «El

dato primero no es, pues, la Ley, ni los Mandamientos, ni siquiera la ley natural, sino Dios y sus designios sobre el hombre, en su calidad de ser creado a "imagen" suya (Gn 1,26-27)» afirma Fernández (p. 123).

Evidentemente, «la misión del moralista no es aducir sólo textos de la Escritura, ni acumular testimonios de los Santos Padres y del Magisterio, sino destacar la razón última que, según el querer de Dios, justifica el mensaje moral cristiano» (p. 178). Esto nos lleva al tema de la naturaleza humana como base de la ética. El filósofo realista sabe que todo "deber" se funda en el "ser", que la "realidad" es el fundamento de la ética, y que quien quiera conocer y hacer "el bien" debe dirigir su mirada al mundo "objetivo del ser" (J. Pieper, "El descubrimiento de la realidad", Rialp, Madrid 1974, p. 15). La antropología pensada en clave cristiana, a partir de los datos de la Revelación y de la consecuente reflexión de la teología dogmática, sabe además que el cristiano recibe en el Bautismo un "ser nuevo", un ser hijo de Dios y partícipe de la vida intratrinitaria, que se da en cada bautizado a nivel ontológico. En realidad, explica Fernández, no existe un paralelismo riguroso entre el "joven rico" de la parábola de Mateo 19, que se aleja sin aceptar a Jesucristo, y el cristiano bautizado. Ambos se sitúan a distinto nivel porque el cristiano ha sido injertado en Cristo (cf. p. 196).

La doctrina de San Pablo sobre la "nueva creatura en Cristo" (Ef 2,10; 2Cor 5,17) no es parenética ni exhortativa, sino que es ontológica y real. «La ley fundamental general del obrar, "agere sequitur esse", significa en este caso que el obrar cristiano sigue al ser cristiano y debe ser desarrollo del mismo. Como el ser cristiano es un vivir en Cristo, el obrar cristiano será, por tanto, un desarrollo vital en Cristo. (...) si [la ética filosófica] busca la optimización del ser humano, es decir la autorealización de lo que el hombre "es", o sea que la persona humana, mediante su actuar ético, alcance el ser-sí-mismo, la moral cristiana demanda al creyente que desarrolle la nueva vida con la que ha sido agraciado, o sea la ayuda a encontrar su mismidad cristiana. De aquí que la plena realización en la fe no consiste en reconocer lo que "soy", sino en llevar a término "lo que estoy llamado a ser": la plena identificación con Cristo, en la donación total a Dios mediante la acción del Espíritu Santo» (p. 192).

De ninguna manera se está afirmando que la reflexión ética sea innecesaria para la teología moral, pues si la ética busca alcanzar lo mejor para el hombre, lo humanamente mejor es realizar el proyecto que Dios le asignó. El bien y la felicidad dicen relación al bien supremo, es decir, a Dios. Es más, frente a la necesidad de superar algunas reflexiones morales poco "reflexivas", nuestro Autor, citando a V. Frankl, dice que «a la corta o a la larga dejaremos de moralizar y ontologizaremos la moral; es decir, lo bueno y lo malo no serán entendidos como lo que debemos hacer u omitir, sino que el "bien" nos parecerá como la realización del sentido que viene

esigido e impuesto a un ser, y el "mal" como lo que impide esa realización de sentido» (p. 107, nota 16). La ética tiene una base antropológica y teológica (la base de la teología natural, que une cualquier ser creado a un creador omnipotente y perfecto). En la teología cristiana este hecho es válido, pero queda superado en la gracia sobrenatural (cf. p. 86). En estos últimos decenios el trabajo de fundamentación que Fernández señala para la ética filosófica y la teología moral se ha ido haciendo, con gran mérito para algunos autores. Pero el trabajo es por ahora es parcial y meritorio de mayores profundizaciones.

La crisis cultural y de costumbres en la que vivimos es una crisis de raíces filosóficas, como ha afirmado Juan Pablo II en "Veritatis splendor" y "Fides et ratio". Quizás, los esfuerzos que muchos pensadores están realizando a nivel de la fundamentación de la ética filosófica, deben ser mejor acompañados y completados por una elaboración teológica del mismo calibre. La teología no se puede eximir del esfuerzo de pensar la razón última de lo que Dios ha revelado, y de su intrínseca identidad con lo que el hombre es. Una moral parenética sería tan incompleta como una filosofía precristiana.

H. Fitte

D. N. FREEDMAN - A. C. MYERS - A. B. BECK (eds.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) - Cambridge (U.K.), 2000, pp. XXXIII + 1425.

Fra i dizionari biblici apparsi recentemente alcuni di loro hanno il formato di un solo volume, come quello dell'Abbazia di Maredsous, o l'*Oxford Companion to the Bible*, altri sono più estesi come il *Hastings Dictionary of the Bible* (5 voll.), l'*Anchor Bible Dictionary* (6 voll.), o l'*Interpreters' Dictionary of the Bible* (4 voll.). Il presente libro vuole sostituire il classico monovolume *Eerdmans Bible Dictionary* non soltanto facendone una nuova edizione ma un lavoro nuovo e aggiornato, un'opera di riferimento che possa offrire al lettore una risposta rapida ai diversi interrogativi che emergono nel campo biblico, anche se in un formato più ristretto di quello che offrirebbero le opere di tipo enciclopedico in vari volumi.

Questo dizionario ha il pregio di contenere quasi lo stesso numero di voci dei grandi dizionari biblici e di presentare nel contempo i passi avanti nella ricerca biblica degli ultimi anni. Alcuni degli articoli sono brevi, anzi, stringati; è logico che sia così in un'opera di questo stile, specialmente se si tratta di più di 5000 articoli contenenti fra l'altro descrizioni di oggetti e di utensili menzionati nella Bibbia nonché di città del Vicino

Oriente o luoghi biblici. A proposito di questi ultimi, è utile l'indicazione del nome in ebraico moderno o in arabo dei luoghi biblici, quando lo si conosce e l'informazione numerica che permette di trovare il luogo nella mappa di *Archæological Sites* della Palestina, alla fine del volume.

Altre voci invece trattano in un modo più approfondito gli argomenti che toccano più da vicino i diversi campi di studio in cui si è impegnati adesso nella Sacra Scrittura. Voci come *Archæology*, *Historiography*, *Narrative* offrono delle discussioni bilanciate con i differenti punti di vista intorno al tema. Alla fine di questi articoli si trova di solito una bibliografia aggiornata che permette di studiare ulteriormente l'argomento. Nella voce *Archæology and the Bible*, ad esempio, si mettono in evidenza le diverse fasi attraverso le quali la ricerca archeologica si è sviluppata nei due ultimi secoli nella tensione fra il tentativo di legarla ad una stretta interpretazione del testo biblico e lo sforzo per fare dell'archeologia Siro-palestinese una scienza secolare, staccata dal particolarismo storico del racconto sacro di Israele. L'autore (Thomas E. Levy) traccia un percorso che nella pratica inizia da William F. Petrie e il miglioramento della tecnica stratigrafica, continua con William F. Albright e "l'età d'oro dell'archeologia biblica" e Y. Yadin e gli scavi di Hazor e Masada intesi a "provare" la Scrittura ma criticati non leggermente negli ultimi anni, critica che l'autore ignora. Il giudizio sui "minimalisti" è invece duro e paragona le loro pretese a coloro che "negano la realtà dell'olocausto" (p. 95).

Complementariamente la voce *Historiography, Biblical* parte dalla definizione di "testo storico" forgiata dal positivismo del XIX secolo. L'articolo offre poi un resoconto degli studi nel XX secolo puntati a mettere in risalto Israele in mezzo ai popoli del Medio Oriente. Si apprezza lo sforzo dell'autore (William Schniedewind) per far vedere il peso e l'influenza che vi hanno esercitato negli ultimi anni i "minimalisti": Van Seters, Davies, Thompson.

Specialmente interessante la voce *Interpretation* in cui si fa un percorso storico a partire dall'interpretazione del testo sacro all'interno della Bibbia stessa e comprendente il giudaismo antico, la Chiesa primitiva e il medioevo, la riforma protestante e l'interpretazione moderna e gli approcci contemporanei al testo che, secondo l'autore (Ben C. Ollenburger), prenderebbero le mosse da F. Schleiermacher e attraverso W. Dilthey vedrebbero il testo come espressione vitale fissata per iscritto. Così si sarebbe arrivati all'ermeneutica attuale dove tre nomi sono menzionati: R. Bultmann, M. Heidegger e H.-G. Gadamer. Nella conclusione spicca lo sforzo congiunto di cattolici, protestanti ed ebrei di approfondire nel campo dell'interpretazione della Bibbia senza trascurarne lo studio storico.

Non appare un articolo sul "Gesù storico" ma in compenso la voce *Jesus Christ* presenta un'accurata analisi della vita, morte e risurrezione di Gesù così come presentata nel testo dei vangeli. Davanti alla tendenza di

alcuni settori accademici a sottolineare eccessivamente il valore e l'apporto dei vangeli apocrifi e delle narrazioni parallele ai testi biblici alla vita di Gesù, E.P. Sanders qualifica di "improbabile" il fatto che le fonti non canoniche possano contribuire sostanzialmente alla comprensione del Gesù storico (p. 702). Inoltre Sanders fa trapelare non poche sfaccettature teologiche nel suo articolo. Specialmente equilibrate le conclusioni a proposito della risurrezione; secondo lui, senza poter sapere ciò che è realmente accaduto, non si potrebbe dire che si tratti di un fantasma né si potrebbe accusare i primi credenti di frode deliberata (p. 707).

L'inquadramento delle parabole di Gesù sembra, a mio avviso, riuscito. In *Parables* si fa una storia della loro interpretazione fino ad arrivare all'ottocento-novecento con A. Jülicher. Sorprende un po' che l'autore faccia ampio riferimento a C.H. Dodd ma non a J. Jeremias al quale possiamo attribuire il merito di aver individuato la cornice storica dei discorsi parabolici di Gesù.

Nella voce *Paul* si parla di sette lettere uscite dalla mano di Paolo, poi delle lettere discusse e infine delle pseudoepigrafiche. Nello stesso articolo la cronologia viene trattata in modo bilanciato, senza dare troppo peso alle teorie che fanno capo a G. Lüdemann e che non tengono conto praticamente del libro degli Atti, poggiandosi esclusivamente sulla testimonianza delle lettere (dando però non poco credito al racconto di Giuseppe Flavio su Pallante, fratello di Felice, e a un supposto allontanamento di quest'ultimo dalla sua carica nel 55 d.C. circa). Anche nelle mappe alla fine si presentano i viaggi dell'apostolo d'accordo con una cronologia che tenga conto delle lettere e al tempo stesso non faccia violenza al testo lucano. In genere non si trovano delle asserzioni chiare riguardo all'autenticità paolina nelle lettere discusse, ma si deve apprezzare lo sforzo dei diversi autori a presentare gli argomenti a favore e contro, lasciando alla fine una libertà di giudizio al lettore. Così nella voce *Ephesians* si presentano i punti di vista contrastanti intorno all'autenticità paolina, dicendo in ultimo termine che mentre non si sviluppino dei criteri di giudizio più precisi per assicurare ciò che Paolo avrebbe potuto scrivere, ci sarà un po' di incertezza.

Dietro il dizionario si trova la scienza e l'esperienza di David Noel Freedman, professore emerito di Antico Testamento nonché editore dell'*Anchor Bible* e dello *Interpreter's Dictionary of the Bible*. Attualmente collabora all'Università di California, San Diego. Assieme agli altri curatori, Allen C. Myers e Astrid B. Beck, hanno coinvolto più di 600 docenti di Bibbia, storia antica ed archeologia nella sua stesura. Non mancano le voci teologiche (*Trinity, Christology, Christmas, Covenant*, per menzionarne alcune), il che permette di dire che si è davanti a un'opera di consultazione utile e affidabile.

A. MIRALLES, *I sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi («Sussidi di Teologia»), Roma 1999, pp. 413.

La questione della validità attuale del trattato *de sacramentis in genere* si trova oggi in discussione, nel contesto del più ampio stato di incertezza sul modo di strutturare la teologia sistematica. L'autore affronta questa problematica — accennata proprio nelle prime pagine dell'introduzione — e offre una risposta decisamente affermativa (cfr. p. 7), riconfermata spesso nel corso dell'intero manuale. Non si tratta tuttavia di una impostazione apologetica — sebbene non manchino gli opportuni riferimenti alle posizioni contrarie al dogma di fede — ma genuinamente teologica, nel senso di una vera *fides quaerens intellectum*, che non punta preconceputamente alla giustificazione del trattato, ma che parte dal dato rivelato e procede — sulla scia della metodologia autenticamente teologica — con lo studio del suo sviluppo attraverso la vita della Chiesa, fino a raggiungere una sua formulazione sistematica. Ciò che risulta evidente alla fine è che il trattato generale sui sacramenti non è nato "a tavolino", ma proviene invece dalla stessa vita ecclesiale; la teologia non ha fatto altro che mettere in veste scientifica ciò che nella Chiesa era ormai vita vissuta.

