

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
VICENTE BOSCH, ANTONIO PORRAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,
ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

DANIELA CASCIOLI

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 22 febbraio 2013
Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 27 · ANNO 2013 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXIII

Rivista semestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2013 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- MICHAEL KUNZLER, *La veridicità come criterio del rinnovamento liturgico* 11
LUCA BUCH, *Spiritus est veritas (1Jn 5,6). La revelación según el Espíritu Santo en los escritos de san Juan* 51

NOTE

- JOHANNES GROHE, *Il Concilio Vaticano II nell'insieme dei concili ecumenici* 87
MARTIN SCHLAG, *Libertà religiosa, tolleranza e verità nei Padri della Chiesa prima di Teodosio* 103
ANTONIO CIRILLO, *Magistero e teologi in Carlo Colombo e nella Donum Veritatis* 123

STATUS QUAESTIONIS

- PABLO REQUENA, *La bioetica nei manuali di teologia morale in lingua italiana* 137
Recensioni 209
Libri ricevuti 241

STUDI

LA VERIDICITÀ COME CRITERIO DEL RINNOVAMENTO LITURGICO

MICHAEL KUNZLER

SOMMARIO: I. *Criteri del rinnovamento liturgico sino ai giorni nostri.* II. *Il criterio della veridicità.* III. *La nuova Messa secondo il criterio della veridicità:* 1. La veridicità rispetto alla forma fondamentale della Messa. 2. La veridicità del servizio liturgico. 3. Veridicità nel rinnovato *ordo Missae*. IV. *Riforma della riforma?*: 1. *La participatio actuosa* – opportunità e pericoli della novità. 2. La tentazione religioso-pedagogica e il culto come strumento. 3. Approfondimento del “nuovo” tramite il suo collegamento con una continuità persa: un compito per il futuro. V. *Conclusioni.*

«È MUTEVOLE ciò che dal suo stato passa ad un altro. Qualunque cosa creata è mutevole a seguito della finitezza del proprio essere. Dio è assolutamente immutabile. *De fide*». ¹ Quest'affermazione si trova spesso, anche come eredità del pensiero greco, nelle affermazioni dottrinali della Chiesa. ² Da questa mutevolezza è caratterizzata anche la liturgia dei cristiani sin dai primordi della Chiesa: le forme liturgiche si sono sempre modificate e hanno reagito alle necessità dei nuovi tempi. Quali erano, tuttavia, i criteri secondo i quali le forme della liturgia venivano rinnovate?

I. CRITERI DEL RINNOVAMENTO LITURGICO SINO AI GIORNI NOSTRI

Secondo Häußling il Concilio Vaticano II ha elevato a massima, per il rinnovamento della liturgia in contrapposizione alle altre riforme liturgiche, non la restaurazione (*re-formatio*) della liturgia «*secundum normam sanctorum patrum*», ma la completa e fruttuosa partecipazione di tutti, cioè di ogni uomo che vive in un ambiente di fatto ateo. In questo la riforma liturgica deve essere differenziata da tutte le altre mutazioni precedenti della liturgia tanto da avere effetto sulla

¹ L. OTT, *Grundriss der kath. Dogmatik*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981¹⁰, 41.

² Per le corrispondenti pronunce del Magistero si veda DH 197, 285, 294, 297, 358, 416, 501, 569, 683, 800, 1330, 2901, 3001. D'altra parte si può mostrare facilmente l'immagine errata di un Dio che riposa in sé stesso ed al di sopra di ogni mutamento, il quale aleggia sopra i destini degli uomini, in modo da non ascoltare le loro preoccupazioni e invocazioni. Che non sia necessariamente così, lo ha mostrato Wilhelm Maas: «l'immutabilità di Dio si riferisce alla Sua fedeltà all'alleanza immutabile», W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner Theologische Studien 1), Schönningh, Paderborn 1974, 29: «Come elargitore di ogni bene, così Dio è l'immutabile! La sua immutabilità non si capisce come fissa, rigida autoidentità (come nella filosofia greca e spesso anche nell'esegesi di questo brano nella patristica), ma come l'immutabilità della sua bontà».

scienza liturgica completa: in cambio di una «dimensione numinosa cosmica su di una realtà sociale secolarizzata» l'ultima riforma liturgica deve intraprendere un profondo «cambio di paradigma della modernità» e assolvere questo compito. Il criterio della *actuosa participatio* condurrà ad una riforma liturgica permanente e «modificherà la liturgia della Chiesa in modi che non si possono ancora prevedere». ¹ La direzione verso ciò viene indicata come «riduzione», come «concentrazione sulle originarie disposizioni religiose e liturgiche, sui gesti originari, sulle formule originarie, sulle parole e le strutture fondamentali». ² Anche H. Rennings riferisce il principio della «*Ecclesia semper reformanda*» alla liturgia della Chiesa: la riforma del Concilio non voleva porre rimedio alla rigidità dell'«antica» liturgia tramite una nuova liturgia stabilita per molti anni/secoli; avrebbe voluto, invece «ricorrere ad una liturgia fundamentalmente aperta (il che non significa arbitraria!)» e così «la ricerca di un auto-compimento ottimale della Chiesa, nel suo agire nel servizio divino, resta un compito permanente della scienza liturgica». Rennings sottolinea, con una citazione di Rahner, che sono necessarie ricerche comprensive non solo in tutti gli ambiti della teologia, ma anche delle scienze umane: «solo sapendo come vivono i cristiani come uomini d'oggi si può rispondere alla domanda: come deve essere la liturgia della Chiesa oggi». ³

In questa visione d'insieme, il concetto di «riforma» si presenta in maniera problematica poiché nella storia della liturgia e delle sue riforme incontriamo due filosofie o teologie distinte riguardo al tempo e alla storia. Queste determinano in maniera pregnante i modi in cui si può trattare la riforma del servizio divino della Chiesa.

Un primo modo di considerare la storia è che tutto si è manifestato (*in nuce*) con la venuta di Cristo sulla terra, ma viene dispiegato attraverso i secoli con l'aiuto dello Spirito Santo. Così, per esempio, Vincenzo di Lérins (+ prima del 450): egli differenzia in tal modo i progressi dalle alterazioni; «progresso» significa passo in avanti, cioè che una cosa «cresce in sé stessa»; «alterazione», invece, significa che da una cosa se ne origina un'altra. Serve da esempio il corpo dell'uomo: questo si sviluppa con gli anni, ma rimane lo stesso. Anche le parti del corpo che si formano successivamente sono da sempre presenti nella disposizione del corpo, hanno solo bisogno del loro tempo. ⁴

Molto più impressionante e determinante sarà l'immagine del tempo e della

¹ A.A. HÄUSSLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 31 (1989) 1-32, 28-32.

² IDEM, *Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns*, «Liturgisches Jahrbuch» 38 (1988) 94-108, 104.

³ H. RENNINGS, *Über Ziele und Aufgaben der Liturgik*, «Concilium» 5 (1969) 128-135, 132; K. RAHNER, *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in *Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, Kösel, München 1968, 63. Si veda anche F. KOHLSCHNEIDER, *Liturgiewissenschaft im Wandel? Fragmentarische Überlegungen zur Situation und Zukunft einer theologischen Disziplin*, «Liturgisches Jahrbuch» 34 (1984) 32-49.

⁴ Cfr. VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorium primum*, 23 PL 50, 667.

storia dominante in Occidente dall'epoca dell'Umanesimo e della Riforma protestante che ha reso per la prima volta possibile il discorso sulla "riforma liturgica". Quest'immagine della storia è orientata al passato e trova espressione nelle "Metamorfosi" di Ovidio: esisterebbe una serie di quattro epoche del mondo che si susseguono in un processo di degenerazione.

Erasmus da Rotterdam ha fatto propria quest'immagine della storia e vi ha impresso il peso della sua personalità e delle sue opere durante il periodo della Riforma. La metafora è quella del fiume: il fiume della storia viene inquinato sempre di più da rifiuti e da relitti: partendo da un'epoca d'oro, attraverso una d'argento e una di bronzo, fino ad un'epoca di ferro, cosicché, chi desidera bere l'acqua chiara della sorgente, è costretto a tornare indietro sino alla pura origine. "Rinnovamento" è quindi, come "Riforma", la volontà costante di ritornare al modello dello stato ideale originario.

Già tramite il prefisso "Ri-" quest'immagine della storia si mostra come volta radicalmente indietro, attraverso la riproposizione dell'età dell'oro, tramite l'eliminazione di tutte le degenerazioni che nel corso del tempo vi si sono sovrapposte: riforma è la riproposizione dell'antico (*Reformatio*). Rivoluzione esprime lo stesso concetto ma con un aspetto violento: *Revolvère*, rimozione violenta di tutto ciò che si è sovrapposto all'oro originario. Radicalmente opposto alla "riforma" e alla "rivoluzione" è l'inserimento di innovazioni che non sono in alcun modo ancorate nella tradizione e in tal modo contribuiscono alla restaurazione dell'*aurea aetas*. Il modo di dire "*res novas agere*" pertanto non significa solo introdurre novità, ma anche compiere una rivoluzione.

In tal maniera, idealizzando e quindi anche falsificando lo stato originario, nel Cristianesimo l'argomento dell'antichità mantiene una legittimità fondamentale, che è ancora molto resistente.

Erasmus da Rotterdam impiega lo schema di Ovidio delle quattro età nella maniera seguente: nella sua *Filosofia della Storia*, interpreta la storia, intendendola come storia sacra.¹

Senza dubbio egli parte dall'assunzione di uno stato primordiale paradisiaco e dalla bontà indiscussa della creazione – di un'età dell'oro primordiale – che tuttavia è venuta meno con il peccato primordiale del popolo di Dio, ed è caduto in un'età del ferro.

Così Erasmo costruisce in totale cinque periodi di tempo; la prima età di ferro è caratterizzata dal completo allontanamento dell'uomo da Dio, che è avvenuto in maniera così radicale, che non è concepibile né una conoscenza di Dio stesso, né della sua sacra Volontà. Tuttavia, siccome la storia è storia sacra, vi è un'iniziativa redentrice di Dio nell'elezione del popolo d'Israele, nella proclamazione della sacra volontà divina nel Decalogo e nei Profeti, ma anche nell'introduzione dell'uomo a un Dio perfetto e amante tramite i Profeti dei gentili, i grandi

¹ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Werke*, ed. W. WELZIG, Bd. III: *Ratio verae theologiae*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, 187, 193.

filosofi. Quest'epoca era il periodo della grande preparazione a Cristo – e perciò denominata *l'aura aetas* cristiana – e il breve periodo della vita terrena di Colui che si è fatto uomo e del primissimo inizio della Chiesa, l'età apostolica, in cui ebbe luogo una rivelazione normativa. Quest'epoca negli scritti dei teologi della Riforma si ritrova ancora sotto la denominazione di "*Matrix ecclesia*", Chiesa matrice, alla quale tutte devono conformarsi. I secoli successivi presentano di nuovo un processo di degenerazione: l'età dei Padri della Chiesa è paragonabile ad un passaggio dall'età d'argento a quella del bronzo – in cui la bontà dei Padri della Chiesa, oltre ai "padri meno istruiti" (*patres minus edocti*), si basa sulla loro vicinanza all'antica filosofia (neo)platonica, per la quale una transizione a posizioni cristiane poteva avere luogo in modo più semplice.¹ Il presente è l'età attuale del ferro; per Erasmo il secolo della Riforma è il secolo della separazione della fede su cui egli giudica che l'amore originario si sia raffreddato.² Ancora nella sua bolla, per la promulgazione del messale del 1570, Pio V descrive il compito della riforma tridentina della Messa in questa maniera: il nuovo messale deve ritrovare la forma pura del *Missale* e con questa le norme e i riti dei Padri.³

La tragedia era prossima: tutti volevano una riforma, tutti volevano superare le degenerazioni del presente nel ritorno alle origini pure. Ciò che ne derivò fu, tuttavia, una divisione. La preoccupazione di tutti era superarle per tornare alla pace. Tutti erano determinati da quest'ideale volto all'indietro, proprio di Erasmo e della sua immagine di storia.⁴ Lo strappo nella Chiesa e nella società, come risultato della riforma, rivela una verità importante, troppo spesso dimenticata nell'ombra: per quanto possa essere normativa l'origine, la sua collocazione nel presente intesa come riforma non potrebbe mai essere realizzata senza l'influsso del medesimo presente. La riforma ha sempre il suo punto di partenza in un oggi, e tanto differente è questo "oggi" con le sue diverse esperienze di degenerazioni e questioni, altrettanto diversi sono anche i modi di guardare all'età dell'oro e la supposta pura sostituzione di ciò che è stato, ma che è stato perduto nel presente. Perciò la pura applicazione di un bene originale è un qualcosa che appare sempre utopistico e finisce per esser solo una presentificazione museale di un tempo passato, che può essere esternamente interessante, da un punto di vista di storia della cultura, ma che – tuttavia – non ha più nulla a che fare con la vita degli uomini e quindi sarà destinata a rimane-

¹ Cfr. *ibidem*, 164: «*Augustinus sibi gratulatur, quod cum variis erroribus adhuc circumferetur, in Platonem potissimum incidisset, quod huius dogmata proprius accedant ad Christi doctrinam; et a finitimis cognatisque proclivior est transitus*».

² *Ibidem*, 192: «*Iam quantum tempus facere licebit ecclesiae prolabentis ac degenerantis a pristino vigore Christiani spiritus*».

³ «*ad pristinam Missale ipsam sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt*». M. KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“ Papst Pius' V. vom 14. Juli 1570 zur Promulgation des nachtridentinischen Missale Romanum*, «*Archiv für Liturgiewissenschaft*» 48 (2006) 41-51, 44.

⁴ Cfr. P. RASSOW, *Die politische Welt Karls V.*, Kösel, München 1946, 63; P. FRAENKEL, *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. Zwei Wege, zwei Motive*, (Institut für Europäische Geschichte, Vorträge 41), Steiner, Wiesbaden 1965, 24, 28.

re senza frutti. Tutte le riforme museali sono fallite: dai “vecchi credenti” dello scisma russo ai tempi del patriarca Nikon, attraverso il movimento anabattista fino alle sette e ai gruppetti orientati escatologicamente che pretendono di essere una rinascita della Chiesa originaria, fino anche ai tradizionalisti cattolici che vogliono legare la salvezza della Chiesa al messale di san Pio V e spingono per una restaurazione di una cosiddetta “Messa di sempre” in un modo che non è mai esistito,¹ che banalizzano l'intera presentazione genetica dello sviluppo storico della celebrazione eucaristica.²

Nell'uso attuale del termine “riforma”, quest'ideale non ha più un significato retrospettivo. Il concetto di “riforma” esprime solo l'abolizione di qualcosa di antico male ordinato, non meno che di un nuovo meglio organizzato, come viene espresso dal francese colloquiale “la réforme”, come nell'aggettivo “réformé”. *L'église réformée*, come Chiesa abolita, e allo stesso modo una liturgia “réformé” come una liturgia abolita! Se, tuttavia, la direzione della “riforma” volta all'indietro verso una “età dell'oro” è andata persa, può essere solo uno spirito del tempo molto differente a determinare nel contenuto il processo della abolizione e del nuovo indirizzo. Con ciò il concetto di “riforma” sarebbe uguale nel significato all'adeguamento ad una nuova situazione, o meglio, all'adeguamento della liturgia alle esigenze dell'“uomo nordatlantico” che, dice Häußling, lo porterebbe ad essere di fatto ateo e incapace di liturgia.

II. IL CRITERIO DELLA VERIDICITÀ

Un'osservazione delle diverse riforme liturgiche nella storia deve necessariamente ricercare un criterio di veridicità, allegando esempi di come ogni volta che in passato si sono realizzate delle riforme liturgiche, vi sono state anche delle alterazioni. Le ragioni di questo processo condurranno al criterio della veridicità.

Già all'epoca del Nuovo Testamento vi fu una riforma dal significato considerevole. La celebrazione eucaristica protocristiana, secondo l'ipotetica ricostruzione di Jungmann, consisterebbe in una cena comunitaria il cui carattere religioso era un'eredità dell'antica alleanza. Secondo Jungmann la consacrazione del Calice che prima avveniva alla conclusione della riunione fu riunita alla consacrazione del pane, ed entrambe le parole fondative di Gesù si coniugarono in un'unica consacrazione.³

Così i provvedimenti presi contro le malefatte a Corinto, ma anche la crescita della comunità, avrebbero ristrutturato la celebrazione così profondamente da modificare il carattere della principale liturgia cristiana che da convivio domestico sarebbe diventata propriamente una liturgia.

¹ Cfr. B. TISSIER DE MALLERAI, *Marcel Lefebvre. Eine Biographie*, Sarto - Verlag, Stuttgart 2009², 489-496.

² Specialmente J.A. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia*, 2 voll., Herder, Freiburg - Basel - Wien 1962⁵.

³ *Ibidem*, I, 20.

Dietro tutto questo bisogna anche considerare il fatto che la connessione tra la cena del Signore e una cena fatta per cibarsi, e quindi l'esigenza che l'atmosfera religiosa non subisse un "ribaltamento" e scadesse in una circostanza banale, era percepibile per i giudeocristiani (poiché originatasi dal rituale della cena pasquale) ma non per i pagani convertiti al cristianesimo.

La riforma corinzia della liturgia, comunque fosse nei dettagli che ci sfuggono, servì alla verità della fede nell'Eucaristia che doveva essere differenziata da ogni altro pane.

Da qui in poi sarebbe stato necessario, secondo Heribert Mühlen, la "sacrale" differenziazione tra il pane comune e il pane eucaristico. Questa differenza significa «che se qualcuno nella cena eucaristica solo mangia e beve e così, non distingue il corpo [...] chi tuttavia fa questo, beve e mangia la propria condanna! (1Cor 11,29). Questa differenza [...] è per i cristiani assolutamente insuperabile, quindi ne va della vita o della morte! Per rendere presente la peculiarità di questo pane i cristiani hanno riservato uno spazio e un tempo determinato, hanno circondato la cena con riti e con cerimonie, che mostrassero in pieno la straordinarietà di esso».¹

Come esempio ulteriore si può menzionare il divieto degli inni e la fine delle preghiere liturgiche spontanee pronunciate dal sacerdote o dal vescovo. Il divieto degli inni deriva dalla preoccupazione che le preghiere non fossero corrette, in quanto la preghiera deve corrispondere al contenuto della fede.

Tra la liturgia della Chiesa e la sua dottrina si ha una corrispondenza che si può esprimere secondo la nota formula di Prospero d'Aquitana: *Legem credendi lex statuat supplicandi*».

Per un verso i testi liturgici influenzano la formulazione degli enunciati teologici, per l'altro le espressioni liturgiche sono anche le concretizzazioni degli sviluppi teologici.²

Gli inni caddero in discredito perché furono impiegati dai circoli eretici per diffondere le loro dottrine erranee. Per via della vicinanza con il salterio, gli inni furono denominati *Psalmi idiotici*. La composizione d'inni di questo tipo ebbe particolare diffusione presso gli gnostici. Così giudicava Tertulliano³ i salmi di Valentino, dei quali si è conservato un frammento nei *Philosophoumena* d'Ippolito⁴. Bardaïssan, un siriano defunto nel 222 fu redattore di salmi eretici, egli guardava a Davide per guadagnarsi la lode imitandolo. Anche lui compose 150 salmi, ma deviò dalla verità di Davide e ne imitò solo il numero. La conseguenza di ciò fu la sostituzione degli inni sospetti di eresia con i salmi biblici nel corso del non precisamente databile Concilio di Laodicea (seconda metà del quarto secolo),

¹ H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Schönningh, Paderborn 1970², 19, e ancora più dettagliato pp. 463-467.

² DH 246; cfr. C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1959, 308 e G. WAINWRIGHT, *Der Gottesdienst als „Locus Theologicus“ oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Theologie*, «Kerygma u. Dogma, Göttingen» 28 (1982) 248-258, ivi 253-255.

³ *De Carne Christi* 20.

⁴ VIII, 37.

che nel canone xv promulgò tale norma; solo pochi inni della chiesa antica sono sopravvissuti a questa sostituzione a causa della loro grande popolarità, come il “*Gloria in excelsis Deo*”, la cui composizione arianizzante¹ ha dovuto essere corretta per essere resa ortodossa.²

La tutela del principio *lex orandi lex credendi* rende così necessaria una limitazione della spontaneità liturgica tramite il diritto, se la liturgia deve essere quella della Chiesa intera e non del solo celebrante o di un gruppo.³ Gerhards ricorda la libertà eucologica presente nell’ordinamento liturgico descritto nella “*Traditio Apostolica*” attribuita a Ippolito Romano, «che può essere limitata solo da esigenze di correttezza della dottrina»⁴. Con questo è – tuttavia – stabilito un confine stabile che porta con sé la delimitazione di un ordine più solido, affinché la liturgia non sia un agire autonomo della Chiesa, ma un atto fondato da Cristo e tramandato alla Chiesa che «continua nella sua struttura fondamentale al di là di ogni usurpazione arbitraria». Questo riguarda in primo luogo la retta fede di cui deve essere espressione una retta liturgia. In tal maniera la libertà e la spontaneità nella liturgia e l’osservanza di un ordine dato, costituiscono i due poli in tensione. Così era già nella chiesa antica: secondo il principio *lex credendi lex orandi* potevano essere utilizzati solo quei testi, di cui la Chiesa aveva approvato l’ortodossia; così il sinodo di Ippona nell’anno 393 nel canone xxiii afferma che le preghiere da utilizzarsi nella liturgia devono essere verificate da persone esperte in teologia.⁵

Facciamo adesso un salto di molti secoli: dalla chiesa antica fino al Concilio di Trento.

La vita liturgica al tempo della Riforma si presentava così desolata che il Concilio di Trento (1545-1563) aveva da realizzare un ritorno alla fede e all’identità della fede cattolica come risposta all’attacco riformatore, così che la nuova liturgia mostrasse la centralità del papa e dell’autorità romana. Il tempo dell’autonomia liturgica dei vescovi, che risaliva alla chiesa primitiva, venne abbandonato e iniziò un’epoca di «ferrea liturgia dell’unità e delle rubriche» che durò fino al Concilio Vaticano II.⁶ Molte proposte di riforma, anche buone, suggerite

¹ Constit. apost. vii, 47, 1 - «Sources Chrétiennes» 336, 112.

² JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 449: *Codex Alexandrinus* secondo l’Antifonario di Bangor.

³ G. M. OURY, *Les limites nécessaires de la créativité en liturgie*, «Notitiae» 13 (1977) 341-353, specialmente pp. 347-350. Sulla spontaneità nella Liturgia si veda anche K. RICHTER, *Spontaneität, Kreativität und liturgische Ordnung nach dem neuen Missale*, «Bibel und Liturgie» 43 (1970) 7-14. B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeyer und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 40-53.

⁴ A. GERHARDS, *Liturgie und Recht*, «Liturgisches Jahrbuch» 33 (1983) 1-4, 3.

⁵ MANSI III, 884: «*Quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur, nisi prius eas cum instructo-ribus fratribus contulerit*». Cfr. M. KLÖCKENER, *Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. Jahrhunderts*, in M. KLÖCKENER, B. KRANEMANN (a cura di), *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes* (LQF88), Aschendorff, Münster 2002, 121-168.

⁶ TH. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Hanstein, Bonn 1965, 117. Cfr. anche la valutazione di B. NEUNHEUSER, *Lebendige Liturgiefeyer und schöpferische Freiheit des einzelnen Liturgen*, «Ephemerides Liturgicae» 89 (1975) 40-53, 49.

dagli umanisti cattolici (come l'uso del volgare, il calice anche ai laici, una maggiore partecipazione della comunità) vennero archiviate.¹

Iniziò così la storia del «*Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini, Pii V Pont. Max. iussu editum*» del 1570, storia che durerà quattrocento anni. Dopo la bolla d'introduzione *Quo primum* del 14 luglio 1570, il Messale fu introdotto nell'intera chiesa d'occidente ove non vi fosse una tradizione che potesse vantare più di 200 anni.² Riguardo a questo Messale fu deciso che «mai qualcosa vi potesse essere aggiunto, sottratto o modificato».³ Entrambi i principi di unità e immutabilità nel mondo cattolico dovevano essere salvaguardati come presidio dell'identità sopra tutte le differenze culturali, e la Congregazione dei riti, fondata nel 1588, doveva sorvegliare e tutelare questa unità.⁴ Dopo la riforma del Vaticano II è chiaro come vi fosse al riguardo qualcosa di problematico, che si può oggi considerare come uno sviluppo sbagliato, un qualcosa di necessario in tempi difficili ma forse non adatto allo *status quo* (Messa privata, Messa senza comunione dei fedeli).⁵ A tal proposito così si esprime Jungmann: «rimane immutato e anche non provato cosa nel periodo franco-tedesco poteva sembrare una sovrapposizione fatta senza arte sulle forme ereditate dell'antica Messa romana, o cosa vi si è inserita nel periodo gotico».⁶

Malgrado la rimozione degli errori più evidenti, rimane ancora, dopo Trento, il radicamento nel passato; per questo vengono recepiti e mantenuti nella liturgia tutte le debolezze e gli sviluppi erronei che si erano sviluppati sin dall'età carolingia, dall'ingresso del cristianesimo nella cultura germanico-celtica.

Le commissioni per l'applicazione delle decisioni conciliari del 1563, stabilite dai papi Pio IV e Pio V, pubblicarono già nel 1568 il Breviario Romano, a cui fece seguito nel 1570 il *Missale Romanum*. Tutti i libri liturgici – eccezion fatta solo per il Rituale, che fungeva da modello – dovevano passare la verifica dell'uso regionale, e furono introdotti come obbligatori ma con l'indicazione che le tradizioni esistenti che esistessero da più di duecento anni, potevano continuare a essere utilizzate. Ogni aggiunta o modifica nella liturgia doveva essere materia di competenza della santa Sede. Questa rivendicazione trovò espressione nella istituzione della congregazione dei riti sotto papa Sisto V nel 1588. Sotto quest'autori-

¹ A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert* (KLK 13), Aschendorff, Münster 1955. W. KLEIBER, *Katholische Kontroverstheologen und Reformen des 16. Jahrhunderts* (RST116), Aschendorff, Münster, 1978. M. KUNZLER, *Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorch. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Mess- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts* (RST119), Aschendorff, Münster 1981.

² KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 46 e 48. Questo si riferiva oltre che alle poche tradizioni particolari delle chiese locali antiche anche agli Ordini, cfr. F. SPESCHA, *Die Messfeier im Ritus der Dominikaner*, «Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte» 26 (1960) 79-88.

³ KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 47.

⁴ W. HAUNERLAND, *Einheitlichkeit als Weg der Erneuerung. Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Reform der Liturgie*, in KLÖCKENER, KRANEMANN, *Liturgiereformen*, 436-465.

⁵ H.B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Mit einem Beitrag von I. PAHL, *Gottesdienst der Kirche IV*, Pustet, Regensburg 1989, 258.

⁶ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 181.

tà iniziò l'età della rubricistica, che durò fino al Vaticano II, e l'esperto richiesto era il rubricista, conoscitore delle regole e delle norme liturgiche. Questa centralizzazione e determinazione dei riti fin nei minimi dettagli può essere analizzata in chiave molto critica, ma si mostrava come una necessità a seguito della frattura nella fede europea. Secondo il principio *lex orandi lex credendi* c'era un pericolo troppo grande, che nell'ambito di una maggiore libertà si insinuasse lentamente la visione protestante della fede, cosa che stava accadendo in quei territori nei quali già prima del Concilio di Trento c'era stato un rinnovamento della Chiesa e del culto secondo gli ideali di umanisti cattolici.

La storia della Chiesa in questi territori, in cui gli umanisti cattolici già prima del tridentino volevano introdurre una riforma di propria iniziativa, mostra come – quasi sempre – una liturgia rinnovata condusse al protestantesimo¹. Nella bolla di promulgazione del Messale del 1570 afferma il papa Pio V: «dopo che con l'assenso di Dio si è dato alle stampe il Catechismo e il Breviario della lode dovuta a Dio, ci corre l'obbligo grave di provvedere a pubblicare il Messale [...] ne diamo incarico a uomini dotti e scelti. Questi hanno fatto ricorso ai manoscritti senza errori custoditi con tutti gli altri manoscritti nella nostra biblioteca Vaticana, e hanno fatto riferimento a molti altri autori antichi e riconosciuti, che ci hanno lasciato indicazioni sulla struttura del rituale»². Il papa nomina anche un argomento scientifico per il rinnovamento della liturgia: la verità dei riti antichi deve ritornare ad apparire dopo il suo oblio. Ne deve seguire non solo un ritorno alla santa norma dei Padri, ma alla retta liturgia quale era prima delle sue manifeste degenerazioni.

Facciamo ancora un salto attraverso i secoli fino al Vaticano II. La costituzione sulla liturgia nomina i principi secondo i quali deve darsi una riforma della liturgia.

Perché il popolo cristiano ottenga più sicuramente le grazie abbondanti che la sacra liturgia racchiude, la Santa Madre Chiesa desidera fare un'accurata riforma generale della liturgia. Questa, infatti, consta di una parte immutabile, perché d'istituzione divina, e di parti suscettibili di cambiamento, che nel corso dei tempi possono o addirittura devono variare, qualora si siano introdotti in esse elementi meno rispondenti all'intima natura della liturgia stessa, oppure queste parti siano diventate non più idonee. In tale riforma l'ordinamento dei testi e dei riti deve essere condotto in modo che le sante realtà che essi significano, siano espresse più chiaramente e il popolo cristiano possa capirne più facilmente il senso e possa parteciparvi con una celebrazione piena, attiva e comunitaria.³

Allo stesso modo:

Per conservare la sana tradizione e aprire nondimeno la via ad un legittimo progresso, la revisione delle singole parti della liturgia deve essere sempre preceduta da un'accura-

¹ A. FRANZEN, *Das Schicksal des Erasmianismus am Niederrhein*, «Historisches Jahrbuch» 83 (1963) 84-112. L. PRALLE, *Die volksliturgischen Bestrebungen des Georg Witzel*, «Jahrbuch für das Bistum Mainz» 3 (1948) 224-242.

² KLÖCKENER, *Die Bulle „Quo primum“*, 44.

³ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Sacrosantum Concilium* (SC), 21.

ta investigazione teologica, storica e pastorale. Inoltre devono essere prese in considerazione sia le leggi generali della struttura e dello spirito della liturgia, sia l'esperienza derivante dalle più recenti riforme liturgiche e dagli indulti qua e là concessi. Infine non s'introducano innovazioni se non quando lo richieda una vera e accertata utilità della Chiesa, e con l'avvertenza che le nuove forme scaturiscano organicamente, in qualche maniera, da quelle già esistenti.¹

È chiaro che da ciò deriva che anche la liturgia della Chiesa è sottoposta ad un processo storico, il che può significare anche decadenza e degenerazione. Anche qui non si dà un mero ritorno acritico alla norma dei santi Padri, ma si cerca di trovare e di riproporre nelle riforme liturgiche la migliore espressione possibile dell'immutabile mistero divino.

L'Ordinamento Generale del Messale Romano (OGMR)² include anche questo e riprende l'argomentazione scientifica di Pio V e la prosegue: «è facile rilevare come i due Messali romani, benché separati da quattro secoli, conservino una medesima e identica tradizione. Se poi si tengono presenti gli elementi profondi di tale tradizione, non è difficile rendersi conto come il secondo Messale completi egregiamente il primo»³.

Questa non è l'unica ragione, perché quattrocento anni dopo il Messale di Pio V la conoscenza storica, le fonti della storia della liturgia come anche le testimonianze liturgiche e teologiche dei Padri della Chiesa sono disponibili in una qualità superiore e incomparabile rispetto al XVI secolo.⁴

Una riforma che s'indirizza alla tradizione «secondo la norma dei Padri», tende anche a includere e ad approfondire tutte le epoche passate della Chiesa e le forme in cui la Chiesa ha espresso l'unica fede in culture e realtà umane così differenti quali il mondo semitico, quelli greco e latino. Quest'orizzonte più ampio ci consente di riconoscere come lo Spirito Santo infonda nel popolo di Dio una fiducia miracolosa nella prova delle immutabili verità di fede, anche se la differenza delle preghiere e dei riti è spesso assai grande.⁵ Accanto alla continuità in ciò che essenziale, vi è stato anche uno sviluppo storico delle forme liturgiche, anche molto movimentato. Il Messale "tridentino" del 1570 si colloca nel flusso di questo sviluppo come il Messale del 1970 derivato dal rinnovamento liturgico del Concilio Vaticano II.

Quali sono le convinzioni da trarre adesso per giungere ad una convincente ermeneutica che possa essere il fondamento di una riforma liturgica nella Chiesa? Inizialmente ha ragione Häußling quando, a proposito della riforma liturgica dopo il Concilio di Trento afferma:

un ritorno alla sola "norma dei santi Padri" non si può dare, poiché il principio della "norma dei santi Padri" nel XVI secolo deve essere necessariamente una finzione ideologica, dato che le manca il correttivo del giudizio sull'oggetto. [...] Si preferisce la società chiusa di ciò che è usuale, piuttosto che pensare in maniera storica, in un modo

¹ SC, 23.

² *Institutio Generalis Missalis Romani (IGMR): Missale Romanum. Editio typica tertia 2002.*

³ IGMR, n. 6.

⁴ Cfr. IGMR, n. 8.

⁵ Cfr. IGMR, n. 9.

consono ad una chiesa mondiale. La riforma della liturgia che è stata portata a termine sulla base di questi presupposti era lontana dalla realtà sin dall'inizio. Ha conservato il passato, laddove era necessario fare un passo in avanti. Ha prolungato il medioevo in una modernità completamente diversa.¹

E, tuttavia, non solo per Trento ma anche per il Vaticano II il richiamo alla «norma dei santi Padri» ha avuto un significato profondo; soprattutto, la stessa Costituzione sulla liturgia a proposito del rinnovamento della Messa dice anch'essa che deve «essere ricostituita secondo la venerabile norma dei Padri», che era andata persa a causa dell'inesorabilità del tempo.²

Dal punto di vista dei fondamenti si pensa a Trento come al Concilio Vaticano II in maniera storica: c'è il fatto della degenerazione dei riti cultuali. *Confrontarvisi* significa riavvicinarsi alla norma dei Padri per conseguire il valore sovratemporale della fede cristiana e della sua espressione liturgica, cioè allontanarsi dalla degenerazione delle epoche seguenti. Quindi nessun ritorno ad un ideale volto all'indietro, nessun progresso come stadio normativo, la cui contingenza sarebbe ulteriormente rivelata da una ricerca più accurata, ma la ricerca della migliore espressione liturgica della realtà della fede, in armonia con una continuità elevata al di sopra delle vicissitudini della storia della liturgia: «tradizione» significa ciò che è vivente, ove può esservi terreno di coltura per il rinnovamento³. Con ciò si giunge alla veridicità come fondamento ermeneutico della riforma liturgica. Pertanto, come un'affermazione teologica può essere collocata in un certo tempo a seconda dello stadio della conoscenza della Chiesa e della sua funzione dottrinale, così la sua forma liturgica deve essere veridica e adeguata. Questo significa da una parte non avere più un passato museale che non riguarda in alcun modo la realtà concreta di un'epoca diversa; ma dall'altra anche non affidarsi ad effimeri «mutamenti di paradigma» da cui far derivare i principi del rinnovamento liturgico.

III. LA NUOVA MESSA SECONDO IL CRITERIO DELLA VERIDICITÀ

L'ordinamento rituale della Messa sia riveduto in modo che appaia più chiaramente la natura specifica delle singole parti e la loro mutua connessione, e sia resa più facile la partecipazione pia e attiva dei fedeli. Per questo i riti, conservata fedelmente la loro sostanza, siano semplificati; si sopprimano quegli elementi che, col passare dei secoli, furono duplicati o aggiunti senza grande utilità; alcuni elementi invece, che col tempo andarono perduti, siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri, nella misura che sembrerà opportuna o necessaria.⁴

Questo programma, espresso dal Vaticano II, costituisce il fondamento del rinnovamento dell'Eucaristia. Vediamo come la nuova Messa corrisponde al criterio della veridicità.

¹ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 10. Cfr. anche M. SCHNEIDER, *Zur Erneuerung der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in R. VORDERHOLZER (a cura di), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien Bd. 1), Pustet, Regensburg 2009, 139-170, ivi 168.

² SC, 50.

³ Cfr. SCHNEIDER, *Zur Erneuerung der Liturgie*, 166.

⁴ SC, 50.

1. La veridicità rispetto alla forma fondamentale della Messa

Anche se i teologi tradizionalisti non ascoltano volentieri il riferimento a qualcosa che contraddice direttamente la descrizione del “pontificale lievitato” nell’*Ordo servandus* del messale del 1570, la forma fondamentale della Messa prima del rinnovamento del Vaticano II era la Messa “privata” con due “protagonisti”, il sacerdote e il ministrante che gli rispondeva. La comunità non viene mai considerata, e ciò è così evidente successivamente che anche la distribuzione della santa Comunione non è inclusa nell’ordinario della Messa! Dopo che il sacerdote ha assunto il vino consacrato, si passa direttamente alla purificazione del calice! Anche sulla base della divisione linguistica tra la lingua liturgica e la lingua del popolo, la gran parte dei concelebranti erano esclusi dall’azione liturgica stessa. La maggior parte dei partecipanti erano trattati – come nota appropriatamente Jungmann – come «presenti assenti».¹

Molte cose furono comprese non secondo il loro sviluppo e la loro essenza, ma i nuovi contenuti vennero interpretati in maniera “post-simbolica”, non raramente questi nuovi significati avevano un carattere arbitrario.²

L’aumentare delle messe private ebbe influenza anche sulle “Messe pubbliche”, tanto da diventarne la forma primaria: «la Messa privata è divenuta la Messa ordinaria».³ Ciò è testimoniato anche dalla storia dello sviluppo del “Messale” (libro fino a quell’epoca sconosciuto) che, inteso come Messale completo, include tutti i testi necessari per la celebrazione della Messa privata.⁴

Fino ad allora i libri liturgici erano testi utilizzati per i ruoli propri dei diversi servizi liturgici. La collazione di tutti i testi e le rubriche da diversi testi in un messale “completo”, mostra la rottura della comunità liturgica, la scomparsa del servizio liturgico e la concentrazione sul solo sacerdote celebrante. Questo sviluppo è caratteristico dell’Occidente e poco comprensibile senza la tipica Messa privata occidentale, cioè la Messa del solo sacerdote senza la partecipazione della comunità.

La storia della Messa privata non è priva di problemi, se la si considera anche insieme al punto di vista sempre più problematico sul valore del sa-

¹ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 193.

² Così per esempio le interpretazioni dei 29 segni della croce compiuti durante la Messa secondo san Tommaso d’Aquino, con le quali si scende totalmente ad un livello allegorico molto arbitrario, cfr. STh III, 83, 5 ad 3.

³ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia* I, 300. Cfr. anche H.B. MEYER, *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*, Mit einem Beitrag von I. PAHL, *Gottesdienst der Kirche IV*, Pustet, Regensburg 1989, 214; E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Messreform von Pius X. bis zu Paul VI. Werdegang-Leitmotive-Echo. Kommentar zum Vorwort und zur Allgemeinen Einführung in das neue Missale Romanum* (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Regensburg, Münster 1970, 16.

⁴ Sotto Onorio III (1216-1227) la Curia papale ha creato un messale adatto alle sue necessità, il *Missale secundum usum Romanae curiae*, che anche l’ordine dei francescani appena fondato ha utilizzato. Oltre allo sviluppo seguente della liturgia della Messa, questo messale mantiene la sua rilevanza anche nella struttura del messale in sé.

crifizio della Messa¹ come un atto prossimo al sacrificio della Croce e ripetibile.²

I contributi di Nußbaums³ e di Häußling⁴ si incentrano sulla causa dello sviluppo della Messa privata, perchè essa era frutto della paura del numinoso caratteristica dell'uomo medievale; molte Messe di molti preti "producevano" anche molte grazie. Gli uomini cercano di trovare attraverso molte Messe «la pacificazione e liberazione da un mondo demonizzato». ⁵ Nel messale completo la Messa non cantata è la forma fondamentale della celebrazione. ⁶ A partire dal XIII secolo il sacerdote pregava silenziosamente anche il testo cantato dal coro (come il Gloria e il Credo) per assolvere validamente l'obbligo liturgico. Ai fini della validità della Messa qualsiasi altra cosa venisse detta o cantata era diventata irrilevante: solo il sacerdote celebrava secondo il rito e validamente ("rite et valide"). Così anche Eisenhofer, il cui manuale, negli anni in cui fu pubblicato, si levava già contro ogni "modernismo" liturgico. ⁷ Ad esempio: anche nell'ufficio solenne il sacerdote deve leggere l'epistola e il Vangelo a bassa voce mentre il diacono e il suddiacono (che sarebbero anche membri dell'ordine con un altro ruolo!) li leggono a voce alta. ⁸ Eisenhofer considera giustamente che l'enorme influsso della Messa privata ha toccato il rito della Messa festiva, cosicché il sacerdote deve pregare tutti i testi, anche quelli che prima dovevano essere del coro, della comunità o d'altri ministri della liturgia. Così era affermato anche dal messale fino alla pubblicazione del nuovo messale del 1970. Tutto e solo quello che il celebrante dice e fa all'altare vale come retta e valida liturgia. Tutto

¹ Cfr. E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck* (RST 73/74), Aschendorff, Münster 1950; E. ISERLOH, P. MEINHOLD, *Abendmahl und Opfer*, Schwabenverlag, Stuttgart 1960; E. ISERLOH, *Das Tridentinische Messopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie der Zeit, in Il Concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale, Trento 2-6 Settembre 1963*, Roma 1965, 401-439; B. NEUNHEUSER (a cura di), *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Patos, Düsseldorf 1960; IDEM, *Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Messopfer*, in IDEM (a cura di), *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1960, 139-151; B. NEUNHEUSER, Art. „Messopfertheorien“, in LThK² 7, 1961, 1166-1176; F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer* (Wiener Beiträge zur Theologie 29), Wien 1970; R. PROKSCHI, *Zum Eucharistieverständnis in orthodoxer Tradition*, «Heiliger Dienst» 61 (2007) 156-165.

² Cfr. E. ISERLOH, *Der Wert der Messe in den Diskussionen der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 83 (1961) 44-79; ristampato e citato da E. ISERLOH, *Kirche - Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge* (RSTSuppl. 3), 2 voll., Aschendorff, Münster 1985, I, 374-413.

³ Cfr. O. NUSSBAUM, *Kloster, Priester und Privatmesse. Ihr Verhältnis im Westen von den Anfängen bis zum hohen Mittelalter*, Hanstein - Verlag, Bonn 1961.

⁴ Cfr. A.A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeyer. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit* (LQF 58), Aschendorff, Münster 1973.

⁵ Così A.A. HÄUSSLING nel suo contributo *Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeyer*, «Concilium» 18 (1982) 96-99, 97.

⁶ Cfr. MEYER, *Eucharistie*, 213-215.

⁷ Cfr. L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*, Herder, Freiburg i.Br. 1933, II, 64.

⁸ Cfr. J. NETH, *Handbüchlein des Ritus der bei der heiligen Messe und anderen kirchlichen Funktionen*, Regensburg, Pustet 1896³, 88; anche J.B. MÜLLER, *Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums*, 19, rielaborato da J.B. UMBERG, Herder, Freiburg im Breisgau 1941, 115.

il resto, pur essendo teologicamente e artisticamente assai significativo, è, nella migliore delle ipotesi, meramente decorativo.

L'ecclesiologia del Vaticano II è essenzialmente determinata dal mistero eucaristico. Nella celebrazione si realizza l'unità dei credenti nella Chiesa come corpo mistico di Cristo.¹ «Spezzando il pane prendiamo parte realmente al Corpo del Signore e entriamo in comunione con lui e tra di noi».²

Da questo e da altre testimonianze segue che l'ecclesiologia del Vaticano II è una «ecclesiologia eucaristica aperta ad ulteriori sviluppi».³ La riforma dell'intera liturgia, in particolare quella eucaristica, non solo doveva correggere le deviazioni dalla "norma dei Padri", ma operare nel senso di una maggiore comprensibilità dell'Eucarestia nella Chiesa. La forma fondamentale della Messa di conseguenza, non è quella della Messa privata, ma la celebrazione della comunità sotto la presidenza del sacerdote, con anche la partecipazione ai vari servizi liturgici, secondo i diversi carismi dei partecipanti. La Messa di una comunità sotto la presidenza del sacerdote che agisce in *persona Christi*, con la collaborazione di un diacono e d'altri ministri non è, quindi, solo la una nuova forma fondamentale, che sostituisce l'antica forma fondamentale della Messa privata, ma è, secondo la scienza teologica, la corretta forma della celebrazione corrispondente alla verità della Chiesa. Così il Concilio ha fondato anche la partecipazione attiva dei fedeli «secondo la forma stessa della liturgia», che a partire dalla sua essenza ha fondamento comunitario.⁴ Questa culmina nella celebrazione comunitaria della chiesa locale riunita sotto il proprio vescovo che celebra l'Eucarestia con i sacerdoti, i diaconi e gli altri ministri.⁵

2. La veridicità del servizio liturgico

La più alta forma liturgica dell'Eucarestia dopo il pontificale nel rito antico (l'attuale forma "straordinaria") è la "Messa alta levitica". Si sviluppa secondo Eisenhofer nel IX-X secolo a partire dalla Messa episcopale.⁶ Dopo che il diaconato e il suddiaconato sono divenuti semplici gradi di passaggio verso l'ordinazione sacerdotale, alcuni sacerdoti rivestono il ruolo levitico dei suddetti diacono e suddiacono in tale "Messa alta levitica". Questo accade anche oggi nella forma straordinaria.