L'opera che ci accingiamo a presentare è uno dei primi libri della collana di manuali promossa dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Questo volume è nato da un'abbondante esperienza di docenza dell'autore. Come professore ordinario di teologia sacramentaria presso la medesima università e come consultore delle Congregazioni della Dottrina della Fede e per il Clero, ha avuto i necessari *inputs* per scrivere un libro di alto profilo scientifico, che si misura costantemente con le interrogazioni ricorrenti nella cultura contemporanea, e tiene conto delle diverse posizioni esistenti nella teologia odierna. Dalla sua lettura emerge la costante preoccupazione dell'autore a non lasciarsi trascinare verso atteggiamenti unilaterali; riesce invece a far concorrere armonicamente le diverse dimensioni — cristologica, ecclesiologica, pneumatologica, antropologica — che incidono sul tema, il tutto sullo sfondo di una attenta considerazione della storia della salvezza.

Impostato veramente come un *manuale* in vista degli studi istituzionali di teologia, cura bene la sua completezza, in modo da non tralasciare nessuno dei temi basilari che compongono il trattato. A differenza di altri manuali postconciliari di teologia sacramentaria, la metodologia auspicata da OT 16 non è applicata presentando una prima sezione storico-genetica seguita separatamente da una sezione sistematica; troviamo invece i due aspetti armonicamente intrecciati, e ciò conferisce all'opera un lodevole impianto unitario, che rende solida la sua architettura intellettuale. Il dato rivelato si attinge primariamente dalla Scrittura, ma la sua riflessione nella

patristica, la sua celebrazione nella liturgia, il suo sviluppo nella teologia, la sua vita nella storia della Chiesa e la sua formulazione nel magistero vengono proficuamente considerati. Un'impronta tomistica — san Tommaso d'Aquino è di gran lunga l'autore più citato — impernia l'intera opera, assieme ad una grande fedeltà al magistero della Chiesa. Nei temi più aperti alla discussione teologica, l'autore non manca di passare in rassegna, con onestà intellettuale e senza passione, le diverse posizioni, per fornire poi la propria, con tratti stimolanti e originali. Sebbene nel libro prevalga un'angolatura decisamente dogmatica, gli aspetti morali — che non dovrebbero essere mai assenti nella teologia sacramentaria — trovano ampi spazi, seguiti anche dalle loro conseguenze sul versante della spiritualità. Infine, le pagine sono scandite da un apparato critico abbondante, con rimando a fonti attendibili, ciò che rende l'opera molto affidabile.

Nei sei capitoli (più l'introduzione) che compongono il manuale, la tempra dell'autore si manifesta specialmente nel primo (pp. 13-78). Con un rifiuto esplicito delle "sacramentologie costruite dal basso" (cfr. pp. 8-9), il punto di partenza per la considerazione dei sacramenti è l'«economia sacramentaria della salvezza», come viene intitolato il capitolo. Fedele a una sacramentologia "costruita dall'alto", il mistero di Cristo e la sua continuazione nel mistero della Chiesa si trovano al primo posto, mentre solo in un secondo momento si giunge allo studio dei sacramenti nella condizione storica dell'uomo. La padronanza del dato biblico attorno al *mystêrion* impernia l'intero capitolo, fornendo l'adeguato contesto per la collocazione dell'insieme dei sacramenti nella storia della salvezza. Particolarmente ben riuscita risulta la sezione su «I redenti, inseriti nel *mystêrion*» (pp. 23-30), che a mio avviso è la chiave di volta dell'intero manuale. L'immagine paolina del corpo, di cui i fedeli sono le membra, oltrepassa ampiamente la nozione profana di corpo, poiché si tratta qui del corpo del Cristo crocifisso e risorto, dove le membra sono vivificate dal Capo per l'infusione dello Spirito: un inserimento nel mistero di Cristo, operato sacramentalmente, che va a pari passo con la conoscenza del *mystêrion*. L'accoglienza con la fede della predicazione del Vangelo non resta a livello di trasmissione di idee, ma è accompagnata dall'inserimento nel mistero. L'attività sacramentale della Chiesa è così configurata in due dimensioni reciprocamente intrecciate: predicazione della parola e operatività del mistero (cfr. p. 33). Si può allora dire che «il mistero della Chiesa prolunga il mistero di Cristo, non nel senso che la Chiesa succeda a Cristo quasi sostituendolo, ma nel senso che, nella Chiesa e attraverso la Chiesa, gli uomini sono inseriti nel mistero di Cristo» (p. 38). Ciò implica una presa di posizione forte rispetto al credere nella *presenza* di Cristo nella Chiesa, diametralmente lontana da una sacramentaria costruita sulla base dell'*assenza* di Cristo nel tempo della Chiesa: così l'autore prende esplici-

tamente distanzia dalla posizione di L.-M. Chauvet nel suo libro *Symbole et sacrement* (cfr. p. 39 nota 63).

Il capitolo si chiude con la considerazione dei sacramenti nel contesto della condizione storica dell'uomo. Alla classica triade di convenienza dell'esistenza dei sacramenti (*propter eruditionem, propter humiliationem, propter exercitationem*), l'autore aggiunge una suggestiva ragione di «convenienza dei sacramenti in rapporto all'uomo visto nella sua socialità» (pp. 75-78).

Il capitolo II («Verso un concetto comune delle azioni sacramentali della Chiesa»: pp. 79-146) presenta il percorso storico che sfociò nel concetto specifico di sacramento della nuova legge, in modo molto ben articolato e documentato (pp. 79-121). Sono le pagine che più mettono in luce la validità del trattato *de sacramentis in genere*, in quanto si rende chiaro quanto la vita preceda la teologia. Dopo lo studio delle «nozioni di sacramento in contrasto con la dottrina cattolica» (pp. 122-134), si passa all'analisi delle attribuzioni delle nozioni di segno, rito, simbolo e celebrazione ai sacramenti. Anche qui il discorso diventa originale, specialmente nei riguardi della nozione di rito e la distinzione fra segno e simbolo.

I capitoli III («Origine dei sacramenti in Cristo e senso dell'organismo sacramentale»: pp. 147-182) e IV («Il segno sacramentale»: pp. 183-200) affrontano temi classici dei manuali di sacramentaria. Una speciale considerazione meritano le pagine dedicate alla «riconducibilità dei sacramenti a Cristo prima della sua Ascensione al cielo» (pp. 151-155), affermata senza riduttivismi, e quelle che sviluppano il senso ecclesiologico dell'organismo sacramentale, descritto dal Concilio Vaticano II. Lo studio dell'immutabilità della materia e della forma fornisce parecchie indicazioni di ordine pratico, morale e pastorale. Le ultime pagine del capitolo IV, sul «nucleo essenziale del segno sacramentale inserito nell'insieme della celebrazione eucaristica» (pp. 195-200) risultano di un grande interesse per la ben riuscita connessione fra gli aspetti dogmatici e liturgici della questione.

Se l'intera opera presenta una struttura solida, senza lasciare questioni non risolte, questo lo si deve dire in modo speciale del capitolo V, che è chiaramente il più impegnativo. Il «contenuto salvifico dei sacramenti» (così intitolato) si sviluppa in ben 150 pagine, articolato in quattro sottosezioni: dopo la considerazione degli aspetti più generici, si affronta lo studio della grazia sacramentale, del carattere e dell'efficacia. Sul lato positivo della bilancia si deve aggiungere, oltre agli aspetti appena menzionati, la risposta che si dà ad alcune questioni ricorrenti nella teologia contemporanea. Così, l'analisi di Gv 4, 23-24 (dialogo di Gesù con la samaritana, sull'adorazione al Padre nello Spirito e la verità: cfr. p. 223) rifiuta il «profetismo anticulturale» derivato prevalentemente dal luteranesimo liberale e infiltrato, a volte in dosi preoccupanti, in certe aree

cattoliche. Accanto a questa tematica si trova l'operatività della parola e dei sacramenti nella Chiesa, dall'autore presentata — giustamente — in modo intrecciato (per esempio a p. 226), lontano da uno schizofrenico dualismo parola-sacramento; un'impostazione pericolosa, purtroppo non assente in alcune ecclesiologie. C'è infine da lodare l'importanza conferita alla dimensione pneumatologica: lo Spirito Santo donato nei sacramenti (pp. 230-254, con abbondanti riferimenti biblici, patristici, liturgici e magisteriali), non disgiunto dall'operatività cristologica (pp. 247-249) e senza scivolare verso considerazioni dello Spirito come causa formale della santità dei fedeli (dalla quale l'autore prende distanza: cfr. p. 254). La dimensione pneumatologica trova ancora più spazio (cfr. pp. 319-336) considerata nella sua operatività (ossia, lo Spirito come donante). Ancora più avanti, nelle pagine dedicate alla natura del carattere sacramentale, l'unzione dello Spirito Santo è presentata come ciò che rende il carattere un segno consacrato (pp. 289-295); scostandosi da Scheeben e più in linea con san Tommaso, l'autore pone l'accento più sulla consacrazione come deputazione al culto che come appartenenza a Dio, sottolineando così meglio la dimensione dinamica del carattere: si appartiene a Cristo *per una missione*, tramite la partecipazione al suo sacerdozio. Infine, l'azione dello Spirito non resta confinata riduttivamente al momento del segno sacramentale. L'autore ci tiene a evidenziare — anche qui con argomenti originali — la globalità di quest'azione, che impernia sia l'intero contesto liturgico, sia la preparazione interiore dei fedeli in vista di una fruttuosa partecipazione, e la conseguente tensione escatologica presente durante e dopo l'assemblea liturgica (cfr. pp. 332-336).

Riguardo al sesto e ultimo capitolo, sul ministro e sul soggetto dei sacramenti, c'è da segnalare l'importanza conferita alle buone disposizioni del ministro (cfr. pp. 373-373), riportando il discorso della sacramentaria lontano da una dissociazione fra la vita spirituale dei pastori e l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti. Sul versante del soggetto soggiace la stessa preoccupazione nel parlare sulle condizioni per ricevere fruttuosamente i sacramenti. Il discorso continua sull'interessante sentiero del *senso obbligante del sacramento* (cfr. pp. 394-395), un tema poco ricorrente nei manuali. Sia la teologia morale che la spiritualità non sembrano cogliere sempre l'importanza dell'"impianto sacramentale" del fedele cristiano come fonte di doveri e di risorse, e più ancora, come strutturazione soprannaturale della persona umana che ridimensiona il modo di percepire l'origine, il percorso e l'obiettivo della sua vita.

Guardando adesso l'opera nel suo insieme, il quesito iniziale sulla validità o meno del trattato sui sacramenti in genere non può che avere una risposta affermativa, come accennavamo all'inizio di queste pagine. Sebbene l'abbondanza d'informazione storica potrebbe sembrare eccessiva per certi lettori, risulta inevitabile se si vuole arrivare ad una risposta

non scaturita dalle sole elucubrazioni mentali, ma dalla vita stessa della Chiesa.

Ph. Goyret

G. P. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini* (Mc 1,17), LAS («Biblioteca di Scienze Religiose» 162), Roma 2000, pp. 324.

Il libro è il risultato degli anni di lavoro dell'autore al Pontificio Istituto Biblico per la consecuzione del dottorato in scienze bibliche, ottenuto sotto la direzione del prof. Klemens Stock s.j. La scelta del tema ha a che vedere con la vita e con il percorso vocazionale dell'autore, tenendo conto l'importanza che viene data nella comunità salesiana alla formazione e all'istruzione catechistica; difatti egli dice che è stato appunto in un capitolo generale sul tema dell'*itinerario formativo dei giovani* da dove è scaturita l'idea di scrivere su un tema formativo a livello biblico.

Non sorprende del tutto il vedere che, oltre alla grande quantità di studi che si pubblicano in continuazione sui vangeli, venga non poche volte privilegiato il Vangelo secondo Marco, dove accanto all'immediatezza delle immagini narrative e alla freschezza dei racconti si scorge, in quella spontaneità, un'intenzione precisa da parte dell'evangelista di privilegiare la narrazione di fronte ai discorsi, ai quali si dedicano soltanto due capitoli del vangelo. Così negli ultimi decenni si è sottolineata la trama narrativa, il *filo rosso* del vangelo, sotto diversi punti di vista.

Peron ha voluto mettere in risalto il percorso formativo che Gesù ha scelto per i discepoli, così come lo si può evidenziare dal testo. Nel vangelo di Marco infatti vengono presentate in modo schietto e semplice i rapporti tra la persone con le loro caratterizzazioni e gli avvenimenti che vi si intrecciano. A questo proposito si analizzano nel racconto marcano le forme verbali imperative ed esortative; vi appaiono 170 voci di comando o di invito, di aiuto, di stimolo e di incoraggiamento nel linguaggio di Gesù, di cui 107 sono rivolte direttamente ai discepoli; esse costituiscono il filo conduttore del lavoro.

Nell'introduzione l'autore ribadisce l'organizzazione in modo sequenziale degli imperativi ed esortativi che Gesù rivolge ai discepoli, servendosi della classifica di atti linguistici proposta da J.L. Austin: *atto locutorio* (di dire qualcosa), *atto illocutorio* (che produce qualcosa nel dire) e *atto perlocutorio* (che produce qualcosa per il fatto di dire). Con queste premesse ben fissate si potrebbe dire che l'autore stabilisce delle chiare regole del gioco, specialmente utili in mezzo alla marea di proposte di analisi narrativa e linguistica che oggi vengono presentate.

Dopo una decina di proposte, di diversi autori, sulla struttura del racconto nel vangelo di Marco, l'autore presenta il suo lavoro facente fulcro su Mc 1,16s, appunto il "seguitemi", per lui vero testo paradigmatico che determinerebbe il cammino formativo del discepoli proposto da Gesù. Il passo viene collegato strettamente con il μετανοεῖτε di 1,15 in quanto la buona novella significa rottura con il passato, capovolgimento del pensiero e nuovo agire di fede davanti al futuro. Mc 1,14-15 fisserebbe la struttura dell'intera sezione 1,16-3,6 in quanto presenterebbe sia la chiamata di Gesù che la risposta dei discepoli da due punti di vista: negativo mediante la locuzione ἀφέντες, y positivo nella forma ἠκολούθησαν.

Il capitolo delle parabole (Mc 4,1-34) è il testo che mette in evidenza le esigenze del regno di Dio, poggiandosi su due azioni di Gesù: l'invito all'ascolto e l'insegnamento ai discepoli in disparte; Peron sostiene che si dovrebbe parlare di desiderio di maggiori chiarimenti da parte dei discepoli più che della loro incomprendione (p. 72).

La parte centrale e a mio avviso più consistente dell'opera sarebbero i capitoli centrali (4-7) che costituiscono appunto l'attività formativa; anche se il cap. 4 viene intitolato "Gesù si manifesta ai discepoli", è lì dove proprio incomincia la formazione dei discepoli nel far vedere la debolezza della loro fede, il valore della purità del cuore, nell'invito a comprendere e a ricordare (pp. 104-124). Gli altri tre capitoli trattano direttamente la educazione e istruzione e ciò che l'autore chiama i momenti formativi culminanti dei discepoli.

Il percorso scelto dall'autore per far vedere il filo conduttore del vangelo non è soltanto valido ma interessante e suggestivo. Sorprende un poco che Peron non abbia invece sottolineato l'itinerario formativo e di preparazione al momento definitivo della Redenzione che viene scandito nel vangelo mediante i tre annunci della passione (Mc 8, 31; 9,31; 10,32-34). Il menzionare soltanto Mc 9,31 di passaggio, anche se è d'accordo con la scelta metodologica dell'autore (imperativi ed esortativi), toglie, a mio avviso un po' di lucidità al racconto evangelico, che tende quasi naturalmente verso la passione e morte. Gli stessi verbi impiegati (ἤρξατο διδάσκειν in 8,31; ἐδίδασκεν in 9,31 e ἤρξατο λέγειν in 10,32) fanno cenno alla formazione. Specialmente utili gli indici di citazioni bibliche e di autori alla fine del libro.

Siamo comunque davanti di un lavoro arricchente dove sequela e missione si intrecciano nella trama della formazione dei discepoli in Marco.

B. Estrada

E.P. SANDERS, *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C.-66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999 (orig. ingl. SCM Press.Ltd. London - Trinity Press International, Philadelphia 1992). Ed. italiana a cura di P. Capelli, pp. XIV + 764.

Quest'opera del noto studioso dell'ebraismo e del cristianesimo antico Ed Parish Sanders, si presenta come un manuale sulla religione giudaica durante il primo periodo romano. Lo stile agile dell'autore, le discussioni tecniche e le polemiche limitate all'essenziale, la ben organizzata struttura dell'opera e altri elementi del genere accreditano infatti il libro recensito come manuale di alto livello scientifico. L'autore afferma che esso è stato «il libro che ha sempre voluto scrivere» (p. XI), e difatti, alla composizione vera e propria dedicò quasi 7 anni, dall'estate del 1985. Sul tema specifico dell'opera, l'autore specifica che sebbene in essa vi siano capitoli dedicati alla teologia e alle sette religiose, «l'accento è posto sulla gente comune e sulla sua osservanza religiosa» (*idem*); intendendo per «comune o normale», «l'insieme di pratiche su cui convenivano sacerdoti e popolo» (p. 63). Il concetto corrisponde soprattutto agli ebrei della Palestina e solo in qualche modo agli ebrei della diaspora di lingua greca. In quanto giudaismo «normale», precisa Sanders, esso era in certa misura anche «normativo», poiché stabiliva un modello sul quale si misurava la fedeltà nei confronti d'Israele e del Dio d'Israele.

Lo scritto viene diviso in tre parti: una dedicata al contesto storico; la seconda, la più centrale, al «giudaismo comune»; la terza, ai diversi gruppi e partiti del giudaismo palestinese del sec. I: farisei, sadducei, esseni e così via. Nella seconda parte vengono esaminate tematiche quali il sacerdozio, i sacrifici, la vita quotidiana, le decime e le tasse, l'osservanza della legge, la etologia comune e le speranze future. Completano l'opera una tavola cronologica, un'ampia bibliografia e tre indici: dei nomi dei personaggi storici e letterari, di studiosi moderni e dei passi citati. L'edizione italiana ha inserito una postfazione di P. Capelli intitolata «Il giudaismo secondo Ed Parish Sanders. Alcune istruzioni per l'uso». Tale postfazione risulta, a nostro avviso, d'importanza capitale per comprendere i meriti ed i limiti dell'opera in questione. Si tratta di un resoconto critico basato sulle numerose recensioni qualificate apparse nel mondo accademico anglosassone sull'opera di Sanders. Esse portano la firma di M.L. Cook, L.H. Feldman, M. Goodman, L.L. Grabe, J. Neusner e di M. Hengel-R. Deines, la più esaustiva, di quasi 70 pagine (cf p. 678, nota 4).

Non ci sono dubbi sul grande merito dell'opera di Sanders per la prospettiva molto ampia del suo lavoro, per l'uso di una copiosa quantità di fonti archeologiche, documentarie e letterarie, per la chiarezza espositiva e per l'intelligente organizzazione di una gran mole di dati di prove-

nienza diversa. Questi pregi evidenziano di per sé il valore che gli studiosi concedono allo studio di Sanders, chiamato senz'altro a costituire un chiaro punto di riferimento accanto alle classiche opere di E. Schürer (*Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*, edizione inglese rinnovata a cura di G. e P. Vermes, M. Black e G. Millar, 3 voll., Clark, Edinburgh 1973-1987) e di J. Jeremias (*Gerusalemme al tempo di Gesù*, Dehoniane, Roma 1989; Göttingen 1958²). Le critiche al volume non sono però mancate, essendo la più centrale dal punto di vista storico-contenutistico, anche a nostro avviso, la nozione che l'autore ha forgiato di «giudaismo comune». Sanders, infatti, cerca di stabilire lo sfondo religioso comune in cui si sarebbero mosso indistintamente tutti gli ebrei del primo periodo romano, quelle categorie cioè su cui andavano d'accordo sia i sacerdoti che il resto del popolo, e tale mentalità comune l'identifica nel «nomismo del patto»: ogni gruppo rilevante nella società giudaica dell'epoca romana, secondo Sanders, accettava come principio basilare generatore della propria identità religiosa e nazionale l'alleanza di Dio con Israele e l'obbedienza alla legge come obbligo d'Israele in tale alleanza. È la religiosità che inserita a tale «giudaismo comune» a cui s'interessa l'autore. È questo l'oggetto della ricerca.

Stabilite così le cose, gli interrogativi e le perplessità sullo studio di Sanders si accumulano; soprattutto per la circostanza che l'identità religiosa individuata da Sanders è un'astrazione che non corrisponde difatti in quanto tale a nessuno dei gruppi religiosi dell'epoca romana noti a noi, che avevano una prospettiva religiosa molto più complessa. Viene uniformizzata un realtà religiosa caratterizzata soprattutto per la diversità. Gli studiosi sono sempre più d'accordo, infatti, che il giudaismo del primo secolo era molto ramificato, fino al punto che non mancano coloro che tendono a parlare di «diversi giudaismi» (J. Neusner; G. Boccacini) sebbene altri preferiscano parlare di un giudaismo diviso in diverse correnti (P. Sacchi, M. Hengel; R. Deines). Nella formazione di questo «giudaismo comune», inoltre, Sanders concede un ruolo preponderante alla classe sacerdotale, andando all'estremo opposto di ciò che era stato sostenuto, forse anche in un modo un tanto radicale, da J. Neusner ed altri, cioè, la preponderanza della ideologia farisaica. Sanders attribuisce un'importanza massima al portato sacerdotale-levitico nella pietà ebraica popolare, concependo ciò che è stato chiamato da Capelli una visione «tempio-centrica» della religiosità ebraica (pp. 681-682); visione che non sembra tenere conto neppure della diversità ideologica che esisteva all'interno dello stesso gruppo sacerdotale.

Un'opera così ampia e ricca in tematiche non poteva non suscitare polemica anche su altri diversi aspetti contenutistici. I recensori hanno così discusso la legittimità dei limiti cronologici che Sanders stabilisce per il giudaismo dell'epoca romana, che sembrerebbe doversi allungare piut-

tosto per completezza agli anni che vanno dalla persecuzione religiosa di Antioco IV Epifane fino alla fine della seconda guerra giudaica, fra il 175 a.C. ed il 135 d.C. Si è dibattuto anche sull'uso un tanto acritico delle fonti rabbiniche utilizzate dall'autore, problematizzate dal fatto che di esse si conosce poco la loro storia della tradizione; sull'uso della Mishnah e di altri scritti tardivi del giudaismo nella valutazione dei dati del mondo ebraico del primo secolo; sulla trascuratezza che Sanders fa della letteratura apocalittica e concretamente del libro di Enoch, linea di pensiero di grande importanza, in quanto considera che tale letteratura non serve a specificare il «giudaismo comune» del primo secolo; sulla identificazione che fa fra comunità del sito di Qumran e gli esseni menzionati da Plinio il Vecchio e Giuseppe Flavio che non pochi autori mettono in discussione; sul ridimensionamento che l'autore fa dell'influsso dei farisei nella religiosità comune del popolo d'Israele; sulla sottovalutazione della escatologia e l'eccessivo influsso dei sacerdoti, ecc. L'opera, quindi, d'indubitabile valore, richiede una lettura molto attenta per la sua corretta valutazione storica.

M. Tâbet

M. TÂBET (a cura di), *La Sacra Scrittura anima della teologia*. Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, LEV, Città del Vaticano 1999, pp. 279.