Ciò che era usuale nella "Messa alta levitica" nelle feste principali, prima della riforma liturgica, viene proibito nel rito ordinario con l'abolizione del suddiaconato. Il *Motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam*, che ha abrogato anche gli altri ordini minori del lettorato e dell'accollato a favore del servizio liturgico dei laici, ha abolito anche il suddiaconato che poteva contare su una venerabile

¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. dog. *Lumen Gentium* (LG), 3.

² LG, 7.

³ H. RIEDLINGER, *Die Eucharistie in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in E.C. SUTTNER (a cura di), *Eucharistie. Zeichen der Einheit. Erstes Regensburger Ökumenisches Symposium*, Pustet, Regensburg 1970, 75-85, 81.

⁴ M. STUFLESSER, *Actuosa Participatio. Zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, «Liturgisches Jahrbuch» 59 (2009) 147-186, 158.

⁵ Cfr. SC, 41.

⁶ Cfr. EISENHOFER, II, 9.

tradizione nella storia della chiesa e della liturgia, e che ancora oggi è in uso nelle chiese orientali: «*Proinde in Ecclesia Latina ordo maior Subdiaconatus non amplius habetur*». ¹ Anche se ha lasciato alle Conferenze episcopali la possibilità di denominare gli accoliti “suddiaconi”, di ciò non viene fatto alcun uso, cosicché nella Chiesa occidentale tale ruolo è di fatto sparito. Con l’abrogazione del suddiaconato si apre una novità nei regolamenti liturgici: tramite la Congregazione romana dei riti del 23 Dicembre 1972 viene deciso che il servizio del suddiacono da quel momento viene assunto dall’accolito e dal lettore, anche se non sono stati ordinati dal vescovo. ²

Viene anche stabilito che il sacerdote, in quanto tale, e il diacono, devono cooperare nella celebrazione. Un sacerdote non deve assumere le funzioni di un diacono e fungere da diacono. ³ Si fa riferimento alla *Introduzione generale al Messale*, n. 91:

La celebrazione eucaristica è azione di Cristo e della Chiesa, cioè del popolo santo riunito e ordinato sotto la guida del Vescovo. Perciò essa appartiene all’intero Corpo della Chiesa, lo manifesta e lo implica; i suoi singoli membri poi vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, dei compiti dell’attiva partecipazione. In questo modo il popolo cristiano, “stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato”, manifesta il proprio coerente e gerarchico ordine. Tutti perciò, sia ministri ordinati sia fedeli laici, esercitando il loro ministero o ufficio, compiano solo e tutto ciò che è di loro competenza.

Anche la formulazione dell’ultima frase ricorda la Costituzione Conciliare sulla liturgia del Vaticano II, art. 28: «Nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro o semplice fedele (*sive minister sive fidelis*), svolgendo il proprio ufficio si limiti a compiere tutto e soltanto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza». È sempre in vigore il principio della *veritas ordinum*, della verità dei diversi gradi di ordinazione e di servizio nella celebrazione: ci sono solo “veri” vescovi, sacerdoti e diaconi, non vi è più alcun falso diacono e suddiacono, ancor meno “veri” suddiaconi da quando tale ordine è stato abolito nel 1972.

Ci sono, tuttavia, di nuovo dei “veri” lettori e accoliti, per lo più candidati al presbiterato o al diaconato, accanto ai quali si trovano “impropri” lettori e accoliti a tempo determinato (come ministri della comunione), poiché per loro, contro di ogni logica teologica, il conferimento di un incarico “pro tempore” rimane riservato al vescovo. Il rinnovamento del 1972 dice al riguardo che i servizi liturgici del suddiacono devono essere assunti da lettori e accoliti, sia da quelli ordinati, sia da quelli incaricati *pro tempore* dal vescovo (benché il periodo fino all’ordinazione del candidato sia sovente molto breve), ma anche da lettori

¹ R. KACZYNSKI, *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae* (EDIL), vol. I: 1963-1973, n.1-3216, Torino 1976; vol. II: 1973-1983, n. 3217-4785 *cum supplemento*, Roma 1988; vol. III: 1983-1993, n. 4786-6882 *cum supplemento*, Roma 1997, ivi n. 2884.

² *Ibidem*, n. 1376: «*subdiaconatus ordo in Ecclesia Latina amplius non habebitur. Officia subdiaconi a lectore vel acolytho, etsi non rite institutis, peragentur*».

³ *Ibidem*, n. 1376: «*Minime vero decet presbyterum officio diaconi fugi, vestibus huius ordinis indutum*».

e accolti “impropri”, «*etsi non rite institutis*». Il suddiaconato che una volta era annoverato tra gli ordini maggiori (!), con l’obbligo di celibato e della preghiera del breviario, ora non solo viene bandito, ma le sue mansioni liturgiche passano a lettori e accolti, anche a quelli che non ricevono il proprio incarico a tempo dal vescovo, anche a lettori e ministri della comunione, uomini e donne!

Tuttavia vi sono dei veri e propri servizi liturgici dei laici non intesi come sostituti virtuali dei chierici: i servizi ordinari di lettore, cantore e ministrante e il servizio straordinario del ministro dell’Eucaristia. Anche se prima della riforma – e pure nell’attuale *usus* straordinario della Messa – i fanciulli fungono da ministranti, non si tratta di veri laici, ma della finzione di un chierico operante che viene rappresentato dal fanciullo che quantomeno in ragione del suo sesso potrebbe “virtualmente” essere un chierico.

Il servizio del ministrante si sviluppa con la Messa privata e la sua presenza e le sue risposte al saluto e alle preghiere del sacerdote, devono mantenere il carattere pubblico della Messa come “*Synaxis*”, come celebrazione comunitaria, almeno in forma essenziale.¹ Diversi sinodi, come quello di Parigi del 829, invitavano i vescovi ad operare in maniera tale che «*ne in sua parrochia quisquam presbyterorum missam solus celebrare non praesumat*».² Ancora nel 1227 un sinodo a Treviri stabiliva che «*nullus sacerdos celebrare missam praesumat sine clerico secundante*».³ Lo stesso indicava un sinodo a Colonia del 1280.⁴ Queste norme mettevano in difficoltà in particolare i parroci di campagna: da una parte non potevano celebrare da soli, dall’altra riuscivano solo raramente a trovare un altro chierico con cui celebrare. L’ideale del chierico ministrante e dialogante nella liturgia era realizzabile solo nei chiostrì e nelle chiese collegiate. Per questo si consentiva che anche i laici potessero svolgere un ruolo all’altare, nelle prescrizioni dei sinodi di Colonia⁵ e Mainz⁶ nel 1310 si pensava a laici adulti che potessero servire la messa, che fossero edotti nella lingua latina e che avessero le caratteristiche appropriate e una condotta degna.⁷

Doveva essere presente almeno un ministrante che svolgesse le necessarie operazioni e rispondesse per il popolo.⁸ «La prima funzione del ministrante non

¹ I.M. HANSENS, *Fungitur minister missae privatae diaconi et subdiaconi vicibus?*, «*Ephemerides Liturgicae*» 48 (1934) 406-412, ivi 412: «*Sentiebant utique etiam homines saeculi xvi omnem missam, quamvis privatam, esse synaxim et hoc est quod nobis quoque officium ministri missae privatae imprimis significare debet*».

² MANSI XIV, 567.

³ MANSI XXIII, 33.

⁴ MANSI XXIV, 346: «*Ne celebratio fiat sine socio vel scholari qui respondere valeat celebranti. Nec mulier ad altare permittatur aliquatenus ministrare*».

⁵ MANSI XXV, 241, cap. 16: «*Presbyteri item sub albis camisiis habeant et campanarii (quos litteratos semper assumi volumus, ut saltem in responsionibus communibus presbytero valeant respondere) timiliter tempore Divinorum camisiis mundas et albis sint induti, nec quotidianis vestimentis suis in suo officio administrent indecenter*».

⁶ MANSI XXV, 312: «*Ne sacerdotes in rure sine ministro litterato celebrent aliquatenus divina et de superpelliciis campanariorum*».

⁷ Cfr. N. HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, in TH. SCHNITZLER, *Ministrantenpädagogik*, Butzon & Berker, Kevelaer 1960², 139-172, 160.

⁸ Cfr. H. HOBELSBERGER, *Ministrantenarbeit zwischen Liturgie und Jugendpastoral*, Pustet, Regensburg 1990, 20.

è il suo servizio, ma il suo concelebrazione che si sostanzia delle risposte alle acclamazioni del presbitero. Il fondamento si trova nel riconoscimento del carattere comunitario della Messa». ¹ Henrich vede nel codice di diritto canonico del 1917 (c. 813) un riverbero di tale coscienza «*Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat*».

Tale necessità di un chierico può ritenersi l'espressione di un pio desiderio, un ideale che non era stato possibile raggiungere neppure in precedenza, nemmeno per la Messa pubblica. Per i monasteri era più facile provvedere in tal senso. A Cluny vi è nel secolo XI, un fratello converso a cui il monaco sacerdote che vuole celebrare, fa un cenno perché gli si accompagni. Anche il *puer* vi è però ricordato ed è da ritenersi che tale espressione si riferisca a ragazzi oblati. Se si aveva a disposizione un chierico, questi poteva compiere le funzioni proprie del suo ufficio, ad esempio leggere l'Epistola e, se poi aveva gli ordini, anche preparare il calice e purificarlo dopo la Comunione. Presso i Cistercensi il sacerdote doveva avere persino due assistenti, uno dei quali chierico che gli servisse e rispondesse, l'altro laico che gli porgesse l'acqua e accendesse le candele.²

Durante l'Alto Medioevo il chierico ha per ufficio di non essere obbligato alla Messa privata, se non accompagnato da due chierici e da due laici.³ «In pratica, continuando in questo modo l'antica tradizione delle antiche scuole dei chierici presso i collegi e i monasteri, si scelgono per lo più ragazzi morigerati la cui innocenza di fanciulli possa sostituire, in certo qual modo, il carattere ecclesiastico che non hanno».⁴ I fanciulli servivano Messa nelle scuole della cattedrale e nei collegi, e dopo anche nei collegi dei gesuiti che non curavano solo la formazione dei futuri preti: «dal modo di riferirsi, come cosa ovvia, ai fanciulli chierichetti nei collegi dei gesuiti del XVI secolo, possiamo desumere che era una prassi diffusa».⁵ Tuttavia, nel *Tridentinum* (Sessio XXIII, 17) viene di nuovo formulata la richiesta di ministri del culto che siano chierici, ma la riforma del Messale del 1570 introduce anche una variante: oltre ai normali ministri si può parlare anche di un «*alius deserviens in missa*», che, però, non può essere donna.⁶ Il *Missale Ro-*

¹ HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, 159, cfr. anche HANSENS, *Fungiturne minister missae*, 412.

² JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 192.

³ *Ibidem*, I, 302, distingue in maniera marcata la funzione principale dell'accollito laico come rappresentante del popolo per rispondere al sacerdote dicendo: «Obwohl die erste Leistung des Ministranten das Anwesendsein und das Antworten, also eine Vertretung des Volkes ist, die dem Laien zukommt und im Notfall auch von Frauen erfüllt werden kann (c. 813,2 CIC), so ist er, nach dem vollen Umfang seines Dienstes betrachtet, dem Gesagten zufolge doch Nachfahre des Klerikers und letztlich Nachfahre des Diakons, mit dem er auch den Namen (Diakonos=minister) gemein hat. Daran erinnert auch die in mittelalterlichen Inventaren gebrauchte Bezeichnung für die (in verschiedenen Farben ausgeführte) Ministrantenkleidung: dalmaticae puerorum (daneben auch tunicae, albae puerorum), Braun, *Gewandung* 60f». Cfr. J. BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg im Breisgau, Herder 1907, Ristampa Darmstadt, Wiss. Buchgesell.

⁴ JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 195.

⁵ HENRICH, *Zur Geschichte der Ministranten*, 165.

⁶ Il Messale Romano del 1570 enumera fra i difetti (cap. X: *De defectibus in ministerio ipse occurrentibus*) la mancanza di un chierico aiutante o di un altro, oppure anche il ministero come aiutante di

manum del 1570 il quale determina che nessuna donna può svolgere il servizio, prescrive che il ministrante abbia da vestire il *Superpelliceum* (sopra la talare).¹ Ancora nel 1906 questo era tra i *Dubia* posti alla congregazione romana dei riti, che essa risolveva con una risposta positiva.² Cinque anni dopo, riguardo i laici come ministranti, vi era una ulteriore domanda: «possono ricevere la comunione all'altare, anche se non portano alcun abito da chierico?» anche in tal caso la risposta fu positiva.³ Malgrado l'ideale dei ministranti chierici non sia mai stato formalmente abolito, e rimanga sempre nel ricordo, dal principio del XVII secolo i ministranti laici fanno parte dell'immagine comune della liturgia. Nei secoli seguenti, anche il servizio dei ministranti ebbe sviluppi diversi. Sotto l'influsso del cerimoniale di corte barocco, i ministranti erano vestiti come dei paggi e disposti come sopra un palcoscenico.⁴ Sicuramente, sin dal Medioevo, in tutte le parrocchie cattoliche ci sono stati i ministranti, ma principalmente si comportavano come chierici "virtuali". Ufficialmente papa Pio XII nell'enciclica *Mediator Dei* del 1947, è il primo a parlare di fanciulli, e quindi di non chierici come ministranti, per la forma predominante della celebrazione, la forma classica, senza nascondere il significato dei ministranti come possibili candidati al sacerdozio, affidandoli alla cura pastorale del clero.⁵

In maniera definitiva la qualità liturgica del servizio dei ministranti laici viene riconosciuta per la prima volta dall'articolo 29 della Costituzione sulla liturgia e separata dal principio apparente della sostituzione dei ministranti chierici: «Anche i ministranti, i lettori, i commentatori e i membri della "schola cantorum" svolgono un vero ministero liturgico. Essi perciò esercitino il proprio ufficio con quella sincera pietà e con quel buon ordine che conviene a un così grande ministero e che il popolo di Dio esige giustamente da essi. Bisogna dunque che tali persone siano educate con cura, ognuna secondo la propria condizione, allo spirito liturgico, e siano formate a svolgere la propria parte secondo le norme stabilite e con ordine».

Kaczynski considera come la portata di quest'articolo sia poco nota: «la differenza tra chierici e laici riguardo alla qualità del loro servizio liturgico è venuta a mancare. Ma ciò non avvicina i laici ai chierici, al contrario, comporta una declericalizzazione del servizio liturgico dei laici, che – in particolare i ministranti! – non possono più essere intesi come una fioritura derivante dai ministri

qualsiasi persona che non dovrebbe aiutare, per esempio una donna: «*Si non adsit Clericus, vel alius deserviens in Missa, vel adsit qui deservire non debet, ut mulier*».

¹ *Ritus servandus* II, 1: «... ministro ... praecedente, superpelliceum induto».

² ASS 39 (1906) 613: «*An omnes qui vestem talarem induunt, sint vel non tonsurati, debeant iuxta Rubricas Missalis superpelliceum induere dum Missae inserviunt? Affirmative, nisi pro laicis alicuius Familiae religiosae obstent statuta approbata*».

³ AAS 3 (1911) 322: «*Utrum laico Missae inservienti ministrari possit Sacra Communio intra Persbyterium et in ora suppedanei Altaris, etiamsi non sit indutus habitu clericali? Affirmative*».

⁴ HOBELSBERGER, *Ministrantenarbeit zwischen Liturgie*, 21.

⁵ PIO XII, *Mediator Dei*, n. 146.

ordinati. Per questo sarebbe stata scorretta una differenza tra uomini e donne in quest'articolo». ¹

Non da ultimo, in questo contesto, dagli anni settanta del ventesimo secolo, furono impiegate come ministranti delle fanciulle. Ufficialmente Giovanni Paolo II ha stabilito nel 1992 che è rimesso alla discrezione dell'ordinario del luogo se anche le fanciulle debbano assumere questi "servizi liturgici" (SC, 29). ²

C'è molto da lavorare su questa storia fatale della clericalizzazione e infantilizzazione dei servizi liturgici dei laici. Purtroppo ancora troppo spesso la realtà della vita liturgica è tale che si ha l'impressione che la liturgia sia di fatto «un affare per funzionari pagati e per bambini». ³

3. Veridicità nel rinnovato Ordo Missae

Il mutamento della forma fondamentale della liturgia eucaristica dalla Messa privata alla Messa comunitaria guidata dal sacerdote con la collaborazione di diversi servizi liturgici, ha avuto effetto sull'*ordo Missae* rinnovato. I singoli elementi di questo *ordo* devono essere esaminati uno per uno secondo la loro sequenza.

a) La processione d'ingresso

Insieme ai concelebranti, i diaconi e tutti i ministranti, la processione d'ingresso della celebrazione eucaristica rappresenta l'ingresso della Chiesa nel Regno di Dio. Ciò può essere compreso nella prospettiva del rito penitenziale, come spiega il padre della Chiesa greco Massimo il Confessore, che interpreta l'ingresso del Vescovo con la sua comunità nella Chiesa dal punto di vista della penitenza come ritorno a Dio. ⁴

Mentre nel rito bizantino l'elemento liturgico del piccolo introito appartiene ad ogni liturgia eucaristica e alla liturgia delle ore, il nuovo messale vi si avvicina nell'introito del sacerdote e di tutti quelli che hanno una funzione liturgica. ⁵

La forma della processione d'ingresso dipende molto dalla disponibilità di spazio e dalle circostanze della liturgia. Croce, candele, incensiere e libro del Vangelo, possono essere portati insieme. Anche la comunità partecipa con il canto d'ingresso alla processione, che «non deve essere frantesa in maniera clericale, ma il suo significato va derivato dalla sua meta, l'altare». ⁶

¹ R. KACZYNSKI, *Kein "Amtsträger"-Ersatz*, «Gottesdienst» 15 (1981) 65-68, 65.

² Cfr. AAS 86 (1994) 541.

³ Così E. NAGEL, «Gottesdienst» 23 (1989) 131.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Benziger, Einsiedeln 1961², 389. Questa processione significa: «die Umkehr der Ungläubigen aus Unwissenheit und Irrtum zur Anerkenntnis Gottes, sowie den Übergang der Gläubigen aus Bosheit und Einsichtslosigkeit zu Rechtleben und Einsicht. Denn nicht nur die Bekehrung der Ungläubigen zum wahren Gott deutet der Einzug in die Kirche an, sondern auch die durch jeden von uns vollzogene Buße und Besserung».

⁵ IGMR, n. 47, 117, 119, 120, 121.

⁶ H. PLOCK, *Die Eröffnung der Eucharistiefeier*, in TH. MAAS-EWERD, K. RICHTER (a cura di), *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Freiburg - Wien 1976², 191-198, 195.

La processione d'ingresso rappresenta tutto il popolo che si avvicina a Dio, anche coloro che sono già seduti al banco, e per questo motivo si organizza, se possibile almeno in alcuni giorni, una processione d'ingresso dal di fuori della chiesa alla quale può partecipare l'intera comunità. Coloro che hanno un peculiare servizio liturgico devono partecipare alla processione che dalla sacrestia conduce all'altare insieme al sacerdote e vestiti in maniera appropriata al loro ruolo. I ministranti possono portare la croce e le candele che durante la Messa verranno poste accanto all'altare; il diacono – o in sua assenza il lettore – porta l'evangelario e lo pone sull'altare. Così si presenta nel Messale l'ordine fondamentale della processione: «Quando il popolo è radunato, il sacerdote e i ministri, rivestiti delle vesti sacre, si avviano all'altare, in quest'ordine: a) il turiferario con il turibolo fumigante, se si usa l'incenso; b) i ministri che portano i ceri accesi e, in mezzo a loro, l'accolito o un altro ministro con la croce; c) gli accoliti e gli altri ministri; d) il lettore, che può portare l'Evangelario un po' elevato, ma non il Lezionario; e) il sacerdote che celebra la Messa».¹

b) La liturgia penitenziale

La liturgia penitenziale si situa in una lunga tradizione che ha condotto dal messale di Pio V alla forma attuale della preghiera. Nella coscienza della propria colpevolezza (che ha portato anche ad una certa paura della celebrazione: il sacerdote potrebbe a causa della propria indegnità nel celebrare, peccare ancor di più e perdere la salvezza, come pure rendersi colpevole di errori durante la celebrazione stessa²) il celebrante durante l'introito chiede perdono ripetutamente affinché la propria colpa venga allontanata.

A queste preghiere apologetiche apparteneva da lungo tempo il salmo 42 («*Judica me Deus et discerne causam meam de gente non sancta, ab homine iniquo et doloso erue me...*»), che veniva recitato in due orazioni appena giunti all'altare. Lo ritroviamo in parte ancora nell'ultima epoca prima della riforma liturgica: «*Aufer a nobis, quaesumus Domine, iniquitates nostras: ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per Christum Dominum nostrum. Amen*». Dal XII secolo il *Confiteor*, il *Misereatur* e lo *Aufer a nobis* appartengono rispettivamente ai tre scalini dell'altare mentre la preghiera del salmo 42 in molti messali non trova più spazio. Il messale di Pio V del 1570 lo introduce per la prima volta come obbligatorio per tutta la Chiesa.

Nella nuova Messa la preghiera degli scalini non poteva rimanere come si era sviluppata nel messale del 1570, poiché la comunità non vi aveva alcun ruolo. È un tradimento, se nell'antica Messa durante la preghiera degli scalini veniva cantata «Qui sta dinanzi alla tua Maestà la schiera dei cristiani» o il «Fino a quando mi devo volgere» della *Deutschen Messe* di Franz Schubert! Un inserimento

¹ Così IGMR, n. 120.

² Così si rivolgeva il vescovo al candidato nell'antico rito dell'ordinazione: «*Quia res, quam tractaturus es, satis periculosa est*».

della comunità nella penitenza, nella rinnovata conversione verso Dio che perdona, la cui Grazia di perdono è necessaria a tutti, poiché egli è interessato alla conversione degli uomini, semplicemente non c'era.

c) Il Kyrie

Lo sviluppo storico del *Kyrie* è alquanto complicato: insieme all'antico ordine romano, deriva da una litania orientale (*Deprecatio Gelasii*) e che ancora rimane nelle nove chiamate del *Kyrie* o *Christe eleison*.¹

Il rinnovamento liturgico postconciliare ha reintrodotto il *Kyrie* come canto o preghiera comunitaria. Il numero è stato ridotto a tre, perché era difficile inserire la comunità nel canto dei nove e può anche essere cantato in alternanza tra sacerdote, *schola* e popolo. Bisognerebbe oltretutto pensare che il *Kyrie* non è legato al riconoscimento dei nostri peccati, espressione di dolore e richiesta di perdono, ma alla lode di Cristo, il Signore che si fa presente nella comunità. La comunità è diventata, tramite la penitenza e l'ammissione della colpa, capace dell'azione liturgica e con questo anche in grado di salutare il proprio *Kyrios Christos*.

«Con il proprio saluto la comunità acclama il *Kyrios* presente al proprio centro, nel cui Nome essa si è radunata, per testimoniare la Sua parola di salvezza e per celebrare con lui il Suo sacrificio. Il *Kyrie* è omaggio al Signore della comunità».²

d) La preghiera del giorno (colletta)

Con la colletta si chiude la parte d'apertura della Messa.³ È la prima delle cosiddette preghiere presidenziali, che sono rivolte a Dio dal sacerdote, che presiede la comunità nella persona di Cristo, a nome dell'intero popolo santo e di tutti i presenti; queste sono a pieno diritto preghiere di chi presiede.⁴

Le due altre preghiere presidenziali sono la preghiera sulle offerte e la preghiera conclusiva. Queste hanno tutte un carattere di riunione da cui deriva il nome di "colletta". Il sacerdote chiama gli astanti a una preghiera silenziosa ("Preghiamo"), seguita da un breve silenzio.

Poi il sacerdote invita il popolo a pregare tutti insieme con lui stanno per qualche momento in silenzio, per prendere coscienza di essere alla presenza di Dio e poter formu-

¹ Cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 434.

² J. DISCHINGER, *Kyrie eleison. Was der Kyrie-Ruf ist und was er nicht ist*, «Gottesdienst» 21 (1987) 89-91, 91.

³ IGMR, n. 46: «I riti che precedono la Liturgia della Parola, cioè l'introito, il saluto, l'atto penitenziale, il *Kyrie eleison*, il Gloria e l'orazione (o colletta), hanno un carattere di inizio, di introduzione e di preparazione. Scopo di questi riti è che i fedeli, riuniti insieme, formino una comunità, e si dispongano ad ascoltare con fede la parola di Dio e a celebrare degnamente l'Eucaristia. In alcune celebrazioni, connesse con la Messa secondo le norme dei libri liturgici, si omettono i riti iniziali o si svolgono in maniera particolare».

⁴ Cfr. IGMR, n. 30.

lare nel cuore le proprie intenzioni di preghiera. Quindi il sacerdote dice l'orazione, chiamata comunemente "colletta", per mezzo della quale viene espresso il carattere della celebrazione. Per antica tradizione della Chiesa, l'orazione colletta è abitualmente rivolta a Dio Padre, per mezzo di Cristo, nello Spirito Santo e termina con la conclusione trinitaria, cioè più lunga, in questo modo:

- se è rivolta al Padre: "Per il nostro Signore Gesù Cristo, tuo Figlio, che è Dio, e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei Secoli"

- se è rivolta al Padre, ma verso la fine dell'orazione medesima si fa menzione del Figlio: "Egli è Dio e vive e regna con te, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli"

- se è rivolta al Figlio: "Tu sei Dio e vivi e regni con Dio Padre, nell'unità dello Spirito Santo, per tutti i secoli dei secoli".

Il popolo, unendosi alla preghiera, fa propria l'orazione con l'acclamazione Amen.

Nella Messa si dice sempre una sola colletta.¹

La preghiera del singolo si unisce a quella del sacerdote nella colletta e la porta nello Spirito Santo tramite il Figlio dinanzi al Padre.

Fino al 1955 nella Messa in occidente vi erano diverse collette, attraverso le quali nelle ricorrenze e nelle domeniche, nei giorni di festa e nelle feste dei santi era possibile commemorare tutti gli aspetti delle ricorrenze liturgiche; Amalario di Metz fornisce, nella introduzione al suo *Liber officiorum*², il numero delle orazioni a S. Pietro a Roma: «*una tantum* – solo una», anche quando accadeva che coincidessero la festa e la domenica. Amalario si riferisce alla possibilità di celebrare molte Messe con diversi formulari, cosa che veniva fatta finché non ne giunse il divieto. Forse le molteplici orazioni ricordano le Messe del medioevo prima della riforma. Oggi, tuttavia, l'unica preghiera rende chiaro ciò di cui si fa memoria – anche in questo caso con una particolare attenzione alla partecipazione della comunità riunita – in modo da collegare la liturgia all'occasione.

e) Le letture

Se è vero che Cristo parla alla sua comunità tramite le sacre Scritture,³ allora prestare attenzione alle letture ed al Vangelo non è compito del solo sacerdote celebrante. Purtroppo però esiste il pericolo che egli scelga solo i suoi testi preferiti, tralasciando quelli più difficili o complessi e parli lui, non il Signore tramite i testi biblici. Per questo la Chiesa stabilisce la sequenza dei testi da leggere: nelle letture i fedeli partecipano alla mensa della parola di Dio e s'introducono nella camera dei tesori della Bibbia. È quindi opportuno che l'ordine delle letture sia disposto in maniera da mostrare l'unità tra l'antico e il nuovo Testamento e dell'intera storia della salvezza. Non è inoltre consentito sostituire la lettura e il salmo responsoriale con altri testi non biblici.⁴

¹ IGMR, n. 54.

² AMALARIO DI METZ, *Liber officialis. Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia*, edita a Ioanne Michaeli Hanssens, Città del Vaticano 1950, II, 13-17.

³ Cfr. SC, art. 7.

⁴ Cfr. IGMR, n. 57.

Tali principi indicano l'ordine fondamentale per il costituirsi della stessa liturgia, dove «Affinché la mensa della parola di Dio sia preparata ai fedeli con maggiore abbondanza, vengano aperti più largamente i tesori della Bibbia».¹ La stessa costituzione sulla liturgia riconosce che la selezione delle letture per la Messa quale era prima del rinnovamento liturgico era più che ridotta. Questo forse era meno che un annuncio: il sacerdote leggeva sotto voce e in latino dal messale le letture, che nei giorni di festa e le domeniche erano tratte solo dal Nuovo Testamento – da cui il nome di “Epistola” – e lo stesso avveniva con il Vangelo. Alcune parrocchie fortunate potevano contare su dei “lettori” che si alzavano nello spazio del coro e – in maniera non molto dissimile dai traduttori simultanei nelle grandi conferenze – traducevano in parallelo i testi biblici per la comunità. Anche qui giova far uso del criterio della veridicità: la liturgia rinnovata può fruire di un vero annuncio della parola di Dio, che può essere letta, oltre che da sacerdoti e diaconi anche da uomini e donne che svolgono l'ufficio laico di lettori.

f) L'omelia

L'omelia è da sempre parte integrante della liturgia ebraica e cristiana, intesa come elemento del libero discorso e della testimonianza della fede. Cristo stesso ha predicato nella sinagoga e anche dagli apostoli è riportato il dono da loro ricevuto di poter predicare per diffondere la fede. Anche nell'Apologia di Giustino l'omelia è un testo dell'azione liturgica.² Il tempo dei Padri della Chiesa è anche il tempo delle grandi omelie, ma esse non vengono affatto menzionate nella descrizione della liturgia orientale e occidentale. Questo può essere inteso in due modi: nel primo l'omelia era chiaramente una parte della liturgia, come si deduce anche dagli scritti dei Padri, nell'altro, alla fine dell'età patristica la cultura del libero discorso poteva essersi involuta in alcune regioni a tal punto che non vi fossero più prediche, almeno durante la liturgia. Una nuova ondata di libertà di espressione e di annuncio della parola giunse nell'alto medioevo con gli ordini mendicanti, non come una rinascita dell'omelia, ma della predica in senso proprio. Con questa si giunse anche alla separazione della predica dal corso della liturgia, che conduceva a una sezione in lingua madre inserito nel contesto della liturgia latina, che si sviluppò ulteriormente fino a divenire una propria liturgia della predica che interrompeva la celebrazione della Messa. Questa sezione per quanto grande, veniva intervallata da ripetizioni in lingua volgare delle letture in latino, delle preghiere e dei canti separandosi sempre più dalla liturgia della Messa.³

¹ SC, 51.

² Cfr. Apologia I, 67: «Deinde, ubi lector desiit, antistes oratione admonet et incitat ad haec praeclara imitanda».

³ Cfr. E. WEISMANN, *Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen*, Leiturgia III, Joh. - Stauda - Verlag, Kassel 1956, 1-96, pp. 19-25: Lo sviluppo di una «liturgia dell'omelia» chiusa (*Pronaus*) nell'Alto Medioevo, specialmente 23.

Così si giunse al trasferimento della liturgia della predica al di fuori della Messa, nel pomeriggio della domenica diventando la liturgia centrale delle comunità ecclesiali riformate.¹ Questa idea di omelia, che dopo il rinnovamento liturgico è divenuta parte integrante della liturgia, secondo Jungmann è dominante ancora nel 1962, in quanto il Vaticano II con le sue deliberazioni così la definisce: «piuttosto una interpolazione nel corso della liturgia, che non un passo avanti nel suo sviluppo».²

Il fatto che la predica/omelia possa essere identificata nella Messa come un corpo estraneo risulta chiaro anche dalla natura stessa della predica (e dell'omelia), composta da parole liberamente organizzate: secondo il principio *lex orandi lex credendi* la liturgia stabilita dal Concilio di Trento doveva essere la stessa ovunque e le sue indicazioni rubricali dovevano essere scrupolosamente seguite, per dare compimento liturgico all'unità della fede cattolica.

La parola liberamente composta non è da sottomettere tuttavia ad una tale ferrea unità, cosicché lo sganciamento della predica dalla liturgia della Messa lascia sotto quest'aspetto l'impressione che la predica sia una particolare facoltà del parroco, non una parte integrante della liturgia eucaristica.

In opposizione a tale sviluppo l'omelia verrà considerata «parte della liturgia stessa»;³ essa «è una parte della liturgia»⁴ e quindi prescritta nelle feste e nelle domeniche, raccomandata tutti gli altri giorni, specialmente nei tempi forti.⁵ In tal modo si conclude un periodo di esitazione sul posto dell'omelia nella liturgia durato oltre un millennio e che permette di ricollegarsi al tempo dei Padri.

g) La preghiera dei fedeli

La reintroduzione delle intercessioni (preghiera universale o preghiera dei fedeli) venne prescritta dalla costituzione sulla liturgia del Vaticano II⁶ affinché «siano ristabiliti, secondo la tradizione dei Padri, nella misura che sembrerà opportuna o necessaria alcuni elementi che col tempo andarono perduti».⁷ Il richiamo ai Padri risale nel caso della preghiera dei fedeli fino a Giustino martire, il quale impiega due volte nella sua Apologia le intercessioni «per tutti gli altri ovunque si trovino» come preghiere dopo l'omelia del presidente.⁸

In quasi tutti i riti cristiani alla proclamazione del Vangelo segue una serie di intercessioni, che in Oriente ancor oggi è connessa con l'uscita dei catecumeni dalla chiesa, anche se il catecumenato come forma normale dell'iniziazione cristiana non esiste da più di mille anni. Già nelle antiche descrizioni della liturgia da parte di Giustino (ca. 150 d.C.) viene spiegato come i neobattezzati possano partecipare alla preghiera dei fedeli. Anche secondo Agostino tutti coloro

¹ Cfr. *ibidem*, 27-49: *Die Übernahme des Prädikantengottesdienstes durch die Reformation* (L'adozione dell'ufficio di predica nell'età della riforma).

² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, I, 583.

³ SC, 52.

⁴ Cfr. IGMR, n. 65, citazione di SC, art. 52; cfr. CIC, c. 767 § 1.

⁵ Cfr. IGMR, n. 66.

⁶ SC, 53.

⁷ SC, 50.

⁸ *Apologia* I, 65. *Apologia* I, 67: «*Postea consurgimus simul omnes precesque fundimus*».

che non appartengono alla Chiesa devono lasciare l'assemblea liturgica; dopo la predica rimangono solo i fedeli e inizia la celebrazione eucaristica con la preghiera universale.¹

Nelle intercessioni i fedeli percepiscono il loro compito sulla base del sacerdozio comune, pregando per la salvezza del mondo.² Per questo le intercessioni vengono pregate in ogni giorno festivo. L'invito alla preghiera d'intercessione è già nel NT (1Tim 2,1-4) come un'azione sacerdotale dei fedeli (1Pt 2,9); essa si svolge secondo un ordine che segue un modello: «La successione delle intenzioni sia ordinariamente questa: a) per le necessità della Chiesa; b) per i governanti e per la salvezza di tutto il mondo; c) per quelli che si trovano in difficoltà; d) per la comunità locale. Tuttavia in qualche celebrazione particolare, per esempio nella Confermazione, nel Matrimonio, nelle Esequie, la successione delle intenzioni può essere adattata maggiormente alla circostanza particolare».³

h) L'offertorio⁴

I tradizionalisti ripetono, tra le loro accuse contro la nuova forma della Messa, anche il rimprovero che il "piccolo canone" falsifica l'intera Messa e non lascia trasparire il suo carattere di sacrificio, se non in forma assai oscurata. In tal senso si esprimono Marcel Lefebvre,⁵ Wiegand Siebel,⁶ Georg May⁷ e Heinz-Lothar Barth.⁸

Con il medioevo si svilupparono intere serie di preghiere per la presentazione del pane e del vino, elementi precedenti il Canone Romano, come il "*Canon minor*" inserito prima della preghiera eucaristica principale.

Per Josef Andreas Jungmann a fondamento di ciò ci sarebbe la teologia medioevale, sempre meno incline a riconoscere la presenza reale del sacrificio di

¹ *Sermones* 49, 8, 8 - PL 38, 324: «*Ecce post sermonem fit missa catechumenis: Manebunt fideles, vernietur ad locum orationes*».

² Così dice IGMR, n. 69 riferendosi all'art. 53 della Costituzione sulla Sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*: «Nella preghiera universale, o preghiera dei fedeli, il popolo risponde in certo modo alla parola di Dio accolta con fede e, esercitando il proprio sacerdozio battesimale, offre a Dio preghiere per la salvezza di tutti. È conveniente che nelle Messe con partecipazione di popolo vi sia normalmente questa preghiera, nella quale si elevano suppliche per la santa Chiesa, per i governanti, per coloro che portano il peso di varie necessità, per tutti gli uomini e per la salvezza di tutto il mondo».

³ IGMR, n. 70.

⁴ Cfr. M. KUNZLER, *Gabenbereitung oder Opferung? Ein Vergleich der Gabenbereitung in der abendländischen Eucharistiefeyer mit der byzantinischen Proskomidie zur Klärung der Frage nach dem Opfercharakter der Messe*, in MICHAEL SCHNEIDER (a cura di), „*Wachsam in der Liebe*“. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III (Koinonia-Oriens. Studien des Patristischen Zentrums Koinonia-Oriens, ed. da W. NYSSEN e M. SCHNEIDER, Band 54), Fe-Medienverlags GmbH, Kisslegg 2008, 218-244. Cfr. anche «Theologie und Glaube» 99 (2009) 92-113.

⁵ M. LEFEBVRE, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Mediatrix Verlag, Wien 1986, 38. (Traduzione dell'originale francese: *Lettre ouverte aux catholiques perplexes*, Paris 1985).

⁶ W. SIEBEL, *Katholisch oder konziliar? Die Krise der Kirche heute*, Langen Müller, München 1978, 375.

⁷ G. MAY, *Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae*, Sankt Augustin 1984³, 64-66.

⁸ H.-L. BARTH, *Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos. Untersuchungen zur Liturgiereform*, Editiones Una Voce, Köln 1999, 65.

Cristo come primo offerente, e sempre più orientata a vedere la Messa come vera ripresentazione e quindi come vero sacrificio.¹

È più che verosimile che ciò vada di pari passo al mutare del pensiero simbolico-reale nella filosofia e nella teologia medioevale, sempre più influenzate dal nominalismo, come indicato da Erwin Iserloh. Già Duns Scoto sembra pensare a un atto di oblazione della Chiesa distinto dalla consacrazione; quindi si pone il problema del perché non sia un sacrificio anche il sacramento conservato nella pisside, e si risponde che manca l'oblazione. Questa opinione viene ripresa da Gabriel Biel² nella sua *Expositio Canonis*³: «da questo crescente isolamento e autonomia del sacrificio della Chiesa dipende la particolare considerazione dell'offeritorio nel tardo medioevo, che viene arricchito da molteplici benedizioni (del pane, del vino, dell'acqua e di tutti gli altri doni) e posto a fianco come "canone minore" al canone della Messa».⁴

Jungmann, già tre anni prima nella sua "visione post-conciliare" tratteggiata nella sua opera principale *Missarum Sollemnia*, riconduce l'offeritorio alla necessaria preparazione dei doni per la trasformazione. L'utilizzo di formule provenienti dall'ambito della religiosità giudaica è da ricondurre secondo Jungmann all'ambiente di Gesù e forse anche a tempi a lui precedenti.⁵ L'espressione "portare dinanzi al tuo sguardo" in questa preghiera sul pane e sul vino è proprio quella che viene espressa dalla formula latina *offerre*: non una offerta naturale, che non può donare l'avvicinamento e l'unione con Dio, ma il disporre-per-la consumazione del pane e del vino come segni della offerta nostra e del mondo intero al Padre, con la quale Egli li muta e ce li restituisce come corpo e sangue del Suo Figlio: «il pane e il vino originano dalla nostra terra e significano il nostro mondo e la nostra vita; significano anche il lavoro delle nostre mani e la nostra fatica quotidiana. Qui tuttavia vengono utilizzati come segno e custodia di ciò che sarà: il pane della vita, la bevanda spirituale».⁶

«La parola *offerimus* non deve essere tradotta in maniera tale da limitare a pane e vino il sacrificio della Messa».⁷ La storia della liturgia interpreta le profonde modifiche apportate dal *novus Ordo* tramite l'istituzione del piccolo canone

¹ J. HERMANS, *Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung*, Pustet, Regensburg 1984, 218, Anm.19: «L'antico rito dell'Offeritorio conteneva esattamente gli aspetti principali del Canone; oblatio (Suscipe, Offerimus), epiclesi (Veni sanctificator), anamnesi e intercessio (Suscipe Sancta Trinitas)».

² Un influente maestro di Lutero, la cui opera sul Canone della Messa il Riformatore conosceva e utilizzava, cfr. H.B. MEYER, *Luther und die Messe* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 11), Bonifatius, Paderborn 1965, 13.

³ Alla più recente edizione della *Expositio* di Oberman e Courtenay cfr. *Gabrielis Biel Canonis Misse expositio*, ed. HEIKO A. OBERMAN et WILLIAM J. COURTENAY. Pars I-IV. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 31-34), Steiner, Wiesbaden 1963.

⁴ J.A. JUNGSMANN, *Die Gebete zur Gabenbereitung*, «Liturgisches Jahrbuch» 23 (1973) 186-203, ivi 190.

⁵ Cfr. IDEM, *Messe im Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1970, 65.

⁶ JUNGSMANN, *Messe im Gottesvolk*, 66.

⁷ E.J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Messbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar* (Lebendiger Gottesdienst 17/18), Regensburg, Münster 1971², 220.

come legittime, poiché è frutto della pietà medievale. La preparazione di questi doni da principio non era un atto rituale. La Messa era connessa ancora con il concetto di prendere parte a un banchetto, quindi i doni si trovavano già sul tavolo. Anche nella presentazione dell'Eucarestia che fa Giustino Martire i doni vengono presentati senza alcuna cerimonia. Con una tale assenza ci si voleva distanziare dalle offerte pagane, con le quali si offrivano agli dei offerte materiali per ottenere da loro benedizione.

Anche un altro aspetto delle offerte pagane è sparito dalla liturgia: messa da parte la "secretata", ora la preghiera sulle offerte può essere ascoltata da tutti. In Francia la *oratio super oblata* fino all'VIII secolo era pronunciata a voce alta poi diviene preghiera silenziosa, "secretata". Solo l'introduzione all'offerta, *Oremus*, e la conclusione dell'offerta *per omnia saecula saeculorum*, erano pronunciati ad alta voce. La prima notizia sulla pronuncia silenziosa della preghiera sulle offerte è dell'VIII secolo: «*Tunc pontifex inclinato vultu in terra dicit orationem super oblationis, ita ut nullus praeter Deum et ipsum audiat, nisi tantum Per omnia saecula saeculorum*».¹

Diverse fonti indicano che quest'usanza della preghiera silenziosa è nata in terra francese, poiché allo sviluppo della stessa "secretata" hanno concorso usanze gallicane. Al posto dei canti d'offerta romani, al centro dell'offertorio nella processione gallicana era il sacro silenzio. I doni erano portati all'altare in silenzio, e anche le preghiere e le invocazioni venivano pronunciate sottovoce. Jungmann² ritiene che alla base di quest'usanza gallicana vi sia anche un influsso orientale, forse rimembranza dell'antichità pagana: «nella Messa gallicana la processione delle oblate occupava il posto dell'Offertorio romano e si annunciava per essa il sacro silenzio. Nella liturgia mozarabica che le è affine deve essere stata tramandata fin dai primi tempi a questo punto la preghiera secretata». Nella liturgia greca di san Giacomo i cantori invocano «ogni carne taccia», mentre il sacerdote si indirizza alla preghiera silenziosa:³ il sacro silenzio segue il festoso ingresso dei doni del *Cherubikon*, solo il sacerdote prega in silenzio. Tutte le altre spiegazioni della "secretata" sono quindi inverosimili.⁴

«La *oratio super oblata* conclude la presentazione dei doni; include il contenuto e il significato dell'azione (preparazione dei doni e della comunità) e conduce al canone eucaristico senza che vi sia alcuna cesura rilevante, preservando la correttezza teologica».⁵ Così viene anche affermato nel *novus ordo*: «Deposte le offerte sull'altare e compiuti i riti che accompagnano questo gesto, il sacerdote

¹ Capitulare eccl. ord.: M. ANDRIEU, *Les ordines romani du Haut Moyen Age*, Spicilegium Sacrum Lovaniensis, Louvain 1951, III, 102.

² JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II, 115.

³ Cfr. F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Clarendon Press, Oxford 1896, I, 41.

⁴ Per esempio "Secretata" da "secretio" come segregazione dei catecumeni dall'assemblea dei fedeli o come segregazione delle offerte necessarie per l'Eucarestia da ulteriori offerte, cfr. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, II, 114. Brinktrine opina che la Secretata già fa riferimento al Canone, cfr. J. BRINKTRINE, *Die hl. Messe in ihrem Werden und Wesen*, Schöningh, Paderborn 1931, 143.

⁵ J. EMMINGHAUS, *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*, rielaborato da TH. MAAS-EWERD, Verlag Österreichisches Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1992⁵, 243.

invita i fedeli a unirsi a lui nella preghiera e pronunzia l'orazione sulle offerte: si conclude così la preparazione dei doni e ci si prepara alla Preghiera eucaristica». ¹ Il carattere comunitario della preghiera sulle offerte è condiviso dalla colletta e dalla preghiera conclusiva.

i) Il Canone Eucaristico

Al centro della celebrazione si pone il Canone eucaristico. Anche se il concetto di canone è utilizzato prevalentemente nella celebrazione eucaristica, il genere non si limita a questo. Esso include anche l'*Exultet* della notte di Pasqua, la preghiera di consacrazione nel rito d'ordinazione, la consacrazione dell'acqua per il battesimo e la benedizione degli sposi. ² Elemento essenziale del Canone è la benedizione, la *Berakah*. ³ in questa l'uomo benedice Dio per le meraviglie della Redenzione, nelle quali si mostra l'eterno amore redentore di Dio che si stende sugli atti concreti e viene reso presente attraverso i diversi atti della salvezza nominati. Da questo stato presente l'uomo invoca nuove azioni di grazie da parte di Dio per le sue nuove necessità. Al primo posto si situa sempre la lode, fondamento per le preghiere seguenti. Il Canone eucaristico ha un carattere fondamentale di inno che viene ad esprimersi in particolare nelle nuove Preghiere Eucaristiche (II-IV), ma anche nel Canone Romano. Il sacerdote, a nome della sua comunità parla al Padre Celeste invocando la mediazione di Cristo, pronuncia la preghiera eucaristica e si rivolge nello Spirito Santo «per Cristo, nostro Signore» al Padre. Con questa concezione della Preghiera Eucaristica, costruita sull'antichissima tradizione della preghiera cristiana, il "silenzio canonico" non era più conciliabile: si considerava allora la Preghiera canonica come il *Sancta Sanctorum* della Messa, che riguardava soltanto il celebrante, uno spazio sacro che doveva rimanere segregato dal popolo. Il passaggio alla preghiera silenziosa del Canone avvenne anch'esso nel secolo VIII, sempre a causa della *disciplina arcani*: le parole del Canone sono così sante, che non possono essere conosciute da chi non è sacerdote, in modo che non si disonorino e non si scateni l'ira di Dio sugli uomini. ⁴

Perché la preghiera eucaristica sia tale, deve includere gli elementi seguenti, in sequenza: Dialogo invitatorio – *Prefazio* – *Sanctus* – Epiclesi sulle oblate – Invocazione – Anamnesi – seconda Epiclesi (sui comunicanti) – Ricordo della Chiesa terrena e della Chiesa celeste – Solenne Dossologia finale. ⁵

¹ IGMR, n. 77.

² M.B. MERZ, *Gebetsformen der Liturgie*, in R. BERGER, K.H. BIERITZ et alii, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, vol. 3: *Gestalt des Gottesdienstes*, Pustet, Regensburg 1990², 116-120.

³ Cfr. Il confronto fra la *Berakah* ebraica e gli elementi della *Berakah* cristiana nella Preghiera eucaristica menzionati in san Giustino da C. KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and Evolution*, Alleluia Press, Allendale (USA) 1971, 553.

⁴ Così scrive addirittura il "principe critico" degli Umanisti Erasmo da Rotterdam in una lettera da Basilea, datata 1 ottobre 1528, a Erhard von der Marck su un contadino che ha pronunciato le parole della Consacrazione pretenziosamente e dopo è morto: «*Haec non est fabula*». P.S. E H.M. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 11 voll., Oxford University Press, Oxford 1906-1947, VII, 2054, 37-50.

⁵ Cfr. IGMR, n. 79

Questi elementi possono essere chiaramente distinti nelle nuove Preghiere Eucaristiche, mentre purtroppo per noi non è tanto facile nel Canone Romano, nonostante la sua antica dignità e la venerabilità del suo uso ininterrotto lungo quindici secoli. Per molti critici vi sono delle debolezze rilevanti: la costruzione è molto complessa, troppo complessa per renderlo popolare a lungo in una liturgia comunitaria; è povero nella preghiera di lode, utilizza molte intercessioni e non ha sufficiente chiarezza nel momento epicletico; manca del tutto la dimensione escatologica e gli sviluppi secondari (quali i molti segni di croce) lo rendono meno attraente; i segni di croce vengono tralasciati, la lista dei santi accorciata, e almeno nella traduzione tedesca si rafforza il momento epicletico della transustanziazione e della comunione nell'epiclesi. La dimensione escatologica è presente tramite l'acclamazione dopo il *Mysterium fidei*.

Rimangono in ogni caso alcune questioni critiche sulla qualità teologica del Canone Romano; lo si utilizza al posto delle altre Preghiere Eucaristiche per proseguire la continuità della preghiera cristiana per più di quindici secoli. Ma il Canone romano ha perso la sua esclusività soprattutto con le nuove Preghiere Eucaristiche, in particolare si pensi alla IV, che ricorda per costruzione e contenuto l'anafora di Basilio della tradizione bizantina.

1) La Comunione nella Messa

Oggi il "Padre Nostro" è di nuovo per la comunità una preghiera di preparazione alla Comunione; questo ruolo della preghiera del Signore deriva in particolare dalla preghiera sul pane e dalla spiegazione di questa parte della preghiera. I latini come i greci riconducono la preghiera sul pane all'Eucaristia.¹

Nella liturgia rinnovata il "Padre Nostro" è di nuovo una preghiera comunitaria, come dice il Messale «*una cum populo*»: il fatto che il sacerdote sia l'unico a prendere parte alla preghiera non è coerente, è opportuno che l'intera comunità completi l'intera preghiera.

L'accento sull'accusa dei propri peccati trova ulteriore espressione nell'*Embolismo*, la continuazione del "Padre Nostro", mantenuta in ogni liturgia al di fuori del rito bizantino e che oggi è posta tra la preghiera del Signore e la dossologia finale. Il concetto di "embolismo" viene dal termine greco *embolismós*, intermezzo; già il secondo *Ordo Romanus* parla della preghiera del Signore "*cum emboli*".² Mentre le liturgie orientali non bizantine ripetono nell'embolismo le due ultime invocazioni, l'embolismo romano lo fa solo con l'ultima preghiera di liberazione dal male.

Nel messale precedente la riforma, l'embolismo non era congiunto solo con una lista di santi, ma vi era una sequenza che includeva i differenti elementi del rito come l'embolismo, la frazione dell'ostia ("*Fractio*"), l'immersione di una

¹ Cfr. J.P. BOCK, *Die Brotbitte des Vaterunsers*, Schöningh, Paderborn 1911.

² OR II: M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du Haut Moyen Age*, Spicilagium Sacrum Iovaniensis, Louvain 1948, II, 223.

particella dell'Ostia nel calice ("Commixtio") e lo scambio della pace: «*Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris: et intercedente beata et gloriosa semper Virgine Dei Genitrice Maria, cum beatis Apostolis tuis Petro et Paulo atque Andrea et omnibus sanctis*» (il celebrante si fa il segno della Croce con la patena), «*da propitius pacem in diebus nostris*» (bacio della Patena) «*ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi*», (frazione dell'Ostia in due parti) «*Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum*» (frazione del frammento dalla metà sinistra dell'Ostia) «*qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus sancti Deus*» (elevazione della particola frazionata sulla patena) «*per omnia saecula saeculorum. Amen*» (immersione della particella più piccola nel calice) «*Pax Domini sit semper vobiscum*».

Nel rinnovamento post-conciliare questo sviluppo erroneo venne corretto, e di conseguenza l'embolismo venne separato dalla *Fractio* e dalla *Commixtio*. Molte invocazioni dei santi vennero escluse dall'embolismo, il quale include solo le invocazioni del "Padre Nostro", e ciò che a questo viene riconosciuto appartenere, poi la dossologia finale: «*Libera nos quaesumus Domine ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiae tuae adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi*». Segue ancora un riferimento escatologico: «*expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi*».

Il carattere escatologico e presente è proprio dell'acclamazione del popolo: «Tuo è il Regno, tua la potenza e la Gloria nei secoli. Amen. – *Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria, in saecula. Amen*». Essa si origina dall'antichissima liturgia e in alcuni manoscritti biblici è inserita come glossa a Mt 6,12. Anche la *Didachè*¹ la conosce; è un elemento fisso di molte liturgie orientali sin dall'antichità. Questa prosecuzione del "Padre Nostro" è una caratteristica della liturgia protestante, sul fondamento del fatto che già per la traduzione del Nuovo Testamento era disponibile tale manoscritto che include l'antica dossologia. La sua introduzione nella Messa romana ha quindi carattere ecumenico, che sembra essere sminuito perché inserito nella pausa dell'embolismo, il quale tuttavia è a sua volta parte della liturgia orientale e quindi ha di nuovo un peculiare accento ecumenico verso oriente.

«Nel *Missale Romanum* il complesso della frazione del pane e dell'invocazione della pace era peggiorato nel tempo. La riforma del messale ha rimesso ordine in particolare in questa parte della Messa».²

Nel Messale del 1570 sulla base di un complesso sviluppo del rituale, gli elementi Embolismo, Frazione, *Commixtio* e scambio della pace si erano fusi in un unico atto. Il significato dei singoli atti non era quindi riconoscibile. Il rinnovamento liturgico ha ripristinato l'originaria distinzione nel rito. Il segno della

¹ *Didachè* 9,4 - ed. SCHÖLLGEN («*Fontes Christiani*» 1) 122: «Nel modo in cui questo pane spezzato era sparso qua e là sopra i colli e raccolto divenne una sola cosa, così si raccolga la tua Chiesa nel tuo regno dai confini della terra; perché tua è la gloria e la potenza, per Gesù Cristo nei secoli».

² EMMINGHAUS, *Die Messe*, 274.

pace assume una dimensione escatologica ed ecclesiale attraverso la precisazione della pace come “la pace del Signore”, e si differenzia da una mera pace intramondana e dalla semplice assenza di guerra o di altri conflitti (cfr. Gv 14,27). Questa pace non solo si avvicina a quella che l’AT definiva come dono di Dio sotto il concetto ebraico di “Shalom”,¹ ma ampliava di molto questo stesso concetto.

Riguardo il gesto della pace l’*Ordo Missae* afferma: «segue il rito della pace, con il quale la Chiesa implora la pace e l’unità per se stessa e per l’intera famiglia umana, e i fedeli esprimono la Comunione ecclesiale e l’amore vicendevole, prima di comunicare al Sacramento. Spetta alle Conferenze Episcopali stabilire il modo di compiere questo gesto di pace secondo l’indole e le usanze dei popoli. Conviene tuttavia che ciascuno dia la pace soltanto a chi gli sta più vicino, in modo sobrio».²

Anche l’Istruzione *Redemptionis Sacramentum*, che cerca di correggere uno sviluppo sbagliato di questo segno, si confronta con lo scambio della pace: «L’uso del Rito romano di scambiare la pace prima della santa Comunione, come stabilito nel Rito della Messa. Secondo la tradizione del Rito romano, infatti questo uso non ha connotazione né di riconciliazione né di remissione dei peccati, ma piuttosto la funzione di manifestare pace, comunione e carità prima di ricevere la Santissima Eucaristia. E, invece, l’atto penitenziale da eseguire all’inizio della Messa, in particolare secondo la sua prima forma, ad avere carattere di riconciliazione tra i fratelli».³

Un altro arricchimento del nuovo messale è la possibilità di comunicarsi sotto le due specie.

Il divieto della comunione al calice per i laici è stata una caratteristica identificativa del cattolicesimo, poiché l’esortazione a comunicarsi al calice è stato un punto fondamentale del programma della critica alla Chiesa precedente alla Riforma (Jan Hus). Tale proibizione del calice rimane fino al Vaticano II,⁴ anche se molteplici aneliti riformatori si sono avvicinati nel corso della storia.⁵

La costituzione sulla liturgia del Vaticano II⁶ dispone la comunione al calice solo in alcune circostanze, ma con il nuovo messale queste si sono ampliate. La possibilità di accostarsi al calice è divenuta molto più semplice, secondo le disposizioni recenti.⁷

¹ B. HEMELSOET, *Friede*, in H. HAAG, *Bibellexikon*, Benziger, Einsiedeln - Zürich - Köln 1968, 495-497.

² IGMR, n. 82.

³ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Istruzione Redemptionis Sacramentum su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia*, 25.IV.2004, AAS 96 (2004) 571.

⁴ Cfr. IGMR, n. 282 con il riferimento al Concilio di Trento.

⁵ A. FRANZEN, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert* (KLK 13), Aschendorff, Münster 1955.

⁶ SC, 55b.

⁷ Cfr. R. KACZYNSKI, *Die Wiedereinführung der Kelchkommunion im römischen Ritus*, H. SPAEMANN (a cura di), „... und trinket alle daraus“. *Zur Kelchkommunion in unseren Gemeinden*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986, 90-92 für das deutsche Sprachgebiet. Cfr. anche H.B. MEYER, *Wann ist Kelchkommunion*

Summa Summarum: se la santa Messa fosse celebrata come i padri del rinnovamento liturgico avrebbero voluto, cioè molto degnamente e senza oscurità dogmatiche, allora da molti punti vista la “Messa antica” mostrerebbe tutta la sua necessità di riforma e revisione. Questo deriva molto chiaramente dal criterio di veridicità, che identifica nello sviluppo storico gli errori e gli sviluppi sbagliati, e, contro il modo odierno di celebrare indirizzato solamente alle cose, mostra l’essenza dell’Eucarestia nella sua liturgia. Nessuno può tuttavia negare che con il rinnovamento nella prassi siano penetrati anche errori, e si moltiplicano gli appelli, non solo tra i tradizionalisti, a una “riforma della riforma”. Cosa bisogna pensarne?

IV. RIFORMA DELLA RIFORMA?

1. *La participatio actuosa – opportunità e pericoli della novità*

Nell’ambiente dei liturgisti di lingua tedesca si rileva l’elemento della discontinuità nel supportare il rinnovamento liturgico del Vaticano II. Si può quindi avere l’impressione che ciò che si è ottenuto con la riforma sia una rottura con la tradizione. Per esempio la Costituzione sulla liturgia del Vaticano II è considerata una “rivoluzione copernicana” che ha significato “la fine del medioevo”.¹ Il concetto di partecipazione attiva, richiesto da papa Pio X² ed elevato a programma dal rinnovamento liturgico³ è considerato spesso come la novità caratterizzante della costituzione sulla liturgia del Vaticano II. È poi considerato come “il passo decisivo oltre Trento” il fatto che il Vaticano II ha per la prima volta stabilito ufficialmente «che non più il sacerdote da solo ma l’intera comunità è soggetto dell’agire liturgico».⁴

Da qui il principio della *participatio actuosa* è stato elevato a principio dell’adeguatezza della liturgia alla propria essenza in generale;⁵ Häußling ritiene che la riforma liturgica del Vaticano II si separi su tale base da tutte le altre riforme liturgiche della storia e sia da considerarsi come incompiuta: «il Concilio ha attuato sulla Chiesa la riforma liturgica senza curarsi delle difficoltà, che sono un

möglich? Die kirchlichen Dokumente und ihre Interpretation, «Heiliger Dienst» 44 (1990) 27-35; K. RICHTER, *Zur Praxis der Kelchkommunion*, in SPAEMANN, „... und trinket alle daraus“, 15-33.

¹ Così E.J. LENGELING, *Liturgie - Dialog zwischen Gott und Mensch*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981, 13-15.

² Nel Motu proprio *Tra le sollecitudini* sulla musica Sacra del 22 novembre 1903 il Papa invita ad una «partecipazione attiva ai Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa», cfr. AAS 36 (1903) 330.

³ Già nel famoso incontro cattolico dell’Arcidiocesi di Mechel (Belgio) Lambert Beaudouin invitava ad una “democratizzazione” della Liturgia. Su Lambert Beaudouin cfr. L. BOUYER, *Dom Lambert Beaudouin, un homme d’Eglise*, Casterman, Tournai 1964.

⁴ Cfr. K. RICHTER, *Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche*, in IDEM (a cura di), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1991, 53-74.

⁵ Cfr. A.A. HÄUSSLING, *Liturgiereform. Materialien zu einem neuen Thema der Liturgiewissenschaft*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 31 (1989) 1-32. 28.

compito che rimane, mai più compiuto. Sembra – sul presupposto che la Chiesa rimanga fedele al Concilio –, che le altre riforme siano state solo un'anticipazione di questa». ¹ Nei fatti, in molti passi della Costituzione sulla liturgia del Vaticano II, ² si fa riferimento alla *participatio actuosa*, in particolare vi si afferma che la partecipazione del popolo di Dio alla liturgia non deve essere soltanto interiore ma anche "reale", cioè deve essere esprimibile. Questo è nei fatti un distacco dagli sviluppi che sin dall'età carolingia ha portato a una "Liturgia del clero" centrata sui sacerdoti, relegando la comunità al ruolo di spettatrice, senza coinvolgerla nel compimento. Il popolo cristiano ha diritto di partecipare attivamente alla liturgia, secondo SC 14 «ha diritto e dovere in forza nel Battesimo».

Se tutti i battezzati e confermati sono "ordinati" ad aver parte al mistero della Eucaristia, la partecipazione cosciente e attiva dei laici è di conseguenza un criterio per la correttezza della liturgia. Con questo, nei fatti, è annunciata la fine della "liturgia medievale del clero". La liturgia non può quindi essere un "culto fuori dal tempo", ma è «sacramento dell'opera di Dio e il *novum* della riforma liturgica è nel modo di definire ecclesiastico "*participatio plena, conscia et actuosa*». ³ Considerato in tale modo, il principio chiave della "*participatio actuosa*" esprime in maniera oggettivamente valida il fatto che la liturgia in essenza è comunitaria, comunità tra Dio e gli uomini, e che ciò che unisce è questa partecipazione cristiforme.

Così intesa, anche la definizione lapidaria del cardinal Ratzinger è corretta: «il Concilio ha qui semplicemente – con la sua autorità – definito qualcosa che è di per sé evidente dalla cosa stessa». ⁴

D'altra parte il poter cooperare e, prima di tutto, l'essere chiamati a collaborare per coloro che si riuniscono nella liturgia, è intesa come una cosa talmente nuova nel suo genere che la percezione così forte di una cesura – avvenuta con la riforma liturgica del Vaticano II – raggiunge le pubblicazioni liturgiche a carattere scientifico.

Il rinnovamento della liturgia rimane contestato. Le cause di questa contestazione – cercando di evitare spiegazioni dei fatti a partire da una sola causa – non si devono cercare negli sforzi di riforma voluti dal Concilio stesso ma nello spirito di quegli anni. ⁵ Fischer enumera tra queste una "allergia alla celebrazione"

¹ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 30.

² Cfr. le dottrine di principio nel Concilio Vaticano II in SC, 14, 19, 21, 26, 30, 31, 48.

³ HÄUSSLING, *Liturgiereform*, 27.

⁴ J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Benziger, Einsiedeln 1981, 79.

⁵ Si devono ricordare per esempio i dibattiti sulla demitizzazione e sulla desacralizzazione negli anni 60 e 70 connessi fra loro, per uno sguardo cfr. H. SCHÜRMAN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“*, «Der Seelsorger» 38 (1968) 38-48, 89-104, spec. 38-42. Cfr. anche H. MÜHLEN, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der christlichen Kirchen*, Schöningh, Paderborn 1970². Anche il Papa Giovanni Paolo II parla delle «circostanze meno favorevoli», cfr. la *Lettera Apostolica per il venticinquesimo anniversario della Costituzione conciliare Sacrosanctum Concilium sulla Sacra Liturgia* del 4 dicembre 1988, n. 11, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* n. 89, s. 15.

unita ad una “allergia al latino”, un “ecumenismo frainteso”, che colpisce anche alcuni cattolici, un “libertinismo” congiunto con una “mentalità attivista” contro tutto ciò che appartiene al passato, come pure la “sermonite”, la cattiva attitudine a commentare ogni cosa e a porre l’accento sulla parola umana, che non può certo illuminare tutto.¹

D’altro canto ci si potrebbe anche domandare quanto queste difficoltà, che influenzarono negativamente gli ulteriori sviluppi liturgici, abbiano a che fare con la *participatio actuosa*: da dove viene la “allergia al latino” se non dal fatto che non tutti sanno o vogliono pregare e cantare in latino?

Da dove verrebbe una “allergia alla celebrazione” se non dallo sforzo di far partecipare tutti all’azione liturgica e di non lasciare nessuno in un semplice ruolo di spettatore, anche a costo di ridurre la ricchezza delle forme liturgiche per far partecipare tutti a quelle forme cui tutti possono partecipare? Concretamente: se non può più essere cantata una Messa di Mozart o di Palestrina perché non tutti possono cantare Mozart o Palestrina, se non può più essere realizzata la processione d’ingresso, perché la maggioranza rimarrebbe al proprio posto come spettatore, allora molte forme d’espressione liturgica in un attimo perderebbero il loro senso e la loro ragion d’essere. Anche le migliori, e le più stimolate tra queste cadrebbero nell’ombra a causa di questa ideologia, e questo accadrebbe se la *participatio actuosa* venisse elevata a criterio assoluto della liturgia rinnovata.

La partecipazione attiva di tutti alla liturgia non può significare che questa debba essere ridotta a forme sempre nuove per mezzo di qualunque elemento secolare o borghese per renderla qualcosa a cui tutti possano prender parte. Sussiste «il pericolo che i continui esperimenti di forme nuove della celebrazione liturgica per una presunta partecipazione attiva rendano impossibile ciò che è più decisivo: la preghiera reale di abbandono di se stessi».²

“Partecipazione attiva” non può essere l’allargamento dell’azione a tutti i partecipanti a loro piacimento, così che la “liturgia” diventi uno scambio permanente d’aspettative su cose nuove che potranno essere introdotte,³ e quindi

¹ B. FISCHER, *Zehn Jahre danach. Zur gottesdienstlichen Situation in Deutschland zehn Jahre nach Erscheinung der Liturgiekonstitution*, in B. FISCHER et alii (a cura di), *Kult in der säkularisierten Welt*, Pustet, Regensburg 1974, 117-127.

² J. PIEPER, *Das Gedächtnis des Leibes. Von der erinnernden Kraft des Geschichtlich-Konkreten*, W. SEIDEL (a cura di), *Kirche aus lebendigen Steinen*, Grünewald, Mainz 1975, 68-83, ivi 74.

³ J. RATZINGER, *Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 7 (1978) 488-497, 496: «die Abwechslung ist auf die Dauer langweilig. Daher ist die Erziehung zur Interiorisierung, die Führung zum Kern an dieser Stelle besonders vordringlich, ja, sie ist die Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie». Similmente dice RATZINGER, *Das Fest des Glaubens*, 65: «Die Lösung kann nur die Zuwendung zur Spannung der Wirklichkeit selbst sein; auch die Abwechslung ist auf die Dauer langweilig. Daher ist die Erziehung zur Interiorisierung, ... die Überlebensfrage der Liturgie als Liturgie». Lo stesso afferma PIEPER, *Das Gedächtnis des Leibes*, 74: «Richtig beten vermag nur derjenige, der “selbstvergessen” über den leiblichen Vollzug hinaus ohne den Text des Gebetes als solchen noch eigens ins Auge fassen zu müssen, völlig unabgelenkt das darin Gesagte “realisiert”... Es ist klar, gegen was diese Bemerkung sich richtet: gegen die Gefahr, dass ständig neue, um der vermeintlich “aktiveren Teilnahme” willen unternommene “Gestaltungen”

strutture e forme sempre nuove che dal loro risultato, consistente in una borghesizzazione decristianizzata, non possono essere rese liturgiche nella *Actio*.

2. *La tentazione religioso-pedagogica e il culto come strumento*

Una seconda considerazione riguardante la liturgia, consiste nel riflettere sul linguaggio e su come oggi essa viene vissuta: la liturgia non viene solo “fatta” in modo che molti collaborino ad essa e si ritrovino in questo cooperare; purtroppo il culto divino viene troppo spesso indirizzato all’uomo e al mondo – con la loro salvezza come tema o scopo –, ma questo ha sempre meno a che fare con l’agire salvifico di Dio.

«Resta ancora la liturgia?» si domanda con preoccupazione Alois Müller teologo dogmatico e liturgista di Lucerna.¹ La liturgia consiste di azioni esterne che non hanno altro scopo che esprimere la volontà di glorificare Dio (e santificare gli uomini). Questi atti hanno un loro proprio valore dinanzi ad una “Venerazione trascendentale di Dio” che si manifesta in una vita cristiana secondo la volontà di Dio?

La vera liturgia non è la pratica dell’amore del prossimo, e la celebrazione liturgica non serve in primo luogo come motivazione e rafforzamento di questo amore?

La liturgia è forse soltanto una manifestazione necessaria per motivi pedagogici, che si indirizza non a Dio ma agli uomini? Da questo dipende ciò che ai moderni sembra “magico”, il vedere nei segni sensibili e nei simboli un’efficacia divina e spirituale “all’opera”.

Su questo si dovrebbe pensare, argomentare e formare le coscienze. La liturgia viene intesa come strumento socio-pedagogico e lezione catechetica multimediale, che inizia o termina con cambiamenti sociali.² Müller paventa che un tale modo di pensare possa essere ricondotto a una tradizione che va da Agostino a Rahner: i Sacramenti – e con loro l’intera liturgia – sono proclamazioni della parola di Dio potenziate con segni esterni, nelle quali la salvezza promessa e realizzata una volta per tutte da Dio in Cristo viene messa in rapporto con una situazione concreta della vita dell’uomo. Le azioni esterne si riconducono a una fede precedente; la questione su quanta salvezza questo riesca a mediare rimane senza risposta. Müller nota alcuni paralleli con la teologia protestante, che partendo dalla preoccupazione per la purezza della “*sola gratia*” non vuole saper nulla riguardo l’efficacia dei sacramenti per la salvezza degli uomini.

des liturgischen Gottesdienstes gerade das Entscheidende unmöglich machen könnten: nämlich das selbstvergessene wirkliche Gebet».

¹ A. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie? Überlegungen zu einem tragfähigen Liturgieverständnis angesichts heutiger Infragestellungen*, «Liturgisches Jahrbuch» 39 (1989) 155-167.

² Cfr. M. KUNZLER, *Themen- und zielgruppenorientierte Gottesdienste? Eine Anfrage aus der Sicht des christlichen Ostens*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 96 (1987) 227-235; R. SCHWARZENBERGER, *Zwecksonntage. Zweckentfremdung der Feier der Heilsgeheimnisse?*, «Bibel und Liturgie» 52 (1979) 198-203.

La liturgia con i suoi rivestimenti esterni è a pieno titolo necessaria per la salvezza? Una teologia dei sacramenti e anche una teologia della liturgia che non sia in grado di rispondere alla questione sulla causalità dei segni esterni riguardo alla loro efficacia, è incline a sostituire la liturgia esteriore con il *Kerygma* e la *Diaconia*.¹

Contro la falsificazione religioso-pedagogica della liturgia, può solo aiutare il ritorno al concetto di culto inteso come rimedio: il culto come «forme ordinate d'interazione con il divino»,² forme che sono necessarie perché negli uomini vi è una tendenza fondamentale, basata sul peccato originale, a banalizzare il sacro e lo straordinario, a livellarli nella quotidianità della vita, a ricondurli al finito, a ciò che è noto e al banale che certo non è diretto a Dio, dandosi da soli il senso della vita e una gloria fatta da sé.³ Per questo il culto è necessario come “rapporto ordinato con il sacro” che rimanga separato nella vita da tutto il resto e che in quanto tale è indirizzato a Dio solo. Non in conformità ai dati teologici, ma sulla base del volere umano, nel culto si può porre un limite all'interno del quale preservare la sacralità divina da tutto ciò che è banalizzante e umiliante per portare il sacro nel presente. Il culto realizza la grandezza di Dio dinanzi agli uomini in uno “spazio sacro”. Questo “spazio sacro” viene definito in maniera convincente in particolare nella Messa,⁴ perché «la cena è connessa con riti e cerimonie che devono mostrare la sua straordinarietà»,⁵ una straordinarietà che può provenire solo da Dio.

La dimensione culturale e le forme di relazione, anche quelle introdotte dal culto, sono andate perse e hanno una visione solidaristica che lascia spazio agli uomini, ma che si estende anche verso Dio. Se in una società democratica le *élites* sono sostanzialmente aperte, se tutti devono essere tra di loro uguali per mantenere la pace, allora il timore e la venerazione sono divenuti impossibili e con essi anche l'adorazione.

Qui si situa la serietà della “svolta antropologica”: non è Dio che richiede il culto, le sue forme e il suo procedere ordinato, ma è l'uomo che ne ha senz'altro bisogno; altrimenti si perde di vista la grandezza del proprio Dio, che può essere il solo garante della salvezza in quanto è andato oltre, una volta per tutte, a quanto questo mondo può offrire come vita, senso e futuro. Solo così si può rimanere fedeli all'agire di Dio che dona salvezza e santità nei segni e nelle azioni della liturgia e dare l'assenso in maniera cosciente alla santificazione che è oggettivamente mediata dai segni sacramentali. Solo così il valore proprio della liturgia verrà mantenuto correttamente e rettificato da mero significato catechetico a mezzo pedagogico, così ci si può efficacemente opporre agli evidenti sviluppi erronei. Non per nulla Andreas Heinz si volge con ragione

¹ Cfr. MÜLLER, *Bleibt die Liturgie*, spec. 158-161.

² Cfr. G. LANCZKOWSKI, *Kult*, in LThK² VI, 659.

³ MÜHLEN, *Entsakralisierung*, 75.

⁴ Perciò secondo SCHÜRMAN, *Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung“*, 94. L'Eucarestia stessa è il principio critico per ogni “dissacralizzazione”.

⁵ MÜHLEN, *Entsakralisierung*, 19, ancora più dettagliato pp. 463-467.

contro l'incoscienza e l'indegnità del comunicarsi durante l'adorazione eucaristica come un antidoto, che negli anni del rinnovamento liturgico venne spesso discreditato.¹

3. L'approfondimento del "nuovo" tramite il suo collegamento con una continuità persa: un compito per il futuro

Si ha timore, non a torto, che diverse disposizioni che hanno influito sul rinnovamento della liturgia siano caratteristiche della seconda metà del xx secolo e contraddicano lo spirito e l'essenza della stessa liturgia, insieme con disposizioni e modi di agire che rendono difficile o del tutto impossibile percepire la liturgia come agire divino e non come gesti compiuti di propria iniziativa.²

Bisogna riappropriarsi dell'obiettivo posto da Guardini³ di una liturgia intesa come un insieme che supera le singole operazioni liturgiche. Con ciò si pone anche il compito mistagogico: la liturgia è auto-espressione dell'uomo, ma dell'uomo come deve essere. Così si rafforza la disciplina. L'uomo esteriore può percepire la preghiera liturgica come "non veritiera"; quest'uomo che parla nella liturgia, è quello profondo, essenziale. Esso rimane però silenzioso. Così la preghiera liturgica deve essere caratterizzata per lungo tempo da un'aspra disciplina, fino a che il profondo si risvegli, l'immagine dell'essere si indirizzi a ciò che è giusto, e allora sarà l'essenziale a parlare. «Questa rinascita liturgica si è vista ancora ben poco».⁴ Si può dubitare fortemente che questo cammino mistagogico dell'uomo alla liturgia nel senso della vera capacità liturgica oggi possa essere visto nello stesso modo che al tempo di Guardini.⁵

Il compito mistagogico di oggi deve annodarsi a un *continuum* che risale a secoli lontani. Vi è qualcosa da riportare in vita, che appartiene alla parte più grandiosa della storia della teologia, la grande tradizione dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente. Bisogna ancora risolvere una questione, che pone al centro l'obiettivo: senza voler sminuire le acquisizioni del rinnovamento liturgico bisogna tuttavia porsi la domanda se nella nuova liturgia venga a sufficienza

¹ Cfr. A. HEINZ, *Schwerpunktverlagerung in der Messfrömmigkeit: Von der Elevations- zur Kommunionfrömmigkeit*, «Heiliger Dienst» 36 (1982) 69-79, 70.

² Anche dieci anni dopo la pubblicazione della Costituzione sulla Liturgia interveniva precisamente su questa domanda fondamentale il vescovo ausiliare di Colonia, Frotz, in maniera scettica: «Ovviamente la comprensione di molti fedeli sull'opera di Cristo, come è descritta nella Costituzione sulla Liturgia, si è affievolita in molte parti. Per qualche giovane credente quella comprensione sembra contraddire la visione moderna della "causa di Gesù..."», A. FROTZ, *Wie steht die Liturgiereform heute? Eine Bilanz nach zehn Jahren Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1973, 11.

³ Cfr. l'edizione originale: R. GUARDINI, *Liturgische Bildung. Versuche*, Verlag Deutsches Quickbornhaus, Rothenfels am Main 1923, 62-82.

⁴ GUARDINI, *Liturgische Bildung*, 75.

⁵ La lettera apostolica del Papa Giovanni Paolo II per il venticinquesimo anniversario della Costituzione sulla Liturgia n. 15, p. 17, riprende ammonendo sulle parole di SC, 14, che non hanno perso nulla della loro attualità: «Non si può sperare la realizzazione di tutto ciò (la partecipazione piena e attiva di tutto il popolo) se gli stessi pastori d'anime non siano penetrati, essi per primi, dello spirito e della forza della liturgia e non ne diventino maestri».

espresso l'agire divino primario nella liturgia, così sottolineato dalla costituzione sulla liturgia, come servizio di Dio nel mondo, oppure se tale azione non venga resa impossibile in maniera latente, così che la sacra iniziativa di Dio, la dimensione catabatica cada nella dimenticanza e il servizio divino diventi mera opera umana.

In concreto: la *Celebratio versus populum* è l'ultimo confine della saggezza?¹ L'orientamento liturgico, la direzione comune di tutti i celebranti verso il Signore, come dal tempo antico fino al nostro secolo e anche in altre chiese cristiane, costituiva e costituisce² un *continuum* rilevante, una liturgia centrata sul sacro, al contrario delle liturgie incentrate sull'uomo nelle quali la presenza di Dio non viene più realizzata? Deve essere chiaro che una celebrazione "*versus altare*" (ancor meglio: *versus Deum*) non ha a che fare con la segregazione clericale ma, al contrario, porrebbe il sacerdote declericalizzato nella stessa direzione di preghiera dell'intera assemblea. Ma a causa della polemica tradizionalista, il conseguimento di questa modalità di celebrazione è pensabile solo a lungo termine, sebbene secondo il nuovo Messale sia del tutto possibile.

Oppure: portare i nostri Riti divenuti certo "giusti e comprensibili" alla "luce della nobile semplicità", come SC, 34 vuole, non li ha resi "miseri" anziché "nobili" come lo stesso von Balthasar temeva?³ Sono state eliminate solo le "ripetizioni inutili" – che nel Messale del 1570 comunque c'erano –, oppure si è rinunciato alla ripetizione come mezzo di preghiera e di celebrazione liturgica? Se la *norma normans* del MR del 1570 per ogni celebrazione della Messa era la Messa privata di un sacerdote – senza riguardo per la presenza di una comunità, così che Jungmann⁴ poteva parlare dei laici come "presenti assenti" – forse oggi questa norma è diventata irrilevante perché la Messa di comunità è diventata quella di un piccolo circolo (di un gruppo)?

Non da ultimo, la Messa per piccoli gruppi, viene vista da alcuni come forma ideale della Messa – sulla base della possibile prossimità umana – così che in molti assimilano ogni celebrazione della Messa per ciò che dovrebbe essere valevole o desiderabile solo per piccoli gruppi. La conseguenza paventata è l'eccessiva familiarizzazione con il piccolo gruppo e l'allontanamento dall'intera comunità che in passato non solo ha realizzato dei beni culturali di grande spessore, ma ha saputo anche celebrare l'onore di Dio e superare i limiti

¹ Cfr. M. KUNZLER, *Die kosmische Dimension der Eucharistiefeier. Zu Fragen ihrer liturgischen Gestalt bei Joseph Ratzinger*, in R. VODERHOLZER (a cura di), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien, hrsg. im Auftrag des Institut Papst Benedikt XVI. Regensburg Band 1), Pustet, Regensburg 2009, 172-204.

² Cfr. F.J. DÖLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Aschendorff, Münster 1925² (LF 4/5), Nuova Edizione, Münster 1972 (LQF 16/17), 239-244; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, 2 vol., Hanstein, Bonn 1965, I, 447; JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*, I, 332; A. ADAM, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1984, 104.

³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Die Würde der Liturgie*, «Internationale Katholische Zeitschrift» 7 (1978) 481-487.

⁴ JUNG-MANN, *Missarum Sollemnia*, I, 193.

spaziali di una normale esistenza borghese. Nella liturgia dei piccoli gruppi il celebrante indossa solo la stola,¹ di certo non viene cantata alcuna Messa di Mozart, ancor meno si utilizza l'incenso o si impiega l'estensione di uno spazio liturgico. Va così persa senza accorgersene, la "forma grande" della celebrazione della Gloria di Dio che non è mai fine a se stessa ma per la salvezza del mondo?² Anche la grandezza di Dio, che opera per la salvezza dell'uomo, verrà forse con il tempo rimpicciolita e «adattata alla capacità di comprensione dei fedeli» (SC, 34)?

V. CONCLUSIONI

Solo Dio è immutabile; tutto ciò che è creato è mutevole, anche la liturgia della Chiesa.

Quali sono state le cause che hanno portato a modificare parti importanti della vita liturgica? Da una parte l'idea che in conformità ad una conoscenza teologica più approfondita fosse necessaria una correzione della liturgia. Ma anche la finitezza e la fallibilità umana possono essere causa di sviluppi erronei; Guardini considera entrambe le cose come cause per l'ambivalenza della relazione tra liturgia e cultura.³

D'altra parte la conoscenza, che deve essere ricercata attraverso un sapere teologico in progresso, può essere anche espressa con nuove forme; ne va anche del criterio della veridicità ma non dell'adattamento delle forme liturgiche allo spirito dominante del tempo. Accanto alla gratitudine per ciò che è stato ottenuto dal rinnovamento liturgico, rimangono ancora ulteriori questioni da porre sulla liturgia rinnovata. Ciò che oggi si è dimostrato un sentiero erroneo e uno sviluppo sbagliato, doveva forse accadere, cosicché molte altre cose buone e meritevoli si manifestassero. "La riforma della riforma" non può significare tornare indietro a prima del rinnovamento liturgico e al messale del 1570, cioè alla forma straordinaria del rito della Messa. Il criterio della veridicità è questo ritorno sul sentiero.

D'altro canto sarebbe fatale fare iniziare con il Concilio Vaticano II la vera liturgia della Chiesa e presentare la prassi odierna come il *non plus ultra* della celebrazione liturgica, sulla quale si potrebbero certo costruire ulteriori sviluppi, che non solo corrisponderebbero sempre di meno all'essenza dell'Eucaristia, ma metterebbero in pericolo l'intera liturgia della Chiesa. Anche qui il criterio

¹ Cfr. M. KUNZLER, *Indumentum Salutis. Überlegungen zum liturgischen Gewand*, «Theologie und Glaube» 81 (1991) 52-78.

² Già nella Istruzione "De missis pro coetibus particularibus" del 15 maggio 1969 si regola, «*altaris supellex, vasa sacra et vestimento numero, forma et qualitate legibus congruant*», KACZYNSKI, EDIL I, n. 1856b.

³ GUARDINI, *Liturgische Bildung*, 89; cfr. anche J. PIEPER, *Überlegungen zu Arbeit und Muße vor dem Hintergrund der schuldhaften Verzweigung (acedia): Muße und Kult*, in J. PIEPER, *Kulturphilosophische Schriften*, ed. da B. WALD (J. PIEPER, *Werke in acht Bänden*), Meiner, Hamburg 1999, 1-44, in particolare 20-27 e 39-41.

della veridicità protegge da sentieri interrotti e da follie alle quali potrebbe portare un sapere teologico “indisciplinato”.

La continuità è necessaria per un nuovo ingresso nella verità che è stata donata alla Chiesa; ma una continuità che non ha come riferimento solo il tempo precedente al rinnovamento conciliare ma il grande *continuum* della ricca storia della liturgia della Chiesa in Oriente e in Occidente, che completa ciò che manca, sana ciò che è malato, corregge ciò che è sbagliato e arricchisce ciò che è povero.

ABSTRACT

Insieme ai frutti che il rinnovamento liturgico ha portato con sé, è necessario un ripensamento che ricollegli la liturgia al *continuum* della storia; lo studio si propone di mettere in evidenza il criterio della veridicità, quale asse portante per la retta comprensione del rapporto tra rinnovamento e tradizione. A questo scopo si studiano i criteri che si trovano alla base del rinnovamento liturgico nel corso dei secoli. Si evidenziano gli elementi propri del criterio di veridicità in ciascuna delle parti della celebrazione eucaristica secondo la riforma liturgica portata a termine dopo il Concilio Vaticano II. Per ultimo si studia l'idea di una “riforma della riforma”, idea oggi frequentemente ventilata ma non sempre compresa nei suoi termini. In questa sezione si avverte come porre l'accento sull'*actuosa participatio* presenti delle opportunità ma allo stesso tempo non sia esente da diversi rischi, primo fra tutti quello di emarginare il divino a favore di una liturgia che metta al centro l'uomo.

Among all the fruits that the liturgical renewal has brought, it is necessary to take into account the link between liturgy and the *continuum* of history; the study proposes to highlight the criterion of the backbone for a good comprehension of the relation between renewal and tradition. For this purpose it analyzes the criteria that serve as the base for the liturgical renew throughout the centuries. It also highlights the elements of the criteria of truthfulness for each part of the Eucharist celebration according to the II Vatican Council liturgical reform. The last section of the study reflects upon the idea of a “reform of the reform”, today often used but misunderstood. This section stresses how the emphasis on *actuosa participatio* presents great opportunities, but at the same time presents the risk of marginalizing the divine to favor a liturgy that places the man at the core.

SPIRITUS EST VERITAS (1JN 5,6).
LA REVELACIÓN SEGÚN EL ESPÍRITU SANTO
EN LOS ESCRITOS DE SAN JUAN

LUCA BUCH

SUMARIO: I. *El Espíritu Santo y la fe*. II. *Los dos tiempos de la revelación escatológica*. III. *Las promesas del Paráclito*: 1. *La enseñanza del otro Paráclito*. 2. *El testimonio del Paráclito*. 3. *El Paráclito guiará a los discípulos a la verdad completa*. IV. *El Espíritu Santo y la misión de los apóstoles*. V. *Discernir las obras del Espíritu Santo*. VI. *A modo de conclusión*.

LA renovación teológica que precedió al Concilio Vaticano II y marcó su propio enfoque se caracteriza por una presentación del cristianismo como *economía* – un designio de auto-manifestación de Dios para la salvación del hombre que se despliega en la historia. Lo presenta, en particular, como una obra de la Trinidad, cuyo centro y plenitud ha tenido lugar en Cristo y ha de consumarse al final de los tiempos. En Cristo consiste la *esencia del cristianismo*, el Evangelio *real*, la revelación del hombre salvado y del Dios salvador.¹

En ámbito teológico-fundamental, la Constitución Dogmática *Dei Verbum* ha tenido una importancia capital. En ella se subrayan igualmente el carácter trinitario, cristocéntrico, económico y personal de la Revelación. Sin embargo, en la teología posterior ha tenido un peso preponderante la idea de que Cristo es «mediador y plenitud de toda la revelación»,² y se ha desarrollado en menor medida el progreso trinitario de la misma – en concreto, la acción del Espíritu Santo.³ Por usar la conocida expresión de san Ireneo, el Hijo y el Espíritu son las dos manos con las que el Padre opera. Si se ha hecho una teología a partir de la acción de la Segunda Persona, ¿no cabría hacer otro tanto partiendo de la acción del Paráclito? ¿Por qué no se ha ahondado igualmente en el papel que juega este último en la Revelación? Más aún, ¿no quedará incompleta nuestra exposición de la economía mientras no lo valoremos en su justa medida?