Curato dal prof. M. Tâbet, ordinario di esegesi biblica, il presente volume raccoglie gli atti del IV Simposio internazionale (Roma 12-13.03.1998) promosso dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce. Nei due giorni di lavori sono state affrontate le principali questioni relative all'identità e al fondamento della «Parola di Dio», unitamente ad alcuni aspetti concernenti le relazioni interdisciplinari presenti nel dibattito teologico odierno. Nella presentazione del libro vengono evidenziati due motivi teologici principali, emersi dagli interventi del Simposio: «...la centralità cristologica della Scrittura e di tutta la Rivelazione, e la centralità pneumatologica che vede lo Spirito Santo all'origine dei libri sacri e dell'opera santificatrice della Chiesa» (p. 5). La struttura del testo si compone di due parti, che riportano rispettivamente le sei relazioni (pp. 13-143) e le otto comunicazioni del Simposio (pp. 147-275). La prima relazione affidata al prof. G. Aranda (Università di Navarra, Pamplona) affronta «il problema teologico del canone biblico», passando in rassegna i nodi dibattuti dall'esegesi storico-critica e la riscoperta della funzione normativa del canone alla luce dei nuovi approcci ermeneutici (B.S. Childs; J.A. Sanders; cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA,

L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa, LEV, Città del Vaticano 1993). Dallo studio della formazione canonica dei testi emerge la rilevanza della Scrittura nella sua unità e diversità, insieme al ruolo vitale della tradizione della Chiesa. Il prof. G. Segalla (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale — Padova) ha esposto il tema: «Teologia Biblica: necessità e difficoltà. Per una teoria olistica della Rivelazione attestata nella Bibbia», articolando la sua riflessione in tre momenti: la definizione e la storia della Teologia Biblica, le difficoltà inerenti il metodo e lo sviluppo della materia, la valutazione di alcuni modelli recenti di Teologia Biblica (B.S. Childs, H. Hübner, P. Stuhlmacher). Il noto teologo-biblista italiano propone di leggere l'intero impianto teologico neotestamentario a partire dalla categoria-chiave della «memoria storica continuamente reinterprete», che si evolve secondo un processo auto-interpretativo dall'evento di Gesù di Nazareth (storia) alla rielaborazione kerigmatica «su Gesù» (testo), per culminare nel testo canonico, inteso come «norma di fede» (il lettore e la comunità cristiana). Nella sua relazione: «Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teologia: *Dei Verbum* 24», il prof. M. Tábet (Pontificia Università della Santa Croce - Roma) analizza il ruolo della Sacra Scrittura nell'elaborazione del pensiero teologico, seguendo le tappe della sua evoluzione storica a partire dalla nota formula conciliare: «*Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*» (DV 24). Dalla puntuale analisi proposta emerge una graduale consapevolezza della centralità della Bibbia «anima della teologia», che richiede un ulteriore processo di maturazione e una sempre più adeguata responsabilità nell'ambito della ricerca scientifica e delle sue applicazioni pastorali. La relazione del prof. P. Grech (P.I.B. e P.I.«Augustinianum» - Roma) dal titolo: «Alle origini di un'ermeneutica biblica» offre una disamina degli esordi dell'interpretazione biblica, partendo dalle premesse giudaiche ed attestandosi sul periodo patristico (Giustino, Ireneo; l'esegesi alessandrina ed antiochena; i principali ambiti dell'esegesi patristica). Il prof. M. Bordoni (Pontificia Università Lateranense - Roma) nella sua relazione dal titolo: «Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione» affronta il rapporto tra cristologia, rilevazione e Scrittura così come emerge dalla riflessione conciliare della *Dei Verbum*, rilevando come nella pienezza della rilevazione cristologica debba individuarsi la centralità e l'unità di tutta la Bibbia. Nella relazione di S. E. Mons. J. Mejía (Archivista e Bibliotecario di S.R.C.) dal titolo: «La Sacra Scrittura e l'opera santificatrice dello Spirito Santo» viene sottolineato il duplice aspetto contenuto nel testo sacro, «scientifico» e «spirituale», unitamente alle conseguenze che l'approccio ermeneutico porta in sé. L'autore evidenzia come l'esegesi scientifica, necessaria per l'analisi letteraria, deve essere a servizio dell'incontro autentico con la ricchezza teologico-spirituale del testo e tale risultato non può che avvenire in virtù dell'azione dello Spirito Santo. Mediante lo studio

assiduo e l'ascolto religioso della Bibbia si esige il superamento di posizioni antitetiche, in funzione di una lettura integrale della Scrittura come «Parola vivente di Dio». Le otto comunicazioni di cui si compone la seconda parte del volume completano il tema del Simposio secondo diverse prospettive: le prime tre studiano la problematica biblica in una prospettiva ecumenica ed interreligiosa (P. O'Callaghan, «*Sola Scriptura o tota Scriptura?* Una riflessione sul principio formale della teologia protestante»; J.A. Riestra, «Il criterio di somiglianza e la "terza ricerca" del Gesù storico»; M.V. Fabbri, «Teologia della Bibbia ebraica e dell'Antico Testamento»), la quarta riflette propriamente l'ambito ecclesiale mediante l'analisi del termine *ekklesia* (A. Cattaneo, «Un contributo dell'esegesi biblica alla teologia della Chiesa particolare: riflessioni sul termine *ekklesia*»), mentre gli ultimi quattro interventi insistono sul rapporto tra Bibbia e teologia (G. De Virgilio, «2Tm 3,14-17: l'identità della Scrittura ispirata nella prospettiva teologica delle Lettere Pastorali»; B. Estrada, «La rivelazione del Figlio nello Spirito in Giovanni»; V. Balaguer, «La relevancia de la noción de texto en la hermenéutica bíblica»; S. Ausín, «Incidencia de la fe en la exégesis católica»). L'intento a cui mirava la proposta del Simposio teologico, quello cioè di suscitare la domanda e presentare lo *status quaestionis* della ricerca attuale sulla Sacra Scrittura in rapporto alla teologia e all'esegesi, è riuscito. Infatti i contributi offerti nel volume rendono ragione dello sviluppo della teologia conciliare e riflettono le tendenze prevalenti nel dibattito attuale sulla Scrittura e la sua relazione con l'esegesi e la teologia. L'impianto del libro nella sua prima parte sembra rispondere ad un percorso circolare che comincia dalla riflessione canonica (G. Aranda) ed attraverso l'esposizione delle problematiche teologiche (G. Segalla; M. Bordoni) ed ermeneutiche (M.A. Tábet; P. Grech) ritorna al testo «ispirato» e alla sua collocazione ecclesiale (J. Mejía). Parimenti nella seconda parte le comunicazioni costituiscono ulteriori approfondimenti puntuali sul tema iniziale, nella prospettiva ecumenica (P. O'Callaghan; J. A. Riestra; M.V. Fabbri), ecclesiologica (A. Cattaneo), cristologico-pneumatologica (G. De Virgilio; B. Estrada) ed ermeneutica (V. Balaguer; B. Ausín). Nell'ambito della riflessione biblico-teologica una particolare rilevanza va assegnata al ruolo della patristica. A tale proposito ha opportunamente rilevato il prof. Tábet: «Occorre che la scienza biblico-teologica riesca a ripristinare in un modo nuovo, l'unità del pensiero teologico cristiano, manifesta nell'opera dei padri della Chiesa» (p. 10). L'equilibrio del giudizio storico e dottrinale, la qualità scientifica degli studi prodotti, la ricchezza dell'analisi e la complementarità delle singole trattazioni, costituiscono nell'insieme il merito principale di questa valida proposta, che coniuga sapientemente sia l'analisi storico-diacronica, sia quella teoretico-sincronica, facendo emergere le categorie principali su cui si fonda la riflessione teologica contemporanea e nel contempo la va-

lenza profetica del dettato conciliare: «*Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt; ideoque Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*» (DV 24).

G. De Virgilio

M. TOSO, *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, LAS («Biblioteca di Scienze Religiose» 157), Roma 2000, pp. 491.

Il prof. Mario Toso, ordinario di Filosofia sociale presso l'Università Pontificia Salesiana e professore di Magistero sociale della Chiesa presso la Pontificia Università Lateranense, raccoglie in questo volume alcuni dei suoi precedenti scritti in materia sociale, conferendogli un'unità sotto la prospettiva di una nuova progettualità cristiana per le società del terzo millennio. Non si tratta, pertanto, di una pura raccolta di lavori precedentemente pubblicati, ma di un vero e proprio trattato sui temi più caldi della vita sociale, al fine di mostrare le vie necessarie per impostare in modo più umano e più cristiano la vita comunitaria degli uomini; tuttavia — ci sembra doveroso segnalarlo —, come è frequente in questo tipo di scritti, si riscontrano diverse ripetizioni, benché quasi sempre si tratti di idee fondamentali che si trovano alla base della Dottrina sociale della Chiesa (=DSC). Il libro si articola in due parti di disuguale ampiezza: la prima (pp. 15-122) sviluppa elementi fondamentali e generali della DSC; la seconda (pp. 123-459) studia aspetti specifici della stessa dottrina; include anche un'estesa bibliografia che sarà specialmente utile per gli studiosi di questa materia (pp. 462-482).

La parte I, intitolata «Dottrina sociale in contesto», inizia ripercorrendo alcune tappe significative dei documenti del Magistero sociale a partire da Giovanni XXIII, al fine di analizzare la connessione tra la dottrina sociale e la missione della Chiesa. Ne emerge un commento sintetico e profondo che aiuta a capire cosa sia la DSC, benché il tema verrà approfondito successivamente. Essa nasce dal mistero di salvezza compiuto da Cristo e si configura come un sapere teorico-pratico di natura teologica, che evidenzia l'inscindibile nesso tra i principi evangelici e la vita sociale, tenendo conto delle circostanze di tempo e di luogo. A tale riguardo, una caratteristica primaria della DSC è quella di fornire elementi etico-progettuali per costruire una società secondo il disegno divino, in ogni epoca storica. D'altro canto occorre sottolineare che l'insegnamento sociale è parte essenziale della vita cristiana: non è un momento facoltativo, ma intrinseco alla missione della Chiesa e, pertanto, costituisce un'esigenza propria di ogni fedele e, più in generale, di ogni uomo, che essi dovranno

espletare secondo la loro situazione e vocazione. Il capitolo II di questa parte studia la natura e l'insegnamento di tale disciplina: due aspetti intimamente legati poiché il modo di insegnare questa dottrina dipende dalla sua natura. Per l'A. la DSC è una realtà complessa, non univoca, che ha diversi livelli d'esistenza: quello proprio dei documenti magisteriali; quello che viene tematizzato e sistematizzato dai vari autori in sintesi, commenti, manuali e prontuari; e quello più pratico e sperimentale (p. 76). Ciò è evidente, e noi vorremmo anche aggiungere un quarto livello: quello dei programmi sociali di ispirazione cristiana, situato tra il secondo e il terzo dei sopra indicati. Forse, sarebbe bene includere un ulteriore livello, costituito appunto dalla teologia morale sociale. La considerazione non univoca della DSC ha dei vantaggi e corrisponde in gran parte alla realtà storica di questa dottrina; pensiamo, tuttavia, che una chiarificazione terminologica gioverebbe a un suo sviluppo più coerente. A nostro avviso, la formula DSC o insegnamento sociale cristiano dovrebbe limitarsi al Magistero sociale, non identificandolo con tutte le dichiarazioni magisteriali in campo sociale, bensì soltanto con ciò che è autentico Magistero della Chiesa in ambito sociale, secondo le indicazioni della *Lumen gentium*, n. 25. Dopo di che, ci sarebbero altri quattro livelli: le sistematizzazioni di tale Magistero fatte dai diversi autori che, indubbiamente, non si possono identificare con il Magistero sociale *tout court* poiché dipenderanno dalle scelte di ogni autore; la morale sociale, che non è Magistero, ma teologia sebbene dovrà usare la Rivelazione, la Tradizione e il Magistero (come ogni buona teologia) per il suo sviluppo, e che gode del pluralismo proprio della teologia; il pensiero sociale di ispirazione cristiana, che cercherà di proporre programmi di azione sociale congruenti con i principi cristiani; e, da ultimo, la prassi concreta in ambito sociale. Certamente, questi quattro livelli si trovano in intimo rapporto e dipendenza dalla DSC, ma non si dovrebbero identificare con essa.

Fatta questa digressione, proseguiamo il commento al libro del prof. Toso, con cui ci troviamo sostanzialmente concordi. Per capire lo statuto epistemologico di questa scienza, egli usa un metodo induttivo, e cioè analizza cosa è stata realmente la DSC a partire dalla sua fioritura con Leone XIII: a tale riguardo è palese che si è inserita, ogni volta di più, nell'ambito teologico-morale, come espressione del ministero di salvezza integrale che la Chiesa è chiamata a svolgere. In questo senso ha una caratterizzazione ecclesiologica e pastorale e si costituisce come una disciplina autonoma e diversa rispetto ad altre sfere teologiche. Il suo soggetto è la comunità dei fedeli, nella loro articolazione organica. L'oggetto della DSC è la costruzione della vita sociale per portarla al compimento umano in Dio: ciò richiede una base antropologica plenaria, che si conosce alla luce dell'insegnamento di Cristo, ma senza nulla togliere alla giusta autonomia delle realtà terrene. Da qui, deriva la sua interdisciplinarietà e tran-

sdisciplinarietà: ha bisogno delle altre scienze umane e sociali, rispetta i loro risultati e li raccoglie nel punto superiore di unità rappresentato dalle verità di fede. Perciò il luogo connaturale per l'insegnamento della DSC sembra essere la facoltà di teologia, certamente con l'apporto delle altre scienze necessarie (filosofia, sociologia, ecc.); ciò non significa che debba essere assente in altri ambiti di studio: ma in essi occorrerà una salda base teologica per meglio evidenziare la sua epistemologia.