¹ La bibliografía al respecto es inmensa. Baste señalar, por su valor de contemporaneidad, los ensayos reunidos en Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967; y los comentarios de *Dei Verbum* de R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969², 351-398 (original de 1966); H. DE LUBAC, *Révélation divine*, en *Oeuvres Complètes IV: Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Cerf, Paris 2006, 35-231 (original de 1968); o el más reciente de C. JÓDAR ESTRELLA, *Biblia y revelación. Jesucristo, palabra única de la Escritura*, «Unum Sint» 10 (2008) 9-23.

² CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 18.11.1965, 2.

³ *Ibidem*, 2-5. Una inesperada indicación en ese sentido la hace el filósofo A. LLANO, *Segunda Navegación. Memorias 2*, Encuentro, Madrid 2010, 99.

El mismo Pablo VI notó esta necesidad.¹ No es posible hacer todo de una vez. Ciertamente se han dado pasos importantes en este sentido, se ha investigado, se ha escrito mucho sobre el Espíritu.² Sin embargo, en buena parte de los manuales de Teología fundamental que se han publicado en los últimos 45 años, el papel que juega en las distintas realidades que se estudian sigue quedando como un elemento marginal – ornamental incluso.

El modo más original de recuperar esa dimensión de la obra reveladora de Dios es volver al origen del conocimiento que tenemos de ella. Vamos a dirigir nuestra atención a la Escritura, y concretamente a los escritos joánicos. En ellos la acción del Espíritu es expuesta de modo particularmente rico y personalista.³ Más adelante habrá que estudiar también los evangelios sinópticos y las cartas de san Pablo. En este artículo, después de exponer brevemente algunas ideas fundamentales que enmarcan la teología de san Juan, se examinará el papel del Espíritu en el dinamismo de la fe y su relación con las palabras de Jesús – Palabra encarnada. Más adelante se repasarán las promesas del Paráclito, quizá el texto del Nuevo Testamento que desarrolla con mayor profundidad su acción en cuanto revelador, y se presentará el don del Espíritu tal como el evangelista lo expone. Finalmente se atenderá a las cartas de san Juan, en las cuales la acción reveladora del Espíritu se concreta de nuevo en la fe, de la que brotan las obras del amor. A modo de conclusión se dará una visión de conjunto del papel del Espíritu en la economía divina, y se indicarán algunas sugerencias prácticas para la teología.

Como es sabido, en la teología de san Juan, el misterio *central* es la Encarnación. Jesús no es constituido Señor en un momento determinado: es Dios, porque es el Verbo de Dios – el Hijo – que se ha hecho carne.⁴ De este modo se subraya, más aún que en las cartas de Pablo o en los sinópticos, la novedad del evento de Cristo, el carácter escatológico de su venida.⁵ Desde el prólogo, el evangelista establece un paralelismo entre Jesús y la Ley para señalar la unicidad del primero:

¹ «A la Cristología y especialmente a la Eclesiología del Concilio debe suceder un estudio nuevo y un culto nuevo del Espíritu Santo, justamente como necesario *complemento* de la doctrina conciliar», PABLO VI, *Audiencia general*, 6.6.1973.

² Para una visión panorámica de los trabajos que se han realizado, cfr. J. BURGGRAF, *La pneumatología contemporánea: desarrollo y dimensiones*, en J.J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, Eunsa, Pamplona 2006, 17-42.

³ Los textos de Juan son los que manifiestan con mayor claridad una consideración *personal* del Espíritu. Lo manifiesta ya, como veremos, el uso del término “Paráclito” o de un pronombre personal para referirse a Él. Sobre la personalidad del Espíritu en el cuarto evangelio, cfr. A. MARRANZINI, *Lo Spirito “Paraclito” rivelatore del Cristo*, en S. TANZARELLA, *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 152-154.

⁴ Del mismo modo se puede afirmar que la idea de que Dios da el Espíritu a Cristo no es joánica: el Hijo lo posee ya en plenitud, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit dans S. Jean*, en M. DE JONGE, *L’Évangile de Jean: sources, rédaction, théologie. Actes des 26es Journées bibliques de Louvain (20-22 août 1975)*, Leuven University Press, Leuven 1987², 182. No obstante, Juan Bautista reconoce en Jesús al Mesías porque ve el Espíritu que baja como una paloma del cielo y permanece sobre Él (Jn 1,32-34).

⁵ Cfr. E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, D.-F., en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, 1062.

Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad (ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια) nos han llegado por Jesucristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο).

A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) (Jn 1,17-18; cfr. 1,14).

Ya en este fragmento del prólogo, se puede notar que Juan entiende la *verdad* en el sentido de la *revelación*. Israel tenía la Ley como contenido privilegiado de la misma, pero ésta se realiza de modo definitivo en la Encarnación del Hijo de Dios.¹

En efecto, siempre que el evangelista pone en relación a Cristo con la verdad, hace referencia a su filiación y a la Encarnación: sólo del Cristo histórico se afirma que es la Verdad (cfr. Jn 1,14-15). Jesucristo es, pues, la revelación de Dios.²

Por otra parte, Jesús no es sólo el revelador, sino también el *objeto* revelado, es decir, el contenido de la Revelación. De hecho, en el conocido dicho recogido por Juan no se afirma sólo que en Jesucristo *tiene lugar* la revelación cumplida de Dios, sino que Él mismo *es* la revelación y, por eso, es el mediador definitivo entre Dios y los hombres, aquél que hace posible el acceso al Padre: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6).³

Cristo es el Hijo de Dios, el Verbo eterno que, permaneciendo en el seno del Padre, vuelto hacia Él, se ha hecho carne; de este modo, en toda su existencia terrena – vida de amor y obediencia al Padre cuya culminación es la Cruz –, manifiesta la intimidad de Dios y conduce a los hombres a la vida del Padre (Jn 1,14.18; 1Jn 1,1-3).⁴

Con todo esto queda claro el papel central de Cristo en la Revelación. Ahora bien, si Él es la Verdad, el Espíritu es, para san Juan, *el Espíritu de la Verdad* (τὸ

¹ Sólo así se comprende el uso de ἐγένετο en Jn 1,17. Para una exégesis de estos versículos del prólogo, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1999², 117-241.

² En este sentido, es significativo que en relación con la verdad el evangelista prefiera los verbos de audición, señalando la condición de Jesucristo como *revelador* con las fórmulas τὴν ἀλήθειαν λαλεῖν y τὴν ἀλήθειαν λέγειν. La visión se reserva para el Hijo; los discípulos, en cambio, ven al Padre mirando a Cristo (cfr. Jn 6,46; 8,38; 14,7-9). Cfr. *ibidem*, 39-78. En ámbito helenístico, en cambio, la verdad era comúnmente objeto de visión. Muchos autores han leído los escritos de san Juan en clave helenística, por ejemplo SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1061-1080. Es conocida la opinión bultmanniana de Jesús como revelador del Padre y del papel del Paráclito en el evangelio de Juan, sobre la cual construía su teoría de la fuente gnóstica del cuarto evangelio; la postura fue ya criticada por numerosos autores. Sobre este debate contemporáneo, cfr. D. PASTORELLI, *Le Paraclét dans le corpus johannique*, Walter de Gruyter, Berlin 2006, 4-39 (sobre Bultmann en particular, 6-7; en relación con I. de la Potterie, 174-175). Algunas reflexiones interesantes se encuentran en H. SCHLIER, *Sobre el concepto joanneo de verdad*, en IDEM, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970, 363-372.

³ Cfr. H. SCHLIER, *El revelador y su obra en Juan*, en IDEM, *Problemas exegéticos*, 343-345. Sobre este dicho, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 241-278.

⁴ «La vérité du Christ, c'est le dévoilement de sa filiation, dans sa vie d'amour et d'obéissance au Père. Cette révélation du Christ, cette vérité, devait atteindre son point culminant à la Croix», IDEM, *La vérité*, II, 1011.

πνεῦμα τῆς ἀληθείας); más aún: *el Espíritu es la Verdad* (τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια, 1Jn 5,6). También a la Tercera Persona de la Trinidad corresponde una acción reveladora, estrechamente ligada a la de Cristo y cuya obra principal es la fe.¹ Conviene tener presente, en fin, antes de seguir adelante, que el evangelista presenta la misión de Jesús como un *enfrentamiento* – como un *proceso judicial* – que tiene lugar entre Éste y el mundo (cfr. Jn 1,9-11; 3,17-21 y las promesas del Paráclito). En este sentido, no en otro, se hablará del *dualismo escatológico* de Juan.²

I. EL ESPÍRITU SANTO Y LA FE

Jesús ha venido al mundo para que los hombres «tengan vida (ζωήν) y la tengan en abundancia» (Jn 10,10; cfr. 3,16). En los textos de san Juan, como en el Antiguo Testamento, el don de la vida aparece ligado al Espíritu. Sin embargo, no se trata ya de la vida física, sino de la vida de fe, la vida de la nueva Creación, propia de los tiempos escatológicos. Ésta, como la primera Creación, es obra del Espíritu y de la palabra.

Cuando Nicodemo va a ver a Jesús de noche, interesándose por su enseñanza, Éste le habla de la nueva vida cuyo *origen* es sobrenatural: es necesario nacer de nuevo – le dice –, nacer de lo alto, nacer «de agua y de Espíritu» (Jn 3,5). Se trata, en definitiva, de la vida de fe, inaugurada por el Bautismo y por el don del Espíritu, tal como pone de manifiesto el desarrollo de la conversación (cfr. Jn 3,11-21).³

Tras esta última, el cap. 3 recoge el testimonio de Juan Bautista. Antes se ha expuesto ya su predicación, que presentaba a Jesús como mediador del don del Espíritu (cfr. Jn 1,33); ahora es retomada, en una síntesis teológica que abarca también la conversación con el magistrado judío.⁴ Vamos a considerar con cierto detalle esta conclusión (vv. 31-36).

El tema del pasaje es la revelación, y lo desarrolla en dos secciones paralelas: la primera está centrada en el testimonio de Cristo, que es presentado como “el que viene de arriba” (ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος, vv. 31-33); la segunda, en la revelación

¹ F. Porsch habla al respecto de la “concentración cristológica de la pneumatología de Juan”, cfr. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 201.

² En el contexto de este proceso, el *mundo* se caracteriza precisamente por rechazar a Cristo. “Mundo” puede señalar también algo positivo, creado por medio del Λόγος y amado por Dios hasta el extremo de enviar a su Hijo (cfr. Jn 3,16-21; 4,42; 12,47). Cfr. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John (Second Edition)*, *Word Biblical Commentary*, xxxvi, T. Nelson, Nashville 1999², 289. Sobre éste y otros puntos de vocabulario joánico ligado a la Revelación, cfr. F. BOVON, *A Chapter of Johannine Theology. Revelation*, en J.M. GARCÍA PÉREZ (ed.), *Rastreado los orígenes. Lengua y exégesis en el Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 2011, 268-280.

³ Jesús indica la *trascendencia* de la nueva vida, en la contraposición – común en la Biblia – entre carne y Espíritu (cfr. Jn 3,6). Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 49, quien señala el trasfondo veterotestamentario del motivo (cfr. Is 31,3), y la semejanza con Jn 1,13; en contra, SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1064. Por otra parte, la fórmula «de agua y de Espíritu» podría significar el Bautismo, comienzo a la vida de fe, y la acción del Espíritu en el entero desarrollo de la misma. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 604-613 y, con mayor detalle, IDEM, *Nacer del agua y nacer del Espíritu*, en I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 33-66; en contra, BEASLEY-MURRAY, *John*, 47-49.

⁴ Cfr. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 180-181; de distinto parecer, BEASLEY-MURRAY, *John*, 45-46.

propriadamente dicha (vv. 34-36). Aunque el evangelista subraya en ésta el papel del Hijo – y, por tanto, la superioridad de la revelación de Cristo –, hace una interesante aclaración, en la que afirma que Jesús es *revelador*, no sólo en cuanto habla las palabras de Dios, sino *también en cuanto da el Espíritu*: «Porque aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, porque no da el Espíritu con medida» (3,34).¹

Así, Juan reconoce que para recibir el don de la fe son igualmente importantes la palabra y el Espíritu. En primer lugar, aceptar las palabras de Jesús – o su testimonio – equivale a nacer de nuevo, recibir la vida eterna.² Ahora bien, para comprender esas palabras es necesario «nacer del agua y del Espíritu», recibir el Espíritu de quien lo da sin medida, pues Él es quien hace posible la inteligencia de las palabras de Jesús. La fe es, en definitiva, un fruto del Espíritu.³

El mismo tema se encuentra en el amplio discurso del pan de vida que ocupa el capítulo 6 del evangelio. San Juan presenta de nuevo la fe como la vida eterna traída por Jesús, que se recibe al comer el pan vivo:

En verdad, en verdad os digo, el que cree, tiene vida eterna. Yo soy el pan de vida. [...] Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre (Jn 6,47-48.51).

La idea se completa cuando, ante la incredulidad de muchos discípulos (6,60-66), Jesús les indica lo que hace posible recibir su palabra:

El espíritu es el que da vida (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν); la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida (πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν). Pero hay entre vosotros algunos que no creen. [...] Por esto os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre (Jn 6,63-65).

En estos textos se observa de nuevo un paralelismo entre «el que cree» y «el espíritu» en el origen de la vida (Jn 6,47.63). Jesús no atribuye la fe sólo al asen-

¹ En efecto, en Jn 1,33 el Bautista habla ya de Jesús como aquel que «bautiza con Espíritu Santo», fórmula utilizada también por los sinópticos (cfr. Mc 1,7-8; Mt 3,11-12; Lc 3,16-17). Sobre el valor de esta fórmula, cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 952-956; C.K. BARRETT, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 18-21; J.M. CASCIARO, *El Espíritu Santo en los evangelios sinópticos*, en P. RODRÍGUEZ, J.R. VILLAR, R. PELLITERO, J.L. GUTIÉRREZ, J. ENÉRIZ (eds.), *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1999, 59-63. Sin embargo, en el cuarto evangelio se discute si Juan describe a Jesús como quien *da* el Espíritu sin medida, o como quien de este modo lo *recibe* del Padre. Beasley-Murray prefiere la segunda interpretación, basándose sobre todo en el v. 35 e interpretando el don del Espíritu a Jesús como superación del don a los profetas; sin embargo, como señala I. de la Potterie, la segunda parte del v. 34 es explicación de la primera, por lo que el sujeto debe ser el mismo. El nuevo sujeto aparece sólo en el versículo sucesivo. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 45, 53-54; DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 182. Otros autores resuelven la cuestión atendiendo al conjunto de las enseñanzas del cuarto evangelio sobre el Espíritu, cfr. J. LOZA VERA, *El Espíritu Santo en la revelación bíblica (V)*, «Anámnesis» 11 (2001) n. 22, 18-21.

² Cfr. los paralelismos Jn 3,11 || 31-32; y 3,12 || 34.

³ «Ici apparaît fort bien la structure fondamentale de la révélation d'après saint Jean: elle est constituée formellement par les paroles de Jésus, l'Envoyé de Dieu, mais celles-ci n'apparaissent vraiment comme paroles *de Dieu* que par le don de l'Esprit. La foi dans la parole est un fruit de l'Esprit», DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 184.

timiento a su palabra, o a la recepción del pan, sino también al Espíritu, quien permite escuchar las palabras de Jesús y, así, recibir la vida. Como afirma Schlier, «las palabras de Jesús a sus discípulos llevan en sí mismas la fuerza descubridora de Dios. Hacen que veamos – en la fuerza del Espíritu – a Dios. Por eso son también, como se dice ininterrumpidamente (Jn 3,34; 5,19s., etc.), Palabra de Dios». ¹

En resumen, es característica de la teología de Juan la necesidad de la palabra y el Espíritu para la fe, esto es, para recibir la vida divina que Jesús trae a los hombres. En todo caso, como en los sinópticos, la fe es presentada como un don del Padre (cfr. Jn 6,65; Mt 11,25-27; 16,17 y par.).

II. LOS DOS TIEMPOS DE LA REVELACIÓN ESCATOLÓGICA

En relación con el papel conjunto de las palabras de Jesús y el Espíritu en la vida de fe, Juan distingue dos momentos en el tiempo de la salvación y la revelación mesiánicas. Jesús es la Verdad, y en Él se cumple la Revelación, pero el don del Espíritu, necesario para la fecundidad de la misma en el alma del creyente, corresponde a un tiempo futuro. ² Estas ideas, que recibirán un mayor desarrollo en las promesas del Paráclito, aparecen ya en relación con la imagen del *agua viva*. ³

La primera mención del agua viva se da en el diálogo con la samaritana del capítulo 4 (Jn 4,7-26, cfr. 4,5-42). Jesús se revela progresivamente a ella (cfr. la inclusión Jn 4,10.26): primero, se presenta como quien da el agua viva (vv. 7-15); después, como profeta (vv. 16-19); finalmente, anuncia el culto nuevo y se manifiesta abiertamente como Mesías (vv. 20-26).

¹ H. SCHLIER, *Concepto de Espíritu en el evangelio de Juan*, en IDEM, *Problemas exegéticos*, 352. Si en la respuesta de Pedro al final de este discurso no hay mención del Espíritu, es porque el contexto no es ya de incredulidad, sino de fe; y si creen, es que está presente el Espíritu, aunque no en plenitud (Jn 6,67-69). Con esto se da, por otra parte, una interpretación al v. 63. La carne indicaría al hombre carnal, que juzga según la carne o según la apariencia (cfr. Jn 7,24; 8,15); el espíritu, en cambio, es quien acompaña a la palabra, haciendo posible comprenderla y aceptarla. Y lo mismo cabría decir respecto a la Eucaristía. Palabra y Espíritu actúan en paralelo para suscitar la fe, hasta tal punto que parecen identificarse. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 467; IDEM, *Parole et Esprit*, 186. Una interpretación de 6,63 diversa y un tanto extrema, en SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1071-1073, 1076-1077, al cual responde BEASLEY-MURRAY, *John*, 96.

² Mientras I. de la Potterie habla de dos tiempos en la revelación propia de la era mesiánica, que son el de la vida terrena de Jesús y el del Espíritu (contrapuestos al periodo que precede a Jesús: “hasta ahora”, cfr. Jn 2,10; 5,17; 16,24); Beasley-Murray prefiere hablar del tiempo de Jesús y sus discípulos, y el del Señor resucitado y su Iglesia, un lenguaje más cercano al de los sinópticos y al de las cartas de san Pablo. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 423-431; BEASLEY-MURRAY, *John*, 288.

³ Según J. Daniélou – seguido por I. de la Potterie – el agua *viva* como símbolo del Espíritu Santo es un motivo propiamente joánico. De distinta opinión parece Beasley-Murray, cfr. *ibidem*, 117. Para el estudio de los textos se ha seguido sobre todo DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 673-706 e IDEM, *Parole et Esprit*, 187-192. La interpretación que da este autor tiene la ventaja de que permite justificar que la acción del Espíritu vaya *siempre* ligada a la palabra de Jesús, algo que veremos desarrollado en las promesas del Paráclito. Otros autores señalan la complementariedad en otros términos, dejando un poco en la sombra la unidad de la doctrina joánica; cfr. por ejemplo BEASLEY-MURRAY, *John*, 62, 117 quien, en general, considera la acción del Espíritu en relación con la *vida* (con la *Salvación*) y no tanto con la Revelación.

En la primera parte del diálogo, Jesús habla del don de Dios (τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ) y del agua viva (ὕδωρ ζῶν, v. 10), que parecen identificarse. Uno y otro significaban, tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo, la Ley de Moisés y también, en parte, los tiempos mesiánicos.¹ En el texto de san Juan, en cambio, indican la revelación definitiva que tiene lugar en Cristo y que ha sustituido a la Ley (cfr. Jn 1,17; 4,10).

La perspectiva se amplía cuando la mujer pide a Jesús de ese agua y él contesta no refiriéndose a la samaritana sólo, sino a *todo el que beberá* (cfr. Jn 4,13-14). Así, retomando otro motivo veterotestamentario, Jesús habla de la necesidad de *interiorizar* la revelación divina, hasta que llegue a ser una «fuente que brota para la vida eterna» (v. 14; cfr. Si 15,3; Pr 9,5.18 LXX; Jn 7,38; 2Jn 2). Pero el evangelista presenta este proceso como algo futuro. Estos elementos nos permiten pasar al segundo lugar en que Jesús habla del agua viva.

El contexto es ahora muy distinto. Jesús está en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos:

El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó: «Si alguno tiene sed, que venga a mí, y beb[a] (πινέτω) [38] el que cree (ὁ πιστεύων) en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva». [39] Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran (οἱ πιστεύσαντες) en él. Porque aún no había Espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado (Jn 7,37-39).²

La escena se encuentra en un momento muy intenso, pues la fiesta de los Tabernáculos representaba la salvación de Dios. El rito del agua que en ella tenía lugar conmemoraba el milagro del agua, como símbolo del don de la Ley (cfr. Ex 17,1s.), y anunciaba la salvación futura.³ Por eso, como indica Beasley-Murray, el grito de Jesús en el Templo habría tenido un significado claro para todos los que lo presenciaron: tanto lo que conmemoraba el rito, como la oración presente y la esperanza futura se habían realizado y se hacían disponibles en la salvación ofrecida por Jesús. De ahí la reacción del público (cfr. Jn 7,40-53).⁴

Como el anterior, este texto habla del agua viva que Jesús *da*; y, como entonces, también ahora es posible reconocer dos momentos en el anuncio de Jesús. En los vv. 37-38a los verbos están en presente, y el agua aparece como símbolo

¹ El agua viva había sido presentada por los profetas como símbolo de los tiempos mesiánicos (Za 14,8; Ez 47,1s.; Jl 4,18); mientras en los libros sapienciales indicaba la sabiduría y, en general, las enseñanzas que se siguen de la Ley (Ba 3,12; Pr 13,14; 16,22; 18,4; Si 15,3; 24,23s.), interpretación que había continuado en la literatura del judaísmo. Por otra parte, el “don de Dios” por excelencia en el Antiguo Testamento era la Ley de Moisés, y del mismo modo se había entendido en el judaísmo el motivo del pozo (cfr. Nm 21,16-18).

² La *Biblia de Jerusalén* traduce en el v. 37 “beberá”, interpretando como un futuro inmediato el presente usado por Juan, cfr. *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, nota a Jn 7,37. Sobre el problema de la puntuación de estos versículos, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 114-115.

³ Cfr. *Biblia de Jerusalén*, nota a Jn 7,38; sobre el significado de la fiesta, W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, *Matthew*, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1984, 207.

⁴ Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 114-115.

de la revelación del misterio de Cristo, o sea de la verdad que Cristo *es* («que venga a mí... el que cree en mí»). Como antes, se insiste en la necesidad de *interiorizar* esa verdad («y beba»). En los vv. 38b-39, en cambio, las formas verbales están en futuro. El agua viva no es ya la revelación de Cristo, sino – como explica el evangelista –, el Espíritu, que no había sido dado *aún*, «pues *todavía* Jesús no había sido glorificado».

Según esta interpretación, el don del Espíritu es inseparable de la revelación de Jesús: el agua viva es la doctrina de Jesucristo en cuanto es interiorizada por el Espíritu Santo. La acción del Espíritu corresponde al último paso en la interiorización de la revelación, cuando ésta se convierte en fuente de agua viva.¹

Los dos momentos – presente y futuro – se inscriben en el interior de los tiempos mesiánicos, pues el Espíritu está ya presente en cierta medida, ya que los discípulos creen en Jesús. Como señala I. de la Potterie, se trata de dos etapas sucesivas de la historia de la salvación, de la revelación definitiva: la del Jesús terreno, primero, y la del Espíritu Santo, que será dado en plenitud después de la glorificación de Cristo.²

Desde este punto, volvamos al diálogo con la samaritana. Interrumpiendo el hilo de la conversación, Jesús se manifiesta ante la mujer como un profeta, y ella le pregunta entonces por el lugar donde se debe adorar (Jn 4,20). Jesús le responde:

Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en (ἐν) este monte, ni en (ἐν) Jerusalén adoraréis al Padre. [...] Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ), porque así quiere el Padre que sean los que le adoren. Dios es espíritu (πνεῦμα ὁ θεός), y los que adoran, deben adorar en espíritu y en verdad (Jn 4,21.23-24).

La distinción entre dos tiempos es clara. La hora *ha llegado* y al mismo tiempo *está llegando*: se han inaugurado los tiempos mesiánicos, pero el Espíritu no ha sido dado aún.³

La adoración que corresponde a esta nueva era es una adoración «en espíritu y en verdad». Por una parte, se trata de una adoración según la verdad – según la Revelación que es Cristo –, y en ese sentido se puede decir que será un culto *filial*, dirigido precisamente al Padre. La expresión “en espíritu”, por otra parte, señala la necesidad de que el Espíritu interiorice esa verdad. Por la acción del Espíritu, ésta se instala en el corazón del hombre y se convierte en un *principio de vida y de adoración*: fuente que brota para la vida eterna. Dicho de otro modo,

¹ Jn 7,38 se entiende también en relación con Jn 19,34-35. Cfr. *infra* IV.

² Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 692. Beasley-Murray reconoce la tensión temporal reflejada en Jn 7,38-39, pero, como viene dicho, la interpreta en términos de la salvación divina; cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 116.

³ El otro pasaje en que se señala con idéntica expresión el momento presente subraya el poder de la palabra del Hijo (cfr. Jn 5,25-27).

la palabra se hace Espíritu que vivifica, principio interior de actuación y de la adoración del Padre en la era mesiánica.¹

En cuanto a la definición de Dios como espíritu, se trata de una definición funcional, no sustancial, que indica que Dios se comunica con los hombres por el don del Espíritu.² Finalmente, es interesante la presentación de Jesús como el nuevo Templo, sea en cuanto lugar de la presencia de Dios, sea en cuanto lugar del culto mesiánico (cfr. Jn 2,22). Para Juan, Jesús es el Templo del que debe manar el agua de la renovación mesiánica (cfr. Jn 7,38; cfr. Ez 47,1-12; Za 14,8).³

A partir de estos elementos, la fórmula joánica ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ puede recibir una interpretación personal y trinitaria. La adoración al Padre, propia de los tiempos mesiánicos, es la que tiene lugar *en Cristo* (la Verdad, cfr. Jn 14,6) y *en el Espíritu Santo*: Cristo nos enseña el modo y es el lugar de la adoración; el Espíritu Santo, enviado por Cristo, hace operativo en el alma ese modo de adorar, al tiempo que nos introduce en el nuevo Templo.

III. LAS PROMESAS DEL PARÁCLITO

Llegamos a los textos más importantes que Juan dedica al Espíritu: las promesas que se encuentran en los discursos de adiós de su evangelio. En ellas tenemos la exposición más desarrollada y clara de la relación que existe entre Jesús – y, por tanto, su revelación – y el Espíritu. El contenido de los textos se expondrá aquí según cierto debate que existe entre los exegetas. Éste tiene que ver, en particular, con el modo de comprender el *testimonio* del Espíritu del que habla san Juan, y la relación del mismo con las otras acciones del Paráclito. De una parte se encuentra la tesis avanzada por M.-F. Berrouard, que fue seguida y desarrollada por I. de la Potterie en los años 60. De otra, he buscado un comentario al Evangelio que sea más reciente y tenga en cuenta los estudios más clásicos, también los que han aparecido tras la primera propuesta (por ejemplo Schnackenburg, Brown): el de G.R. Beasley-Murray. De este modo, se comprenderá mejor el valor – y los límites – de las distintas interpretaciones.

El evangelista utiliza dos designaciones que son características de sus escritos: “Espíritu de la verdad” (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) y “Paráclito” (παράκλητος).

¹ Cfr. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 189. En el mismo sentido se mueven otras expresiones de san Juan, que I. de la Potterie ha expuesto según el progreso de la fe: “hacer la verdad”, “conocer la verdad”, “ser de la verdad”, conducir una acción “en la verdad”. Cfr. IDEM, *La vérité*, II, 535.

² Eso explica que en la fórmula ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, πνεῦμα deba entenderse referido al Espíritu Santo, «car les mots “Dieu est esprit” ne servent pas à décrire la “nature” spirituelle de Dieu, mais son action auprès des hommes, en particulier dans la pratique du culte: Dieu se communique à nous par le don de l’Esprit», *ibidem*, 676. Sobre el modo en que hay que entender la definición que da Juan, esta es la opinión más difundida hoy entre los exegetas, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 62; SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 351; SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1064-1065.

³ Idea que se puede reconocer ya en los relatos sinópticos de la Transfiguración (Mt 17,1-8 y par.), en el motivo de la nube que cubre a Jesús, cfr. ALBRIGHT, MANN, *Matthew*, 203; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke 1-IX, The Anchor Bible*, vol. 28.1, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1981, 802.

Tres veces se sirve de la primera, en la que el genitivo τῆς ἀληθείας indica su relación con la Verdad, esto es, con la revelación que es Jesucristo.¹ La otra expresión es un título que indica claramente a una persona y que aparece en todas las promesas.²

El término παράκλητος, se usaba en el griego profano sobre todo en contextos judiciales. Sin ser propiamente un tecnicismo – como podía ser *advocatus* en latín –, designaba a uno que viene en ayuda de alguien, generalmente un inculpado, presentándose como abogado, defensor o intercesor suyo. En ámbito judío, el término había servido para significar la función de un *intercesor ante Dios* que algunos textos del judaísmo atribuían al espíritu del Señor.³ Juan, sin embargo, no describe al Paráclito actuando ante el tribunal de Dios, sino *en la tierra*, junto a los discípulos, a quienes es enviado.

En un esfuerzo por dar razón del uso de la designación ὁ παράκλητος, I. de la Potterie ha propuesto que el *Sitz im Leben* en que hay que comprenderla es el gran proceso entre Jesús y el mundo, donde lo que está en juego es la aceptación o el rechazo del mensaje de Cristo. Sólo en este contexto dualista, el término conserva *en todas las promesas* el carácter judicial que le es propio. El Paráclito es, así, quien sostiene entre los discípulos – junto a ellos, en ellos – la causa de Jesús en el conflicto, para que acojan su mensaje con fe y para mostrarles que el mundo es pecador y ha sido ya condenado.⁴

Lo primero que llama la atención en estos pasajes es que Juan atribuye ciertas acciones, o condiciones, tanto a Jesús como al Paráclito: uno y otro están en los discípulos (Jn 14,20.17), y son conocidos por ellos, mientras el mundo no los conoce (Jn 16,3; 14,17); son enviados por el Padre, proceden del Padre (Jn 14,24.26 y 16,27; 15,26); tanto Jesús como el Espíritu enseñan (Jn 7,14; 14,26), dan testimonio (Jn 8,14; 15,26), convencen al mundo de pecado (Jn 3,18-20; 16,8-11); y

¹ Cfr. Jn 14,17; 15,26; 16,13; 1Jn 4,6. En cuanto a su interpretación, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 1012-1014; SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 355; en contra, SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1075, para quien el genitivo significa que el πνεῦμα es el representante de la realidad divina, en oposición a lo que es sólo apariencia. Sobre el posible origen y significado de esta designación, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 257.

² En tres de ellas aparece el término ὁ παράκλητος, con artículo, y en las otras dos, el pronombre ἐκεῖνος. Nótese que se trata en ambos casos de palabras masculinas, mientras πνεῦμα es neutro.

³ Cfr. E. SJÖBERG, *πνεῦμα*, C.III, en G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, x, Paideia, Brescia 1975, 927-928.

⁴ Como viene dicho, esta interpretación permite comprender *conjuntamente* las promesas recogidas por Juan, sin necesidad de dar explicaciones distintas para cada una de ellas. El mismo I. de la Potterie cita las obras de otros exegetas que habían propuesto ya este mismo contexto para comprender el uso de παράκλητος en Juan. Beasley-Murray, en cambio, es de la opinión que la connotación judicial (“law court connotation”) no rige el significado de aquellos pasajes en que se subraya la enseñanza del Paráclito. Pero, si así fuera, ¿por qué habría mantenido Juan el término παράκλητος en esos casos, en la segunda promesa, por ejemplo? Con todo, numerosos exegetas son de la misma opinión que Beasley-Murray. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 330-339, 342-345; BEASLEY-MURRAY, *John*, 256-257, LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 34-39; G. JOHNSTON, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 29-39, 119-126; G. BRAUMANN, H. HAARBECK, *Paracrito-Soccorritore-παράκλητος*, en L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1991⁴, 1153-1154; así como el amplio estudio de PASTORELLI, *Le Paraclit*, 40-104.

no hablan por sí mismos (Jn 14,10; 16,13). Tres acciones del Paráclito, en cambio, no tienen un paralelo en Jesús; sin embargo, están en estrecha relación con su persona: *recordará* sus palabras a los discípulos, y le *dará gloria*, *explicándoles* lo que ha recibido de él (cfr. Jn 14,26; 16,14). En resumen, la actividad del Paráclito se comprende en función de Jesús.¹

Por otra parte, estos textos plantean un problema literario, pues, al tiempo que forman una unidad de sentido, aparecen débilmente ligadas a su contexto inmediato. Habrá que tenerlo en cuenta, sin perder de vista que, si han sido introducidas por el evangelista en tal o cual punto del discurso, es porque pensaba que tenían ahí su lugar orgánico (y por tanto *sí* hay que considerarlas en relación con su contexto).²

1. La enseñanza del otro Paráclito

Las dos primeras promesas se encuentran en el cuerpo del discurso de adiós que abarca los versículos Jn 13,31-14,31.³ Jesús se manifiesta a sus discípulos como el mediador por el que pueden llegar a Dios; y su mediación descansa en el hecho de que Él es quien revela la intimidad de Dios, haciéndola accesible a los hombres (Jn 14,6).

Enseguida, el interés se desplaza a la continuación de la obra de Jesús en los discípulos, y es entonces donde se introduce la primera promesa:

...y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito (*ἄλλον παράκλητον*), para que esté con vosotros para siempre, [17] el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir (*οὐ δύναται λαβεῖν*), porque no le ve ni le conoce (*ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει*). Pero vosotros le conocéis, porque mora con vosotros (*ὅτι παρ' ὑμῶν μένει*) y estará en vosotros (*ἐν ὑμῖν ἔσται*) (Jn 14,16-17).

Si Jesús anuncia el envío de *otro* Paráclito, es porque supone la existencia de uno anterior. Aunque por el título que utiliza Juan podría pensarse en el Cristo glorioso (cfr. 1Jn 2,1), las funciones que se atribuyen al *otro* Paráclito significan una continuación de las del Cristo terreno: como Jesús ha estado con los discípulos, así lo estará el Espíritu de la verdad (cfr. Jn 3,22; 6,3; 7,33; 11,54).⁴

Por otra parte, es muy notable el paralelismo antitético que se establece en el v. 17 en los términos del dualismo escatológico de Juan. El verbo "recibir" (*λαμβάνω*) es muy usado en el cuarto evangelio, referido habitualmente a bienes espirituales, y en concreto a la Revelación. Las veces en que aparece, incluye un aspecto pasivo y otro activo. Aquí, mientras se acentúa que el hombre no hace

¹ Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1075-1076; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 344.

² Cfr. *ibidem*, 339-341. Algunas de ellas pueden pertenecer a una tradición anterior (especialmente Jn 15,25-26), pero han sido reelaboradas por Juan en el marco de su dualismo escatológico.

³ Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 244-245. Para la interpretación de la primera promesa, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 341-361.

⁴ En cambio, cuando Juan describe a Cristo como Paráclito es válido el significado de intercesor ante Dios (1Jn 2,1).

nada al *recibir* el don – señalando así su gratuidad –, se le exige al mismo tiempo *haberlo visto y haberlo conocido*. Se trata del mirar atento (θεωρέω) que reconoce (γυγνώσκω) en la persona y en las obras del Jesús terreno la presencia del Espíritu.¹ Así, el envío del Paráclito depende de la revelación de Cristo.

El anuncio recoge también la división de la era mesiánica en dos tiempos. Mientras se afirma durante la vida terrena de Jesús cierta presencia del Espíritu con los discípulos, por la que pueden reconocerlo en Jesús, en el *futuro* se promete a los discípulos una presencia interior, íntima del Espíritu en ellos, que corresponde al don pleno del mismo.

El texto de san Juan continúa en los términos dualistas que le son propios; Jesús predice su marcha, señalando que el mundo no le verá, mientras los discípulos sí lo harán, y comprenderán plenamente su condición de Hijo de Dios. Después, anuncia la futura venida del Padre y de Él mismo al alma del creyente, y concluye «os he dicho estas cosas estando entre vosotros» (Jn 14,25), introduciendo la segunda promesa:

Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo (διδάξει πάντα) y os recordará (υπομνήσει) todo lo que yo os he dicho (Jn 14,26).²

De nuevo es notable la demarcación precisa de dos momentos. Entre uno y otro, Juan subraya al mismo tiempo la continuidad y una discontinuidad.³ Ambas tienen que ver con la función del Paráclito, que se concreta aquí en *enseñar* y *recordar* todo lo que Jesús ha dicho, dos acciones distintas, con un preciso valor teológico, y en relación con la revelación de Jesús.⁴

En cuanto a la *enseñanza*, ésta es la primera vez que Juan aplica el verbo διδάσκω al Espíritu; las otras veces, era Jesús su sujeto (cfr. Jn 6,59; 7,14.28.35; 8,20; 18,20). La continuidad con la de Jesús se da en que el objeto es el mismo en am-

¹ El evangelista la señala explícitamente en la escena del Bautismo de Jesús, en el dicho que cierra la escena del Bautista y en relación con las palabras de Jesús (cfr. Jn 1,32; 3,34; 6,63). Este reconocimiento guarda cierto parecido con el que los sinópticos indican en relación con los milagros de Jesús: reconocimiento de la potencia divina, y, en definitiva, del Espíritu de Dios (cfr. Mt 11,4-6; 12,27-32 et alii). Cfr. BARRETT, *El Espíritu Santo*, 195-196; E. KAMLAH, *Spirito-πνεῦμα* en COENEN, BEYREUTHER, BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici*, 1774; O. BETZ, *Potere-potenza-δύναμις*, en *ibidem* 1335-1337. Como en los sinópticos, también en el cuarto evangelio los milagros son reveladores del misterio de Jesús. Aunque Juan los presenta como *signos* – y no tanto como prodigios que revelan la presencia del Espíritu divino –, citando a Isaías, recuerda la relación de estas obras con la *potencia de Dios*, a la que hace referencia con un antropomorfismo cercano al que usa Lucas (Jn 12,38; cfr. Is 53,1; Lc 11,20). Cfr. BOVON, *A Chapter of Johannine Theology*, 271-273; sobre dicho antropomorfismo, cfr. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke x-xxiv, The Anchor Bible*, vol. 28.2, Doubleday and Co., Garden City (NY) 1985, 922, 966; BARRETT, *El Espíritu Santo*, 109-111.

² En la interpretación se ha seguido sobre todo DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 361-378; BEASLEY-MURRAY, *John*, 261-264.

³ La continuidad se nota en la inclusión formada por «os he dicho», vv. 25-27; la discontinuidad, en la adversativa ὁ δὲ παράκλητος y en el uso de distintos tiempos verbales, pues la acción del Espíritu está expresada en futuro.

⁴ A diferencia de I. de la Potterie, Beasley-Murray las considera una sola: en el valor teológico del *recuerdo* consiste precisamente la *enseñanza* del Espíritu. Es una afirmación común a otros autores. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 261; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 376-377.

bos casos, por lo que sería un error ver en esta promesa la indicación de una revelación *nueva*, de verdades no contenidas en la revelación de Jesús.¹

Ahora bien, si el objeto es el mismo, ¿en qué se distingue la enseñanza del Paráclito de la de Jesús? La respuesta se encuentra en la primera promesa: el Espíritu lleva a cabo su misión en los discípulos, su enseñanza tiene lugar *en el interior* (cfr. Jn 14,17). Si en otros lugares san Juan señala la necesidad de *interiorizar* la palabra de Jesús, aquí muestra a quién corresponde esa tarea (cfr. 1Jn 2,27; 2Jn 9).²

En cuanto a la acción de *recordar*, hay que entender este segundo verbo (ὕπομνησκω) a la luz del sentido bíblico del recuerdo. No se trata de traer simplemente a la memoria ciertas palabras o acontecimientos, sino de descubrir en ellos la relación que guardan con Dios o con su designio salvador. Como indica I. de la Potterie, san Juan lo utiliza para señalar la inteligencia de las palabras y los sucesos de la vida de Jesús que los discípulos adquirieron después de la Pascua.³

En resumen, el Espíritu no trae una *nueva revelación*, sino que *interioriza* las enseñanzas de Jesús, *trae a la memoria* sus palabras y sus actos permitiendo una *comprensión* más profunda de ellas. Dos acciones complementarias en las que se verifica la continuidad y la novedad de la acción del Paráclito respecto de Jesús.

Conviene señalar aún dos detalles que aparecen en esta promesa. En primer lugar, es la única en que se menciona al “Espíritu Santo”. Se trata de un caso muy significativo, pues Jesús usa como equivalentes τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον y ὁ παράκλητος, de modo que queda claro que el Paráclito es el mismo Espíritu Santo del que hablan los otros libros del Nuevo Testamento.⁴ En segundo lugar, en las palabras de Jesús es posible descubrir ya la estructura trinitaria de la revelación, que más adelante se desarrollará: la enseñanza parte del Padre (cfr. Jn 8,28), nos es transmitida por Cristo y es finalmente interiorizada – haciéndola comprender hasta convertirse en un principio de actuación – por el Espíritu.⁵

El discurso de adiós se cierra poco después, cuando Jesús anuncia la inminencia de su marcha, por la llegada del “Príncipe de este mundo”. Su muerte revelará que ama al Padre y cumple su voluntad (cfr. Jn 14,29-31).

¹ La inclusión que forman los versículos 25 y 27 se juega precisamente en una fórmula que quiere indicar *toda la enseñanza de Jesús*. De este modo, al final del discurso de adiós, Jesús anuncia que su ministerio de enseñanza está por acabar, y cuando termine la misión del Hijo – cuando sea completa la revelación – entonces el Espíritu Santo enseñará.

² Lo habíamos visto ya más arriba al considerar el motivo del *agua viva*. Sobre esta dimensión de la palabra y la interpretación de 1Jn 2,20.27, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, en I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vida según el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1965, 132-150.

³ Cfr. IDEM, *Parole et Esprit*, 194. Es digno de nota, por otra parte, que, cuando Juan hace referencia a este valor del recuerdo, la iluminación del evento se hace generalmente por medio de la Escritura (cfr. Jn 2,16.22; 12,16).

⁴ Esta designación es usada por Juan sólo en otras dos ocasiones: Jn 1,33; 20,22.

⁵ Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 372. En los discursos de adiós, el término παράκλητος aparece siempre en contexto trinitario: cuando Jesús habla del Paráclito habla también del Padre y de sí mismo.

2. El testimonio del Paráclito

En las dos siguientes promesas se describe la acción del Paráclito como un testimonio, ganando así relevancia su aspecto judicial. El contexto en que se encuentran es la amplificación del discurso de adiós en los capítulos 15 y 16. Se distinguen en ellos tres secciones: la primera es el discurso de la vid verdadera (15,1-17); la segunda trata del odio del mundo a la Iglesia, y contiene el tercer anuncio del Paráclito (15,18-16,4a); en la última, que presenta las restantes promesas, Jesús habla de nuevo de su partida y su regreso, subrayando de modo particular el gozo de los discípulos a su vuelta, un gozo que será duradero (16,4b-33).¹

«Si el mundo os odia, sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros» (Jn 15,18). Comienza así el pasaje en que Jesús predice a sus discípulos las persecuciones que van a sufrir. El cuarto evangelio recoge una consideración del tema más amplia que los sinópticos, desarrollándolo en los términos propios del dualismo escatológico de Juan. En este discurso, el odio del mundo a Jesús se extiende por una parte al Padre y, por otra, a los discípulos. Antes de advertirlos de los extremos a los que llegará la persecución, se introduce la tercera promesa:²

Cuando [haya venido]³ (ἐλθῆ) el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre (ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς), el Espíritu de la verdad, que procede del Padre (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), él dará testimonio de mí (ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ). Pero también vosotros daréis testimonio (καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε), porque estáis conmigo desde el principio (Jn 15,26-27).

Aunque este anuncio interrumpe el hilo del discurso, tanto en la forma como en el contenido se encuentra ligado a él. El Espíritu que – según los sinópticos – ayudará a los discípulos en los momentos de dificultad, es presentado aquí por Juan como el Paráclito que juega su papel en el proceso abierto entre el Dios que se revela ofreciendo la salvación y quienes lo rechazan.⁴

El paralelismo del v. 26, de gran importancia para la teología trinitaria,⁵ sub-

¹ Mientras Beasley-Murray considera que Jn 16,4b-33 contiene tres dichos independientes, I. de la Potterie considera que son sólo dos. En todo caso, si las promesas forman una cierta unidad y lo que se estudia es su contenido teológico, no importa demasiado seguir una u otra postura. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 269-271; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 399-421.