Gli altri capitoli di questa parte studiano la formazione nella DSC, sia in generale (cap. III) che in ambiti concreti (capp. IV a VI). Un punto cruciale a questo riguardo è che non basta l'insegnamento di questa dottrina, è ancora più importante l'educazione ad essa, vale a dire, oltre alla sua conoscenza è necessaria la sua interiorizzazione e la sua pratica e, pertanto, la formazione delle virtù e delle capacità operative proprie, nonché l'apporto istruttivo dell'ambiente: dei gruppi, delle associazioni, delle comunità, insomma dei "mondi vitali". È tale formazione che rende possibile procacciare nelle diverse circostanze gli scopi della DSC, e cioè la "vita buona" sociale; soltanto quando essa si indirizza verso un *practicum* di vita si può essere cristiani integralmente, uomini completi. Perciò i contenuti dell'insegnamento sociale cristiano devono essere riconosciuti ed assunti consapevolmente dalle persone tenendo conto della propria situazione per poter tematizzare il vissuto sociale verso il compimento umano in una determinata condizione storica. Occorre anche l'aiuto delle scienze sociali, delle competenze scientifico-tecniche e delle esperienze professionali, per poter umanizzare e cristianizzare le istituzioni e gli ambienti. Non va inoltre dimenticato che, nella sua trascendenza, la DSC può ispirare più progetti e programmi sociali, tutti legittimi: esiste, infatti, un pluralismo di interpretazioni e di realizzazioni all'interno dello stesso insegnamento sociale. È altresì necessario ricordare che esso non è una semplice progettualità sociale o di liberazione intramondana: sradicare tale dottrina da Cristo salvatore equivale ad annullare l'efficacia del rinnovamento. In questo senso, la comunità ecclesiale è il primo soggetto formativo della DSC: il Vangelo possiede una dimensione sociale insopprimibile, che rende il cristianesimo tutt'altro che irrilevante per la convivenza e le relazioni interpersonali; va pertanto superata la discontinuità tra etica privata ed etica pubblica teorizzata da un certo neoliberalismo. Al contempo, si deve dire che la fecondità dell'insegnamento sociale della Chiesa dipende dall'apporto simultaneo e corale di tutte le componenti e istituzioni ecclesiali, secondo i propri ruoli. In questo senso il prof. Toso ricorda il necessario contributo delle istituzioni accademiche e dei laboratori di sperimentazione, così come l'urgenza di una pastorale sull'educazione alla DSC, da non identificare con la pastorale sociale.

Queste idee vengono sviluppate nei due capitoli successivi, che trattano della Dottrina sociale nella formazione del clero (cap. V) e del rap-

porto fra Dottrina sociale e catechesi (cap. VI). Riguardo al primo tema, l'A. ricorda il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, e rileva alcuni punti fermi che possono aiutare ad una migliore comprensione e ad una pratica più coerente di questa dottrina. Ciò si completa con l'analisi fatta nel capitolo seguente: quando si capisce correttamente la natura della DSC come parte integrale del mistero cristiano, essa appare connessa con la catechesi come una sua componente indispensabile; trascurare la formazione sociale in ambito catechistico — ai suoi svariati livelli — significa omettere una parte essenziale della *sequela Christi*, che non può non avere conseguenze nocive per lo sviluppo personale, per la convivenza sociale e per la stessa vita della Chiesa.

La parte II del libro inizia, molto opportunamente, con uno studio sulla carità come base necessaria per costruire una società umana coerente. Tale idea, sempre presente in modo pratico nell'agire sociale della Chiesa, è stata anche fortemente insegnata dottrinalmente a partire da Leone XIII, ed ogni volta sempre più sottolineata con lo sviluppo del Magistero contemporaneo. Infatti, non va dimenticato che la DSC si elabora in relazione al piano di salvezza di Dio e alla missione fondamentale della Chiesa, che è quella di annunciare e testimoniare l'amore di Dio verso ogni uomo e verso tutto l'uomo. Da qui sfocia il principio di solidarietà, il bisogno di una giustizia autenticamente umana e la necessità di istituzioni efficienti e responsabili per costruire la civiltà dell'amore, che è il contrario di una società assistenzialistica, sprecona e pigra, poiché la carità è un'energia vitale liberatrice e promotrice dell'uomo e della società. Il capitolo II verte sui diritti dell'uomo e dei popoli: spiega perché essi formano parte del ministero ecclesiale e gli apparenti tentennamenti del Magistero al loro riguardo; sottolinea, inoltre, la necessità non soltanto di difenderli e promuoverli, ma anche la necessità di un loro fondamento, base indispensabile per custodirli ed applicarli universalmente: molto illuminanti sono i ragionamenti dell'A. a questo riguardo e l'accuratezza della loro presentazione sulla scia dei documenti della Chiesa, specialmente dei più recenti.

Parlare, oggi, del diritto alla vita (cap. III) richiede un previo *excursus* che spieghi perché è così diffusa la cultura della morte. Infatti, non c'è giorno in cui i *mass-media* non ci parlino di gravi attentati contro la vita, sia di persone concrete, sia di gruppi etnici, culturali e religiosi. In questo senso, molto opportunamente l'A. intraprende questo studio sulla scia dell'enciclica *Evangelium vitae* e addita tra le cause della cultura della morte il predominio di un'antropologia utilitaristica, individualista ed edonista. Essa considera il soggetto dotato di una libertà radicale e di una ragione strumentale, che si preoccupa dei "beni di efficienza" al di sopra

dei "beni di eccellenza". Con tale presupposto il criterio di maggioranza, di natura prettamente matematica, si applica abusivamente al campo della metafisica e della morale, ossia ad ambiti dove il numero non può essere considerato come criterio di verità e di bene. Da qui, la necessità di evitare una democrazia meramente procedurale: infatti, una società retta da tale principio tende naturalmente al permissivismo e, di conseguenza, ad abbassare il livello morale dei cittadini, come purtroppo è chiaro in molte comunità. La via di uscita si trova in un'antropologia plenaria in cui si considera il soggetto capace di verità, giacché dotato di una razionalità più che strumentale ed incline a raggiungere il bene integrale delle persone. Solo a partire da simili soggetti è possibile la collaborazione interpersonale, poiché si considera che ogni uomo può comportarsi in modo altruista, giusto ed affidabile, capace di riconoscere criteri razionalmente fondati, validi per tutti e condivisibili da tutti. Certamente, va superato il pericolo di attuare discriminazioni contro coloro che non accettano tali verità; ma il pericolo odierno è piuttosto quello di non apprezzare sufficientemente l'importanza dei valori e della verità, quasi che fossero superflui per la vita umana. Occorre, pertanto, trovare la giusta armonia tra i diritti della persona e l'importanza della verità, a livello individuale, sociale, giuridico e culturale. Ma ciò è possibile percorrendo la via dell'etica di prima persona; essa può trovare le risposte pertinenti ai problemi della difesa del diritto alla vita, anche in contesti pluralistici.

Il capitolo IV rivisita due principi architettonici della DSC: la solidarietà e la sussidiarietà. Un *excursus* storico, da Leone XIII a Giovanni Paolo II, mette in rilievo come il Magistero della Chiesa ha inteso questi principi e ne evidenzia i punti salienti per non confondere la solidarietà con un vago assistenzialismo né la sussidiarietà con l'individualismo egocentrico. Si recupera così il significato complessivo di tali principi, anzitutto come dimensioni costitutive della persona e come atteggiamenti spirituali, prima ancora che come istituzioni sociali e statali. Dopo queste chiarificazioni, risulta facile mostrare un insieme di stimoli e suggerimenti per applicare tali principi ai diversi ambiti sociali, che specialmente oggi si dimostrano importanti. Essi sono: l'allarmante fenomeno della disoccupazione, le politiche sociali e il crescente deterioramento dell'istituto familiare. Sono temi che, per la loro importanza, vengono posteriormente sviluppati. La dimensione sociale della famiglia (cap. VI) è un tema particolarmente caro alla DSC; oggi, si intravede una certa rivalutazione dell'istituto familiare, ma al contempo spuntano nuove difficoltà; perciò il prof. Toso ricorda la necessità di una nuova evangelizzazione della famiglia, per annunciare anche ad essa la salvezza di Gesù Cristo: salvezza che comporta la sua più compiuta umanizzazione e liberazione.

«Il futuro della società contemporanea» è il titolo del capitolo VI; esso analizza i paradigmi sociali più in voga, addita i loro esiti e propone la

soluzione adeguata. Inizia segnalando la Trinità come "modello" di vita sociale; poi studia le proposte dell'odierno neoliberalismo e del comunitarismo e rileva come le critiche vicendevoli sono spesso giuste, mentre le proposte di entrambe le parti sono deboli e non risolutive; accade questo, perché nessuna delle due vincola la razionalità ad un bene umano oggettivo, indipendente sia dalle decisioni autonome dei singoli sia dal consenso della comunità. La risposta soddisfacente si trova nel superamento dell'artificiosa separazione tra "giusto" e "buono": solo trovando il loro naturale collegamento è possibile ripristinare le motivazioni per partecipare attivamente alla vita pubblica; per farlo, occorre utilizzare il metodo conoscitivo e gli strumenti gnoseologici di un'antropologia plenaria, specie per quanto riguarda la razionalità speculativa e pratica; una simile ragione (non puramente utilitaristica, razionalistica, ecc.) consente di riportare ogni dialogo e ogni impegno di collaborazione sociale al loro fondamento ontologico e morale, e così mettere a confronto visioni del mondo che pur essendo tra loro diverse e concorrenti, non sono del tutto incompatibili, poiché tutte partecipano ad un sano sostegno razionale. L'A. evidenzia che questa possibilità di conoscere la verità e il bene universalmente validi, non è minimamente fonte di intolleranza; al contrario, è condizione necessaria per un sincero ed autentico dialogo tra le persone, che vengono considerate dagli altri con la capacità di attingere oggettivamente agli autentici valori umani e che, pertanto, rifiutano un pluralismo indifferenziato, una tolleranza o una neutralità statale fine a se stessi. L'ideale di una società a servizio dell'uomo necessita dell'esistenza di una cittadinanza oltre che politica ed inoltre ha bisogno di una forte tensione etica che, presente in tutte le persone e società, fornisce il senso della vita sociale. Il capitolo finisce con qualche spunto sul rapporto tra etica ed economia, che viene ampiamente sviluppato nel capitolo successivo. Esso si incentra sul tema della finanza e della mondializzazione dell'economia. Toso approfondisce la fenomenologia e la problematica di questi eventi e ricorda le dichiarazioni esplicite o implicite che su di esse ha proposto il Magistero: qui si trova la matrice di una riflessione antropologica ed etica della finanza; l'A. prospetta anche i nuclei essenziali di una teologia della finanza, per concludere che è necessario dare un'anima etica alla finanza e formare, oltre che al senso della responsabilità e della socialità, ad una nuova cittadinanza e ad una nuova cultura della solidarietà globalizzate.

Il capitolo VIII tratta alcune sfide particolarmente urgenti nelle società odierne (soprattutto quelle europee), concretamente: a) la grave piaga della disoccupazione, che richiede una nuova progettualità relativa al binomio capitale-lavoro e una più decisa impostazione etica della vita economica; b) la riforma dello Stato sociale, che vada al di là dell'assistenzialismo senza perdere le conquiste ottenute, mediante la corretta applicazione dei principi di solidarietà e di sussidiarietà; c) l'avvio di

un federalismo solidale, che metta in grado la democrazia di gestire la cosa pubblica tramite la soggettività della società; d) la necessità e la possibilità di un nuovo patto sociale, che ritrovi il consenso collettivo attorno a valori comuni; per realizzarlo, va superata la discontinuità tra concezione personale di bene dei cittadini ed etica pubblica, giacché, se le persone non sono soggetti morali sin dall'inizio è inutile sperare che lo diventino grazie alle regole pattuite, prescindendo dalla loro personale e comune ricerca del bene.

I tre ultimi capitoli studiano altrettanti aspetti concreti della vita sociale: in primo luogo la questione agraria, così presente nella DSC; certo, il settore agricolo non è più centrale rispetto agli altri ambiti economici, tuttavia non se ne può ridimensionare l'importanza; inoltre, rivisitare il tema dello Stato sociale in rapporto a tale questione, così come è stata prospettata dall'insegnamento sociale cristiano, è occasione per verificare quanto e come tale insegnamento si è interessato di un simile binomio e per ricavarne indicazioni circa la sua nuova composizione. Il capitolo X si riferisce al «terzo settore»; è questo un fenomeno variegato, piuttosto fluido, che non ha ancora raggiunto un assetto definitivo, per cui la DSC non vi dedica molte pagine; tuttavia, si trovano in essa elementi sufficienti per offrirne un abbozzo progettuale secondo l'ispirazione cristiana, suscettibile di ulteriori sviluppi. La questione ambientale è il tema del capitolo XI; sebbene si trovino accenni anche nel Magistero precedente, è con Giovanni Paolo II che tale argomento entra pienamente nell'insegnamento sociale della Chiesa. Il prof. Toso descrive la situazione e i problemi provocati all'ambiente, le loro cause principali e le dottrine antropologiche ed etiche che sono alla base; poi indica sinteticamente alcune vie di soluzione, tra cui sembra specialmente rilevante una profonda educazione sulla nozione di persona e, di conseguenza, sul giusto stile di vita: quando manca il senso del valore della persona e della vita umana, sopraggiunge il disinteresse per gli uomini e per la terra; l'apprezzamento per il valore del creato, la responsabilità ecologica, l'austerità, la temperanza e l'autodisciplina si acquisiscono mediante l'educazione e l'assunzione delle virtù. L'opera finisce riportando un'intervista fatta all'A. su capitalismo e Dottrina sociale della Chiesa.

La lettura di questo volume è consigliabile per tutti coloro, i quali, si propongano di conoscere meglio la DSC e vogliano impegnarsi perché la società si incammini verso un assetto più giusto e solidale.

E. Colom

Pagina bianca

B. AMOROSO, *Europa e Mediterraneo. Le sfide del futuro*, Dedalo, Bari 2000, pp. 242.

L'opera recensita si inserisce in una collana di ricerche indirizzate ad esaminare la trama dei processi socio-politico-economici attuali ed a prospettare nuovi percorsi e soluzioni. L'analisi del prof. Amoroso si incentra concretamente nei paesi del bacino mediterraneo: essi si configurano come un'area geopolitica di grande importanza; e un'adeguata soluzione dei loro problemi gioverebbe a risolvere molte delle disfunzioni che una rozza globalizzazione non è in grado di affrontare. Per ripensare l'Europa, e in certo qual senso il mondo intero, è necessario ripensare il Mediterraneo: esso non è soltanto il luogo dove sono nate e si sono sviluppate importanti culture che oggi possiedono una valenza universale, ma è anche un luogo di grandi potenzialità economiche e politiche che possono influire enormemente in tutto il mondo e che, pertanto, occorre indirizzare saggiamente. Il mondo odierno è organizzato in forma triadica (USA, Giappone ed Unione Europea); ciò ha prodotto molte asimmetrie, che la fine della guerra fredda ha portato più palesemente a galla. Da qui, la necessità di una logica mondiale policentrica che, nel caso europeo si concretizza nella formazione di quattro anelli di solidarietà che si rapportano all'Europa non come cerchi concentrici, ma come cerchi che si intersecano e si sorreggono a vicenda, e che assumono una funzione di cerniera con le regioni limitrofe: l'anello baltico, l'anello mediterraneo, l'anello danubiano e l'anello dell'Europa occidentale. Si tratta di un modello di solidarietà e di co-sviluppo, che non persegue la standardizzazione dell'economia, delle istituzioni e delle culture, ma che conserva e valoriz-

za le differenze. Infatti, ogni regione del mondo presenta un intimo rapporto tra territorio, coltura (organizzazione economica) e cultura; perciò non è saggio tentare di imporre lo stesso modello socioeconomico alle diverse aree geografiche; anzi, lo stile di vita mediterraneo e la sua economia reale si configurano come una scommessa contro l'efficietismo ed il consumismo e contro la logica del calcolo economico, mentre non mancano le potenzialità e la speranza per il futuro.

In seguito, l'A. analizza un insieme di questioni specifiche che riguardano tutta l'area del Mediterraneo o una parte significativa di essa: la crescente marginalizzazione dei paesi dell'UE che si affacciano su questo mare; i sistemi produttivi e le politiche occupazionali nel Maghreb; la destabilizzazione politica del Medio Oriente e, più in concreto, il problema palestino-israeliano; l'assunto delle migrazioni e la questione delle risorse idriche. Sono tutti problemi di non facile soluzione secondo le impostazioni socioeconomiche prevalenti: si può soltanto avviare una soluzione mediante un decentramento dei poli di sviluppo, sia a livello europeo che mondiale, che venga stabilito secondo gli anelli di solidarietà. Il prof. Amoroso evidenzia, inoltre, che nonostante i problemi che lo riguardano, il Mediterraneo non è sprofondato nella miseria e nel caos, e mantiene un potenziale di capacità produttiva e imprenditoriale capace di rapidi risvegli e di mobilitazione; ciò richiede, prevalentemente, la creazione di istituzioni mediterranee per il risveglio della regione in quanto tale. Tra esse hanno una grande valenza le iniziative nel campo della formazione e della ricerca: da qui la necessità di un'ampia rete di istituti di formazione professionale e di riqualificazione, così come un efficiente sistema di interscambio e di sistemi integrati nelle università di questa area. Occorre anche favorire il policentrismo nelle forme di produzione e di consumo, al fine di promuovere il co-sviluppo di tutti i partner regionali. A questo riguardo l'A. propone il "diamante dello sviluppo policentrico" come quadro di riferimento; esso è formato da quattro elementi: 1) il *territorio*, cioè l'uso delle risorse per lo sviluppo locale e la conservazione dell'ambiente; 2) la *popolazione*, valorizzandone le capacità e incentivando la formazione continua; 3) i *sistemi produttivi*, stimolando quegli più adatti al territorio e alla popolazione; e 4) le *istituzioni*, che devono consentire e rafforzare le forme di partecipazione e di co-gestione. Come si vede, questo approccio attribuisce una grande importanza ai beni relazionali e ai legami sociali; per ciò stesso, tende a superare il concetto di cittadino come "individuo", per ripensarlo secondo la nozione di cittadino "persona".

Il libro del prof. Amoroso offre una lucida analisi delle principali questioni sociali presenti nell'area mediterranea e al contempo individua le ragioni strutturali e i criteri sociali e politici capaci di creare gli indispensabili "anelli di solidarietà", alternativi ai "mercati competitivi" di una globalizzazione disumana. Inoltre, la sua opera presenta diversi punti

di incontro con la dottrina sociale cristiana; ad esempio, il collegamento tra l'economia e la politica con l'etica, il rigetto dei legami di dipendenza (per lo più forzata e nascosta), la necessità di cooperare a livello regionale in ordine allo sviluppo, ecc. Tutto ciò, realizzato con una metodologia squisitamente sociologica, fa sì che quest'opera si presenti come una lettura utile, non soltanto per gli economisti e i sociologi, ma anche per i cultori della Dottrina sociale della Chiesa.

E. Colom

COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000, *Eucaristía, sacramento de vida nueva*, BAC, Madrid 1999, pp. 189.

Con este volumen de la Comisión teológico-histórica del Comité Central para el año 2000 se completa la serie de textos con cuya publicación se pretendía fomentar la profundización en los temas centrales del Jubileo (otros títulos: *Jesucristo, Salvador del mundo; El Espíritu del Señor y Dios, Padre misericordioso*). En esta obra se considera el misterio de la Eucaristía como fuente de vida divina. A lo largo de los nueve capítulos se presenta la enseñanza perenne de la Iglesia en torno al misterio eucarístico. Destaca cómo se explica que las verdades sobrenaturales han de impregnar la entera existencia de los fieles: estamos llamados a hacer que nuestra fe eucarística sea una realidad de la que vivimos cada día.

Este enfoque "vital" es manifestación y, a la vez, consecuencia de la relación que existe entre la Eucaristía y la Encarnación. El misterio eucarístico es fuente de vida divina precisamente porque es prolongación de la Encarnación. Al recibir la Eucaristía, recibimos al Verbo Encarnado; y al recibir a Cristo en Persona alcanzamos una participación en la vida divina porque los frutos de su Encarnación y Redención se realizan en la vida de la persona humana que comulga. Este hecho misterioso manifiesta que en la Eucaristía el intensísimo amor divino busca y alcanza la transformación de la vida humana; es un amor fecundo (p. 19).

Se subraya también cómo la Eucaristía muestra que el cristianismo es la religión de la Cruz y la religión de la alegría a la vez: ahí se conmemora el sacrificio del Calvario y la resurrección del Señor. En este sentido, manifiesta el misterio del paso del sufrimiento a la alegría tan propio de la redención. El misterio eucarístico no sólo encierra en sí el dolor y el gozo, sino que, al ser recibido por el cristiano, le sitúa en el camino del sacrificio, le da la fuerza de la ofrenda y le ofrece la garantía de un gozo más profundo que se empieza a gustar ya en la tierra (cfr. p. 25). Es decir, la Eucaristía nos capacita para convertir nuestra vida en un holocausto que

ofrecemos al Padre, unidos al Hijo y movidos por el Espíritu Santo, con la esperanza de alcanzar la felicidad eterna en Dios.

La presentación de la Eucaristía como acción de gracias en cuanto manifestación del eterno dar y recibir el ser divino en la vida íntima de Dios es particularmente interesante. En la Última Cena Cristo realiza esta obra para manifestar en ella el don total que ha recibido del Padre y el don total que el Hijo hace al Padre en esta ofrenda como acción de gracias por todo lo que Él ha recibido. Sólo Cristo puede ofrecer una acción de gracias perfecta donde la ofrenda no es inferior al don recibido porque sólo Él es Perfecto Dios y Perfecto Hombre. Este impulso del Verbo Encarnado hacia el Padre se fundamenta en y es reflejo de la eterna generación por la que el Hijo recibe todo del Padre en su paternidad y el amor agradecido del Hijo al Padre en su filiación natural.

El Sacramento de la Eucaristía es memorial del sacrificio de Cristo en la Cruz; allí se realiza actualmente lo que ocurrió en la Última Cena y en el Calvario. Esto es posible debido a la divinidad del Verbo Encarnado por la que el Cristo glorioso se hace presente en la ofrenda eucarística llevando en sí tanto el sufrimiento de la Pasión como el gozo de la resurrección. Al explicar la identidad y la diferencia entre el sacrificio de la Cruz y el del altar (cfr. pp. 115-6), la complejidad del tema aparece. Se afirma que la única diferencia entre los dos sacrificios consiste en el "modo de ofrecer".

En conjunto, se trata de una obra que contiene enseñanzas claras y atractivas sobre la Eucaristía; destaca la presentación de este sacramento como fuente de vida nueva para quien comulga con las disposiciones adecuadas y ofrece elementos para el desarrollo de una piedad eucarística fuerte y doctrinal en la vida espiritual del cristiano.

C. Dean

J. COSTA BOU, *Nación y nacionalismos*, Unión Editorial, Madrid 2000, pp. 255 (*Nació i Nacionalismes*, M&M Editors, Borrerdà [Barcelona] 2000²).

I grandi maestri della teologia ci hanno frequentemente ricordato che non vale la pena discutere sulle parole: i temi di studio e di approfondimento devono essere i concetti. Tale consiglio ha un momento importante nell'ambito della Dottrina sociale della Chiesa; infatti, il suo scopo è quello di analizzare con metodologia teologica la realtà sociale, ma i nomi applicati a queste realtà non sempre sono uniformi. Da qui, l'importanza di conoscere le nozioni sottostanti per non ingaggiare una polemica vuota.

Il libro presentato si incentra, appunto, su una di queste parole: il nazionalismo. Certo, tutti hanno un concetto su tale parola; questi concetti, però, non sempre coincidono, come mostra lo stesso libro e i diversi contributi da esso citati; anzi, gli stessi documenti della Chiesa non sempre usano la parola in un unico senso. Perciò, il lavoro del rev. Costa Bou va considerato come un valido contributo, in questo ambito, del sapere teologico. Invero, egli assume un punto di vista particolare, come appare fin dalle prime pagine dell'opera; tale punto di vista non è l'unico possibile, ma senz'altro la coerenza con cui viene sviluppato deve considerarsi come un importante pregio del suo lavoro, in quanto chiarisce, dall'inizio, i concetti utilizzati. Per l'A., il nazionalismo è la virtù morale che inclina ad amare la propria nazione e a compiere tutti i doveri di pietà che essa ci impone verso coloro che ne formano parte (p. 69); poche righe prima aveva definito la virtù del patriottismo in modo molto simile, cambiando "nazione" per "patria" e "coloro che ne formano parte" per "coloro che, per qualsiasi motivo, possono considerarsi autori della nostra esistenza". A mio avviso, è superfluo proporre due diverse virtù così vicine, ma non dubito che tale scelta sia legittima.