² En la interpretación se ha seguido DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 378-399.

³ La *Biblia de Jerusalén* traduce aquí “venga”.

⁴ En razón del contenido, señala I. de la Potterie que el testimonio del Espíritu forma parte del tema de las persecuciones mesiánicas, común a los tres sinópticos y a los *Hechos*, y reelaborado aquí por Juan (cfr. Lc 12,11-12; 21,12-15 y par., Hch 5,32); cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 378-384; BEASLEY-MURRAY, *John*, 270.

⁵ En la primera parte, Jesús subraya esta vez que será Él quien envíe el Espíritu, lo cual era una prerrogativa divina (cfr. Jn 14,16.26). En efecto, en otros textos judíos, el Mesías aparecía como aquél que *poseerá* el espíritu, pero no se identificaba con el espíritu, y raramente era considerado como aquél que *da* el espíritu; cfr. SJÖBERG, *πνεῦμα*, 914-917; SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 954-955. Por otra parte, dice que lo hará «de junto al Padre», esto es, después de haber sido glorificado y haber subido al cielo. En tercer lugar, si Jesús envía al Paráclito «de junto al Padre» es que también el Paráclito se en-

raya la continuidad entre el envío de Jesús – el envío del Hijo del que Juan trata abundantemente en su evangelio¹ – y el del Espíritu: la misión de uno y otro *de junto al Padre* es – como para san Pablo – el modo en que se realiza la obra reveladora y salvadora de Dios (cfr. Rm 8,3; cfr. 7,4; Ga 4,4-7; Ef 2,1-3,13). En relación con el tema de los dos tiempos de la era mesiánica, éste recibe aquí una interesante concreción, pues el envío del Espíritu *sigue* a la glorificación de Jesús. En cierto modo, se puede afirmar que será el último acto de su obra salvífica.

Al final del mismo versículo, Jesús describe la tarea del Paráclito poniéndola en relación con la misión de los discípulos, pues unos y otro deben dar testimonio de Él. Ahora bien, ¿cómo hay que entender el *testimonio* del Espíritu? No es – se ha señalado más arriba – el del abogado que habla ante el tribunal de Dios. Podría ser un testimonio *contra los judíos*, paralelo al de las palabras y las obras de Jesús (cfr. Jn 15,22.24), o bien un testimonio inseparable del de los discípulos. En este último caso, *con y por medio de* la predicación de éstos, el Espíritu iluminaría la mente de los oyentes llevándola a la verdad del anuncio evangélico (cfr. Jn 16,8-11).²

Sin embargo, en la perspectiva de Juan, el Espíritu de la verdad no es enviado *al mundo* – que no puede recibirlo –, sino *a los discípulos* (cfr. Jn 14,17), en el interior de los cuales lleva a cabo una función de *enseñanza* (cfr. Jn 14,17.26). Lo sugiere asimismo el contexto de la tercera promesa, el de la hostilidad del mundo hacia ellos. Por otra parte, en este texto el testimonio del Paráclito es diferente del de los discípulos. El objeto de uno y otro es Jesús; pero, mientras el del Espíritu tiene su origen en la intimidad de Dios y de ésta trata, el testimonio de los discípulos se justifica en relación con el hecho de haber presenciado la vida terrena de Jesús. El testimonio del Paráclito pertenece a la dimensión de la fe, y por eso los discípulos deben recibirlo para comprender la verdad en plenitud y encarar con firmeza el odio del mundo.³

cuentra allí. De este modo, la divinidad del Hijo y del Espíritu queda al menos indicada. En cuanto al verbo *ἐκπορεύομαι*, se usa aquí referido al envío del Espíritu a los discípulos, no a su procesión eterna. Esa es, de hecho, la interpretación más común, cfr. *Biblia de Jerusalén*, nota a Jn 15,26; BEASLEY-MURRAY, *John*, 276; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 384-389.

¹ Cfr. Jn 8,42; 13,3; 17,8 *et alii*.

² Es la interpretación que defienden Beasley-Murray y E. Schweizer, quien afirma que el Espíritu es la fuerza de la predicación de los discípulos. Esta interpretación tiene la ventaja de servir para las últimas promesas del Paráclito y de coincidir, además, con la tradición que recogen los sinópticos (cfr. Mc 13,9.11). Sin embargo, acerca el texto de Juan al de Marcos, más que al de Lucas, y presenta el inconveniente de dejar aparte las primeras promesas. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 276-277; SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1077. Para otras interpretaciones que se han dado, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 389-391; PASTORELLI, *Le Paraclet*, 137-138.

³ Al afirmar «él dará testimonio de mí», «él» (*ἐκεῖνος*) retoma el *παράκλητος* del inicio de la promesa. Por otra parte, entre el inicial *ἐγώ* y el final *περὶ ἐμοῦ* es posible reconocer una inclusión, en el interior de la cual se encuentra la afirmación de la condición divina de Jesús. De ahí que, cuando se concreta el objeto del testimonio del Paráclito – Jesús, *περὶ ἐμοῦ* –, parece justo entenderlo en referencia a la condición trascendente de éste. En el mismo sentido se mueve la afirmación de la primera carta de Juan: «Y es el Espíritu quien da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad» (1Jn 5,6). Para esta interpretación, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 310-328, 389-399. Cfr. *infra* v.

En cuanto a la teología sinóptica, si se revisan los textos de los evangelios, el más cercano al de Juan es el de Lucas (Lc 12,11-12; 21,12-15). Mientras los otros dos recogen la promesa en el sentido de que el Espíritu *hablará por* los discípulos, en el tercero se nos dice que les *enseñará* (Lc 12,12: διδάξει ὑμᾶς) lo que deben decir, algo muy cercano a la segunda promesa del Paráclito. Así pues, parece que el testimonio del que habla el cuarto evangelista hay que entenderlo en el sentido de una *enseñanza interior* – «estará en vosotros» y «os enseñará...» – que es una profundización en la fe *en el contexto de las persecuciones y de la oposición del mundo a Jesús*.¹

En definitiva, la tercera promesa añade, al envío a los discípulos de la primera y al recuerdo-comprensión de la segunda, el *testimonio interior* que mira a reforzar en ellos la fe ante un ambiente adverso. Destinado a los discípulos, será el fundamento necesario para el testimonio que éstos deben dar ante el mundo. Aquí, como en las narraciones de Lucas, el testimonio de los apóstoles se apoya en dos factores: su «participación histórica en las palabras y hechos de Jesús» y el testimonio del Espíritu (cfr. Lc 24,48; Hch 1,8).²

El papel revelador del Paráclito en la forma de un testimonio dirigido a los discípulos aparece, desde un nuevo punto de vista, en la cuarta promesa recogida por Juan, que hay que considerar ahora.

Jesús comienza a hablar de su partida y de su regreso entre los discípulos. Apenas comenzada la sección, indica la tristeza de estos ante la noticia de su marcha y les explica:

Pero yo os digo la verdad: Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros (πρὸς ὑμᾶς) el Paráclito; pero si me voy, os lo enviaré: y cuando él venga, convencerá (ἐλέγχει) al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio; en lo referente al pecado (περὶ ἁμαρτίας μὲν), porque no creen en mí; en lo referente a la justicia (περὶ δικαιοσύνης δέ) porque me voy al Padre, y ya no me veréis; en lo referente al juicio (περὶ δὲ κρίσεως), porque el Príncipe de este mundo está juzgado (Jn 16,7b-11).

Sigue inmediatamente la quinta y última promesa referente al Espíritu; sin embargo, puesto que trata un tema distinto, la estudiaremos en el siguiente epígrafe.³

Como en el caso del anterior anuncio, también éste ha sido introducido interrumpiendo el hilo del discurso, pero la relación con el contexto inmediato es evidente, por razones tanto de forma como de contenido: Jesús sale al paso de

¹ El evangelista pone en relación el anuncio del odio del mundo y el testimonio del Espíritu con el peligro del escándalo (cfr. Jn 16,1). También en este contexto se señala la importancia del recuerdo (Jn 16,4). Cfr. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paráclito"*, 150-151.

² Cfr. SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 358. Como indica Lacey: «The external witness of the Church can become effective only when corroborated by the internal witness of the Spirit»; esta idea es una «presupposition running throughout the Johannine writings», T.A. LACEY, *The two Witnesses*, «The Journal of Theological Studies» 11 (1909-1910) 60, cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 398. Sobre el texto de Lucas, cfr. BARRETT, *El Espíritu*, 226 y FITZMYER, *The Gospel*, 1578.

³ Para la interpretación de la cuarta promesa se ha seguido DE LA POTTERIE, *La vérité*, I 399-421.

la tristeza de los discípulos y les muestra la conveniencia de su marcha, dándoles motivos para estar alegres. Así, aunque el texto se mueve aún en las coordenadas del odio del mundo y de su pecado, aparece mejor el *consuelo* que producirá la intervención del Paráclito.¹

El pasaje comienza retomando el anuncio de la venida del Espíritu a los discípulos, indicando una vez más los dos tiempos de la era mesiánica.² Después describe la tarea del Paráclito, usando esta vez el verbo griego ἐλέγχω. Éste, sobre el que gira el significado de todo el pasaje, ha dado lugar a distintas interpretaciones, por lo que conviene que nos detengamos un momento en él. Se utilizaba sobre todo en ámbito jurídico, al que nos conducen también la mención del Paráclito y el paralelismo con la promesa anterior, sobre su testimonio. Ἐλέγχω podía designar cada uno de los momentos del proceso judicial, desde hacer una investigación o sumario, hasta interrogar o someter a examen; en relación con el resultado de la investigación, podía significar también exponer o descubrir, sea unos hechos (revelarlos, y en cierto sentido denunciarlos), sea a una persona (dar prueba de su culpabilidad o, en caso de que se halle presente, convencerla, confundirla, dejarla sin respuesta ante la evidencia de su culpa); y, como consecuencia de esto último, designaba también las acciones de refutar, reprender y, finalmente, castigar. En todos los casos es válido el significado fundamental, que es también el uso más común: demostrar las equivocaciones o el error de alguien, en el sentido de sacarlas a la luz.

En Jn 16,8, ἐλέγχω aparece en relación con un elemento personificado – el mundo –, por lo que parece que es utilizado en el sentido de hacer patente la culpabilidad de alguien. Numerosos autores sostienen que hay que interpretar ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον en el sentido de una prueba dirigida *al mundo*: por medio del testimonio de los discípulos a favor de Jesús en el evangelio y su ejemplificación en la Iglesia, el Paráclito desvelaría al mundo la verdadera naturaleza del pecado, de la justicia y del juicio, a la luz de lo que Dios estaba obrando en Jesús, y de sus implicaciones para los hombres.³ Pero esta interpretación parece no tener en cuenta que el Espíritu es enviado *a los discípulos*, como indica el texto inmediatamente precedente (cfr. Jn 16,7; 14,17). Además, da por supuesto que el acusado – el mundo – *debe estar presente y ser convencido* ante la acusación del Espíritu, algo que no es estrictamente necesario.⁴

¹ El motivo de la tristeza de los discípulos es la partida de Jesús, y no ya el odio del mundo, pero éste no se encuentra del todo ausente en la consideración del evangelista. De hecho, existe un notable paralelismo entre numerosos elementos de la tercera y de la cuarta promesa del Paráclito. Cfr. *ibidem*, 408; BEASLEY-MURRAY, *John*, 279.

² Beasley-Murray, acercando el texto de Juan a las enseñanzas de san Pablo y de los sinópticos, subraya la importancia cristológica de este versículo. Cfr. *ibidem*, 280.

³ Así se expresa Beasley-Murray. Sin embargo, a diferencia de lo que había propuesto al interpretar la tercera, entiende en este caso que el testimonio del Espíritu se da en el juicio del mundo que tiene lugar ante el tribunal de Dios en el cielo, y no ya ante los tribunales humanos. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 276-277, 280-281.

⁴ En cuanto a lo primero, Beasley-Murray afirma que Jn 16,7 es un dicho independiente, cfr. *ibidem*, 270-271. En todo caso, puntos importantes en la argumentación son, por una parte, que ἐλέγχω

De hecho, en la cuarta promesa no se dice nada de la predicación de los discípulos, sino sólo de su tristeza. Por otra parte, tanto al inicio de éste como en el siguiente anuncio se habla de una acción del Espíritu *en* los discípulos (cfr. Jn 16,12-15), y tanto la relación con su contexto¹ como el paralelismo con la promesa precedente (cfr. Jn 15,26-27) hablan en favor de una acción *interior* dirigida a los discípulos. Si el Paráclito es enviado a los discípulos, su ἔλεγχις puede entenderse como una demostración *interior*. La acción del Paráclito consiste entonces en manifestarles que el mundo, en su comportamiento con Jesús y los suyos, está en el error. Se trata de una demostración a la vez exterior – objetiva –, en cuanto la actitud del mundo es visible; e interior – subjetiva –, pues tiene lugar *en* los discípulos y tiene que ver precisamente con la fe.²

Si pasamos a considerar el objeto de la acción del Paráclito, señala san Juan que el Espíritu muestra que el mundo es culpable «en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio».³ Lo primero es claro, ya que en el cuarto evangelio *el* pecado es precisamente el rechazo de la luz, de la verdad, y, en definitiva, de Cristo (cfr. Jn 1,10.11.29; 3,36; 8,21-24 *et al.*). El Espíritu será quien lo muestre a los discípulos.

En cuanto a lo segundo, «en lo referente a la justicia (περὶ δικαιοσύνης δέ) porque me voy al Padre, y ya no me veréis». El dicho hace referencia a la justicia del mismo Jesús. Ahora bien, ésta aparece contrapuesta tanto al pecado del mundo como a la condenación de su príncipe, por lo que no puede tratarse sólo de la santidad de Cristo, sino propiamente de su *triunfo*.⁴ En efecto, su marcha al Padre y el retorno a la gloria en la que ha habitado desde toda la eternidad

subraya el *carácter objetivo* de la prueba, y, por otra, que la acción que describe no es tanto la de *convencer* al inculpado, como *dar una prueba suficiente* de su culpabilidad. Y, para esta prueba, no es necesario que aquél esté presente.

¹ Cfr. Jn 16,10 en relación con 16,16-19, donde el testimonio del Espíritu está íntimamente ligado al conocimiento que los discípulos tendrán de Jesús *por la fe*. El mismo Beasley-Murray manifiesta su sorpresa ante la declaración «y ya no me veréis», pues, desde su interpretación, sería de esperar «y el mundo ya no me verá», cfr. *ibidem*, 282.

² Es la postura propuesta por M.-F. Berrouard y seguida por I. de la Potterie, cfr. M.-F. BERROUARD, *Le Paraclet, Défenseur du Christ devant la conscience du croyant* (Jo. XVI, 8-11), «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 33 (1949) 361-389; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 406-416. En el mismo sentido, cfr. MARRANZINI, *Lo Spirito "Paracrito"*, 150-151. Los argumentos a favor de esta interpretación son convincentes, y presentan la ventaja de ofrecer una interpretación en las coordenadas de la teología joánica, sin necesidad de apoyarse en forma decisiva en la de los sinópticos o en la de san Pablo. No obstante, Beasley-Murray la rechaza en los siguientes términos: «This rather sophisticated interpretation does not comport with the indications within the text that the Paraclete's ministry is here directed to the world itself, using the disciple's proclamation as his instrument, as in 15:26-27. The process in mind is strikingly illustrated in Acts 24:24-25, as well as in 1 Cor 14:24; Eph 5:11», BEASLEY-MURRAY, *John*, 281.

³ Para la interpretación de estos versículos, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 281-282.

⁴ Parece que el texto contraponga la justicia tanto al pecado (δέ) como al juicio (de nuevo, δέ, pero en un lugar de la oración distinto del anterior), aunque esa partícula podría tener también un sentido ilativo. En cuanto a la palabra "justicia", el uso que aquí se hace se encuentra también en otros lugares del Nuevo Testamento (cfr. Jn 12,23; 13,31-32; 17,1,5; 1Tm 3,16). Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 416-421.

constituyen la victoria de Jesús frente a la oposición del *mundo* y a la *condenación* de su príncipe, algo que los discípulos conocen en la fe.

Finalmente: «en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado». Como el pecado, en el evangelio de Juan el juicio es el rechazo de la revelación traída por Cristo (cfr. Jn 3,18-19; 5,24; 12,48), de tal modo que equivale a la condenación (*κατάκρισις*).¹ En resumen, en el contexto del gran proceso entre Jesús y el mundo, el Espíritu convence a los discípulos del triunfo de Cristo, dándoles la certeza interior – en la fe – de que está junto al Padre; de este modo podrán *ver* a Jesús, cuando no les sea posible *verle* con los ojos (cfr. Jn 16,16-19).

En relación con la tercera promesa, en la cuarta se precisa la *μαρτυρία* del Paráclito: su testimonio es – como señala I. de la Potterie – el propio de un *testigo de cargo* que establece la culpabilidad del mundo.² Este modo de entender la *ἐλεγχίς* del Espíritu es muy coherente con los restantes anuncios del Paráclito y con la índole interior del don del Espíritu tal como lo describe Juan.³ Un eco de la misma idea se encuentra en la primera carta del evangelista; mientras en el plano de la historia los discípulos son condenados por tribunales humanos, en el plano de la fe son ellos los que juzgan al mundo, que ha sido condenado: «esta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe» (1Jn 5,4; cfr. Jn 16,33). El Espíritu es quien les defiende del mundo uniéndoles a Cristo, esto es, dándoles a conocer su victoria.

3. El Paráclito guiará a los discípulos a la verdad completa

Inmediatamente después de la promesa que acabamos de considerar, se encuentra la quinta y última. Ésta retoma la función de enseñanza del Espíritu, subrayando su papel revelador al poner directamente en relación la función del Paráclito con *la* verdad. Desaparece la referencia al odio del mundo, y el tono se hace más teológico que judicial:⁴

Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello (*οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι*). Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa (*ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*); pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir (*καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν*).

¹ Cfr. SCHLIER, *El revelador*, 346-348. En otro pasaje del evangelio se describen el juicio y la condenación del príncipe del mundo, en contraposición a la exaltación de Jesús que tiene lugar con su muerte (cfr. Jn 12,31). Al morir en la Cruz, Jesús vuelve al lugar que le corresponde como Hijo en la gloria de Dios, junto al Padre, y de este modo tienen lugar tanto el triunfo de Jesús como el juicio del príncipe del mundo. Cfr. S. AALLEN, *Gloria, Onore-δόξα*, en COENEN, BEYREUTHER, BIETENHARD, *Dizionario dei Concetti Biblici*, 813.

² Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 403.

³ Como afirma Berrouard: «Que le Paraclet n'agisse que dans l'âme des croyants, c'est là une conception constante de la théologie johannique de l'Esprit. L'Esprit est, pour Jean, un don purement intérieur qui demeure dans l'âme du fidèle et qui l'enseigne (Jo. XIV, 16-17, 26; XVI, 7, 13-15; XX, 22; I Jo. II, 20, 27; III, 24; IV, 13; V, 6), un don que le monde ne peut recevoir, XIV, 17, et qui est réservé aux seuls disciples, VII, 39», BERROUARD, *Le Paraclet*, 371.

⁴ En la interpretación de la misma se ha seguido DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 422-466.

Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros (Jn 16,12-15).

El inicio del texto parece contradictorio con algo que Jesús había dicho poco antes: «todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15; cfr. 14,26). Sin embargo, lo que aquí se pone de relieve no es tanto una supuesta incompletitud de la revelación de Cristo, como la incapacidad de los discípulos para recibirla, que tiene que ver con el momento en que viven: *ahora* no pueden, en un *futuro* – cuando llegue el Espíritu de la verdad – sí podrán. Hay una acción del Espíritu en los discípulos por la que éstos pueden recibir y comprender la revelación de Jesús. En definitiva, Juan presenta aquí, como san Pablo, la radical impotencia del hombre para recibir por sus propias fuerzas la revelación de Dios, que sólo la venida del Espíritu Santo puede remediar (cfr. 1Co 2,12-16).¹

Esta quinta promesa se puede dividir en dos partes. En la primera, Jesús describe la función del Espíritu con cuatro verbos que no habían aparecido antes, y que se suceden de tal modo (γράφ) que cada uno de ellos – de modo particular los tres primeros – precisa al anterior: guiar (ὁδηγέω), hablar (λαλέω), explicar (ἀναγγέλλω) y glorificar (δοξάζω).

La idea de que el Espíritu de la verdad “guiará a los discípulos hasta la verdad completa” recuerda el proceso de interiorización de la verdad que se ha señalado a propósito de otros textos de Juan.² Una idea semejante se expresa en el salmo 25 (24) – en la versión de los LXX –, donde se lee: «Guíame hacia tu verdad y enséñame» (Sal 25,5). La acción tiene que ver con la verdad de Dios, esto es, la Ley y, en general, la Revelación.³ Puesto que en el evangelio de Juan el lugar privilegiado de la Ley como revelación divina lo toma Jesús (cfr. Jn 1,17), la “verdad completa” no será otra que la revelación de Cristo.

A favor de una revelación única – la de Cristo – retomada en modo nuevo por el Espíritu, se mueven las afirmaciones siguientes, que explican la anterior. Λαλέω es uno de los verbos de revelación que Juan pone en labios de Jesús. El hecho de que en este caso tenga por sujeto al Espíritu, señala precisamente la *continuidad* de la acción reveladora de uno y otro. El Paráclito no traerá una re-

¹ Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 283; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 428, quien señala otros pasajes del evangelio en que se indica la necesidad de una acción divina para recibir su revelación, cfr. Jn 15,5; 6,65.44; 3,5. En relación con 1Co, cfr. T. PAIGE, *Spirito Santo*, en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1495; C.M. ROBECK JR., *Conoscenza e dono della conoscenza*, en *ibidem*, 284.

² Cfr. *supra* II. I. de la Potterie propone esta interpretación tomando como válida la lectura εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, mientras el texto recogido en Nestle-Aland es ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 431-432, 437-438.

³ El texto de la LXX es: ὁδηγήσόν με ἐπὶ τὴν ἀλήθειάν σου καὶ διδάξόν με (Sal 25,5). Cfr. Sal 85,11; Sb 9,11; 10,10.17; *et alii*. El significado de la palabra *emeth* sufrió un desarrollo en que fue tomando más importancia el sentido de “verdad revelada” sobre el de “fidelidad”. Es así como los LXX lo interpretaron – y remarcaron – aquí, poniendo en primer plano el aspecto cognoscitivo – no ya el moral – de la enseñanza.

velación nueva, sino que hará presente en los creyentes la palabra de Jesús: «no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (cfr. Jn 14,26).¹

Pero el Espíritu no sólo *hará presente* la palabra de Jesús, sino que también conducirá a los creyentes “a la verdad completa”. El verbo ἀναγγέλλω precisa finalmente la naturaleza de esta acción. Aunque en ocasiones puede ser equivalente a ἀγγέλλω (anunciar), era un verbo utilizado en la literatura apocalíptica – sobre todo en *Daniel* – con el significado preciso de desvelar el sentido oculto de una visión, de un sueño o de una profecía. En definitiva, se trata de la acción de interpretar.²

Ἀναγγέλλω aparece en otra ocasión en el cuarto evangelio, en labios de la mujer samaritana, referido a la revelación de los tiempos mesiánicos (cfr. Jn 4,25). En el discurso de Jesús, en cambio, tiene por objeto “lo que [el Espíritu] ha recibido de Jesús” y “lo que ha de venir” (τὰ ἐρχόμενα). Con estas fórmulas se indicarían por una parte las palabras de Jesús – y, en general, su revelación – y, por otra, el nuevo orden de cosas nacido de la muerte y resurrección de Cristo, o sea, el tiempo de la Iglesia.³ Así, a la acción que se ha señalado antes se añade ahora que el Espíritu ayudará a los discípulos a reconocer en cada momento la acción y la voluntad de Dios. No lo hará por medio de una revelación inédita, sino *interpretando* los acontecimientos de la historia a la luz de la verdad íntima de Cristo. De este modo, los dos objetos de la acción del Espíritu se encuentran entrelazados, pues la interpretación del misterio de Cristo permite comprender la acción de Dios en la historia.

Por otra parte, un verbo similar – ἀπαγγέλλω – aparece ligado de nuevo a λαλέω unos versículos más adelante, en una sentencia que remarca claramente la división de la revelación de Jesús en dos tiempos. Dirigiéndose a los discípulos, afirma: «os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en parábolas, sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre» (Jn 16,25). Al primer tiempo corresponde el *hablar* de Jesús *en parábolas* (ἐν παροιμίαις λαλέω), que puede muy bien hacer referencia al conjunto de su enseñanza;

¹ La acción del Paráclito en la era apostólica continúa luego en el tiempo y se da en la actualidad: εἰς τὸν αἰῶνα (Jn 14,16).

² Cfr. IDEM, *Parole et Esprit*, 194. Algunos ejemplos son Dn 2,2.26.27; 4,2; 5,15; 9,23; antes, Is 40,21; 41,22-28, et alii; y después, en los primeros escritos cristianos de inspiración apocalíptica. En este sentido se halla muy cerca del verbo ὑπομνήσκω de la segunda promesa: «lo que Jn 2,22; 12,16 (cf. 7,39) hace valer a propósito del “recuerdo” referido a palabras singulares de Jesús – es decir, que sólo fueron entendidas por sus discípulos cuando Jesús estaba en su gloria – hay que entenderlo paradigmáticamente y vale respecto de la recordación total del Espíritu», SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 355.

³ La fórmula τὰ ἐρχόμενα ha recibido diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Clásicamente se consideró una referencia al don de profecía; más recientemente se puso en relación con la *hora de Jesús*; y actualmente se considera una designación de los tiempos escatológicos que se cumplen en Jesús y permanecen abiertos en el tiempo de la Iglesia. Este pasaje da un fundamento bíblico a la idea de que el Espíritu ayuda a discernir los *signos de los tiempos*; del mismo modo que su *hablar* tiene que ver con la función de *actualizar* – o *universalizar* en el tiempo – la revelación de Cristo. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 283-284; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 449-453. En todo caso, el objeto del ἀναγγέλλειν no debe ser del todo distinto al del ὀδηγεῖν y el λαλεῖν, pues – como viene dicho – cada uno de ellos explica de algún modo el anterior.

en el tiempo futuro, en cambio, les *hablará con toda claridad* (παρρησία ἀπαγγε-
λῶ).¹ Ésta es la única vez – si se exceptúa el paralelismo del v. 13 – en que Juan
pone el verbo ‘hablar’ en futuro en labios de Jesús. Si el segundo es el tiempo
del Espíritu, entonces a éste le conviene ese hablar del Padre con toda claridad,
llevando a los discípulos hacia lo más íntimo de la revelación de Jesús. En este
sentido se podría decir que *el Espíritu es la interpretación del Hijo encarnado*, idea
que se desarrolla en el final del anuncio que estamos considerando.²

En la segunda parte de la promesa, se desarrolla el fundamento trinitario del
obrar del Espíritu, solamente apuntado en las restantes (vv. 14-15). El verbo ἀνα-
γγέλλω aparece tres veces en el texto: la primera referida al Espíritu, la segunda
a Cristo y la tercera al Padre:

...y os explicará (ἀναγγελεῖ) lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo
mío y os lo explicará (ἀναγγελεῖ) a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso
he dicho: Recibirá de lo mío y os lo explicará (ἀναγγελεῖ) a vosotros (Jn 16,13-15).

Se indica de este modo que el origen de la revelación del Paráclito se encuentra
en el mismo Jesús y, en último término, en el Padre.

En relación con Jesús, Él mismo afirma que el Espíritu «recibirá de lo mío y os
lo explicará a vosotros». El contexto es, pues, estrictamente de Revelación, y Juan
privilegia en él los verbos de habla (oír-hablar-explicar), alejándose así de la pers-
pectiva helenística, que entendía el conocimiento según el paradigma de la visión.³

Ahora bien, esta fórmula está ligada a la acción del Espíritu de “dar gloria” a
Jesús. En el cuarto evangelio, la glorificación de Cristo está relacionada con su
muerte en la Cruz (cfr. Jn 12,23; 13,31); y según Jn 17,1-2, consiste concretamente
en ser conocido por los discípulos como Hijo de Dios y Salvador, y en que los
creyentes den mucho fruto por su fe (cfr. Jn 6,29; 12,24). El Espíritu habla “lo
que oye”, y eso se concreta aquí en la misión y la condición divina de Jesús (“lo
mío”), revelada por Él mismo e interpretada para los apóstoles por el Paráclito.
En su ἀναγγέλειν, el Espíritu *glorifica* a Jesús, manifestándole en su condición
divina – en la gloria del Verbo eterno – y suscitando así en los discípulos la fe.⁴

Finalmente, en el v. 15, se afirma que el origen último de la revelación del Es-
píritu es el Padre. Es algo que, por simple transitividad, se sigue de la predica-
ción de Jesús;⁵ sin embargo, se señala aquí de manera explícita, en una fórmula

¹ Algunos manuscritos tienen aquí, junto a λαλέω, el verbo ἀναγγέλλω. Cfr. *ibidem*, 447.

² Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1065; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 441-444.

³ Cae, pues, la interpretación que ve en el πνεῦμα una designación de la *realidad* de Dios, que es comunicada a los hombres, así como el intento de poner el evangelio de Juan en continuidad con el gnosticismo. Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1063-1067, 1079-1080; para los argumentos en contra, DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 432-434 y en general, *ibidem*, 23-36.

⁴ Cfr. SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 353-355. En este sentido, el δοξάζειν del Espíritu es cercano a la acción descrita en la cuarta promesa; a propósito de ésta escribe Marranzini: «nell'intimo della coscienza [il Paraclito] svelerà ai discepoli la gloria del Verbo, che per noi si è fatto carne ed è stato crocefisso e, una volta risorto, è ascenso al Padre per tornare alla conclusione della storia come giudice e ricapitolatore universale», MARRANZINI, *Lo Spirito "Paraclito"*, 151.

⁵ En efecto, en las promesas del Paráclito se insiste en que la enseñanza del Espíritu es la de Jesús,

que recoge tanto el origen de la revelación en cuanto tal, como la relación que existe entre las personas divinas. Las palabras de Jesús son, por una parte, una afirmación de la *igualdad* entre el Hijo y el Padre, y de la anterioridad de Éste último en cuanto es Padre: «todo lo que tiene el Padre es mío». Por otra parte, al poner en relación lo que es propio del Hijo con la obra del Espíritu, se manifiesta la *continuidad* entre uno y otro. El *contenido* de la Revelación es en ambos casos la filiación de Jesús; su *origen* se encuentra en el corazón de la vida divina (cfr. Jn 8,40).¹

Estos tres versículos – con su estructura trinitaria – constituyen una pequeña síntesis de la teología joánica de la Revelación. Cristo es la Verdad porque revela a Dios y porque es el objeto mismo de su revelación: es el Hijo, y todas sus palabras y sus gestos – particularmente la Cruz – manifiestan en Él al Hijo, y por el Hijo, al Padre. El Espíritu, que será enviado al corazón de los creyentes, hará nacer en ellos la fe, haciéndoles ver a Cristo en su condición trascendente, junto a la gloria del Padre, adonde ha vuelto por su exaltación en la Cruz. Y así, los discípulos podrán afirmar: «hemos contemplado su gloria [la del Verbo encarnado], gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

El Paráclito hará presentes las palabras de Jesús desvelando su sentido más hondo, conduciendo así a los creyentes hacia la verdad completa, la plenitud de la revelación de Dios en Cristo. Y, a la luz de este misterio, por esta obra que se ha de prolongar indefinidamente en el tiempo (εἰς τὸν αἰῶνα, Jn 14,16), el Paráclito descubrirá a la Iglesia la dimensión sobrenatural de la historia, conduciéndola así hacia la plenitud final.²

Como hemos visto, la acción del Espíritu se halla en perfecta continuidad con la revelación de Jesús. La enseñanza de uno y otro es la misma: no hay otra palabra que las palabras de Jesús. El Espíritu añade sólo la luz necesaria para comprender; su revelación es *nueva* sólo en cuanto la lleva a cabo *interiormente*. Ahora bien, el Paráclito *interioriza* la palabra de Jesús en dos sentidos: por una parte, conduciendo a los discípulos al corazón de su Verdad, al origen trascendente de la misma; por otra, llevando esa Verdad al interior de los discípulos y confirmándoles en la fe. Revelando la gloria de Jesús, el Paráclito da testimonio de la verdad, y así lleva la paz y la alegría a los corazones de los creyentes en el contexto del proceso abierto entre Jesús y quienes le rechazan.

pero Éste afirma, a lo largo de su vida pública, que su palabra viene de Dios y que Él mismo es en todo relación al Padre (cfr. Jn 7,17; 8,26.40; 12,49; 14,10). Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 283.

¹ Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 453, 462-463. Aunque en la primera parte se indica ya esa dimensión vertical cuando Jesús afirma que el Espíritu «hablará lo que oiga» (fórmula paralela a «recibirá de lo mío»), el v. 13 se mantiene en el plano temporal de la economía.

² Cfr. *ibidem*, 453, 465-466; MARRANZINI, *Lo Spirito "Paraclito"*, 150. La idea del desarrollo de las fórmulas dogmáticas – y, en general, de la Tradición – recibe en esta promesa un importante respaldo. El Espíritu Santo iluminará a la Iglesia también para que, en cada momento histórico, anuncie esa verdad de modo que todos – creyentes y no creyentes – puedan comprenderla. Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 290-291.

IV. EL ESPÍRITU SANTO Y LA MISIÓN DE LOS APÓSTOLES

Para la llegada del Espíritu en plenitud debía cumplirse la glorificación de Cristo, que había de tener lugar por su muerte en la Cruz (cfr. Jn 7,39).¹ Algunos autores reconocen ya el cumplimiento de este anuncio en el modo en que Juan describe la crucifixión. Primero, al narrar la muerte de Jesús:

Había allí una vasija llena de vinagre. Sujetaron a una rama de hisopo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca. Cuando tomó Jesús el vinagre, dijo “Todo está cumplido”. E inclinando la cabeza *entregó el Espíritu* (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) (Jn 19,29-30).

La expresión “entregó el Espíritu”, más clara y elocuente que las que utilizan los sinópticos, podría indicar que en la exaltación de Cristo se cumplía el tiempo del envío del Espíritu.²

Otro detalle significativo se encuentra en el momento en que «uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza y al instante *salió sangre y agua*» (Jn 19,34-35). En este contexto, la sangre indica *directamente* la muerte salvadora de Cristo (1Jn 1,7), y el agua es símbolo del Espíritu y la vida.³ El mismo Jesús lo habría anunciado al proclamar: «el que cree en mí, como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,38).⁴

La escena que relata con mayor claridad el don del Espíritu en el cuarto evangelio tiene lugar en la tarde del domingo:⁵

Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: “La paz con vosotros”. Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: “La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envió”. Dicho esto, sopló y les dijo:

¹ Como señala Loza, Cruz y Resurrección son para Juan «como dos elementos indisolubles de la exaltación-glorificación de Cristo», LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 23. Un detalle significativo es que, en sus respectivos comentarios, mientras Dodd dividió el cuarto evangelio en dos partes, que tituló “Libro de los Signos” y “Libro de la Pasión”, Brown prefirió designar el segundo con el nombre “Libro de la Gloria”, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 360.

² Como se ve, es la interpretación de la *Biblia de Jerusalén*. En contra, Beasley-Murray, quien propone que Juan buscaba subrayar que Jesús se entregó conscientemente a la Cruz. Cfr. *ibidem*, 353.

³ Esta es la interpretación comúnmente aceptada por los exegetas, cfr. *Biblia de Jerusalén*, nota a Jn 19,34; LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 29-31; BEASLEY-MURRAY, *John*, 355-358, quien recoge otras opiniones y señala algunos detalles de la ciencia de la época; DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 315-317, quien compara Jn 19,34 con 1Jn 5,6. En cuanto al agua y la sangre como símbolos de la iniciación cristiana, parece que en el texto de la carta tienen una relación *directa* con los sacramentos, mientras en la narración de la Pasión la referencia es sólo indirecta y secundaria.

⁴ Cfr. *ibidem*, 316; IDEM, *Parole et Esprit*, 191. En contra, Beasley-Murray sostiene que el referente en 7,38 no es el corazón traspasado de Jesús, aunque reconoce el valor teológico del motivo, cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 116-117. Sobre el debate en torno a la interpretación de Jn 7,38 en relación con Jn 19,34, 3,5-8 y 20,22, cfr. LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 21-23.

⁵ En la interpretación de este pasaje se ha seguido sobre todo DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 195-201.

«Recibid el Espíritu Santo (λάβετε πνεῦμα ἅγιον). A quienes les perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,19-23).

Dejando aparte los paralelismos que existen entre esta escena y la que describe Lucas, el elemento central del texto de Juan es el envío de los discípulos, que debe continuar el de Jesús por parte del Padre. Después, el evangelista recoge la necesidad de la fe como *condición* para cumplir la misión (cfr. Jn 20,27), y el *objeto* de la misma, o sea, la remisión de los pecados.¹

En el gesto de soplar sobre los discípulos se reconoce la nueva Creación, la comunicación a los creyentes de la vida eterna que Jesús había anunciado durante su existencia terrena (cfr. Gn 2,7; Ez 37,9-10). Por otra parte, la alegría de los discípulos y su silencio a la vista del Resucitado recuerdan los anuncios de Jesús durante la última cena (cfr. Jn 16,22-23; 14,18-20). Entonces los discípulos no comprendían, y preguntaban al Maestro qué quería decir cuando hablaba de su partida y de su regreso (cfr. Jn 16,17-18); ahora, en cambio, al verle *comprenden*, y por eso se alegran y ya no hacen más preguntas (cfr. Jn 14,20). El discurso de Jesús en la cena añadía a estos motivos la promesa de un don del Padre, y aquí tenemos precisamente el don del Espíritu (cfr. Jn 16,23-24).

Desde un punto de vista teológico-fundamental, lo más significativo es que este don juega un papel esencial en la comprensión de los discípulos.² Volviendo a las palabras sobre el Paráclito, en los versículos que siguen a la primera promesa, Jesús había dicho:

No os dejaré huérfanos: volveré a vosotros. Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros (Jn 14,18-20).

“Aquel día” hace referencia a todo el tiempo después de la resurrección, pero se ajusta especialmente bien a la escena que ahora consideramos. Jesús promete a los discípulos la comprensión de su triunfo – que ya está junto al Padre (cfr. Jn 15,26-27; 16,10) –; y si el *triunfo* tiene lugar en la Cruz, la *comprensión* es posible por el envío del πνεῦμα (cfr. Jn 12,32-33; 16,10).

El Espíritu que Jesús inspira sobre los discípulos les hace comprender – a la vista de las manos y el costado abierto – el sentido de *la hora de Jesús*: que el

¹ Como señala Beasley-Murray, «the accomplishment of the mission is the primary purpose of the giving of the Spirit», BEASLEY-MURRAY, *John*, 380. En cuanto a la relación que existe entre el don del Espíritu y la remisión de los pecados, ésta ha sido objeto de debate. Unos autores, como I. de la Potterie, argumentan que se trata de dos motivos distintos, mientras otros afirman que «el πνεῦμα ἅγιον que se les ofrece les confiere el poder de perdonar los pecados», SCHLIER, *Concepto de Espíritu*, 358.

² Es ilustrativa la comparación con el tercer evangelio (Lc 24,36-49). Donde el relato de Lucas indica que Jesús *abrió las inteligencias* de los discípulos para que comprendieran, Juan sitúa el *don del Espíritu*. Sin embargo, el paralelismo en la sucesión de los hechos es válido si se consideran sólo el motivo del don del Espíritu/inteligencia y la mención del perdón de los pecados. Cabría notar aún que, también en el relato de san Lucas, la inteligencia del misterio de la Cruz va unida a un don de Cristo y al anuncio universal de la conversión para el perdón de los pecados. Cfr. DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 197; BEASLEY-MURRAY, *John*, 378-379; FITZMYER, *The Gospel*, 1573-1575.

Padre le ha glorificado por medio de la Cruz y ha enviado el Espíritu.¹ Así, por este don, reciben la Vida, es decir la *fé*, el conocimiento del Padre y de quien el Padre envió, y la *comuni6n*, como hijos, con el Padre y el Hijo (cfr. Jn 17,2.8; 1Jn 1,1-3).

Finalmente, el modo en que el evangelista presenta el reconocimiento de Jesús y la comprensi6n de los ap6stoles pone de manifiesto una vez m6s el valor teol6gico de la *memoria*, que est6 ligado a la acci6n del Espiritu.²

V. DISCERNIR LAS OBRAS DEL ESPÍRITU SANTO

La teología joánica del Espiritu en relaci6n con la fe, que hemos estudiado en su evangelio, se encuentra igualmente en sus cartas. En ellas se añaade, adem6s, una consideraci6n de la caridad como obra del Espiritu.³

La primera carta – y lo mismo cabe decir, en su brevedad, de la segunda – se mueve continuamente entre dos temas, la fe y la caridad, que desarrolla en el contexto de las herejías surgidas en algunas comunidades. La carta se compone de tres círculos, tres ciclos concéntricos y progresivos (1,5-2,28; 2,29-4,6; 4,7-5,12); el Espiritu es mencionado en el segundo y en el tercero.

Entre los versículos 3,24b-4,21 Juan da algunos criterios a los creyentes para que distingan al Espiritu de Dios en un contexto caracterizado no sólo por el odio del mundo, sino tambi6n por la presencia del Anticristo, es decir, de aquellos que desvían a los creyentes de la verdad, quitándoles la vida.

En 3,24b afirma: «en esto (ἐν τούτῳ) conocemos que mora en nosotros: por el Espiritu que nos ha dado (ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῶν ἔδωκεν)». Parece que la prueba fundamental de la presencia divina es el don del Espiritu, que se reconoce en sus obras, tal como el evangelista describe a continuaci6n.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que ἐν τούτῳ es una fórmula de transici6n, y, como tal, hace referencia no sólo a lo que sigue, sino tambi6n a lo precedente. Antes, ha indicado como señaal de la uni6n con Dios el cumplimiento de su mandamiento, que se concreta en «que creamos en el nombre de su Hijo, Jesucristo, y que nos amemos unos a otros según el mandamiento que nos dio» (3,23). Después, tras señaalar el don del Espiritu como índice de que Dios mora

¹ El mensaje que comprenden es en esta escena la visi6n de las manos y el costado de Jesús: «le Crucifié qui se révèle dans la gloire de sa Résurrection», DE LA POTTERIE, *Parole et Esprit*, 200. La mencióndel costado podría ser una referencia a Jn 19,34.

² En este caso, la mediaci6n de las Escrituras en la comprensi6n – elemento que se ha señaalado antes, a propósito de la segunda promesa del Paráclito – aparece en Lucas, no en Juan (cfr. *supra* III,2; cfr. Lc 24,45). Se discute, por otra parte, si la escena reproducida por éste equivale al relato de Pentecostés – como propone Beasley-Murray –, o se trata – como afirma I. de la Potterie – de dos dones diversos. Aunque la primera postura presenta razones fuertes a su favor, la segunda explicaría mejor el inicio de los *Hechos*, donde Lucas escribe que ha recogido antes «todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por medio del Espiritu Santo a los ap6stoles que había elegido, fue levantado a lo alto» (Hch 1,1-2). Cfr. BEASLEY-MURRAY, *John*, 380-382.

³ Para el estudio de las cartas de san Juan se ha seguido especialmente DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 281-328. Las referencias a capítulos-versículos son siempre, mientras no se indique otra cosa, a 1Jn.

en nosotros (3,24b), desarrolla las obras del Espíritu relacionadas con la fe (4,1-6). Este pasaje se cierra con una nueva fórmula de transición, y lo que sigue es una sección dedicada al amor (4,7-21).

La estructura del texto es, pues, sumamente expresiva. Se indican primero las señales de la unión con Dios, para atender después a su principio – la presencia del Espíritu. A continuación, desde este principio se desarrollan de nuevo las primeras, con mayor profundidad. Repasemos sucintamente el contenido de los dos pasajes.

En el primero (4,1-4,6), las acciones características del Espíritu de Dios son, en primer lugar, la confesión de fe, esto es, de la Encarnación del Hijo de Dios en Jesús (4,2) y, en segundo lugar, la atención a la palabra autorizada de la Iglesia (cfr. 4,6). En ambos casos se trata de la fe, pero en el segundo se remarca el aspecto exterior o eclesial de la misma. Como en las cartas de san Pablo, la sumisión y la docilidad a los que enseñan son actitudes que garantizan la autenticidad de las inspiraciones del Espíritu (cfr. 1Co 3,11; 14,37-38).¹ Al concluir esta sección, escribe Juan: «en esto (ἐκ τούτου) reconocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error» (4,6).²

El segundo pasaje (4,7-21) está dedicado al amor, tema que el apóstol ya había tratado en los primeros capítulos de la carta. Los vv. 12-16 interrumpen este discurso para desarrollar la idea que daba comienzo a las menciones del Espíritu (cfr. 3,23-24):

A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos los unos a los otros, Dios mora en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a la perfección. En esto (Ἐν τούτῳ) reconocemos que moramos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu (ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν). Y nosotros hemos visto y damos testimonio de que el Padre ha enviado a su Hijo, como salvador del mundo. Si uno confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios mora en él y él en Dios. Y nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tiene. Dios es Amor (Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν): y el que permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (4,12-16).

En relación con el prólogo de su evangelio, Juan afirma que los creyentes reproducen de algún modo el papel revelador del Hijo, pues ellos moran en Dios y Dios en ellos (cfr. Jn 1,18). Prueba *interior* de esto es que les ha enviado su Espíritu (v. 13). La prueba *exterior* viene expresada, de nuevo, antes y después de ἐν τούτῳ: antes, el amor; después, la fe.

Respecto a la fe, señala ahora dos manifestaciones: en los apóstoles, el *testimonio*, fruto del conocimiento histórico de Jesús y del nuevo conocimiento que les da el Espíritu (v. 14); y en todos los creyentes, la *confesión de fe* (v. 15: ὁμολογέω). De otra parte, también el *amor* es fruto de la fe, pues lo que nos lleva a amar a

¹ Cfr. PAIGE, *Spirito Santo*, 1494; M.B. THOMPSON *Tradizione*, en HAWTHORNE, MARTIN, REID, *Dizionario di Paolo*, 1549.

² Para esta interpretación de 1Jn 4,6, hay que tener en cuenta el uso de ἀκούω en 1Jn 2,7; 2,24; 3,11 y el paralelismo con 4,11-16, donde la confesión de fe es como una respuesta al testimonio apostólico. Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 307-308.

Dios y a los hermanos es el conocimiento del Amor que Dios nos tiene (cfr. 4,7-11.17-21). Así, la caridad es ciertamente una obra del Espíritu en el alma, pero lo es *por medio del* conocimiento que nace de la fe. Propiamente la obra del Espíritu es la fe, que, en el pensamiento de Juan, es inseparable de la caridad.¹

Finalmente, puesto que el amor es prueba exterior de que Dios mora en los creyentes, siguiendo un camino inverso se puede afirmar que en la caridad se *revela* la presencia de Dios. Esta afirmación se podría extender a toda la vida cristiana, pues se trata de un dinamismo que nace de la íntima presencia del Espíritu en el corazón (cfr. Jn 4,14). Se ha señalado antes, en relación con la *interiorización* de la revelación que lleva a cabo el Espíritu: dando a conocer el Amor de Dios que se ha revelado en Cristo, hace de ese Amor un principio de operaciones, y por eso los mandamientos de Dios, para el alma en quien habita el Espíritu, «no son pesados» (5,3). El agua que Jesús da al creyente se convierte en «fuente que brota para la vida eterna» (cfr. Jn 7,38). Se impone así la conclusión complementaria: cuando se hace visible en la caridad fraterna, el amor constituye una *manifestación* de la acción de Dios entre los hombres (cfr. Jn 13,34-35).

Volviendo otra vez a la estructura de la carta, en el último de los tres ciclos que la componen se observa de nuevo el entrelazamiento entre fe y amor (4,7-5,12). En efecto, una primera parte está centrada en éste, mientras la segunda – los vv. 5,1-12 – trata de la fe considerada en sí misma. En esta última se retoman muchos elementos de la teología joánica.² En relación con el Cristo histórico, se afirma:

Y es el Espíritu quien da testimonio (καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν), porque el Espíritu es la Verdad (ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια) (5,6).

Es la única vez en la carta que Juan utiliza τὸ πνεῦμα, con artículo, como sujeto, personalizando más ese nombre. Su función es – como la del Paráclito – la de *dar testimonio* de la Verdad, que es Cristo: el Espíritu despierta en el creyente la inteligencia de la Verdad, es decir, la fe.³

En cuanto a la fórmula τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια, no es una definición ontológica del Espíritu, sino sólo *de su función*: Él es quien revela y hace conocer a los creyentes la verdad de Jesús; *para ellos*, el Espíritu es la Verdad.⁴ En este sentido, equivale al título τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. El texto joánico subraya así una vez más la acción reveladora del Espíritu. El papel que juega en la Revelación es ciertamente fundamental, pues de Él se afirma, como de Jesucristo, que *es* la Verdad. Al mismo tiempo, indica el texto que el Espíritu no aporta una *nueva* revelación, sino que su acción reveladora depende de la del Verbo encarnado.

¹ Buena muestra de ello es el entrelazamiento de ambas a lo largo de las cartas – la primera y la segunda – y, en particular, en la sección que hemos considerado. Cfr. *ibidem*, 309-310.

² Por una parte, se identifican creer, nacer de lo alto y vencer al mundo (cfr. 5,1-5); por otra, se habla del testimonio del Espíritu en un contexto trinitario.

³ Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 320.

⁴ Cfr. *ibidem* 323-328, 467-468.471; II, 1012-1013. Definición cercana, pues, a Jn 4,24. Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1091; LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 40.

Su testimonio es inseparable del Cristo histórico (5,6), y tiene un origen trascendente, pues es, en definitiva, el testimonio que el Padre da de su Hijo (5,9-11).¹

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Tradicionalmente, la teología ha apropiado al Espíritu la santificación. Si en estas páginas se han seguido los textos en que el Espíritu aparece relacionado con la *verdad* – esto es, con la Revelación –, es igualmente posible considerar su acción reveladora partiendo de los textos ligados a la *vida*. Es lo que se hará ahora, a modo de conclusión.

Los grandes temas de los escritos joánicos se encuentran en el misterio de la Encarnación y de la filiación divina de Jesús. Siendo el *Mediador* entre Dios y los hombres, manifiesta al Padre – es la *Verdad* –, y así precisamente comunica su *Vida* (cfr. Jn 14,6; 1Jn 1,1-4). En un texto sintético, del diálogo de Jesús con Nicodemo, se lee:

Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre. Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así tiene que ser elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga en él la vida eterna (ζωήν αἰώνιον). Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna (ζωήν αἰώνιον) (Jn 3,13-16).

Como se ve, el envío del Hijo de parte del Padre, las palabras de Jesús y, de modo particular, su muerte en la Cruz, miran al don de la vida eterna a los hombres. «Yo he venido para que tengan vida – añade el Señor en otro lugar – y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

En unas ocasiones, este don se pone en relación con la *fe* en las palabras de Jesús (Jn 5,24; 6,47; 17,2); en este sentido, Jesús toma el lugar de la Escritura y la supera (Jn 5,39-40; cfr. 1,17-18). Otras veces, está ligado a la recepción de la *Eucaristía*: Jesús es el pan vivo, que da la vida al mundo cumpliendo la voluntad del Padre (Jn 6,33-40), y es necesario tomar ese pan – tomar el vino – para recibirla (Jn 6,53-54). En tercer lugar, el don de la vida se encuentra relacionado con el *Espíritu*: Él es quien permite *nacer de nuevo* (Jn 3,5; cfr. 3,13-15). Este poder vivificante está ligado a la palabra. Así, precisamente en el discurso del pan de vida, afirma Jesús:

El espíritu es el que da vida (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν); la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida (πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν) (Jn 6,63; cfr. 6,68).

En todo caso, hay que tener presente que el don de la vida se identifica con la *fe*: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú

¹ En pocas palabras: «Si “l'Esprit est la Vérité”, c'est par référence au Christ», DE LA POTTERIE, *La vérité*, II, 1012. Se ha indicado más arriba la referencia sacramental del v. 8. Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1091-1092; sobre la unidad que existe entre el motivo histórico y el sacramental, contra la tesis de Bultmann, cfr. LOZA VERA, *El Espíritu Santo*, 31-32.

has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3; cfr. 3,15.31-36; 6,40).¹ Las palabras de Jesús dan la vida porque dan a conocer al Padre (Jn 17,4-8); Jesús la da porque Él es la Revelación del Padre, el Hijo eterno que se ha encarnado, ha puesto su morada entre los hombres para darles a conocer al Padre y transmitirles así la vida (Jn 1,14-18; 17,2). Dicho de otro modo, Jesús es el *Camino* de los hombres al Padre, precisamente porque lo revela como tal y, así, les concede la posibilidad de acercarse a Él como hijos: es la *Verdad* y por eso da la *Vida* (Jn 14,6).

Juan pone de manifiesto de distintos modos que, en esta misión que Jesús lleva a cabo en favor de los hombres, el Espíritu juega un papel central, inseparable del de Cristo: Jesús es la Vida, y el Espíritu «es el que da vida» (Jn 6,63). Por una parte, el carácter definitivo de la revelación de Jesucristo y el don de la vida tienen que ver tanto con sus palabras, como con el hecho de que Él es quien *da el Espíritu* (Jn 3,34-36); por otra parte, si sus palabras son el *agua viva*, que hay que beber para tener vida eterna y que se convierte en el alma en fuente de esa misma vida, eso es posible solamente por el don del Espíritu (cfr. Jn 4,14; 7,37-39). Finalmente, *la Cruz* ocupa un lugar decisivo en la misión del Hijo, no sólo porque es el momento en que *es glorificado* por el Padre, sino también porque es entonces cuando *entrega* el Espíritu (Jn 19,29-30.34-35; 7,39). En efecto, ahí comienza el tiempo del don pleno del Espíritu, un tiempo en que Éste toma el protagonismo, sea en la revelación del Hijo, sea en la acción vivificadora.

En este sentido son especialmente relevantes las promesas del Paráclito, que el evangelista recoge en los discursos de la última cena. Ya en el modo de designarlo indica que su acción va íntimamente unida a la revelación de Jesús: si Éste es la Verdad, Aquél es *el Espíritu de la Verdad*. Lo primero que señala san Juan es que el Espíritu *recordará* a los apóstoles todo lo que Jesús les había dicho y se lo *enseñará* todo (Jn 14,26). No se trata de una nueva doctrina, sino de la del Maestro. El Espíritu no hará sino manifestar el sentido de sus palabras – enseñar-recordar-interpretar (Jn 14,26-27; 16,13-15) – en el tiempo de su ausencia, y en la realidad nueva que tocará vivir a los discípulos. Cuando Jesús no se encuentre ya entre los suyos, el Espíritu les hablará, como Él les había hablado (Jn 14,16-20; 16,13.25); y, como lo es Jesús, también el Espíritu, en el tiempo que le es propio, es la Verdad (1Jn 5,6).² Así pues, la *novedad* de su magisterio no consiste en el contenido que enseña, sino en el *modo* en que lo hace. El Espíritu es enviado al corazón de los discípulos, y *ahí* ejerce su función, interiorizando la Verdad, haciéndola comprensible y operativa, hasta el final de los tiempos (Jn 14,16).

Por otra parte, el Espíritu es el *Paráclito*, Aquel que quedará junto a los discípulos para siempre cuando Jesús haya vuelto junto al Padre (Jn 14,16; 16,7). En el contexto de hostilidad en que Juan presenta la misión del Hijo, el Paráclito *dará testimonio* en el corazón de los fieles a favor de Jesús. Él les revelará la gloria que el Verbo encarnado recibe del Padre, la que ha tenido desde toda la eternidad

¹ La fe tal como se entiende aquí tiene un sentido en parte distinto de como se ha entendido más arriba (cfr. Jn 5,24; 6,47).

² Cfr. DE LA POTTERIE, *La vérité*, 1, 444.

y que recibe de nuevo, en su Humanidad, precisamente cuando parece que el mundo y su Príncipe le han derrotado enteramente (Jn 17,5; 16,7-11). El Espíritu da a conocer en la intimidad del corazón el misterio trascendente del Hijo; así podrán los discípulos *ver* a Jesús cuando no se encuentre ya entre ellos, con los ojos de la fe (Jn 16,10.16-33).

En resumen, dando a conocer el misterio divino del Hijo, y confiriendo la misma vida que comparte con el Padre, el Paráclito permite comprender *claramente* las palabras que Jesús recibió del Padre y transmitió *en parábolas*, pues los discípulos no podían soportar más que eso (Jn 16,12.25). Así, cuando el Maestro haya vuelto al Padre, el Espíritu de la Verdad guiará a los creyentes *hasta la verdad completa*, glorificando a Jesús (Jn 16,13-14). La Verdad es siempre Jesucristo, el Λόγος, el Hijo encarnado. Desde la intimidad de Dios, desde el corazón traspasado de Jesús, el Espíritu es enviado y alcanza el corazón del hombre, llevando de un corazón a otro la Palabra del Padre (cfr. Jn 19,34). Infiltrándose hasta lo más íntimo, Ésta se convierte en fuente de vida, fuente que brota para la vida eterna (cfr. Jn 4,14).

En todo esto, no nos alejamos en absoluto de lo que se ha dicho antes: la obra del Espíritu en el alma – la *vida eterna* que inaugura en ella con la palabra de Jesús, con los sacramentos – es la vida de fe. Ésta es, para san Juan, la prueba de la presencia de Dios: prueba *interior*, en el alma (1Jn 3,24; 4,13), y prueba *eclesial* (1Jn 4,14-15; 4,6). El conocimiento del Amor que Dios tiene a los hombres lleva, por otra parte, como de la mano, al amor de unos a otros. Éste es el dinamismo que nace con la fe y se expresa en la confesión, el testimonio y el amor: éstas son las obras que permiten reconocer «el espíritu de la verdad y el espíritu del error» (1Jn 4,6).¹

Al mismo tiempo, se da cumplimiento al mandamiento nuevo de Jesús, y se manifiesta en el mundo el *signo* distintivo de sus discípulos, *signo*, en definitiva, de la presencia de Dios (Jn 13,34-35; 1Jn 4,10-13). De esta idea podrían sacar partido tanto una teología de la credibilidad, como una consideración de la Revelación según el Espíritu.

El Espíritu Santo es el protagonista de la santificación en los hombres, es «el que da vida» (Jn 6,63). A Él la ha apropiado la teología clásica. El estudio de los escritos de san Juan permite justificar esa apropiación – e incluso consentiría tal vez ir más allá. Pero el cuarto evangelista enseña igualmente que el Espíritu Santo es personaje principal de la revelación de Dios a los hombres – a cada hombre. El Espíritu – como Jesucristo – es la Verdad. No, como en el caso de Éste, porque sea la manifestación personal de Dios, sino porque hace que la Revelación alcance al creyente, en las diversas circunstancias de la historia.²

¹ Como para san Pablo, tanto la confesión de Jesús como el amor a los demás, que se traduce en la unidad de los discípulos, manifiestan entre los hombres la presencia de Dios en los cristianos (cfr. Jn 17,10-23; 1Co 12-14; Ga 5,22). Cfr. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, 1022-1023.

² « La vérité, pour saint Jean, c'est donc toute la révélation des derniers temps : venue du Père par l'Incarnation du Verbe, qui est devenu par là le *Christ-Vérité*, elle n'entre en nous que sous l'action

En realidad, lo primero que ponen de manifiesto los escritos joánicos es que Revelación y Salvación no son sino dos aspectos de la única obra de Dios, como el tiempo de Cristo y el tiempo del Espíritu no son sino dos momentos del único designio de Dios.¹ Los dos tiempos de la Revelación-Salvación, la conjunción de fe y amor en la obra del Espíritu y el hecho de que no se pueda separar a Éste de Jesucristo, quedan expresados en el texto que concluye la oración de Jesús en la última cena:

Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos (Jn 17,26).

La consideración de la acción reveladora del Espíritu, tal como se ha puesto de relieve en este artículo, podría tener repercusión en el modo de estudiar prácticamente todos los campos de los que se ocupa la Teología fundamental, desde la Revelación misma hasta la credibilidad. En primer lugar debiera reflejarse en el modo en que *hacemos* teología. Si el Espíritu ha de recordarnos y enseñarnos lo que Jesús ha dicho, *si* Él ha de conducirnos a la verdad entera y ha de interpretar todo «lo que ha de venir» (Jn 16,13), y *si*, por otra parte, el quehacer teológico no busca otra cosa que ahondar en la hondura del misterio de Dios y exponerlo de modo que los hombres crean en Jesús y tengan vida en su nombre (cfr. Jn 21,31), *entonces* la teología debiera ser una actividad no sólo *creyente*, sino en primer lugar *orante*, *adorante*; debiera hacerse de rodillas, se ha dicho: debiera ser una actividad primeramente epiclética.²

efficace de *l'Esprit de Vérité*. Entre la révélation de Jésus et celle de l'Esprit existe une connexion étroite, une parfaite continuité: la vérité, au sens complet où l'entendait saint Jean, c'est la révélation de Jésus, toujours à nouveau actualisée dans le coeur et la vie des croyant par l'Esprit », DE LA POTTERIE, *La vérité*, I, 471.

¹ Por eso, tal vez, ciertas interpretaciones de Beasley-Murray son insuficientes, porque su perspectiva es en algunos casos predominantemente soteriológica y no suficientemente epifánica. Cfr. *supra* III.

² Benedicto XVI recordaba hace unos años la conocida expresión de von Balthasar, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teología y santidad*, en *Verbum Caro. Ensayos Teológicos I*, Encuentro – Cristiandad, Madrid 2001², 195-224; BENEDICTO XVI, *Discurso en la visita a la Abadía de Heiligenkreuz*, 9.9.2007, «Insegnamenti di Benedetto XVI» III, 2 (2007) 273-279. Otro teólogo contemporáneo escribía: «Ce qui, n'étant pas écriture, vise cependant à communiquer le salut doit passer par un canal saint: sacrements, hommes spirituels et communauté consacrée. [...] *Sacra Pagina, Scientia sacra, Sacra doctrina, Divina Traditio*. Il s'agit d'une chose sainte qui se célèbre, qui suppose un fond de prière, de jeûne, de disponibilité à l'Esprit», Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. II. Essai Théologique*, Arthème Fayard, Paris 1963, 121; cfr. IDEM, *La foi et la théologie*, Desclée & co., Tournai 1962, 135-136, 192-196, 210. Sin una referencia explícita al Espíritu Santo, son interesantes las páginas que W. Kasper dedica a los «presupuestos ético-científicos y espirituales de la teología», cfr. W. KASPER, *La prassi scientifica della teologia*, en W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*, IV, Queriniana, Brescia 1990, 321-323.

ABSTRACT

En los escritos de san Juan, el Espíritu Santo juega un papel fundamental en la Revelación de Dios. En el presente artículo se señala, en primer lugar, la fe como obra propia del *Espíritu de la Verdad*, quien la hace nacer en el alma por medio de las palabras de Cristo. De esta fe brota la caridad que es, en el mundo, *signo* de la presencia de Dios. En un segundo paso, se indica la distinción que introduce el evangelista entre dos tiempos: el de Cristo y el del Espíritu. Al examinar las promesas del Paráclito, se expone el modo en que el Espíritu es *revelador*: no manifiesta una doctrina *nueva*, distinta de la de Cristo, sino más bien *recuerda* las palabras del Maestro y *enseña* su sentido. Por otra parte, el Espíritu será el *otro* Paráclito que, instalado en el interior de los discípulos –en esto radica la *novedad* de su magisterio–, *dará testimonio* a favor de Jesús, presentándolo como Hijo en la gloria del Padre, e *interpretará*, a la luz de ese misterio, todo «lo que ha de venir». Del reconocimiento del papel del Espíritu en la obra reveladora de Dios debiera seguir un enriquecimiento, tanto de la Teología fundamental, como del mismo quehacer teológico.

In St. John's writings, the Holy Spirit plays an essential role in the Revelation of God. This paper presents faith as the proper work of the *Spirit of Truth*, who gives birth to it in the soul through the words of Jesus Christ. From this faith springs charity, which is the *sign* of the presence of God in the world. The evangelist also distinguishes between two times: that of Christ and that of the Spirit. The examination of the promises of the Paraclete shows how the Spirit acts as *revelator*: he does not unveil a *new* doctrine, different from that of Jesus Christ, but rather *reminds* the disciples about the words of the Master and *instructs* them on its meaning. Moreover, the Spirit will be the *other* Paraclete who, dwelling within the disciples, will *bear witness* to the Christ, showing him to be the Son in the glory of the Father, and will *interpret*, in the light of that mystery, all "the things to come". The recognition of the role of the Spirit in God's work of revelation should lead to an enrichment not only of Fundamental Theology, but also of the theological endeavour itself.

NOTE

IL CONCILIO VATICANO II NELL'INSIEME DEI CONCILI ECUMENICI

JOHANNES GROHE

SOMMARIO: I. *Il dibattito intorno al Concilio Vaticano II*. II. *Il Concilio Vaticano II come Concilio ecumenico*. III. *Dubbi sull'ecumenicità dei concili del secondo millennio e del Vaticano II?*. IV. *Il Vaticano II - un Concilio Ecumenico non vincolante?*. V. *I Concili ecumenici sono diversi tra loro?*. VI. *Una Professio fidei con riferimenti ai concili ecumenici*.

I. IL DIBATTITO INTORNO AL CONCILIO VATICANO II

PER la Chiesa cattolica, il Concilio Vaticano II è indubbiamente di importanza epocale. È l'evento che ha lasciato maggiori tracce nella vita della Chiesa nel ventesimo secolo. Subito dopo l'annuncio del grande Sinodo da parte di Papa Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959 nella fase antepreparatoria e preparatoria, c'era un dibattito vivace sui temi da trattare durante le sessioni, durante i quattro periodi di riunioni del Concilio e poi – dibattito e impegno ancora in corso – sul giusto modo di mettere in pratica il magistero conciliare contenuto in 4 costituzioni, 8 decreti e 3 dichiarazioni.

Questo dibattito ruotava e ruota ancora oggi non solo sulla portata dei singoli documenti e la loro giusta ermeneutica e applicazione alla vita della Chiesa, ma anche sulla portata dello stesso Concilio, sul suo luogo storico e teologico nella lunga serie dei concili.

II. IL CONCILIO VATICANO II COME CONCILIO ECUMENICO

Il Concilio si autodefinisce *ecumenico* e dichiara tale concilio ecumenico l'organo con il quale *il collegio dei vescovi esercita in modo solenne la potestà sulla Chiesa universale* (cfr. *Lumen gentium* 22; CIC/83 can. 337, § 1).¹ La convocazione e la presidenza del Concilio – esercitata in propria persona o per mezzo di altri – sono di competenza del Romano Pontefice, cui spetta inoltre confermare o al meno accettare i suoi decreti (cfr. *Lumen gentium* 22; CIC/83 cann. 338, § 1 e 341, § 1). È parimenti di competenza del Papa un eventuale trasferimento, una sospensione, oppure, se necessario, lo scioglimento (cfr. CIC/83 can. 338, § 1). Inoltre, il Pontefice deve determinare gli argomenti da trattare durante il Concilio nonché

¹ Cfr. J. GROHE, *Concilio ecumenico*, in G. CALABRESE, Ph. GOYRET, O.F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 333-338. La terminologia usata del Concilio nei decreti: *Sacrosanctum Concilium*, *Sacrosancta Synodus*, *Sacra Synodus*, *Sancta Synodus*, *Sacrosancta Oecumenica Synodus*, *Vaticana Synodus*.

stabilire il regolamento per lo svolgimento dell'assemblea (cfr. CIC/83 can. 338, § 2).

La costituzione dogmatica *Lumen gentium* – e poi il Codice di Diritto Canonico del 1983 e il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992 – mettono così in rilievo da una parte l'importanza fondamentale del collegio dei vescovi e dall'altra quella del Romano Pontefice, in continuità con ciò che stabiliva il Codice di Diritto Canonico del 1917, nei canoni 222-229. Possiamo affermare che la *Lumen gentium* riesce a stabilire un equilibrio, dopo secoli di discussioni sulla superiorità del Concilio nei confronti del Romano Pontefice o viceversa del Papa nei confronti del Concilio, discussioni particolarmente accese durante l'epoca dei concili di Pisa (1409), Costanza (1414-1418), Pavia-Siena (1423-1324) e Basilea-Ferrara-Firenze (1431-1445). Il papato ha potuto superare la crisi conciliarista durante i pontificati di Martino V, Eugenio IV e Nicola V, ma si tratta piuttosto di una vittoria politica sul conciliarismo radicale come presente soprattutto nel Concilio di Basilea – scismatico a partire dal 1438 – vittoria politica, perché conquistata per mezzo di concessioni a tendenze di una chiesa nazionale come si manifestano nella celebre *Sanzione pragmatica di Bourges* del 7 luglio 1438 per il regno di Francia e *dell'Instrumentum acceptationis* della dieta imperiale del 26 marzo 1439 per l'Impero.¹ Durante l'epoca del conciliarismo si trovano pochi contributi sulla teologia dell'episcopato, e il confronto in quell'epoca non è tanto tra collegio dei vescovi radunati nel Concilio ecumenico e Papa, ma piuttosto tra Concilio ecumenico per quanto *Repraesentatio* della *Ecclesia universalis* e Papa. Questo vale indipendentemente dal fatto che il collegio dei vescovi costituisse o meno la maggioranza nel Sinodo; durante le *sessiones* del Concilio di Basilea per esempio si calcola una presenza media di circa 300-400 padri conciliari, di cui 50 vescovi e abati, e 11 cardinali.² Più tardi, con il Concilio di Trento si ha il primo importante passo in avanti, con l'approfondimento della teologia dell'episcopato, che rese possibile che i vescovi tridentini diventassero indispensabili portatori della grande riforma cattolica in seguito al Concilio. Il Concilio Vaticano I con la sua dottrina sul primato del Romano Pontefice rivalutò nuovamente la figura del Papa. L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II contenuta nella Costituzione *Lumen gentium* presenta in fine una teoria equilibrata del Concilio ecumenico e della sua relazione con il Romano Pontefice.³

No c'è dubbio alcuno che questo Concilio Vaticano secondo, nell'insieme dei Concili ecumenici dei due Millenni sia fondamentale per la vita della

¹ Cfr. J. GROHE, *Concilio di Basilea - Ferrara - Firenze (1431-1445)*, in P. PIATTI (a cura di), *Dizionario dei Concili Ecumenici*, Città nuova, Roma (in corso di stampa).

² *Ibidem*. Va ricordato inoltre che autori autorevoli come Pierre d'Ailly considerarono seriamente che i successori degli apostoli fossero non i vescovi ma i cardinali (cfr. A. ANTÓN, *El Mistero de la Iglesia I: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Bac, Madrid 1986, 221-224, in particolare 224).

³ Per l'*intitulatio* si usa in tutti i decreti del Concilio Vaticano II la formula: PAULUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI UNA CUM SACROSANCTI CONCILII PATRIBUS AD PERPETUAM REI MEMORIAM... (per confronto: nel Vaticano I l'*intitulatio* recitava: PIUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI, SACRO APPROBANTE CONCILIO, AD PERPETUAM REI MEMORIAM).

Chiesa di oggi. Tuttavia ci sono diversità nella valutazione del grande Sinodo.¹

III. DUBBI SULL'ECUMENICITÀ DEI CONCILI DEL SECONDO MILLENNIO E DEL VATICANO II?

Ci sono autori che mettono in dubbio la stessa ecumenicità del Vaticano II per motivi relativi al dialogo ecumenico, e in modo particolare al dialogo con le chiese ortodosse. La posizione della teologia ortodossa sull'impossibilità di una celebrazione di un concilio ecumenico nel secondo millennio dopo lo scisma del 1054 è in netto contrasto con il celebre numero 8 del capitolo I della costituzione *Lumen gentium*, nel quale si afferma che la Chiesa di Cristo *subsistit in Ecclesia Catholica*;² per dirlo in altro modo: l'affermazione dell'impossibilità della celebrazione del concilio ecumenico quale organo del supremo magistero nega implicitamente la sussistenza della Chiesa di Cristo. Secondo Joseph Ratzinger, questa concezione significherebbe una negazione di fatto della esistenza della Chiesa universale per il secondo millennio. Rimarrebbe ferma la Tradizione come dimensione viva, portatrice della verità, all'inizio del secondo millennio.³

Anche sul piano storico non convince la teoria dell'impossibilità di una celebrazione del concilio ecumenico nel secondo millennio. Certamente viene considerato fin dai primi secoli della vita sinodale parte essenziale del concilio ecumenico il fatto, che devono essere convocati tutti i vescovi dell'orbe cristiano⁴ secondo il principio *concilium episcoporum est*, mentre sulla partecipazione di altre persone ci sono state non poche divergenze nel corso dei secoli. Tuttavia, il criterio di una ecumenicità di fatto, vale a dire la presenza di *tutti* i vescovi, non può essere considerato criterio decisivo, giacché in nessun concilio della Chiesa antica è stato presente realmente tutto l'episcopato, anzi, spesso mancava una parte non indifferente, come per esempio nel caso del I Concilio di Costantinopoli (381), nel quale non c'era alcuna presenza da parte occidentale. Conviene

¹ A. VON TEUFFENBACH, *Die Ökumenizität des II. Vatikanischen Konzils*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 40 (2008) 411-430.

² Il testo: «Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel simbolo professiamo una, santa, cattolica e apostolica (cfr. *Symbolum Ap.* [DH 10-13]; *Symbolum Niceno-Constantinopolitanum* [DH 150]; cfr. *Professio Fidei Tridentina* [DH 1862 e1868]), e che il salvatore nostro, dopo la sua risurrezione, diede da pasce a Pietro (cfr. Gv. 21,17), affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida (cfr. Mt. 28,18; ecc.), e costituì per sempre la "colonna e il sostegno della verità" (cfr. 1Tim. 3,15). Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come una società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui (È detta "Sancta [catholica apostolica] Romana Ecclesia" nella *Professio Fidei Tridentina* [l.c. supra] e nella Costituzione Dogmatica sulla fede cattolica *Dei Filius* [DH 3001]), ancorché al di fuori del suo organismo visibile si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica (DH 4119)», testo citato secondo *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1: *Documenti del Concilio Vaticano II*, Edb, Bologna 1981, n. 305. Cfr. A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des "subsistit in" (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, H. Utz, München 2002.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 81-84.

⁴ Cfr. P.-R. CREN, «*Concilium episcoporum est*». *Note sur l'histoire d'une citation des Actes du concile de Chaldedoine*, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 46 (1962) 45-62.

poi ricordare, che i concili della Chiesa Antica dopo Efeso (430) e Calcedonia (451), ai quali una parte considerevole delle comunità cristiane in Oriente già non partecipava, perché respingeva i decreti di questi sinodi, sono stati tuttavia riconosciuti di comune accordo sia in Oriente che in Occidente. Questo fatto è di sicura importanza per le nostre considerazioni, perché, se si applica questo criterio al secondo millennio, non c'è motivo perché non si debba poter celebrare dei concili ecumenici dopo lo scisma del 1054 oppure dopo la Riforma Protestante.

Hermann-Josef Sieben¹ e Walter Brandmüller² aggiungono a questa considerazione delle altre quando si tratta di stabilire gli elementi costitutivi del Concilio ecumenico: in primo luogo *il riferimento alla Chiesa universale*, con la pretesa di insegnare con autorità a tutto l'orbe cristiano (a differenza dei concili particolari che fanno riferimento ad un territorio determinato). La materia del magistero conciliare è soprattutto la *dottrina della fede*, ma è ugualmente competenza del Concilio Ecumenico promulgare decreti disciplinari o pastorali con trascendenza universale. Inoltre il concilio deve essere *convocato da una autorità competente*, l'imperatore nell'epoca antica, per il vincolo particolare tra Impero e Chiesa. Dopo la fine di questo impero l'autorità competente può essere solo il Romano Pontefice, e di fatto, nel secondo millennio la convocazione fatta dal Papa rappresenta un criterio di discernimento per stabilire se un concilio è ecumenico oppure no. Indipendentemente dalla convocazione fatta dal Romano Pontefice o meno, oppure la sua presenza nel Sinodo, è decisiva la ricezione. Secondo Heinz Ohme – in una delle sue conclusioni allo studio del Concilio Quinisesto del 692 –, consta alla fine del secolo VII, che non c'è concilio ecumenico senza il consenso della Sede Romana.³ Questa partecipazione qualificata della Sede Romana si concretizza nel secondo millennio fino alla dottrina del Vaticano II con cui abbiamo cominciato.

In un contributo di Hermann-Josef Sieben troviamo un'analisi accurata degli autori e delle loro opere dagli anni '70 fino al '90, che in un modo o nell'altro si esprimono nel senso di negare la possibilità di un concilio ecumenico nel secondo millennio.⁴ Un ruolo particolare ha avuto nel dibattito l'analisi di una lettera

¹ H.-J. SIEBEN, *Definition und Kriterien Ökumenischer Konzilien: 1. Jahrtausend*, «Annuario Historiae Conciliorum» 40 (2008) 7-46.

² W. BRANDMÜLLER, *Zum Problem der Ökumenizität von Konzilien*, «Annuario Historiae Conciliorum» 41 (2009) 276-312. I contributi di Sieben e Brandmüller formano parte del: "Symposium der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung *Was ist ein Konzil? – Überlegungen zur Typologie insbesondere der ökumenischen Konzilien*, Split, 18.-23. September 2008", pubblicati con gli altri contributi in «Annuario Historiae Conciliorum» vol. 40 (2008) e 41 (2009).

³ H. OHME, *Die Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel am Ende des 7. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Concilium Quinisextum*, «Annuario Historiae Conciliorum» 36 (2006) 55-72, qui 72.

⁴ H.J. SIEBEN, *Die Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung*, «Theologie und Philosophie» 82 (2007) 525-561, qui 525-536. Si tratta per esempio di L.M. BERMEJO, *Towards Christian Reunion. Vatican I. Obstacles and opportunities*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand (India) 1984; IDEM, *Infallibility on trial. Church, conciliarity and communion*, Thomas More Pr., Westminster (MD) 1992; G. TAVARD, *Welche Elemente bestimmen die Öku-*

di Paolo VI, scritta nell'anno 1974 in occasione del centenario del II Concilio di Lione del 1274. Paolo VI scrisse al cardinale Jan Willebrands, allora presidente del Segretariato per l'Unità dei Cristiani. Nella lettera il Papa definisce il Concilio di Lione "il sesto dei concili generali celebrati in Occidente" (*Hoc Lugdunense Concilium, quod sextum recensetur inter Generales Synodos in Occidentali orbe celebratas, anno MCCLXXIV a Decessore Nostro Beato Gregorio X convocatum est*). La discussione sorta in seguito a questa lettera è stata nuovamente presentata qualche anno fa da Grigorios Larentzakis in chiave interpretativa della teologia ortodossa.¹ Larentzakis ed altri studiosi prima di lui (J. Madey, G. Tavard, H.-J. Schulz) sono stati del parere di poter concludere, che il Papa con tale affermazione (nota bene: in una frase subordinata di un documento minore) avrebbe voluto negare la qualifica dell'ecumenicità al II Concilio di Lione, e se così fosse, si dovrebbe applicare ugualmente questo criterio agli altri Concili del secondo millennio. Tuttavia l'interpretazione non pare particolarmente convincente. Da una parte, Paolo VI voleva esprimere che dal suo punto di vista il Concilio di Lione non può essere considerato un Concilio di Unione, e, considerato che non vi era alcun dialogo teologico sulle posizioni divergenti tra Occidente ed Oriente, nemmeno può essere preso come modello per un futuro possibile concilio di unione.² Dall'altra, il Papa usa la terminologia comunemente usata per il Concilio di Lione ed altri Concili del Medioevo, considerati *ecumenici*. In effetti, come hanno potuto esporre Robert Somerville³ e Thomas Prügl⁴ durante il convegno di Spalato, *concilium generale* oppure *concilium universale* fu considerato nella

menizität eines Konzils?, «Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie» 19 (1983) 531-535; più cauto Y. CONGAR, *Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 58 (1974) 355-390. Alcune affermazioni di Joseph Ratzinger contenute nel volume: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Internationale Theologienkommission, Einsiedeln 1973, sono state interpretate in linea con una presunta impossibilità della celebrazione di concili ecumenici nel secondo millennio, ma tali interpretazioni hanno dato lugo alla precisazione da parte dell'autore che non corrisponde al suo punto di vista che i concili del secondo millennio con le loro decisioni dogmatiche non dovrebbero essere considerati ecumenici (RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 81-84). H.-J. SIEBEN ha contribuito ancora con altre pubblicazioni alla discussione: una recensione al primo volume dei *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* (=COGD), «Theologie und Philosophie» 82 (2007) 284-287; poi la conferenza nel simposio summenzionato a Spalato. I due articoli sono stati inclusi nel volume: H.-J. SIEBEN, *Studien zum Ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Schönningh, Paderborn 2010, 153-190 e 69-106, aggiungendo nel medesimo libro un altro studio: *Westkirchliche Definitionen und Begriffe vom Ökumenischen Konzil nach der Morgenländischen Kirchenspaltung (1054)*, 107-151.

¹ G. LARENTZAKIS, *Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Papst Paul VI. und die Konzilien der römisch-katholischen Kirche. Zukunftsüberlegungen*, in R. MESSNER, R. PRANZL (a cura di), *Haec Sacrosancta Synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge. FS Bernhard Kriegbaum SJ*, Pustet, Regensburg 2006, 285-316.

² Cfr. B. ROBERG, *Zur Frage des ökumenischen Charakters der beiden Lyoner Konzilien von 1245 und 1274*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 40 (2008) 289-322.

³ Cfr. R. SOMERVILLE, *Observations on general councils in the Twelfth Century*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 40 (2008) 281-288.

⁴ Cfr. T. PRÜGL, *Ökumenisches Konzil oder "Sacrosancta synodus"? Zur Diskussion um die Ökumenizität des Basler Konzils*, «Annuaire Historiae Conciliorum» 40 (2008) 131-166.

terminologia medievale la forma più autorevole di concilio, e cioè assemblea costituita con la autorità della Chiesa universale, mentre *concilium ycumenicum* si riserva per concili di incontro tra Chiesa occidentale ed orientale. Conseguenza di questo particolare uso della terminologia è che alcuni autori del tardo medio-evo consideravano il Concilio di Firenze *ottavo Concilio ecumenico*.¹

Si potrebbe forse prescindere da questa interpretazione un po' eccessiva della summenzionata lettera di Paolo VI – il Papa certamente avrebbe fatto una dichiarazione più esplicita e in un documento di maggiore autorevolezza, se realmente fosse stata sua intenzione quella che i citati autori ipotizzano –, ma nel contesto della pubblicazione dell'opera *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo e collaboratori, a partire dal 2006, l'argomento è stato proposto nuovamente.²

La menzionata edizione ha rinnovato la discussione sull'ecumenicità dei concili del secondo millennio. Alberigo e collaboratori avevano già pubblicato nell'anno 1962 con il titolo *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, un libro di grande utilità e successo con diverse edizioni, e negli anni novanta presentato anche in forma bilingue.³ La nuova edizione se da una parte migliora i testi presentati, sotto un altro punto di vista ha provocato molte discussioni, perché le *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* riservano la denominazione di *concilio ecumenico* solo ai sette concili della Chiesa Antica, mentre attribuiscono ai concili medievali di Costantinopoli 869-870 fino al Lateranense V la denominazione di *concili generali del Medioevo*, e chiamano i concili di Trento, Vaticano I e Vaticano II *concili generali della Chiesa cattolica Romana*.⁴

¹ Cfr. J. GROHE, *Cesare Baronio e la polemica sui Concili ecumenici*, in L. MARTÍNEZ FERRER (a cura di), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, Edusc, Roma 2010, 131-145.

² A. MELLONI, *E "L'Osservatore" sconfessò Paolo VI*, articolo con titolo ironico e contenuto polemico nel *Corriere della sera* del 9 giugno 2007, 47, per rispondere alle critiche pubblicate precedentemente nel *L'Osservatore Romano* e nel *L'Avvenire*. Cfr. IDEM, *Concili, ecumenicità e storia. Note di discussione*, «Cristianesimo nella storia» 28 (2007) 509-542, dove l'autore spiega dettagliatamente l'origine della nuova edizione, ma senza risolvere in modo convincente i problemi di carattere storico-teologico che la nuova edizione porta con sé. Dove parla di "prefazione e prefazioni mancate nei COGD" (525-528), se comprende il perché della controversia dell'estate del anno 2007: Alberigo aveva deciso di pubblicare un'introduzione generale a tutta la opera in forma di epilogo, decisione sicuramente non del tutto felice. Nel dibattito del 2007 Alberigo non ha potuto più intervenire, perché morì il 15 giugno 2007 dopo due mesi di coma.

³ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, curante J. ALBERIGO, Herder, Freiburg i.Br. 1962 (le edizioni successive con traduzioni nelle lingue moderne: G. ALBERIGO et alii [ed.], *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Dehoniane, Bologna 1991; *Les conciles oecuméniques*, voll. I-III, Ed. du Cerf, Paris 1994; N.P. TANNER [ed.], *Decrees of the Ecumenical Councils*, original text established by G. ALBERIGO et alii, voll. I-II, Sheed & Ward - Georgetown University Press, London - Washington 1990; J. WOHLMUTH [ed.], *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* = Dekrete der ökumenischen Konzilien, besorgt v. G. ALBERIGO et alii, voll. I-III, Schöningh, Paderborn 1998-2002).

⁴ G. ALBERIGO et alii (ed.), *Conciliarum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. 1. *The Oecumenical Councils 325-787*, Brepols, Turnhout 2007; (in preparazione): 2. *The Medieval General Councils 869-1517*; 3. *The Ecumenical Councils of the Roman Catholic Church 1545-1965*, Brepols, Turnhout 2010 (n.b. con un cambio di terminologia al riguardo del progetto originario si usa adesso il concetto di *ecumenico*); 4. General Introduction and Indexes.

Il progetto ha ricevuto severe critiche dalle autorità vaticane¹ e studiosi vicini alla Santa Sede,² non tanto per l'edizione dei testi ma per la sua impostazione. La discussione continua ancora dopo la pubblicazione del III volume dell'opera, dove nel titolo del libro appare adesso nuovamente la dicitura "Concilio ecumenico", che però non viene applicato al Vaticano II.³ In occasione della presentazione del volume, fatta ad Istanbul il 1 ottobre 2010 dal curatore Melloni,⁴ a sorpresa i curatori hanno ampliato il progetto, aggiungendo altri due volumi: «un quarto che si occuperà dei concili bizantini e post-bizantini e un quinto relativo ai concili delle Chiese riformate». I problemi che un tale progetto porta con se sono ovvi.⁵ Ma concentriamoci sulla questione del Vaticano II.

Nella discussione sulla pubblicazione dei *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* è stato ripetuto nuovamente un argomento presentato da Melloni già vent'anni fa. Il beato Giovanni XXIII non avrebbe avuto inizialmente l'intenzione di convocare un *Concilio ecumenico*, ma un *Concilio generale*.⁶ L'autore basa la sua supposizione su un manoscritto del discorso del Papa nella Basilica di San Paolo, in cui Giovanni XXIII avrebbe usato il termine *Concilio generale* al posto di *Concilio ecumenico*. La prova è piuttosto debole e la pubblicazione del testo parla del Concilio solo e sempre come *ecumenico*, e non c'è nemmeno qualche altro testimone dell'evento che abbia confermato una tale supposizione.⁷ D'altra parte non si deve dimenticare l'orizzonte terminologico

¹ Sulla pubblicazione *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta* curata dal prof. Giuseppe Alberigo, in *L'Osservatore Romano*, 3 giugno 2007, 4.

² W. BRANDMÜLLER, *Quando un concilio è davvero ecumenico?*, in *L'Osservatore Romano*, 11 giugno 2007, e *Avvenire*, 13 giugno 2007.

³ Cfr. A. MARCHETTO, *Nota: I Concili Ecumenici della Chiesa Cattolica da Trento al Vaticano II (1545-1965)*, (recensione a: *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church. From Trent to Vatican II [1545-1965]*). A cura di K. GANZER, G. ALBERIGO, A. MELLONI, vol. III di *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, editio critica, Brepols, Turnhout, 2010), «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 42 (2010) 453-464.

⁴ La presentazione del summenzionato volume III dei COGD si svolse in occasione della Conferenza internazionale, organizzata dalla cattedra UNESCO su pluralismo religioso e pace ad Istanbul – in quell'anno la città del Bosforo fu la capitale della cultura. Oltre a Melloni parlarono Enzo Bianchi (priere della comunità di Bose nel nord d'Italia), Manlio Sodi (presidente della Pontificia Accademia Theologica) e lo storico turco İlber Ortaylı (dell'Universidad de Galatasaray/Istanbul). Ma la notizia più sorprendente fu, che parlò anche il Patriarca Ecumenico, Bartolomeo I (cfr. *Corriere della sera*, 3 ottobre 2010, 42).

⁵ Il volume di J.M. LABOA, *Atlante dei Concili e dei Sinodi nella Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2008, non presenta la problematica di cui si parla qui, giacché si tratta di un libro piuttosto di divulgazione che presenta l'elemento sinodale nella vita della Chiesa, senza pretese di grandi discernimenti teologici, e che presenta quest'elemento sinodale nelle varie confessioni cristiane.