A questo riguardo, considero molto utile la lettura del libro che, tenendo conto delle premesse, fornisce gli insegnamenti della Chiesa in questo campo. L'A. lo fa lungo tre capitoli; il primo analizza un insieme di aspetti politici e filosofico-morali: propone le definizioni di patria, di nazione, di stato, di nazionalismo, ecc.; offre una breve considerazione socio-storica sui nazionalismi e commenta alcuni documenti internazionali sul tema. Il capitolo secondo studia i principali interventi del Magistero pontificio in tale ambito, da Pio XI a Giovanni Paolo II. Infine, l'ultimo capitolo prospetta un insieme di orientamenti etico-politici, etico-culturali e pastorali per affrontare con successo la questione del nazionalismo; indubbiamente questo capitolo è il più originale e collima molto bene con la natura della Dottrina sociale della Chiesa, che non può rimanere a livello dei principi, ma deve concretizzarsi in progetti di azione al fine di favorire la promozione della dignità di tutto l'uomo e di ogni uomo.

Non ci resta che congratularci con l'A. ed incoraggiarlo a continuare nel suo impegno per lo studio e la proposta dell'insegnamento sociale cristiano.

E. Colom

J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la evangelización*, Biblioteca de Autores Cristianos («BAC Normal» 582), Madrid 1988, pp. 804.

Juan Esquerda Bifet es uno de los misionólogos de habla hispana más conocidos actualmente. Es profesor en la Pontificia Universidad Urbaniana y director del Centro Internacional de Animación Misionera (Roma). Entre sus obras misionológicas podemos destacar *Espiritualidad misionera* (1982), *Teología de la evangelización* (1995), *El cristianismo y las religiones de los pueblos* (1997); ha sido también director del *Dizionario di Missiologia*, publicado en 1993 por la Universidad Urbaniana. En esta ocasión nos brinda una obra de consulta, fiel reflejo de su prolongada experiencia académica y pastoral.

El *Diccionario de la evangelización* ofrece algunas secciones preliminares: una presentación del autor (pp. ix-xii); una bibliografía general de diccionarios, enciclopedias y obras generales de misionología, con referencias a más de un centenar de títulos en varias lenguas (pp. xiii-xix); siglas de documentos (pp. xxi-xxii); y varias propuestas de lectura sistemática del *Diccionario* (pp. xxiii-xxvi). El grueso del volumen lo constituyen cuatrocientos conceptos misionológicos (pp. 3-788) organizados alfabéticamente. Cada voz presenta una explicación doctrinal, cuajada de referencias a la Escritura y al magisterio contemporáneo; al final se incluyen referencias cruzadas a otras voces, una propuesta de lectura de documentos del magisterio y una bibliografía específica. Cierra el volumen un índice sistemático con las entradas del *Diccionario* y conceptos afines, indicando las voces en donde pueden ser estudiados.

Como se explica en la presentación, la nota específica de este *Diccionario* es su «enfoque misionero universalista» (p. x), que lo constituye como un subsidio de trabajo válido para cualquier evangelizador. Cada voz es una «invitación a la contemplación, estudio científico, perfección y misión» (p. x). Es un libro dirigido tanto a la inteligencia como al corazón del creyente. Y muy útil, pensamos, al no creyente para contemplar una visión cristiana de la Iglesia y su misión. Como explica el autor, «dejo entrever, en la redacción de estos conceptos, mi amor a mi madre la Iglesia, que expreso principalmente citando con amplitud todos sus documentos, no como una opinión más, ni tampoco necesariamente como una definición dogmática, sino como quien escucha a Cristo en la predicación apostólica hoy» (p. xi). Además, llama la atención la abundancia de referencias bibliográficas, principalmente en español e italiano, pero no sólo. El autor declara en la presentación no sentirse «condicionado a ninguna escuela» (p. xi), lo cual se observa, entre otras cosas, en la bibliografía,

donde quedan representadas las más diversas tendencias (a veces contrapuestas) de la misionología actual.

En conclusión, se trata de una obra que puede ayudar mucho a cualquiera que desee profundizar con criterio certero en los complejos y apasionantes desafíos de la evangelización.

L. Martínez Ferrer

J.A. ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 260.

El profesor Íñiguez, que en 1977 había publicado un manual, *Síntesis de Arqueología cristiana*, ediciones Palabra, presenta ahora una revisión y actualización de su anterior trabajo. Esta nueva publicación consta de once capítulos, bien documentados con mapas de los lugares arqueológicos y de las catacumbas romanas, y con dibujos de los elementos arquitectónicos e iconográficos.

Cabría subrayar, en este como en el anterior libro, su óptima formación arquitectónica que se pone de manifiesto en los aspectos técnicos, bien ilustrados con dibujos. Son una aportación importante y resultan especialmente útiles las reconstrucciones de los sepulcros de San Pedro y de San Pablo, (pp. 127-131 y 137 respectivamente), del hipogeo Flavio, (p. 102), del perfil de un hipotético cementerio, (p. 28), o del cementerio vaticano, (p. 84), por citar algunas de las nuevas láminas.

Desde el punto de vista metodológico, es una novedad interesante introducir el capítulo relativo a la iconografía a continuación de las catacumbas y previo a las basílicas, pues facilita un conocimiento más armónico de los distintos sectores de la arqueología.

En esta nueva versión, tal vez por razones de espacio, se ha omitido la epigrafía y se echa de menos un tratamiento más detallado y continuo de las fuentes escritas, por lo que el enfoque, sin dejar de ser histórico, resulta más técnico, aunque conforme al modo que el Autor tiene de concebir la arqueología, privilegiando siempre la fuente monumental. El último capítulo, "Arqueología cristiana e historia de la Iglesia", también una nueva aportación, sirve de contrapunto a los aspectos descriptivos y enlaza la arqueología con la fe de las primeras comunidades.

Es un manual sencillo que ofrece una visión de conjunto e introduce con acierto en las cuestiones, que pueden, a su vez, complementarse con las publicaciones citadas en las láminas, para formar una idea más acabada de la producción cristiana antigua.

S. Mas

A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000².

Il successo della prima edizione di questo libro ha portato l'A. a fare questa nuova edizione aggiornata. Gli elementi portanti sono gli stessi già indicati per la precedente edizione (vedi la nostra recensione in *Annales theologici* 7 [1993] 513-516). Tuttavia, la componente storica della Dottrina sociale della Chiesa fa sì che, in pochi anni, siano sorte tematiche che hanno acquistato una nuova rilevanza. Il prof. Luciani, attento all'evolversi delle realtà sociali, le ha studiate con la sua abituale solerzia, sia per quanto riguarda la loro incidenza sociale che per quanto sono stati trattati da diversi documenti della Chiesa. In questo senso, il nuovo "catechismo" ne offre un'accurata sintesi per meglio conoscerli ed affrontarli nell'agire sociale.

Tra questi elementi, si possono ricordare: la globalizzazione e le nuove tecnologie della comunicazione; tali fenomeni vengono analizzati con attenzione, sottolineandone i vantaggi e i pericoli, che propongono nuove sfide ai cristiani e a tutti gli uomini di buona volontà, al fine di accrescere la dignità di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Si studiano anche i problemi cagionati dall'estendersi dell'usura e del lavoro minorile: non basta, però, ricordare le loro minacce, ma è ancora più necessario impostare le adeguate soluzioni per superare gli effetti perversi. Né va dimenticata l'espansione delle ONG, con la loro capacità di rigenerare un tessuto sociale che andava perdendo la sua flessibilità, racchiuso com'era tra i due poli: lo Stato e il mercato.

La presente edizione, dedica una maggiore attenzione alla carità politica e sociale. Occorre, ricorda l'A., riabilitarne il nome, il concetto e il contenuto stesso: oltre alle sue forme tradizionali, oggi la carità va anche vissuta come un serio impegno affinché si realizzi una società giusta e un'autentica civiltà dell'amore. È questo un impegno a lungo termine, volto a incidere sul tessuto sociale e sulle cause strutturali delle situazioni discriminanti ed emarginanti. Possiamo concludere con le parole che il Card. Etchegaray scrive nella Prefazione: «Il "catechismo" è più che mai, agli inizi del terzo millennio, strumento culturale ed ecclesiale di grande efficacia. Tutti lo possono consultare con facilità e utilità, per la sintesi che opera, tra informazione e riflessione, con rigore scientifico e linguaggio accessibile. Il mio augurio è che il volume, in questa forma rinnovata, risponda sempre meglio agli scopi per i quali fu concepito e continui a incontrare il favore ottenuto finora» (p. 7).

E. Colom

J. MACARTHUR, *The MacArthur Topical Bible*, Word, Nashville 1999, pp. 1592.

L'Autore, un pastore della *Grace Community Church* in Sun Valley, California, aveva pubblicato qualche anno fa la *MacArthur Study Bible*, uno strumento per meglio accedere e comprendere la Sacra Scrittura. Poggiandosi appunto su un indice sviluppato nell'opera precedente, MacArthur presenta adesso questa nuova opera.

Si tratta in essenza di un ampio indice tematico della Bibbia — più di 20.000 voci e di 100.000 riferimenti a passi della Bibbia — con il vantaggio di poter essere usato come un dizionario.

Si sarebbe aspettato che in un'opera così dettagliata e prolissa si fosse tenuto conto dei libri deuterocanonici, anche se le confessioni protestanti non li considerano come facenti parte del canone biblico; una scelta così avrebbe favorito, da una parte, l'approccio canonico alla Scrittura, mentre dall'altra avrebbe rafforzato l'affermazione fatta nella presentazione dell'opera da parte dell'editore, in cui si sottolinea che il libro è "a virtual dictionary of Bible and life subjects and their related scriptures".

Ma questo non vuol dire che non ci sia un'apertura ecumenica; infatti è interessante vedere che non appare la voce *Brothers* o quella di *Relatives* e non si fa affatto riferimento ai supposti fratelli e sorelle di Gesù nei vangeli, evitando così uno dei topici più frequenti che oggi appaiono nell'interpretazione della Bibbia, e in modo particolare nelle comunità della riforma.

L'autore non si limita a fare una raccolta di voci e a trovarvi dei riferimenti incrociati; è da lodare lo sforzo realizzato per presentare il concetto all'interno del suo campo semantico, mettendo così in parallelo dei passi della Bibbia dove un topico simile viene trattato. Per fare un esempio, la voce *Antichrist* non si rinchiude nell'ambito delle lettere giovanee, ma si fa riferimento anche al *eschatological opponent of Christ* che appare anche in 2 Tessalonicesi e nell'Apocalisse.

L'indice si fa specialmente utile quando si analizzano i topici storici, i quali vengono presentati dall'inizio alla fine. La voce *Ark of the Covenant* ad esempio include tutti i riferimenti a partire dall'indicazione divina sulla sua costruzione fino alla sua forma con tutti i suoi particolari nonché alle sue vicissitudini all'interno della storia di Israele.

Si tratta insomma di un'opera utile che offre il vantaggio di avere, in una visione si insieme, tutti gli aspetti di un topico biblico, il che non è tanto facile quando si fanno delle ricerche mediante le concordanze informatiche.

B. Estrada

D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*. Cerf («Lectio Divina» 180) - Labor et fides, Paris-Genève 1999, pp. 450.

L'autore di questo studio sugli *Atti degli Apostoli*, uno dei libri biblici di più ampio interesse per la conoscenza delle origini del cristianesimo, come suggerisce lo stesso titolo dell'opera, è professore di esegesi neotestamentaria nella facoltà teologica dell'Università di Losanna ed è noto anche per le sue pubblicazioni nel campo degli scritti neotestamentari e di analisi narrativa. Recentemente, ha curato una *Introduction au Nouveau Testament* (Paris-Genève 2000), ha pubblicato uno studio su san Paolo (*Paul de Tarse. Un homme aux prises avec Dieu*, Aubonne 1999) ed ha collaborato in un'opera d'insieme sulla vita di Gesù (*Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998).