⁶ A. MELLONI, *Questa festiva ricorrenza. Prodromi e preparazione del discorso di annuncio del Vaticano II (25 gennaio 1959)*, «*Rivista di storia e di letteratura religiosa*» 28 (1992) 607-643.

⁷ Cfr. VON TEUFFENBACH, *Ökumenizität*, 419-423. Nella sua risposta alle menzionate critiche, in particolare all'articolo di W. BRANDMÜLLER (cfr. MELLONI, *E "L'Osservatore" sconfessò Paolo VI*), Melloni usa nuovamente l'argomento del discorso di Giovanni XXIII: cfr. A. MELLONI, *Risposta a un articolo del "L'Osservatore Romano" sulla nuova edizione dei "Decreta". Concili ecumenici fra storia e tradizione. La definizione del Vaticano II in un manoscritto di Papa Roncalli*, in *Corriere della sera*, 22 luglio 2007.

in cui si muovono i papi, nonché la stragrande maggioranza dei teologi cattolici del '900 prima della convocazione del Concilio Vaticano II, determinato ancora fortemente dall'esperienza del Concilio Vaticano I, che fu molto presente nella memoria collettiva. Pio IX aveva parlato nella sua convocazione del Vaticano I di *concilio ecumenico e generale*,¹ usando i termini come sinonimi. Il *Codex Iuris Canonici* del 1917, fu ugualmente decisivo. Lì non troviamo spazio per un *Concilio generale*, diverso dal *Concilio ecumenico* da una parte, e dai *Concili regionali* dall'altra.² Allo stesso tempo, e con il progresso del movimento ecumenico nel '900, il concetto di *ecumenico* si collega sempre di più al movimento ecumenico e la desiderata unione dei cristiani divisi nell'unica Chiesa di Cristo. In effetti, la convocazione del Concilio con la denominazione *ecumenico* da parte di Giovanni XXIII provocò – particolarmente negli ambienti dei *mass media* e negli ambienti dei cristiani non cattolici – l'equivoco di pensare ad una convocazione di un *Concilio di unione*, malinteso che fu rapidamente corretto dallo stesso Papa e dai suoi collaboratori.

IV. IL VATICANO II: UN CONCILIO ECUMENICO NON VINCOLANTE?

C'è ancora una relativizzazione del Sinodo Vaticano per persone e gruppi che già durante lo svolgimento del Concilio misero in dubbio la sua autorevolezza, vale a dire, il carattere vincolante dei testi conciliari, trattandosi di un *concilio pastorale*, espressione, che poteva creare l'impressione che il Vaticano II non avesse l'intenzione di stabilire niente in materia di fede. Si trattava di alcuni esponenti della minoranza conciliare, che all'inizio si erano mostrati contrari al carattere *pastorale* del Sinodo, ma vedendo che la loro opposizione non aveva successo, insistettero che quel carattere pastorale, venisse utilizzato anche nei documenti che avrebbero portato il titolo di *costituzione dogmatica*, al fine di dimostrare l'incompetenza del Concilio in materia di fede.³ Tuttavia, malgrado queste discussioni, non si mette in dubbio l'ecumenicità del Concilio, affermazione che vale anche per i tradizionalisti raccolti intorno a Mons. Marcel Lefebvre, il quale durante i dibattiti manifestò il suo disappunto soprattutto nei confronti della Costituzione sulla Santa Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, il Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio* e la Dichiarazione sulla Libertà Religiosa *Dignitatis*

¹ «*Iamdiu enim animo agitavimus, quod pluribus etiam venerabilium fratrum nostrorum pro rerum adiunctis innouit, ac illud etiam, ubi primum optata nobis opportunitas aderit, efficere aliquando posse confidimus, nempe ut "sacrum oecumenicum et generale omnium episcoporum catholici orbis habeamus concilium", quo, collatis conciliis coniunctisque studiis, necessaria ac salutaria remedia, tot praesertim malis quibus ecclesia premitur, Deo adiuvante, adhibeantur*», *Collectio Lacensis VII*, 1032, le virgolette sono mie.

² Cfr. VON TEUFFENBACH, *Ökumenizität*, 427-428; J. GROHE, *Die Plenar- und Provinzialkonzilien in der Kodifikation des Kirchenrechts von 1917. Die Voten J.B. Sägmüller und B. Klumper*, «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 40 (2008) 393-410.

³ Cfr. VON TEUFFENBACH, *Ökumenizität*, 412-414, con indicazione di un commento di J. RATZINGER in *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, vol. 1, Herder, Freiburg i.Br. 1966, 349.

Humanae. I suoi seguaci non riconoscono alcune affermazioni di questi documenti, ma considerano in ogni caso il Concilio ecumenico e lo collocano sulla stessa linea dei 20 concili precedenti.¹ La *Fraternità San Pio X*, oggi guidata dal superiore generale Mons. Bernard Fellay, negli anni scorsi dopo la abrogazione della censura di scomunica che gravava sui loro quattro vescovi ha intrattenuto colloqui dottrinali con la Santa Sede, terminati dopo due anni nel 2011. La congregazione per la dottrina della Fede ha consegnato un "Preambolo dottrinale" il 14 settembre 2011 come base per una riappacificazione. Anche se il testo del "Preambolo" è segreto, è stato comunque descritto nel comunicato ufficiale della Santa Sede: «Tale Preambolo enuncia alcuni principi dottrinali e criteri di interpretazione della dottrina cattolica, necessari per garantire la fedeltà al magistero della Chiesa e il "sentire cum Ecclesia", lasciando nel medesimo tempo alla legittima discussione lo studio e la spiegazione teologica di singole espressioni o formulazioni presenti nei documenti del Concilio Vaticano II e del magistero successivo».²

Oltre alla *Fraternità San Pio X* ci sono altre voci che criticano il Vaticano,

¹ VON TEUFENBACH, *Ökumenizität*, 414.

² Il testo del Comunicato Stampa: Città del Vaticano, 14 Settembre 2011: «Di seguito riportiamo il testo del Comunicato emesso nella tarda mattinata di oggi dalla Sala Stampa della Santa Sede relativamente alla situazione della *Fraternità Sacerdotale San Pio X*. "Il 14 settembre 2011 si sono incontrati nella sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, Sua Eminenza il Cardinale William J. Levada, Prefetto della medesima Congregazione e Presidente della Pontificia Commissione "Ecclesia Dei", Sua Eccellenza Monsignore Luis Ladaria, S.I., Segretario della medesima Congregazione, Monsignore Guido Pozzo, Segretario della Pontificia Commissione "Ecclesia Dei", con Sua Eccellenza Monsignor Bernard Fellay, Superiore Generale della *Fraternità Sacerdotale San Pio X*, ed i Reverendi Nikolaus Pfluger e Alain-Marc Nély, rispettivamente primo e secondo Assistente generale della medesima. In seguito alla supplica indirizzata dal Superiore Generale della *Fraternità Sacerdotale San Pio X* il 15 dicembre 2008 a Sua Santità Papa Benedetto XVI, il Santo Padre aveva deciso di rimettere la scomunica ai quattro Vescovi consacrati dall'Arcivescovo Lefebvre, e, nel medesimo tempo, di aprire dei colloqui dottrinali con detta *Fraternità*, al fine di chiarire i problemi di ordine dottrinale e giungere al superamento della frattura esistente. In ottemperanza alle disposizioni del Santo Padre, una commissione mista di studio, composta da esperti della *Fraternità Sacerdotale San Pio X* e da esperti della Congregazione per la Dottrina della Fede, si è riunita in otto incontri, che si sono svolti a Roma tra il mese di ottobre 2009 e il mese di aprile 2011. Questi colloqui, che avevano l'obiettivo di esporre e approfondire le difficoltà dottrinali essenziali sui temi controversi, hanno raggiunto lo scopo di chiarire le rispettive posizioni e relative motivazioni. Anche tenendo conto delle preoccupazioni e delle istanze presentate dalla *Fraternità Sacerdotale San Pio X* in ordine alla custodia dell'integrità della fede cattolica di fronte all'"ermeneutica della rottura" del Concilio Vaticano II rispetto alla Tradizione, di cui ha fatto menzione Papa Benedetto XVI nel Discorso alla Curia Romana (22-XII-2005), la Congregazione per la Dottrina della Fede ritiene come base fondamentale per il conseguimento della piena riconciliazione con la Sede Apostolica l'accettazione del testo del Preambolo Dottrinale che è stato consegnato durante l'incontro del 14 settembre 2011. Tale Preambolo enuncia alcuni principi dottrinali e criteri di interpretazione della dottrina cattolica, necessari per garantire la fedeltà al Magistero della Chiesa e il "sentire cum Ecclesia", lasciando nel medesimo tempo alla legittima discussione lo studio e la spiegazione teologica di singole espressioni o formulazioni presenti nei documenti del Concilio Vaticano II e del Magistero successivo. Nella stessa riunione, sono stati proposti alcuni elementi di una soluzione canonica per la *Fraternità Sacerdotale San Pio X*, a seguito dell'eventuale e auspicata riconciliazione», *vis - Vatican Information Service*, 14-09-2011.

teologi ed intellettuali come Brunero Gherardini,¹ Enrico Maria Radaelli² e Roberto De Mattei.³ Comune è alle critiche l'incolpare non soltanto il cosiddetto postconcilio, ma di cercare le radici della crisi negli stessi testi del Vaticano II. Per ciò che riguarda l'opera di De Mattei, la critica ha fatto vedere che a livello metodologico si toccano due estremi: di modo simile all'impostazione degli autori collegati al circolo di Bologna, di sensibilità assai lontana dal tradizionalismo, dove si dava prevalenza all'evento a scapito dei decreti, alle fonti periferiche a scapito degli *Acta et decreta*, anche qui non si accoglie l'aggiornamento, il rinnovamento nel contesto della Tradizione, voluto dai Papi Giovanni XXIII e Paolo VI e confluito nei testi conciliari, approvati quasi all'unanimità, finalmente, dai Padri conciliari.⁴

Come ha ricordato recentemente mons. Fernando Ocariz, membro della commissione teologica, che si occupava per incarico della Congregazione per la Dottrina della Fede del dialogo con la confraternita di San Pio X,

Il concilio Vaticano II non definì un nuovo dogma, vale a dire che non propose mediante atto definitivo alcuna dottrina. Tuttavia il fatto che un atto del magistero della Chiesa non sia esercitato mediante il carisma dell'infalibilità non significa che esso possa essere considerato "fallibile" nel senso che trasmetta una "dottrina provvisoria" oppure "autorevoli opinioni". Ogni espressione di magistero autentico va recepita come è veramente: un insegnamento dato da Pastori che, nella successione apostolica, parlano con il carisma della verità (*Dei verbum*, n. 8), rivestiti dell'autorità di Cristo (*Lumen gentium*, n. 25), alla luce dello Spirito Santo (*ibidem*).⁵

Il Concilio Vaticano II è, e deve rimanere per la Chiesa cattolica espressione del magistero solenne e supremo della nostra epoca e di conseguenza deve aver anche la corrispondente importanza nel dialogo ecumenico, vale a dire, in qualsiasi unione con altre Chiese o comunità cristiane separate dalla Chiesa cattolica, e non si può rinunciare alla necessità di una ricezione di questi testi fondamentali, come non si può rinunciare ad una ricezione degli altri concili ecumenici della Chiesa del passato. Ovviamente, alcuni testi possiedono maggior peso dogmatico rispetto ad altri. I primi concili godono a ragione di un prestigio particolare tra tutte le Chiese cristiane per il fatto che hanno messo le fondamenta del dogma cristiano.

¹ B. GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Un discorso da fare*, Casa Mariana Editrice, Frigento (Av) 2009; IDEM, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Leumann, Torino 2011. «Se si vuol continuare a incolpare il solo postconcilio, lo si faccia pure, perché effettivamente non è affatto privo di colpe. Ma bisognerebbe anche non dimenticare che esso è figlio naturale del Concilio, e dal Concilio ha attinto quei principi sui quali, esasperandoli, ha poi basato i suoi più devastanti contenuti», *ibidem*, 76. Cfr. la recensione critica del libro da parte di G. RICHI ALBERTI, «Scripta Theologica» 42 (2010) 59-77.

² E.M. RADAELLI, *Ingresso alla bellezza. Fondamenti a un'estetica trinitaria*, Fede & Cultura, Verona 2007.

³ R. DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010.

⁴ Cfr. A. MARCHETTO, *Nota: La storia del Vaticano II scitta da un tradizionalista*, «Annuario Historiae Conciliorum» 42 (2010) 203-228, qui 203; M. DE SALIS, *Chiesa e Teologia nel Concilio Vaticano II. Nota su un libro recente*, «Lateranum» 78 (2010) 139-151.

⁵ F. OCÁRIZ, *Sull'adesione al concilio Vaticano II*, in *L'Osservatore Romano*, 2 dicembre 2011.

V. I CONCILI ECUMENICI SONO DIVERSI TRA LORO?

Hermann Josef Sieben¹ e Walter Brandmüller² hanno fatto nei loro contributi al convegno di Spalato delle proposte per fare una distinzione tra i concili ecumenici. Per spiegare l'apparente differenza tra i concili ecumenici del primo e secondo millennio, Sieben attinge alla terminologia dei *Concilia ecumenica maiora et minora*, che corrisponde a considerazioni che si trovano in autori dei secoli xv e xvi, per esempio Juan de Torquemada e Antonio Agustín.³ Confronta questa terminologia con quella che si trova ugualmente nella tradizione teologica cattolica sui *sacramenta maiora* e i *sacramenta minora*,⁴ per concludere con Yves Congar⁵ – in un orizzonte di teologia ecumenica – che ci sono realtà di prima categoria, *dogmi principali, concili ecumenici grandi, sacramenti principali* ed altri, di minore entità all'interno della stessa specie.⁶ L'argomentazione ha tuttavia i suoi limiti, come ammette Sieben, giacché non sembra molto convincente, considerare il Concilio Tridentino oppure il Vaticano II di entità minore.

Secondo Brandmüller, non conviene operare la distinzione tra *Concilia ecumenica maiora et minora*, secondo il loro rango, ma piuttosto secondo la loro natura.⁷ Ci sono concili che esercitano il *munus docendi*, mentre altri esercitano (soltanto) il *munus regendi* (il concilio agisce in chiave legislativa oppure come tribunale). Ai decreti dei primi corrisponderebbe la prerogativa dell'*infallibilità*, sempre e in quanto il concilio dichiara una proposizione di fede con pretesa universale. In questo caso, le sue costituzioni, i decreti e i canoni formano parte del *depositum fidei* e sono infallibili e irrevocabili. Nell'altro caso, i decreti godono di validità universale, ma possono essere riformati oppure revocati dall'autorità suprema. Applicando questo criterio ai grandi concili della tradizione cristiana, i concili ecumenici della prima natura sarebbero Nicea I, Costantinopoli I, Efeso, Calcedonia, Costantinopoli II e III, Nicea II, Laterano IV, Lione II, Vienne, (parzialmente) Costanza, Firenze, Laterano V, Trento e Vaticano I.⁸

Non pare di grande utilità pratica stabilire una graduazione che distingue tra *Concilia ecumenica maiora et minora*, forse può significare un passo avanti applicare la proposta di Brandmüller alla distinzione tra concili che esercitano il *munus docendi* oppure il *munus regendi* anche al Vaticano II. Il Concilio non ha voluto definire dogmi nuovi, ma ha voluto proporre con suprema autorità per l'intera comunità cristiana la dottrina tradizionale in modo nuovo e con un atteggiamento

¹ Cfr. SIEBEN, *Die Liste der ökumenischen Konzilien*, 559-561.

² Cfr. BRANDMÜLLER, *Zum Problem der Ökumenizität von Konzilien*, 310-312.

³ Cfr. SIEBEN, *Die Liste der ökumenischen Konzilien*, 559-561.

⁴ *Ibidem* 561. In un'anonima *summa sententiarum*, scritta poco prima del 1140 si denomina il battesimo e l'eucaristia *sacramenta principalia* (PL 176, 138A); san Tommaso d'Aquino usa per gli stessi sacramenti sia *potissima sacramenta* che *sacramenta principalia* (STh. II q.62 a.5 e *Contra gentiles* IV, 72).

⁵ Y. CONGAR, *Die Idee der sacramenta maiora*, in *Conc (D)* 4 (1968), 9-15.

⁶ *Ibidem*, 13; (citazione secondo SIEBEN, *Die Liste der ökumenischen Konzilien*, 561).

⁷ W. BRANDMÜLLER, *Zum Problem der Ökumenizität*, 310.

⁸ *Ibidem*, 312.

mento pastorale nuovo. In questo senso è Concilio ecumenico con valore universale dei suoi decreti, che sono vincolanti e devono essere accettati anche da coloro che vorrebbero entrare in comunione con la Chiesa cattolica.

VI. UNA *PROFESSIO FIDEI* CON RIFERIMENTI AI CONCILI ECUMENICI

Dal Medioevo conosciamo una *Professio fidei Papae*, che il Papa eletto doveva prestare in occasione dell'inizio del pontificato. Ivo de Chartres († 1116) prende il formulario dal *Liber diurnus*, nel quale si trovano testi del VI-IX secolo. Con questa *Professio fidei* il neoeletto Papa promette, tra le altre cose, di tenere i *sancta octo universalis concilia*. Nel *Decretum Gratiani* si trova la lista nella *Distinctio* 16 c. 8. Il Concilio di Costanza riprende la *Professio fidei* nella sessio 39 – prima dell'elezione del nuovo pontefice – e aggiunge ai *sancta octo* il Lateranense (IV), il concilio di Lione (II) e quello di Vienne.¹ In questa lista mancano i primi concili Lateranensi e il I Concilio di Lione, ma nel senso del discernimento appena presentato possiamo dire che non hanno proclamato decreti dogmatici, e pertanto non vengono accolti nella *Professio fidei*. Dopo il Concilio di Costanza riprende anche il Concilio di Basilea nella sessio 23 del 16 marzo 1436 con il decreto *De electione summi pontificis* la stessa *Professio fidei*, aggiungendo alla lista dei concili quello di Costanza e quello di Basilea, ancora in pieno svolgimento.² Basilea stabilisce inoltre che il Pontefice dovrebbe rinnovare ogni anno nel giorno dell'elezione questa *Professio fidei*. A causa del conflitto sempre più aspro tra Eugenio IV ed il Concilio di Basilea che alla fine provocò la rottura tra Papa e Concilio, il decreto non ha avuto considerazione posteriormente.

Nel 1642, Urbano VIII approvò una *Professio othodoxae fidei ab orientalibus facienda*,³ in greco e latino, della *Congregatio de Propaganda Fide*, che si occupava anche delle funzioni posteriormente affidate alla *Congregatio pro Ecclesia Orientali*, dove dopo la professione del Simbolo Niceno-Costantinopolitano (incluso il *filioque*) si prosegue: «*Veneror etiam, et suscipio universales Synodos, prout sequitur, videlicet: Nicaenam Primam...*» Nel testo greco corrisponde al *universales Synodos* in greco *ὁλκουμενικὰς Σύνοδους*.⁴ La *professio* enumera uno dopo l'altro i concili dal Concilio di Nicea fino al *Constantinopolitanam Quartam, octavam in ordine*, facendo in ogni caso brevi riferimenti alla dottrina sostenuta dal singolo concilio. Per il secondo millennio afferma: «*Veneror etiam, et suscipio omnes alias uni-*

¹ Cfr. COD 442. Per la preistoria e gli eventi durante il Concilio di Costanza cfr. W. BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz, Vol. II: Bis zum Konzilsende*, Schönningh, Paderborn 1997, 355-56.

² Cfr. COD 495-496.

³ URBANO VIII, *Professio Orthodoxae Fidei ab Orientalibus Facienda*, in R. DE MARTINIS, *Juris Pontificii de Propaganda Fide, Pars prima*, Roma 1888, 227-232.

⁴ Al riguardo il Concilio di Nicea, il testo recita: «*Veneror ... Nicaenam Primam, et profiteor quod in ea contra Arium damnatae memoriae diffinitum est: Dominum Iesum Christum esse Filium Dei ex Patre natum unigenitum, idest, ex substantia Patris, natum, non factum, consubstantiali Patri: atque impias illas voces recte in eadem Synodo damnatas esse, quod aliquando non fuerit, aut quod factus sit ex iis, quae non sunt, aut ex aliqua substantia, vel essentia, aut quod sit mutabilis, vel convertibilis Filius Dei*», DE MARTINIS, *Juris Pontificii*, 227-28.

versales Synodos (in greco: τὰς ἄλλας οἰκουμενικὰς συνόδους) *auctoritate Romani Pontificis legitime celebratas, et confirmatas, et praesertim Florentinam Synodum, et profiteor quae in ea diffinita sunt, videlicet*» qui seguono citazioni testuali e riassunti del Decreto *Laetentur Coeli* dell'unione con i greci e del Decreto *Cantate Domino* per i Giacobiti. La *Professio fidei* segue con l'affermazione di accettare gli insegnamenti del Concilio Tridentino del quale si fa ugualmente un brevissimo riassunto dottrinale.

Nella linea dell'argomentazione che abbiamo già presentato prima, ribadiamo nuovamente, che la menzione di *altri sinodi* tra cui poi si specifica solo il Concilio di Firenze e il Tridentino, non significa ovviamente che gli altri non siano considerati Sinodi ecumenici. La professione di fede di Urbano VIII, redatta per le terre di missioni, e le persone che aspiravano a convertirsi alla Chiesa cattolica, è stata riaffermata da Benedetto XIV con la Costituzione apostolica *Nuper ad nos* del 16 marzo 1743, nella quale si chiedeva in un caso concreto all'arcivescovo di Damasco, Simone Evodio, elevato alla sede patriarcale dei maroniti ad Antiochia, di modo esplicito una professione di fede secondo la formula di fede di Urbano VIII prima di svolgere il suo sacro ministero.¹ La *Professio fidei* ha ricevuta una ulteriore ricezione e amplificazione – sempre nell'ambito delle terre di missione – dopo il Concilio Vaticano I: «*Item veneror et suscipio oecumenicam Synodum Vaticanam, atque omnia ab ea tradita, definita et declarata, praesertim de Romani Pontificis primatu ac de eius infallibili magisterio, firmissime amplector et profiteor*».²

Sarebbe possibile aggiornare una tale *Professio fidei*, includendo adesso anche il Concilio Vaticano Secondo? A prima vista sembra essere difficile per motivo del menzionato *carattere pastorale* del Sinodo ecumenico. Tuttavia si deve ribadire che in primo luogo deve essere accettata l'autorità dello stesso concilio come tale. Non sarebbe accettabile mettere in dubbio l'autorità dei vescovi radunati sotto la guida del successore di Pietro e dei loro decreti dottrinali e pastorali, votati con grandissima maggioranza (spesso vicina all'unanimità) in sede del Concilio, altrimenti si metterebbe in dubbio qualcosa che appartiene alla sostanza della chiesa.³ Inoltre non si deve dimenticare, che il Concilio Vaticano II ha delle

¹ Cfr. DH 2525-2540.

² DE MARTINIS, *Juris Pontificii*, 232.

³ Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa la dottrina cattolica sulla chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi* *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973, AAS 65 (1973), 396-408 n. 2-3,5 (si cita secondo l'edizione italiana, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, Documenti ufficiali della Santa Sede 1971-1973, Edb, Bologna 1978): «Per istituzione divina, ammaestrare i fedeli autenticamente, cioè con l'autorità di Cristo a diverso titolo loro partecipata, è competenza esclusiva di questi Pastori, successori di Pietro e degli altri Apostoli; per questo i fedeli, lungi dal limitarsi ad ascoltarli semplicemente quali esperti della dottrina cattolica, son tenuti ad aderire al loro insegnamento impartito in nome di Cristo, proporzionatamente all'autorità che possiedono e che intendono esercitare (cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, 25). Perciò il Concilio Vaticano II, in sintonia col Concilio Vaticano I, ha insegnato che Cristo ha stabilito in Pietro "il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità di fede e di comunione" (CONCILIO VATICANO II, *ibidem*, 18; cfr. CONCILIO VATICANO I, Costituzione Dogmatica *Pastor aeternus*, Prologus, COD³ 812; DS 3051), (*Enchiridion Vaticanum* 2569); «Ma nell'esercizio della loro funzione i Pastori

affermazioni di rilevanza dogmatica con nuovi accenti soprattutto nell'ambito dell'Ecclesiologia e sulla Divina Rivelazione.¹ Queste affermazioni del Vaticano II potrebbero entrare in una *Professio fidei* che assimilerebbe la grande tradizione conciliare bimillennaria nei suoi testi dottrinali principali con il vantaggio che risulterebbe più evidente che il Concilio Vaticano II è in sintonia con questa tradizione, la quale assume e sviluppa ulteriormente. Pur tenendo in vigore per la prassi ordinaria le norme indicate del Motu Proprio *Ad Tuendam fidem* del 18 maggio 1998² con il giuramento previsto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede del 1 luglio 1988,³ nei casi in cui persone o gruppi che vogliano aderire ad una piena unione con la Chiesa Cattolica, si potrebbe inserire tra il Simbolo Niceno-Costantinopolitano e i pragrafi seguenti (*Firma fide quoque credo...; Firmiter etiam amplector...; Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo...*) questo testo che fa presente il valore degli insegnamenti conciliari dal Concilio Niceno al Vaticano II.

ABSTRACT

I concili ecumenici sono assemblee, convocate da un'autorità competente, alle quali devono essere invitati tutti i vescovi dell'orbe cristiano. Essi, nella loro dottrina in materia di fede e nei loro atti legislativi, fanno riferimento alla Chiesa universale. La loro universalità è data dalla partecipazione autorevole della Sede Apostolica in tale processo di ricezione. Il Concilio Vaticano II s'inserisce nella serie di questi sinodi e l'autorevolezza del suo magistero deve essere riconosciuta da tutti coloro che vogliono essere in

della Chiesa sono convenientemente assistiti dallo Spirito Santo; e questa assistenza raggiunge il vertice, quando ammaestrano il Popolo di Dio in modo tale che, per le promesse di Cristo a Pietro e agli altri Apostoli, il loro insegnamento è necessariamente immune da errore. Questo si verifica quando i Vescovi dispersi nel mondo, ma in comunione di magistero col Successore di Pietro, convergono in un'unica sentenza da ritenersi come definitiva (CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, 25). Lo stesso avviene ancora in modo più evidente, sia quando i Vescovi con atto collegiale – come nel caso dei Concili ecumenici – unitamente al loro Capo visibile definiscono che una dottrina dev'esser ritenuta», cfr. *ibidem*, 25 e 22, (*Enchiridion Vaticanum* 2570-71). «Detta opinione (sc. il relativismo dogmatico) è pure in disaccordo con quanto disse sulla dottrina cristiana il Sommo Pontefice Giovanni XXIII, durante l'inaugurazione del Concilio Vaticano II: "Bisogna che questa dottrina certa ed immutabile, alla quale è dovuto ossequio fedele, sia esplorata ed esposta nella maniera che l'epoca nostra richiede. Una cosa è, infatti, il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo della loro enunciazione, sempre però nel medesimo senso e significato"», Giovanni XXIII, Alloc. per l'inaugurazione del Concilio Vaticano II, AAS 54 (1962) 792; cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, n. 62, n° 2581; cfr. OCÁRIZ, *Sull'adesione al Concilio Vaticano II*.

¹ «Le affermazioni del concilio Vaticano II che ricordano verità di fede richiedono ovviamente l'adesione di fede teologale, non perché siano state insegnate da questo Concilio, ma perché già erano state insegnate infallibilmente come tali dalla Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario e universale. Così come richiedono un pieno e definitivo assenso le altre dottrine ricordate dal Vaticano II che erano già state proposte con atto definitivo da precedenti interventi magisteriali», *ibidem*.

² AAS 90 (1998) 457-461; testo italiano: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17: Documenti ufficiali della Santa Sede 1998, Edb, Bologna 2000, n. 801-807.

³ AAS 81 (1989) 104-106; testo italiano: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11: Documenti ufficiali della Santa Sede 1988-1998, Edb, Bologna 1991, n. 1190-1195.

comunione con la Chiesa cattolica. Gli esempi di simboli dottrinali dei secoli scorsi in cui persone singole oppure gruppi di fedeli hanno dichiarato la loro adesione alla Chiesa con un riferimento esplicito ai Concili ecumenici, possono indicare anche oggi un cammino da percorrere.

Ecumenical Councils are assemblies convoked by a competent authority to which all of the bishops of the Christian world must be invited. Recognized by the Church as universal synods due to the authoritative participation of the Apostolic See, the formulation of doctrine concerning faith or legislative decrees within these councils refers to the universal Church. The Second Vatican Council belongs to these universal synods and must be recognized in its authoritative teaching by all who desire to be in communion with the universal Church. Examples of doctrinal symbols of past centuries, in which individuals or groups of the faithful have declared their adherence to the Church with an explicit reference to the ecumenical councils, may also indicate a way for the Church today.

LIBERTÀ RELIGIOSA, TOLLERANZA E VERITÀ NEI PADRI DELLA CHIESA PRIMA DI TEODOSIO

MARTIN SCHLAG

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Profilo generale della dottrina dei Padri della Chiesa in rapporto alla tolleranza e alla libertà religiosa*. III. *Tertulliano*. IV. *Cipriano*. V. *Lattanzio*. VI. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

CON la dichiarazione *Dignitatis Humanae*¹ il Concilio Vaticano II ha operato un mutamento di prospettiva nel considerare la libertà religiosa.² Prima e dopo il Concilio la Chiesa cattolica sosteneva e sostiene l'opinione dottrinale secondo cui è possibile ottenere la salvezza solamente attraverso e nella verità, verità che sussiste nella Chiesa cattolica.³ Su questo punto, con il Concilio Vaticano II non è cambiato nulla. Il punto invece che ha segnato una riforma, e quindi una discontinuità nella continuità, è quello del rapporto tra Stato e verità. Prima del Concilio si riteneva che esistesse un sistema duale: nei Paesi a maggioranza cattolica lo Stato doveva difendere e sostenere la vera religione, possibilmente fatta diventare religione di Stato;⁴ nei Paesi in cui erano minoranza, si reclamava invece per i cattolici la libertà religiosa. Due pesi e due misure giustificati con il fatto che è solo la verità a possedere dei diritti, e non l'errore. Durante il Concilio si impose tuttavia l'idea secondo la quale la verità in quanto tale non può avere dei diritti: solo le persone hanno dei diritti, in primo luogo il diritto alla verità.⁵ Là dove i nessi sono invertiti, cioè quando si rivendica che la verità abbia dei diritti, si nasconde in realtà il dominio dell'uomo sull'uomo: chi si ritiene depositario della verità pretende, in nome della verità, di avere il diritto di obbligare a crederci con mezzi coercitivi chi non la possiede. Il Concilio Vaticano II, da parte sua, rivendica ormai per tutti il diritto umano civile di ordine liberale ad emanciparsi dalle coercizioni statali e sociali nelle faccende di carattere religioso. Ogni uomo – nei limiti dell'ordine pubblico – deve poter adempiere liberamente al dovere di cercare il vero Dio e pregarlo, sul piano individuale e su quello comunitario. Ma questo diritto non decade nemmeno per

¹ CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, 7-XII-1965, AAS 58 (1966) 929-946.

² Cfr. l'illuminante A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974.

³ CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, n. 1.

⁴ Cfr. ad esempio LEONE XIII, *Immortale Dei*, 1-XI-1885, ASS 18 (1885) 161.

⁵ Buona sintesi in K.D. WHITEHEAD, *Affirming Religious Freedom. How Vatican Council II Developed the Church's Teaching to Meet Today's Needs*, St. Pauls, New York 2010.

coloro che non adempiono al loro dovere di cercare la verità.¹ La Chiesa ha così accolto l'elemento centrale che caratterizza lo Stato secolare: quest'ultimo accetta che ci siano convinzioni religiose, evitando tuttavia di fornire alla Chiesa il suo apparato di potere e di coercizione. Il "braccio secolare" dello Stato non è più a disposizione della libera Chiesa.²

La Chiesa è rimasta fedele a se stessa o ha rotto con la propria tradizione? Papa Benedetto ha risposto a questa domanda facendo riferimento all'"ermeneutica della riforma": il Concilio Vaticano II ha mantenuto la continuità dei principi (come la libertà di coscienza, l'inammissibilità della costrizione nelle questioni di fede, ecc.), compiendo però le necessarie rettifiche sul piano dell'applicazione storico-contingente di tali principi. Concretamente spiega il papa:

Il Concilio Vaticano II, riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno, ha ripreso nuovamente il patrimonio più profondo della Chiesa. Essa può essere consapevole di trovarsi con ciò in piena sintonia con l'insegnamento di Gesù stesso (cfr. Mt 22,21), come anche con la Chiesa dei martiri, con i martiri di tutti i tempi. La Chiesa antica, con naturalezza, ha pregato per gli imperatori e per i responsabili politici considerando questo un suo dovere (cfr. 1Tm 2,2); ma, mentre pregava per gli imperatori, ha invece rifiutato di adorarli, e con ciò ha respinto chiaramente la religione di Stato. I martiri della Chiesa primitiva sono morti per la loro fede in quel Dio che si era rivelato in Gesù Cristo, e proprio così sono morti anche per la libertà di coscienza e per la libertà di professione della propria fede – una professione che da nessuno Stato può essere imposta, ma invece può essere fatta propria solo con la grazia di Dio, nella libertà della coscienza. [...] Il Concilio Vaticano II, con la nuova definizione del rapporto tra la fede della Chiesa e certi elementi essenziali del pensiero moderno, ha rivisto o anche corretto alcune decisioni storiche, ma in questa apparente discontinuità ha invece mantenuto ed approfondito la sua intima natura e la sua vera identità.³

Nel presente saggio approfondiremo queste affermazioni. Fino a che punto i Padri della Chiesa dei primi tre secoli hanno insegnato la libertà religiosa nel

¹ Gli sviluppi storici del rapporto tra cristianesimo e Stato secolare sono illustrati in modo eccellente in M. RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità: storia ed attualità di un rapporto complesso*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008. In traduzione spagnola: *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid 2009.

² Ernst-Wolfgang Böckenförde e Josef Isensee hanno descritto estesamente questi sviluppi: cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, prima pubblicazione in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 75, ristampato in E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, 92-114; versione italiana: IDEM, *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006. Cfr. pure dallo stesso autore *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2007, 75. Reperibile in italiano con il titolo *Lo Stato secolarizzato e i suoi valori*, «Il Regno» 18 (2007) 637-648; J. ISENSEE, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in E.-W. BÖCKENFÖRDE, R. SPAEMANN (Hgsr.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987, 138.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22-XII-2005, AAS 98 (2006) 50-51.

senso della *Dignitatis humanae*? È, infatti, soltanto nella misura in cui l'hanno fatto che la Chiesa può anche ritornare alla propria eredità. La nostra indagine vuole limitarsi all'epoca delle persecuzioni cristiane e i primi decenni che seguono la svolta costantiniana (313), dal momento che è con Teodosio (379-395) che il cristianesimo diventa effettiva religione di Stato dell'Impero Romano,¹ cosa che ha mutato in profondità la situazione di partenza.

Cercheremo innanzitutto di fornire un quadro generale della dottrina dei Padri della Chiesa (2.). Sintetizzeremo poi le osservazioni, particolarmente significative, di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio sulla tolleranza e la libertà religiosa (3.-5.). Possiamo dire fin d'ora che la tesi del saggio è che i Padri della Chiesa preteodosiani e gli scrittori cristiani ripudiano la violenza – in particolare la coercizione statale – nelle questioni religiose, e fondano questa libertà religiosa sulla verità, che può essere accettata soltanto con il libero consenso. I Padri sviluppano un concetto autonomo di libertà religiosa, che va oltre il concetto, tipico del diritto romano, di una libertà religiosa inautentica. La confusione tra Chiesa e Stato in origine non è cristiana, ma proviene dalla tradizione del paganesimo romano.

II. PROFILO GENERALE DELLA DOTTRINA DEI PADRI DELLA CHIESA IN RAPPORTO ALLA TOLLERANZA E ALLA LIBERTÀ RELIGIOSA

«Comunque la si concepisca, una storia della tolleranza dovrà sempre presupporre una cosa: che si abbia un'idea preliminare della questione».² Per enucleare la nozione di tolleranza, e in particolare di libertà religiosa – con la sua fondazione nella dignità dell'uomo –, nei Padri della Chiesa e negli scrittori cristiani dei primi secoli del cristianesimo è necessario avere un'idea di quello che si cerca.

Con "tolleranza" si intende l'indulgenza nei confronti di persone, azioni od opinioni che per ragioni morali o altri motivi sono oggetto di rifiuto. Se si tratta di un'indulgenza verso le minoranze religiose da parte di una comunità religiosa oppure dello Stato, la tolleranza porta a rivendicare la libertà religiosa. Siamo così di fronte a una dimensione verticale della tolleranza, che concerne il rapporto di tolleranza di una fede da parte dello Stato, e a una dimensione

¹ Nell'editto di Tessalonica del 380, Teodosio I dichiara vincolante la professione di fede niceana per tutti i sudditi dell'Impero Romano, pena l'infamia. Benché volto in primo luogo contro l'arianesimo, si indirizzava indirettamente anche contro il paganesimo, dal momento che il cristianesimo cattolico era diventato l'unica religione di Stato. Nel 392 seguì l'Editto di Costantinopoli, con il quale si vietò in tutto l'Impero ogni culto pagano, anche in forma privata. Per un'introduzione generale cfr. K. VOIGT, *Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Scientia Verlag, Aalen 1936, ristampa Kohlhammer, Stuttgart 1965, 36; J. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, I, Morcelliana, Brescia 1967, 61 (orig. *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Montaigne, Paris 1955).

² R. FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, 28, con riferimento a H.G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, I, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990⁶, 271 [Verità e metodo, trad. ital. a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2010¹⁵].

orizzontale, che si riferisce alla tolleranza reciproca tra gli individui. In questo caso trattiamo in particolare della dimensione verticale, cioè della libertà religiosa garantita dallo Stato. La tolleranza presuppone un giudizio morale di rifiuto verso un determinato comportamento altrui, ed è dunque inconciliabile con l'indifferenza o l'approvazione nei confronti di un tale comportamento. La tolleranza è per essenza un concetto limitato. È un prodotto della ragione, la quale giunge a capacitarsi che la diversità di opinioni sui valori importanti non deve mettere a repentaglio né le proprie convinzioni, né la validità della morale in quanto tale, né la coesione sociale.¹

Rainer Forst² sintetizza i contributi relativi all'idea di tolleranza degli scrittori cristiani e dei Padri della Chiesa dell'epoca delle persecuzioni in tre punti. Nel suo uso originario in lingua latina, *tolerantia* significa innanzitutto sopportare dolori e avversità. È una virtù, in primo luogo, che non rimanda ad altre persone, ma si riferisce solo a uno stesso, essendo parte della virtù della fermezza. Quest'aspetto, che attraverso la filosofia stoica, influenza anche i Padri della Chiesa, accompagna il percorso della tolleranza nella storia. Siamo anche in presenza, in ogni caso, di un'etica del dominio di sé nell'ambito della perfezione morale. A partire da qui, in secondo luogo, il concetto andò sviluppandosi nelle traduzioni latine della Bibbia fino a comprendere anche l'indulgenza nei confronti delle altre persone. In terzo luogo, i Padri della Chiesa trattano la tolleranza, presa in sé, nel rapporto tra la fede cristiana e le autorità politiche. In questo contesto, che è quello che ci interessa, non facciamo uso del termine *tolerantia*, bensì di quello di *libertas religionis*. Ce ne occuperemo meglio più avanti. Forst³ ricava dalle dichiarazioni dei Padri della Chiesa sulla tolleranza quattro argomentazioni particolarmente significative: 1) il potere secolare non ha autorità nelle questioni religiose; 2) nelle faccende religiose la coercizione è illegittima; 3) nelle faccende religiose la coercizione è inutile; 4) una tolleranza generalizzata è possibile.

Secondo la conclusione di Forst, tuttavia, «il messaggio di tolleranza del cristianesimo primitivo è ambiguo: le ragioni che fondano la tolleranza gettano immediatamente un'ombra su questa tolleranza, un'ombra che consegue dalla pretesa di una verità universale e assoluta e di una giustizia punitiva».⁴ Così, la tolleranza cristiana in quanto tale si caratterizzerebbe come un "Giano bifronte". Forst esemplifica la sua critica in particolare ricorrendo a sant'Agostino, che all'inizio è a favore del dialogo, ma in seguito – dopo l'inasprimento della controversia donatista – si scopre favorevole all'uso della coercizione in materia di fede.

Altri autori hanno concezioni opposte a quella appena tratteggiata. L'esistenza stessa della Chiesa è, fino al IV secolo, una sorta di continua rivendicazione

¹ Si veda l'utile sintesi in G. SCHLÜTER, R. GRÖTKER, *Toleranz*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hgsf.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, x, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, 1251; E. STÖVE, *Toleranz I*, in *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), xxxiii, de Gruyter, Berlin - New York 2002, 646; FORST, *Toleranz im Konflikt*, 17.

² *Ibidem*, 53.

³ *Ibidem*, 64.

⁴ *Ibidem*, 67.

della libertà religiosa, e l'opera degli apologeti ha l'unico scopo di estrinsecare e giustificare questo atteggiamento.¹ Gli sviluppi del iv secolo, dopo la svolta costantiniana, derivano invece dalla concezione religiosa propria della tarda antichità, in base alla quale il culto degli dei – e in epoca cristiana il culto di Dio – e il benessere dello Stato sono indissolubilmente legati. Questo rese inevitabilmente lo scontro con il paganesimo e le eresie cristiane uno scontro politico e pubblico, e non meramente teologico. Prima di Costantino la concezione religiosa dell'antica Roma aveva portato alla persecuzione dei cristiani, ma nel iv secolo essa si trasformò in persecuzione dei pagani.² Ai Padri della Chiesa era estranea la conoscenza dello Stato secolare, nel quale gruppi di diversa estrazione possono convivere con pari diritti. In particolare per Ambrogio è la Chiesa, con il suo culto e le sue preghiere, ad assicurare il benessere dell'Impero; solo essa ha dunque diritto alla protezione e al sostegno dello Stato. «Sant'Ambrogio non riesce a vedere l'imperatore come un'istituzione apartitica, che agisce secondo leggi politiche, ma soltanto come uomo e cristiano, che come ogni altro deve attenersi ai precetti predicati dalla Chiesa in ciò che fa e in ciò che non fa, perché in caso contrario non può conseguire la salvezza eterna. [...] Ma egli non vuole neppure sottomettere lo Stato alla Chiesa. Il suo scopo è di compiere la volontà di Dio, non di consolidare il proprio potere».³ Alla fine del iv secolo la libertà religiosa e la tolleranza ideologica non erano valide nei confronti del politeismo pagano, degli ebrei⁴ e degli eretici.

Ma qual è la situazione dei primi tre secoli? La rivendicazione di libertà religiosa da parte degli apologeti va anzitutto ricondotta al fatto che i cristiani erano vittime di persecuzione e oppressione e dunque contestavano lo *status quo*? È dovuta al fatto che la Chiesa, in quest'epoca, non era ancora esposta alle tentazioni del potere? Oppure – anche rispondendo affermativamente a queste domande – esistono anche ragioni più profonde, radicate nella fede cristiana stessa, ragioni che spinsero i primi scrittori cristiani a reclamare dallo Stato la libertà nelle questioni religiose? E com'è, in linea di principio, la relazione tra i primi cristiani e tale Stato, dal quale sperano di ricevere libertà e protezione?

Martin Rhonheimer ricorda che nel corso dei secoli i rapporti tra Chiesa e potere politico sono caratterizzati da due principi.⁵ Da una parte c'è il dualismo

¹ Così LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 49.

² E. DASSMANN, *Kirchengeschichte II/1, Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1996, 103.

³ *Ibidem*, 83.

⁴ Questo diviene particolarmente evidente in Ambrogio dopo l'incendio della sinagoga ebraica a Callinicum da parte della comunità cristiana che vi viveva. Ambrogio vieta a Teodosio I, pena la scomunica, di imporre ai cristiani la ricostruzione della sinagoga, come originariamente aveva fatto Teodosio: si tratterebbe di un trionfo degli ebrei sulla Chiesa di Dio. Ambrogio arriva a scrivere: «*Quid mandas in absentes iudicium? Habes praesentem, habes confitentem reum. Proclamo quod ego synagogam incenderim, certe quod ego illis mandaverim, ne esset locus in quo Christus negaretur*», *Epistularum liber decimus*, Epistola LXXIII, CSEL 82, 3.

⁵ Si veda RHONHEIMER, *Cristianesimo e laicità*. Una descrizione molto simile è presente in H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, Jaca Book, Milano 1990, 17.

cristiano, in base al quale a Cesare va dato quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Questo dualismo comporta una distinzione tra Chiesa e Stato e – da parte della Chiesa – il riconoscimento dello Stato in quanto istituzione voluta da Dio. Dall'altra parte, però, la Chiesa si concepisce come istanza morale, che ha il dovere di giudicare le realtà terrene e quindi anche l'agire politico. In questo senso, essa è superiore allo Stato come istanza morale, ma non come istanza politica. Nei secoli i rapporti tra Chiesa e potere politico hanno oscillato da un polo all'altro, una volta più vicini a un principio, in un'altra fase storica all'altro.