Il libro qui recensito ha esternamente la fisionomia delle opere di carattere compilatorio. Non si tratta infatti, propriamente, di un commento continuo agli Atti degli Apostoli; esso analizza piuttosto solo alcuni brani: quelli, che l'autore ha ritenuto più significativi per il suo tentativo programmatico. L'opera appare così come una successione di articoli, alcuni dei quali pubblicati già anteriormente come l'autore segnala minuziosamente (pp. 449-450). I diversi studi fatti sono stati però aggiornati, e tutto è stato ritoccato in modo tale che il libro abbia una forte unità. Dopo alcuni capitoli di carattere più generale sull'indole storica dell'opera lucana, nonché sull'unità di Lc-At, sul progetto divino salvifico, sull'azione dello Spirito nella Chiesa e sul percorso arduo della Chiesa primitiva (cc. I-VIII), l'autore si sofferma su tre brani (cc. IX-XI): l'episodio di Anania e Saffira (At 5,1-11), la conversione di Saulo (At 9; 22; 26) e l'enigma della fine degli Atti (28,16-31). Segue, alla fine, un capitolo dedicato ai viaggi di san Paolo (c. XIII) ed un altro allo scritto apocrifo intitolato «Gli Atti di Paolo» (c. XIV), una specie di rilettura dell'opera canonica lucana. Come appendici troviamo una lista di abbreviature, un'ampia bibliografia e un indice dei testi biblici.

La finalità generale intesa dall'autore viene evidenziata dal titolo scelto per la sua opera: «la prima storia del cristianesimo». L'autore, infatti, reagendo contro diverse interpretazioni esegetiche che considerano frettolosamente gli Atti degli Apostoli come un racconto impreciso e parziale della storia primitiva del cristianesimo, sostiene che gli Atti si situano nell'esatta confluenza delle correnti storiografiche ebraiche e greche: un racconto storico, quindi, che, senza tradire i canoni culturali della storiografia greco-romana, è stato assunto in funzione del suo più profondo significato salvifico, quello di mostrare l'espansione di una missione che Luca intende come «storia della salvezza». Il capitolo I è dunque centrale

e mostra la sensibilità storica dell'autore. La sua riflessione favorisce un approccio teologico più sereno agli Atti degli Apostoli.

Riguardo la prospettiva dei capitoli successivi, essa è spiegata nel tentativo metodologico dell'autore di utilizzare preponderantemente i procedimenti dell'analisi narrativa. Marguerat, tuttavia, sa armonizzare tale metodologia con le esigenze dell'analisi storico-critica. L'uso moderato del metodo narrativo gli ha permesso, a mio avviso, di evidenziare con particolare profondità il significato degli eventi raccontati negli Atti senza perdersi in un'infinità di questioni che imporrebbe uno studio preponderantemente storico-critico e senza creare problematiche extrabibliche innaturali che avrebbero impoverito il suo lavoro. L'autore, d'altra parte, è consapevole dei limiti della sua metodologia e rimanda, caso per caso, alla bibliografia opportuna. L'interesse per il metodo narrativo spiega in gran parte le scelte dell'autore. Sono stati infatti esaminati soltanto quei brani centrali della narrazione lucana che presentano problematiche di tipo narrativo, come avviene, per esempio, nel testo esaminato nel capitolo IX: il significato del racconto di Anania e Saffira all'interno degli Atti. La sua risposta sembra essere abbastanza convincente.

Certamente, se non si può mettere in discussione il carattere scientifico dell'opera e non si può fare a meno di valutare molto positivamente i rilievi teologici che essa contiene, determinati punti possono sembrare insufficienti ad un lettore cattolico, data la provenienza intellettuale dell'autore, la cui onestà, però, risulta sufficientemente salda.

M. Tabet

F. PALMIERI, *Ridere per vivere*, Ares, Milano 1999, pp. 239.

Questo bel libro, con un titolo così attraente, ha un sottotitolo che precisa il suo più esatto contenuto: «Storia, storielle e lessico del mondo yiddish scomparso nella Shoah tra Nazismo e Bolscevismo». Il suo autore, Franco Palmieri, è noto per i suoi studi sulle tradizioni filosofiche, religiose e letterarie del popolo ebraico. Su questo argomento, Palmieri, scrisse anni fa, un'opera intitolata *La letteratura della terza diaspora* (Longo, Ravenna 1973) e in anni più recenti *Il pensiero militante. Venti anni di ricatto marxista sulla cultura italiana* (1991) e *I Satiri al «Caffè»* (1994). Ambedue i libri sono pubblicati dalle Edizioni Ares (Milano). Nell'opera che qui presentiamo, l'autore, ci introduce nell'affascinante mondo della cultura yiddish, riuscendo a tracciare in circa venti quadri ambientali, che circoscrivono le vicende grandi o piccole di diversi protagonisti, una storia riguardante la lingua e la letteratura yiddish.

L'autore prende come chiave di lettura una prospettiva che apparentemente potrebbe sorprendere, «l'umorismo»; un umorismo, però, che con le sue invenzioni piene di fantasia e il suo significato liberatorio e agrodolce è servito agli ebrei, culturalmente vincolati al mondo 'centroeuropeo, come strumento efficace di resistenza e sopravvivenza in mezzo al duro contesto storico in cui si sono trovati a vivere. Se a volte, tale umorismo ha creato stereotipi, ciò è dovuto ad un riflusso di idee che non sempre ha saputo interpretare correttamente il pensiero ebraico. La Presentazione di Rabbi Leon Klenicki, direttore già da molti anni dell'*Interfaith Affairs Department* dell'*Anti-Defamation league* (ADL), e l'ampia Prefazione di Lisa Billig corrispondente a Roma del *Jerusalem Post*, costituiscono forse la più valida cornice per una più completa comprensione della trama del libro. Alla fine del libro si trova un repertorio bibliografico.

M. Tábet

LIBRI RICEVUTI

AA.VV., *Crisi della speranza*, Glossa, Milano 2000, pp. 138.

AA.VV., *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. XX Simposio de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 708.

ANTONIO ARANDA, «*El bullir de la sangre de Cristo*». *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2000, pp. 304.

ANTONIO ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 224.

MARCO BECK, *Il pane sulle acque. 1976-1999*, Ares, Milano 2000, pp. 120.

NATALE BENAZZI (a cura di), *Archivum. Documenti della Storia della Chiesa dal I secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 1254.

DAVID BERGER, *Thomismus. Grosse Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Editiones Thomisticae, Köln 2001, pp. 406.

- CLODOVIS BOFF, *Teoria del metodo teologico. Versione didattica*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, pp. 224.
- UGO BORGHELLO, *La sfida dell'amore. Perché essere cattolici fin da giovani*, Ares, Milano 2000, pp. 128.
- JUAN MANUEL BURGOS, *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*, Palabra, Madrid 2000, pp. 198.
- FRANCO CAMPEGIANI, *La teoria autocentrica. Analisi del potere creativo*, Armando, Roma 2001, pp. 126.
- JOAN CARRERAS, *Le nozze. Festa, sessualità & diritto*, Ares, Milano 2001, pp. 260.
- JOSÉ MARÍA CASCIARO ET ALII (a cura di), *Libros poéticos y sapienciales: traducción y notas* («Sagrada Biblia, Antiguo Testamento», 3), EUNSA, Pamplona 2001, pp. 1118.
- MARIO CIMOSA, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture Ebraiche*, EDB, Bologna 2000, pp. 644.
- ENRIQUE COLOM - ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra 2000, pp. 516.
- MANUEL DA ROCHA FELÍCIO, *Portugal e a definição dogmática da infalibilidade pontificia. Teologia, Magistério, Debate Público*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2000, pp. 540.
- E. DAL COVOLO - M. MARITANO (a cura di), *Omellie su Geremia. Lettura origeniana* («Biblioteca di Scienze religiose», 165), LAS, Roma 2001, pp. 122.
- CHRISTOPHER DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Rialp, Madrid 2000, pp. 158.
- ROBERTO DE MATTEI, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 254.

- OLIVIER DURAND, *La lingua ebraica*, Paideia, Brescia 2001, pp. 236.
- CRAIG A. EVANS - STANLEY E. PORTER (ed.), *Dictionary of New Testament Background*, Inter-Varsity Press, Downers Grove (Illinois) - Leicester (England) 2000, pp. 1328.
- LOUIS CLAUDE FILLON, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. Vol. II: Vida pública*, Rialp, Madrid 2000, pp. 476.
- LOUIS CLAUDE FILLON, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo. Vol. III: Pasión, Muerte y Resurrección*, Rialp, Madrid 2000, pp. 268.
- DAVID NOEL FREEDMAN, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, William B. Eerdsman Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge (U.K.) 2000, pp. 1446.
- ANTONIO GARCÍA-MORENO, *Jesús el nazareno, el rey de los judíos. Estudios de cristología joánica* («Colección Teológica», 103), EUNSA, Pamplona 2001, pp. 455.
- FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, pp. 268.
- ADOLFO GONZÁLEZ MONTES (dir.), *Las Iglesias Orientales*, BAC, Madrid 2000, pp. 803.
- ROMANO GUARDINI, *Cartas sobre la formación de sí mismo*, Palabra, Madrid 2000, pp. 190.
- JOSÉ LUÍS ILLANES, *Laicado y sacerdocio* («Colección Teológica», 102), EUNSA, Pamplona 2001, pp. 304.
- C. IZQUIERDO - R. MUÑOZ (eds.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración* («Colección Teológica», 100), EUNSA, Pamplona 2000, pp. 881.
- JUAN PABLO II, *Creo en la Vida Eterna. Catequesis sobre el Credo (VI)*, Palabra, Madrid 2000, pp. 314.

- PATRICK KEYES O'CLERY, *La rivoluzione italiana. Come fu fatta l'unità della nazione*, Ares, Milano 2000, pp. 780.
- ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La tolerancia y la manipulación*, Rialp, Madrid 2001, pp. 252.
- JESÚS MARTÍNEZ GARCÍA, *¿Quién es Jesús?*, Palabra, Madrid 2000, pp. 208.
- MARIO MASINI, *Spiritualità biblica. Temi e percorsi*, Paoline, Milano 2000, pp. 520.
- ANTONIO MIRALLES, *Los Sacramentos Cristianos. Curso de Sacramentaria Fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 566.
- GIOVANNI MOIOLI, *Giovanni della Croce. Saggi Teologici*, Glossa, Milano 2000, pp. 368.
- JOSÉ MORALES, *Teología de las religiones*, Rialp, Madrid 2001, pp. 324.
- JEAN MOUROUX, *Sentido cristiano del hombre*, Palabra, Madrid 2001, pp. 353.
- GERHARD LUDWIG MÜLLER, *¿Qué significa María para nosotros los cristianos? Reflexiones sobre el capítulo mariológico de la "Lumen gentium"*, Palabra, Madrid 2001, pp. 128.
- GIAN PAOLO PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1,17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, Las, Roma 2000, pp. 324.
- VAN RENSSLAER POTTER, *Bioetica, ponte verso il futuro*, Sicania, Messina 2000, pp. 236.
- ARMANDO SAVIGNANO, *Pregiera e poesia. L'esperienza religiosa in Henri Bremond*, Edizioni Messaggero, Padova 2000, pp. 212.
- ANGELO SCOLA, *Chi è il Cristiano? Duemila anni, un ideale senza fine*, Cantagalli, Siena 2000, pp. 56.

- ANGELO SCOLA, *Il Mistero Nuziale. Vol. 2: Matrimonio-Famiglia*, PULMursia, Roma 2000, pp. 212.
- ANGELO SCOLA - GILFREDO MARENGO - JAVIER PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, («Amateca, Manuali di teologia cattolica», 15, Jaca Book, Milano 2000, pp. 360.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Cambiamento culturale e fede cristiana. Strumenti di riflessione e di lavoro*, Elledici, Torino 2000, pp. 128.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Fede e ragione. Schede per la discussione a partire dall'enciclica di Giovanni Paolo II*, Paoline, Milano 2001, pp. 192.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Libertà della fede e mutamenti culturali. Terzo Forum del Progetto Culturale*, EDB, Bologna 2001, pp. 360.
- YANNIS SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, EDB, Bologna 1992, pp. 486.
- The Illustrated Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, Leicester 1998, 3 voll., pp. 1726.
- UGO DI SAN VITTORE, *De arra anime. L'inizio del dono* (introduzione, traduzione e note a cura di M. Fioroni), Glossa, Milano 2000, pp. 124.
- GIOVANNA ZAVATTI, *Perché e nonostante. L'amicizia tra Giuseppe Mazzini e la contessa Marie d'Agoult*, Ares, Milano 2000, pp. 152.