Gli autori cristiani primitivi hanno di regola un atteggiamento positivo verso l'Impero Romano e l'imperatore. Eusebio di Cesarea¹ riferisce un brano dell'*Apologia* di Melitone di Sardi indirizzata all'imperatore Antonino Pio (scritta dunque prima del 161 d.C.), in cui Melitone crea un'affinità storica tra l'inizio del principato e la nascita della dottrina cristiana. L'Impero Romano e la "filosofia" cristiana, afferma, sono cresciuti insieme, e gli imperatori che hanno preceduto Antonino, fatta eccezione per Nerone e Domiziano, onoravano il cristianesimo accanto alle altre religioni. Per questo, prosegue, l'Impero è apparso e sussiste in tutta la sua gloria, grazie alle preghiere di tutti: è la prova dell'eccellenza del cristianesimo.

Giustino, probabilmente per primo, utilizza un topos argomentativo che compare solitamente negli apologeti successivi: Tertulliano, Minucio Felice, Lattanzio, ecc. Nella sua prima *Apologia*, probabilmente anch'essa indirizzata ad Antonino Pio, si richiama alla libertà religiosa, che lo Stato romano concede a tutte le religioni a parte quella cristiana: chiunque può pregare gli alberi, i fiumi, i ratti, i gatti, i coccodrilli o altri animali privi di ragione, senza oltretutto avere la stessa opinione in proposito. Ciò che gli uni pregano è visto dagli altri soltanto come un animale. Eppure non li si incolpa di questo. Perché allora i cristiani sono accusati di non voler venerare questi dei? I cristiani parlano la stessa lingua – il greco – di tutti gli altri e attirano odio nel "nome di Cristo". Benché incolpevoli, sono giustiziati alla stregua di criminali.²

Atenagora di Atene, la cui *Wirkungsgeschichte* fu immeritabilmente limitata, nella sua supplica a Marco Aurelio e a Commodo si adegua a sua volta all'idea di tolleranza religiosa predominante nell'Impero Romano. Dal momento che apparivano bizzarre anche ai pagani Romani, egli, come Giustino e gli altri apologeti, si mette a enumerare le divinità egizie: alcuni venerano gatti, coccodrilli, serpenti, cani, ecc. Gli imperatori e il diritto romano lo consentivano. È un sacrilegio, spiega, non avere alcun Dio, ed è invece necessario che ognuno possa avere gli dei che preferisce, in modo che la devozione nei confronti della divinità lo faccia desistere dal compiere il male. Ma i cristiani sono invisibili solo per via del loro nome, e il nome, in sé, non merita odio: solo il male ne è degno. I

¹ EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*, IV, 26, 7-11, Cerf, Paris 1952 («Sources Chrétiennes» 31), 210-211.

² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 24, secondo l'edizione tradotta e commentata da André Wartelle, *Études Augustiniennes*, Paris 1987, 131.

cristiani mostrano devozione e giustizia di fronte a Dio e l'Impero Romano in tutto ciò che fanno. Segue una diligente apologia filosofica della fede cristiana monoteista.¹

Il commento al Libro di Daniele di Ippolito di Roma, scritto attorno all'anno 200, durante l'epoca severiana delle persecuzioni,² è particolarmente appropriato per illustrare le affermazioni sulla libertà religiosa interiore e la fermezza nella professione di fede. Fedele alla dottrina paolina di Rm 13,1-7, Ippolito raccomanda l'obbedienza all'autorità statale là dove questa ordina di compiere cose giuste. Con energia rimarca invece il dovere di opporsi agli ordini del sovrano terreno quando questi siano incompatibili con la fede. Anche simulare la professione di fede, dice, è inconciliabile con la fede. Ricorrendo al racconto di Daniele nella fossa dei leoni incoraggia i cristiani a professare pubblicamente la propria fede: come il profeta, anch'essi non devono né fingere né temere le violenze. Già tralasciare il culto richiesto da Dio per sfuggire alla persecuzione significherebbe "bestemmiare in qualche modo" la fede.³

Origene, nella sua interpretazione spirituale della Sacra Scrittura e in particolare dell'Antico Testamento, rigetta la tentazione di richiamarsi alla Scrittura per giustificare la violenza contro i peccatori, riferendo la prescrizione dei salmi di «sterminare i peccatori» ai vizi che ciascuno deve eliminare dalla propria vita. La differenza tra l'Antica Legge e l'Evangelo, spiega, sta tra le altre cose nel fatto che ai cristiani non è consentito massacrare i loro nemici, né lapidare chi trasgredisce la legge.⁴ Da questo punto di vista, coerenza vuole che per Origene tutto ciò valga anche per i pagani e gli eretici.

In un brano del *Contra Celsum* espressamente dedicato alla natura dello Stato, Origene dà testimonianza della propria convinzione secondo cui non è Zeus a conferire ai re il potere, ma il vero Dio, che insedia e destituisce i re e, al tempo opportuno, ispira governanti idonei. Contro Celso mette in luce il fatto che secondo la Scrittura i cristiani onorano l'imperatore e non lo lasciano solo e indifeso. Anzi, la diffusione del messaggio cristiano renderà più forte l'imperatore, e i barbari si convertiranno alla Parola di Dio, obbedendo alle leggi e vivendo nella civiltà. Verrà il giorno in cui tutti i culti degli dei verranno abbandonati e resterà soltanto la religione cristiana, dal momento che il Logos non cessa di conquistare un numero sempre più elevato di anime. Che cosa accadrebbe se tutti i Romani diventassero cristiani?, si chiede Origene già nella prima metà

¹ ATENAGORA, *Supplique au sujet des chrétiens*, I, 1-4, trad. di B. POUDERON, Cerf, Paris 1992 («Sources chrétiennes» 379), 70.

² Per la datazione e l'autenticità cfr. Hippolyt, in S. DÖPP, W. GEERLINGS (Hgsr.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2002, terza edizione completamente rivista e ampliata, 336.

³ IPPOLITO, *Werke*, I, parte I, *Kommentar zu Daniel*, a cura di G.N. BONWETSCH, seconda edizione completamente modificata a cura di M. RICHARD, Berlin, Akademie Verlag, 2000, III, capp. 20-31, 173. I passi citati provengono dal cap. 22.

⁴ ORIGENE, *Contra Celsum*, libro VII, capp. 18-26, trad. fran. di M. BORRET, Cerf, Paris 1969 («Sources chrétiennes» 150), 53.

del III secolo d.C. Che cosa succederebbe se i Romani abbandonassero la loro religione per venerare l'Altissimo? La preghiera comune dei cristiani nell'Impero, risponde Origene, avrebbe la conseguenza che i Romani potrebbero vincere molti più nemici di quanto non poterono fare gli ebrei grazie alla preghiera di Mosè. I Romani trionferebbero su tutti i nemici, non avrebbero nemmeno più bisogno di combattere, poiché sarebbero protetti da Dio, che promise di salvare cinque città per amore di cinquanta giusti.¹

Sebbene i pagani possano avere motivi validi per fare la guerra, i cristiani se ne astengono. Origene rifiuta tassativamente il servizio militare dei cristiani, e lo fa in nome di un sacerdozio spirituale. Come persino i sacerdoti pagani sono tenuti a non insozzare di sangue la mano destra, in modo da poter adempiere al sacrificio davanti ai falsi dei, così dev'essere a maggior ragione per i cristiani, che sono tutti sacerdoti del vero Dio. Non potendo uccidere nemmeno in guerra, i cristiani non erano reclutati come soldati, ma combattevano con le loro preghiere a fianco di chi aveva ragioni valide per ricorrere alle armi.² I cristiani non assumevano nemmeno ruoli politici o uffici pubblici, dal momento che chi era in possesso del talento necessario per svolgere incarichi di responsabilità si dedicava a uffici più elevati: la conduzione della Chiesa. Così facendo erano comunque attivi e presenti nel mondo. I cristiani, afferma, sono persino più utili allo Stato di chiunque altro, visto che educano i propri concittadini e insegnano loro ad essere devoti verso Dio, che è il protettore di tutto ciò che è bene comune.³

Oltre a mostrare un palese atteggiamento di non violenza, non solo affiora quindi in Origene una profonda affinità con lo Stato e l'imperatore: è visibile anche l'idea che il culto cristiano sia necessario alla salvezza dell'Impero Romano. Tutto ciò è "classicamente" romano, nel senso della connessione pagana tra la venerazione di Dio e il benessere dell'Impero.

III. TERTULLIANO

Il carattere focoso, propenso all'irruenza e al rigorismo, che filtra anche dai suoi testi, portò Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (ca. 160-220),⁴ alla fine della vita, ad abbandonare la Chiesa cattolica e unirsi al gruppuscolo dei montanisti. Egli rimane comunque un testimone estremamente importante della fede cristiana, che Monceaux non esita a definire «una delle glorie della Chiesa».⁵ Il suo è uno stile polemico e di impronta giuridica. Tutta la sua opera letteraria è volta a difendere le sue convinzioni in materia di fede. È considerato il primo

¹ *Ibidem*, VIII, capp. 68-70, 331.

² *Ibidem*, cap. 73, 345.

³ *Ibidem*, cap. 74, 349-350.

⁴ Per un'agile sguardo su vita e opere cfr. A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti 1820, Milano 2008, III, 5303; DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 668.

⁵ P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, I, Paris 1901, 177.

scrittore cristiano a scrivere in latino, ed è un testimone speciale della libertà di religione e di coscienza.¹

La sua argomentazione parte in primo luogo dalla libertà religiosa positiva garantita a Roma: ciascuno poteva venerare gli dei che voleva, ma solo finché – e questo è il punto – non escludesse le divinità statali romane. Il primo argomento di Tertulliano è all'insegna del *fair play*: tutti i popoli, anche le singole province e città, possono venerare le proprie divinità, che in parte si caratterizzano come assurde. Essi hanno così il diritto alla libertà religiosa positiva, cosa che invece ai cristiani, e soltanto a loro, è impedita, privandoli così della romanità.² Da qui Tertulliano giunge a rivendicare la libertà negativa nelle questioni religiose:

Badate, infatti, che non contribuisca anche questo al delitto di irreligiosità, eliminare la libertà di religione e interdire la scelta della divinità, così che non mi sia permesso onorare chi voglio, ma *sia costretto a onorare chi non voglio*. Nessuno vorrà essere onorato da chi non vuole farlo, nemmeno un uomo.³

Tertulliano riconosce che il motivo per cui l'Impero Romano rigetta la libertà religiosa negativa è la ragion di Stato. Si appella così al senso di giustizia, enfatizzando poi il servizio reso dai cristiani allo Stato:

Ma poiché sembrerebbe facilmente ingiusto che uomini liberi vengano costretti a sacrificare loro malgrado – anche in altri casi infatti si prescrive la libertà d'animo per compiere un rito divino –, certo sarebbe sciocco se uno fosse costretto da un altro a onorare quegli dèi che dovrebbe placare spontaneamente nel proprio interesse [...], siete indotti dagli stessi spiriti a costringerci a sacrificare per la salvezza degli imperatori, e la necessità di costringerci è in voi frutto di un'imposizione, non meno di quanto lo sia nel nostro caso l'obbligo a rischiare la vita.⁴

Tralasciare di compiere il sacrificio per l'imperatore – questo il rimprovero – sarebbe qualcosa di sovversivo, un atto di lesa maestà. Tertulliano invalida questa accusa ricordando la preghiera che i cristiani rivolgono al vero Dio, che solo può aiutare l'imperatore e dal quale l'imperatore ha ottenuto la sovranità. È qui che si fa evidente il modo di argomentare usato da Tertulliano per porre le fondamenta della sua rivendicazione della tipica forma di libertà religiosa positiva di ordine cristiano, che include necessariamente anche la libertà negativa di rigettare gli dei dello Stato:

Noi, infatti, invochiamo per la salvezza degli imperatori il Dio eterno, il Dio vero, il Dio vivo che anche gli imperatori stessi preferiscono avere propizio, piuttosto che tutti gli

¹ Cfr. LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 50; FORST, *Toleranz im Konflikt*, 62; L. DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, «Lateranum» LXXIII (2007), 357; MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 237, (sulla libertà religiosa).

² In quella che è probabilmente la sua prima opera, *Ad nationes* II, 8, 8, (CCL I, 53) egli ricorda che la *libertas adoptandorum deorum* arriva al punto che gli Egizi, nelle loro *superstitiones*, venerano gli animali. TERTULLIANO, *Apologeticum*, 24, 9, CCL I, 135; edizione bilingue ted. Kösel, München 1952: «A noi soli, invece, è proibito professare una religione propria. Offendiamo i Romani e non siamo ritenuti Romani, noi che non onoriamo una divinità propria dei Romani».

³ *Ibidem*, 24, 6.

⁴ *Ibidem*, 28, 1-2.

altri dèi. Sanno chi ha concesso loro l'impero; sanno, in quanto uomini, chi ha dato loro anche la vita; sentono che l'unico Dio è quello nella cui potestà essi si trovano, a partire dal quale sono secondi, dopo il quale primi, davanti a tutti e sopra tutti gli dèi. [...] Egli (l'imperatore) è grande proprio perché inferiore al cielo; egli infatti appartiene a colui al quale appartiene anche il cielo e ogni creatura.¹

L'imperatore sente dunque la presenza del vero Dio; e dove la sente, se non nella sua interiorità, nella sua coscienza? È questa l'argomentazione che porta Tertulliano a fondare la libertà negativa dei cristiani, la libertà di non essere obbligati a venerare i falsi dei:

Noi abbiamo smesso di onorare i vostri dèi quando abbiamo conosciuto che quelli non sono dèi. È questo pertanto che dovete esigere, che noi proviamo che quelli non sono dèi, e perciò non degni di essere onorati, poiché solo allora avrebbero dovuto essere onorati, se fossero dèi. Allora anche i cristiani dovrebbero essere puniti, se risultasse che sono dèi quelli che essi non onorano, perché non li ritengono dèi. "Ma per noi – voi dite – sono dèi". Ci appelliamo ricorrendo da voi alla vostra coscienza: quella ci giudichi, quella ci condanni, se potrà negare che tutti codesti vostri dèi sono stati degli uomini.²

Tertulliano, dunque, pone la questione della verità e richiede che la si dimostri. I cristiani venerano il vero Dio, o meglio, venerano la verità:

Ebbene, cosa onorano coloro che non onorano tali cose? È senz'altro facile capire che sono cultori della verità coloro che non sono cultori della menzogna, che non errano più in ciò in cui, riconoscendo di avere errato, hanno cessato di errare.³

Tertulliano non basa la sua apologia, come è usuale tra gli apologeti, sulle argomentazioni dei filosofi, bensì sulla "testimonianza dell'anima", la voce della coscienza singola. Quando è ancora nella sua fase cattolica scrive di suo pugno un trattato sulla "testimonianza dell'anima",⁴ che sviluppa l'idea portante del suo *Apologeticum*. I testi documentano che a Tertulliano non sta a cuore semplicemente una forma ampliata della libertà religiosa dell'antica Roma, ma una vera libertà interiore, fondata esclusivamente sulla verità e sulla ricerca autentica di essa.⁵

Ciò che noi adoriamo è un Dio unico che creò dal nulla, a ornamento della sua maestà, tutta questa mole insieme a tutto il corredo di elementi, di corpi, di spiriti, con la parola con cui comandò, con la ragione con cui dispose, con la virtù con cui potè; [...] Volete che lo proviamo dalle sue opere, che sono tante e tali, dalle quali siamo circondati, so-

¹ *Ibidem*, 30, 1-3.

² *Ibidem*, 10, 2-3.

³ *Ibidem*, 15, 8.

⁴ TERTULLIANO, *De testimonio animae*, CCL I, 175. Cfr. IDEM, *Opere Apologetiche*, trad. it. a cura di A. CERRETINI, S. MATTEOLI et alii nel I della collana «Scrittori cristiani dell'Africa Romana», Città Nuova, Roma 2006. Per una introduzione sia all'"*Ad Nationes*" sia al "*De testimonio animae*" cfr. l'edizione in spagnolo curata da J. LEAL nella Biblioteca de Patrística 63, *Tertuliano, a los paganos; el testimonio del alma*, Ciudad Nueva, Madrid 2004.

⁵ A quest'esito giunge anche DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, 357, in particolare 361.

stentati, allietati, anche spaventati? Volete che lo proviamo in base alla testimonianza dell'anima stessa? Essa, sebbene rinchiusa nel carcere del corpo, sebbene circondata da malvagi insegnamenti, sebbene svigorita da passioni e concupiscenze, sebbene asservita a false divinità, tuttavia, quando ritorna in sé, come dopo l'ubriachezza, il sonno o una qualche malattia, e recupera il possesso delle sue facoltà, nomina Dio con questo solo nome, poiché è proprio del Dio vero: "Dio buono e grande", "quello che Dio concederà" sono le parole di tutti. Lo testimonia anche come giudice: "Dio vede" e "a Dio mi affido" e "Dio me lo renderà". O testimonia dell'anima naturalmente cristiana! (*O testimonium animae naturaliter Christianae!*¹) Infine, pronunciando queste parole, volge lo sguardo non al Campidoglio, ma al cielo; conosce infatti la sede del Dio vivente: da lui e di là essa è discesa.²

Qui entrano senz'altro in gioco le idee platoniche della preesistenza dell'anima, ma è evidente che a Tertulliano sta a cuore una sorta di dimostrazione "psicologica" dell'esistenza di Dio, dimostrazione che presuppone necessariamente la libertà e il ritorno a sé dell'anima. Ed essa è in possesso di diritti perché viene direttamente da Dio e rispecchia l'esistenza divina nel proprio modo di essere. Nel *De testimonio animae* spiega:

Ogni anima, per sua propria legge (*suo iure proclamat*), proclama quello che a noi (Cristiani) non è concesso nemmeno di sussurrare. Ben a ragione dunque ogni anima è colpevole e testimone: colpevole di errore proprio per le stesse ragioni per cui è testimone di verità, e starà ritto davanti al tribunale di Dio nel giorno del giudizio, nulla potendo dire a sua discolpa. Proclamavi (l'anima) Dio e non lo cercavi; avevi in abominio i demoni e li adoravi; ti appellavi al giudizio di Dio e non ci credevi; intuivi le pene presso gli inferi e non procuravi di evitarle; avevi una certa qual cognizione della religione cristiana e la perseguitavi! (*Christianum nomen sapiebas et persequeris*).³

Mettendo insieme tutte queste osservazioni, Tertulliano – probabilmente nel 212 – redige la lettera al governatore provinciale Scapula, che aveva cominciato a perseguire i cristiani.⁴ In essa afferma:

Tuttavia appartiene al diritto umano e alla libertà naturale di ciascuno (*humani iuris et naturalis potestatis est*) adorare quello che vuole, né può danneggiare o giovare un altro la fede di uno. E nemmeno è compito della religione costringere alla religione, la quale deve essere accettata spontaneamente, non con la forza, dal momento che anche i sacrifici vengono richiesti ad un animo che li offre di buon grado. Perciò, anche se ci avrete

¹ Come spiega a ragione Jan H. Waszink, con questo Tertulliano non intende dire che ogni anima umana è cristiana automaticamente e fin dalla nascita. Scrive infatti nell'*Apologeticum*, 18, 4: «*Fiunt, non nascuntur Christiani*», e nel *De testimonio animae*, I, 7: «*Non es, quod sciam, Christiana. Fieri enim, non nasci solet Christiana*». Il senso è che l'anima umana, nella sua forma pura, porta in sé la possibilità più elevata di diventare cristiana. La realizzazione effettiva può venire solo dal battesimo: cfr. TERTULLIANO, *Opere Apologetiche*, a cura di C. MORESCHINI, P. PODOLAK, Città Nuova, Roma 2006, 477.

² IDEM, *Apologeticum*, 17, 1 e 4-6.

³ IDEM, *De testimonio animae*, VI, 5-6, CCL I, 183; trad. it. di IDEM, *Opere Apologetiche*, 493.

⁴ Per la datazione cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 199; per le circostanze più precise della redazione della lettera cfr. DATTRINO, *La liberté religieuse dans l'Ad Scapulam de Tertullien*, 357-358.

costretto a sacrificare, non farete nessun favore ai vostri dèi; essi, infatti, non vorranno sacrifici da chi non glieli vuole offrire¹

Anche nell'*Ad scapulam* Tertulliano mette in rilievo il fatto che i cristiani pregano il vero Dio, il Dio di tutti, conosciuto, in realtà, per natura anche dai Romani.² Egli evidenzia lo stretto legame che esiste tra i cristiani e l'imperatore e tra i cristiani e l'Impero, spiegando che il cristiano non è nemico di nessuno (*Christianus nullius est hostis*);³ un'affermazione da cui risulta quindi che la sua risoluta condanna dell'idolatria⁴ non avrebbe portato Tertulliano a prendere misure persecutorie e coercitive.

In sintesi si può affermare che Tertulliano⁵ reclama e sostiene la libertà religiosa interiore ed esteriore sia nella sua forma negativa che in quella positiva. Egli trova il fondamento della libertà negativa di non dover venerare i falsi dei nella questione della verità, esigendo che tale verità sia dimostrata. Tertulliano basa la sua apologia sulla «testimonianza dell'anima», la voce della singola coscienza. I testi comprovano che a Tertulliano non sta a cuore unicamente una forma ampliata della libertà religiosa dell'antica Roma, ma un'autentica libertà interiore, che si appoggia esclusivamente sulla verità e sulla ricerca sincera di essa e del vero Dio. Cruciale è per Tertulliano una sorta di prova dell'esistenza di Dio di carattere "psicologico", che presuppone necessariamente la libertà e il ritorno a sé dell'anima. L'anima, dunque, gode del diritto alla libertà religiosa perché viene direttamente da Dio e rispecchia l'esistenza divina nel proprio modo di essere. D'altronde, Tertulliano lotta contro l'idolatria in tutta la sua falsità e la ricopre di scherno: il politeismo non è una manifestazione di umana libertà e ragionevolezza. E tuttavia egli non fa appello allo Stato affinché ponga in essere divieti o coercizioni. È davvero sorprendente che Tertulliano non sia citato dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*.

IV. CIPRIANO

Il grande vescovo e martire nordafricano, e prolifico scrittore, Tascio Cecilio Cipriano⁶ di Cartagine nacque all'inizio del III secolo d.C. circa e morì nel 258. Visse per la Chiesa e si dedicò instancabilmente al suo ministero pastorale. I suoi scritti rispecchiano questa dedizione e sono dunque per la maggior parte di carattere pratico, saturi di vigore ed eleganza retorica. Cipriano è rilevante

¹ TERTULLIANO, *Ad scapulam*, II, 2, CCL II, 1127; in IDEM, *Opere Apologetiche*, 579.

² *Ibidem*, II, 1.

³ *Ibidem*, II, 6.

⁴ Nel suo *De Idololatria*, I, 1, CCL II, 1101 scrive Tertulliano: «*Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa iudicii idololatria. [...] Idololatries idem homicida est*».

⁵ Di Minucio Felice, altro apologeta nordafricano, non ci occupiamo qui singolarmente, dal momento che il suo *Octavius* fu probabilmente redatto dopo all'*Apologeticum* di Tertulliano ed è dipendente da esso. Cfr. *Minucius Felix*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 504.

⁶ Sulla sua biografia, le sue opere e la *Wirkungsgeschichte* cfr. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I, 1028; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, II, E. LEROUX, Paris 1902, 199; *Cyprian*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 169.

soprattutto per il modo di intendere il ministero episcopale e la gerarchia della Chiesa, la modalità in cui si evolve la guida della Chiesa e, in generale, le questioni ecclesiali interne. Nei suoi scritti, dunque, vi sono in primo luogo delle dichiarazioni relative alla dimensione orizzontale della tolleranza nella Chiesa tra gli individui; nell'ottica che qui ci interessa, essi hanno un certo peso in riferimento al modo di comportarsi nei confronti di chi la pensa diversamente e dei dissidenti. Le circostanze storiche in cui sorsero le persecuzioni di Decio e Valeriano produssero molti cosiddetti *lapsi*, i cristiani che avevano compiuto il sacrificio pagano prescritto. Sulla questione di come la gerarchia ecclesiastica avrebbe dovuto correttamente reagire nei confronti di questi "apostati" ebbero luogo aspri scontri, scontri che a loro volta nella comunità diedero origine a scissioni (novazianisti). Cipriano indica una via di mezzo: né va sminuita la gravità della scelta di piegarsi ai sacrifici (*De lapsis*), né è giusto assumere un atteggiamento di implacabile rigorismo (*De ecclesiae catholicae unitate*). L'omelia *De lapsis*, poi ampliata e trasformata in libretto,¹ ha molta rilevanza per la libertà religiosa per via della fermezza con cui Cipriano professa l'assoluta inconciliabilità tra cristianesimo e idolatria, per quanto simulata. Qui è messa in luce quella libertà religiosa negativa che si trasforma in un dovere per il fatto che gli idoli sono falsi e l'uomo è tenuto a comportarsi secondo verità. Con parole di fuoco e senza nascondere le proprie emozioni Cipriano respinge il desiderio del cristiani caduti di essere riammessi immediatamente nella comunità eucaristica della Chiesa e ordina loro un periodo piuttosto lungo di autentica espiazione.

Il *De ecclesiae catholicae unitate*² integra il *De lapsis* ed è indirizzato ai rigoristi, in particolare ai novazianisti. Cipriano mette dettagliatamente in evidenza il danno compiuto da scismatici ed eretici quando abbandonano la comunità ecclesiale. È un danno maggiore di quello causato dai *lapsi*. Malgrado le sue manifeste condanne, Cipriano non chiede mai aiuto allo Stato³ affinché persegua con la violenza i dissidenti, né lo chiede agli altri cristiani. Anzi, raccomanda di seguire l'esempio delle colombe e degli agnelli,⁴ evitando ogni contatto con gli scismatici, in modo da eludere il mortale contagio. Bisogna fuggire, spiega, chi si è separato dalla Chiesa: chi fa un passo come questo è perverso e intriso di peccato; è uno che si è condannato da sé.⁵ Si può essere dunque d'accordo con Lecler quando scrive che per Cipriano, pur essendo egli il primo nella storia

¹ CCL III, 217. Per una sintesi cfr. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 292.

² CCL III, 243. Tradotto anche da Michel Poirier, Cerf, Paris 2006 («Sources chrétiennes» 500). Per una sintesi cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 298.

³ Che non sia inconcepibile nemmeno per l'epoca precedente alla svolta costantiniana lo mostra il caso di Paolo di Samosata, che era stato destituito dalla sua sede episcopale da un sinodo. I vescovi si rivolsero infine all'imperatore Aureliano, che attorno al 272 d.C. fece allontanare il vescovo reticente facendo uso del suo potere d'ufficio.

⁴ CIPRIANO, *De ecclesiae catholicae unitate*, 9, CCL III, 255-256.

⁵ *Ibidem*, 17, CCL III, 262: «Vitate, quaeso, vos eiusmodi homines, et a latere atque auribus vestris pernicio-
sa conloquia velut contagium mortis arcete, [...]. Aversandus est talis atque fugiendus quisque fuerit ab ecclesia
separatus: perversus est huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus».

della Chiesa a formulare il famoso assioma *Extra ecclesia nulla salus*, l'intolleranza dogmatica e disciplinare della Chiesa nei confronti del male e dell'errore esclude ogni coercizione e ammette fondamentalmente soltanto punizioni di carattere spirituale.¹

Secondo la testimonianza del diacono Ponzio, Cipriano non solo curò nel 252-253 l'assistenza ai malati nella comunità cristiana durante l'epidemia di peste, ma invitò i fedeli cristiani a fare in modo che anche i pagani avessero parte alla carità.² Un atteggiamento come questo mostra con chiarezza che la mitezza e la misericordia di Cipriano non erano limitate alla sua comunità, ma – in una situazione di emergenza, dove era in gioco la pura sopravvivenza – si estendevano a tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro fede religiosa.

La tolleranza, nella misura in cui è sopportazione delle difficoltà della convivenza che scaturiscono dagli inevitabili risentimenti frutto dell'ansia da approvazione sociale e dalle divergenze di opinione, è il risultato di una faticosa lotta interiore e di un paziente lavoro su di sé. Cipriano dedica a questa «ascesi della tolleranza orizzontale» due opuscoli: il *De zelo et livore*³ e il *De bono patientiae*⁴. Il primo è dedicato soprattutto all'invidia. È l'invidia che dà vita a eresie e scismi. L'invidia spezza il legame della pace del Signore, fa violenza all'amore fraterno, altera la verità e distrugge l'unità.⁵ Nel *De bono patientiae* Cipriano sottolinea soprattutto la tolleranza in quanto elemento imprescindibile dell'amore:

La carità è il legame che unisce I fratelli, è il fondamento della pace; rende salda e tenace l'unità, che è superiore sia alla fede, sia alla speranza, precede le buone opere e i martiri, rimarrà sempre con noi in eterno, nei regni celesti. Alla carità toglie la pazienza, e, abbandonata, non permane; toglie alla carità la sostanza della tolleranza e della sopportazione ed essa non resiste, priva di radici e di forze (*tolle sustinendi tolerandique substantiam, et nullis radicibus ac viribus perserverat*). [...] (San Paolo) ha dimostrato che non può essere conservata né l'unità né la pace se i fratelli non si amano reciprocamente con vicendevole tolleranza e se non custodiscono il vincolo della concordia, grazie all'intercessione della pazienza.⁶

Chi ha trovato rifugio nel porto di Cristo non può far entrare nel suo cuore né ira né discordia; non può contraccambiare il male con il male, né gli è consentito odiare.⁷ Ma alla fine dei tempi verrà il giudice, che punirà i peccatori.

Cipriano ha indirizzato un'unica opera apologetica a un non cristiano, Demetrio.⁸ Con durezza Cipriano dà rilievo al dovere di pregare l'unico vero Dio secondo l'unica vera religione cattolica. Le catastrofi naturali che i Romani at-

¹ Così LECLER, *Storia della tolleranza nel secolo della riforma*, 53.

² Cfr. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, 303-304.

³ CCL III A, 73.

⁴ *Ibidem*, 115.

⁵ CIPRIANO, *De zelo et livore*, 6, CCL III A, 78.

⁶ IDEM, *De bono patientiae*, 15, CCL III A, 126, in IDEM, *Cipriano Opuscoli/2*, trad. it. a cura di A. CERRETINI, S. MATTEOLI, C. MORESCHINI, C. DELL'OSSO, M. VERONESE, Città Nuova, Roma, 2009, 261.

⁷ *Ibidem*, 16, CCL III A, 128.

⁸ CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, CCL III A, 33; IDEM, *Cipriano Opuscoli/2*, 189.

tribuivano ai cristiani, afferma, sono in realtà una punizione per il politeismo.¹ Cipriano ritorce dunque l'argomentazione degli avversari contro di loro, pur restando nella scia della concezione religiosa dell'antica Roma e adattandola al vero culto divino, come avverrà anche nel IV secolo. Qui non se ne parla ancora esplicitamente, ma la simbiosi tra Stato e religione cristiana è già presente in embrione. È il frutto di una mentalità tipicamente romana. Cipriano, in ogni caso, rifiuta espressamente ogni coercizione fisica, invitando Demetriano a lottare con armi spirituali:

Dal momento che mi professo cristiano in un luogo affollato, fra il popolo che mi circonda, e che io smaschero voi e i vostri dèi con una predicazione chiara e pubblica, perché ti volgi contro la debolezza del mio corpo, perché combatti contro la fragilità della mia carne terrena? Lotta con la forza del mio animo, spezza la saldezza della mia mente, distruggi la mia fede, vinci con le argomentazioni, vinci con la ragione, se puoi!²

Nell'*Ad Demetrianum* ricorda inoltre che a un cristiano non è permesso odiare:³ i cristiani devono invece sopportare i persecutori non cristiani: *Intra unam domum boni et mali interim continemur*.⁴ È solamente la morte a portare separazione. Cipriano individua quindi due tipi di tolleranza intersoggettiva, orizzontale: innanzitutto, i buoni devono tollerarsi a vicenda nelle loro debolezze con amore; questa unità dà loro poi la forza di tollerare i malvagi, di cui Dio si serve per metterli alla prova.

5. LATTANZIO

A meno di cento anni di distanza da Tertulliano, il nordafricano Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (ca. 250 - 325)⁵ prosegue l'opera dei suoi conterranei Tertulliano, Minucio Felice e Cipriano. Quello che Lattanzio afferma sul dogma cristiano è lacunoso e in parte assai distorto. Gli mancano un'approfondita conoscenza della Bibbia e lo studio della teologia cristiana. Lattanzio non descrive tutti i sacramenti, né la liturgia; la Chiesa è in lui piuttosto assente. Egli non è insomma un testimone affidabile della fede cattolica nella sua integralità, fatta eccezione per l'ambito della morale, dove la sua originalità è manifesta.⁶ Lattanzio è il primo scrittore cristiano a sviluppare un'estesa teoria morale, cercando, nel farlo, di conciliare le cognizioni corrette della filosofia morale precristiana con i precetti cristiani, che colloca al di sopra dei sistemi filosofici profani, aprendo così la strada ad Ambrogio e ad Agostino.

Gli ultimi tre libri delle sue *Divinae institutiones*⁷ sono dedicati alla morale.

¹ CIPRIANO, *Ad Demetrianum*, 5 e 12.

² *Ibidem*, 13.

³ *Ibidem*, 25.

⁴ *Ibidem*, 19.

⁵ Su vita e opere cfr. DI BERARDINO, *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. II, 2747; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis des origines jusqu'à l'invasion arabe*, III, E. LEROUX, Paris 1905, 287; *Laktanz*, in DÖPP, GEERLINGS, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 443.

⁶ Cfr. le valutazioni e le critiche in MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, III, 324, in particolare 337.

⁷ Edizione latina integrale a cura di E. HECK, A. WLOSOK, 3 voll., de Gruyter, Berlin - New York,

Hanno per titolo *De iustitia*, *De vero cultu* e *De vita beata*. La morale, nel suo pensiero, assume una posizione tanto elevata che Lattanzio pare talvolta voler ridurre la religione ad essa. Questo è in linea con la concezione religiosa dell'antica Roma, per la quale la religione non è tanto una ricerca della verità, quanto una forza civilizzatrice e moralizzatrice: è più importante la *disciplina* che la *doctrina*.¹ Lattanzio si volge all'élite culturale pagana, che vorrebbe guadagnare alla fede cristiana accettando e accogliendo l'eredità ellenistica classica là dove c'è del vero in ciò che afferma. Secondo Lattanzio la morale cristiana non contraddice le vere conoscenze filosofiche, ma le completa, purificandole dalle contraddizioni e conferendo loro un fondamento e una sanzione nell'aldilà. Già il nome della sua opera principale – *Divinae Institutiones* – ne segnala il carattere giuridico. Lattanzio insegnava infatti alla corte dell'imperatore Costantino. Il figlio di questi, Crispo, era suo allievo. Già nel 314 Costantino aveva iniziato a mettere esplicitamente la *iustitia* e la *aequitas* davanti alla *stricta iuris ratio*.² Lattanzio contribuì a questo rinnovamento non solo mostrando che è possibile essere al contempo un buon cristiano e un buon cittadino, ma anche che è necessario essere cristiani per diventare buoni cittadini, dal momento che solo da cristiani si conosce la vera giustizia. Se tutti venerassero l'unico vero Dio, afferma, tornerebbe l'età dell'oro e non ci sarebbero più guerre.³ La giustizia, cui è dedicato il quinto libro delle *Divinae Institutiones*, ha per Lattanzio il senso di *pietas* ed *aequitas*. Essa consiste in primo luogo nel fatto di assumere il posto giusto davanti a Dio tramite *Dei notio* e *cultus*; ma anche nel fatto che l'uomo sa trovare il suo posto tra gli uomini. Tutti gli uomini sono uguali perché sono tutti figli dello stesso Dio.⁴ Ai doveri della giustizia, che già i pensatori pagani avevano individuato, il cristianesimo aggiunge per Lattanzio i precetti della pietà, della carità e della fratellanza.

Nell'ambito di uno studio sulla libertà religiosa come il presente risultano particolarmente interessanti le riflessioni di Lattanzio in merito alla pietà, poiché è proprio in questo contesto che dà risalto all'irrinunciabilità della libertà. È un pensiero che permea tutta la sua opera. Nelle *Divinae Institutiones* Lattanzio mette in scena una sorta di concorso letterario tra paganesimo e fede cristiana, ricordando che in esso sono ammesse solo argomentazioni, e non la violenza:

Non c'è bisogno di violenze o ingiustizie, poiché nessuna religione può essere praticata a forza. La forza argomentativa deve scaturire soltanto dalle parole, non dalle percosse:

2005-2007-2009; nella collana «Sources chrétiennes» sono finora apparsi il primo, il secondo, il quarto e il quinto libro.

¹ Cfr. l'introduzione al quinto libro delle *Divinae Institutiones* di Pierre Monat, in LATTANZIO, *Institutiones divines*, libro v, tomo I, Cerf, Paris 1973 («Sources chrétiennes» 204), 11-12.

² Per ulteriori approfondimenti cfr. *ibidem*, 30.

³ LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, v, 8, 3.6: «Estote aequi ac boni, et sequetur vos sua sponte iustitia quam quaeritis. Deponite omnem malam cogitationem de cordibus vestris, et statim vobis tempus aureum revertetur: quod aliter consequi non potestis, quam si deum verum colere coeperitis». Sfortunatamente la storia non gli ha dato ragione.

⁴ *Ibidem*, v, 14, 16-17; 8, 6; vi, 10, 6.

solo così c'è volontarietà. Che [i pagani] dimostrino quanto sono arguti e sagaci: se i motivi che adducono sono veri, troveranno approvazione. Siamo pronti ad ascoltarli, se vogliono insegnare. Se invece tacciono, non crederemo certamente a nulla, così come non cederemo davanti ai loro furori»¹ «Bisogna difendere la religione, ma non lo si deve fare uccidendo, bensì morendo; non con crudeltà, ma nella sofferenza; non commettendo atti criminali, ma con la fede. I primi comportamenti sono malvagi, i secondi buoni, e in una religione bisogna poter trovare il bene, non il male. Infatti, se vuoi difendere la religione con il sangue, la tortura e il male, tu non la difendi, ma la insozzi e la violenti. Nulla dipende tanto dalla libera volontà quanto la religione; essa scompare, è annichilita nel momento in cui il sacrificio è compiuto contro volontà.²

Nella sua *Epitome divinarum institutionum*, una sintesi della sua lunga opera principale, Lattanzio usa una formulazione ancora più pregnante:

Eppure è solo nella religione che la libertà ha edificato la sua dimora. Essa, infatti, prima di ogni altra cosa è un atto volontario, e non si può costringere nessuno a venerare per forza ciò che non vuole. Al massimo si può fingere, ma non volerlo davvero.³

Questo riecheggia quanto aveva spiegato nelle *Divinae Institutiones*:

Un sacrificio compiuto a forza non è un vero sacrificio. Se non lo si fa di spontanea volontà e con tutto il cuore è una bestemmia, così come è una bestemmia quanto si costringa a farlo con la violenza, la prigione, la tortura. Se davvero esistessero dèi da venerare in questo modo, essi, per il fatto stesso di voler essere così venerati, meriterebbero di non essere dèi; gli dèi ai quali si sacrifica con lacrime e gemiti, con il sangue che scorre da tutte le membra, meritano il disprezzo degli uomini. Noi invece non pretendiamo che si preghi il nostro Dio contro la propria volontà, anche se è il Dio di tutti gli uomini, d'accordo o meno che siano. Quando ci si rifiuta di pregarlo, noi non ci adiriamo. Ci affidiamo alla sua maestà, che è in grado di vendicarsi se la si disprezza o se se ne offendono i servitori. Per questo non ci lamentiamo neppure quando ci torturano; lasciamo che sia Dio a vendicarci. Non agiamo come quelli che si elevano a difensori dei loro dèi e si infuriano contro quelli che non li venerano.⁴

Lattanzio intendeva probabilmente queste affermazioni soprattutto nel senso della libertà religiosa negativa dei cristiani, la libertà di non compiere sacrifici. Altrove sottolinea infatti – come Tertulliano nel *De idololatria* – che gli idolatri sono omicidi due volte, perché da un lato uccidono la propria anima e dall'altro uccidono coloro che obbligano a compiere il sacrificio. Gli idolatri non cercano di fare opera di convinzione con parole o argomentazioni razionali, ma attraverso la coercizione e la tortura. *O mira et caeca dementia!*⁵ Per questo gli stolti considerano stolti i cristiani: piuttosto che fare il sacrificio con l'incenso, i cristiani preferiscono morire. Fare il sacrificio sarebbe, infatti, apostasia dal vero Dio, che è Padre e Signore. Come il *pater familias*, detentore della *potestas* sugli

¹ *Ibidem*, v, 19, 11.

² *Ibidem*, v, 19, 22-23.

³ LATTANZIO, *Epitome divinarum institutionum*, 49; cfr. IDEM, *Göttliche Unterweisungen in Kurzform*, trad. ted. di E. HECK, G. SCHICKLER, K.G. Saur Verlag, München - Leipzig 2009, 113.

⁴ IDEM, *Divinae Institutiones*, v, 20, 7-9.

⁵ *Ibidem*, v, 19, 6.

schiavi e sui figli, Dio punirebbe la fuga e l'infedeltà.¹ Lattanzio dice il vero quando afferma:

Si scatenano contro di noi non perché non veneriamo gli dei, visto che anche molti altri non li venerano, ma perché è la verità in noi, come è stato giustamente detto, a far nascere l'odio.²

Il nostro autore insegna che il cristianesimo è l'unica via della verità, la via della salvezza per la vita terrena e la vita eterna.³ La dottrina cristiana, spiega, è l'unica ad essere congeniale all'anima umana, ad essere in grado di darle pienezza.⁴ Anche in Lattanzio la rivendicazione della libertà religiosa consegue in ultima analisi dalla questione della verità. Dal momento che può credere solo per libera volontà, l'uomo deve cercare il vero Dio facendo liberamente uso di argomentazioni razionali, e non per costrizione. La luce della verità è per l'anima un nutrimento che dà felicità.⁵ A tale scopo, secondo Lattanzio, deve essere illuminata dalla rivelazione.

Lattanzio porta avanti con coerenza il suo approccio non violento. Respinge, com'è noto, ogni omicidio, sia in guerra sia comminato come pena di morte.⁶ Le sue osservazioni sulla libertà religiosa, per quanto sia evidente il rifiuto dell'idolatria, sono anche un invito ai pagani a non aver paura di un confronto leale e senza timori. Lattanzio scrive in una fase storica in cui la svolta costantiniana era appena avvenuta o stava per avvenire, sicché le sue considerazioni rappresentano più un'offerta fatta ai pagani che una richiesta a favore dei cristiani. In ogni caso, i passi citati mostrano con chiarezza che egli rifiuta ogni coercizione nelle questioni religiose, sia dai pagani verso i cristiani che dai cristiani verso i pagani.

VI. CONCLUSIONE

Vogliamo al termine riformulare sotto forma di domanda la valutazione del messaggio di tolleranza del cristianesimo primitivo compiuta da Rainer Forst: è ambigua? Le ragioni della tolleranza gettano su questa tolleranza, al contempo, un'ombra, un'ombra proveniente dalla pretesa di essere in possesso di una verità universale e assoluta e di una giustizia punitiva? Vorrei rispondere con un no.

Joseph Ratzinger ha spiegato in modo convincente, a mio parere, che il tardo neoplatonismo divenne strumento di una resistenza alla pretesa cristiana e di una rifondazione del politeismo. È espressione di questo atteggiamento la nota frase di Simmaco nella sua petizione a favore del ritorno dell'*Ara victoriae* in Senato e del ripristino dei privilegi statali per i culti pagani dell'antica Roma:⁷

¹ *Ibidem*, v, 18, 12-16.

³ Cfr. *ibidem*, iv, 28, 1; 29, 15; 30, 12, ecc.

⁵ *Ibidem*, v, 1, 12.

⁷ Il testo di questa terza relazione di Simmaco si trova in originale latino e in tr. ted. in PRUDENZIO, *Contra Symmachum – Gegen Symmachus*, trad. ted. e introduzione di H. TRÄNKLE, Turnhout, Brepols 2008 («Fontes Christiani» 85), 80.

² *Ibidem*, v, 21, 1.

⁴ *Ibidem*, v, 19, 30.

⁶ *Ibidem*, vi, 20, 16-18.

È giusto e ragionevole considerare Uno ciò che tutti venerano, qualsiasi cosa esso sia. Noi osserviamo le stesse stelle, abbiamo il cielo in comune, ci circonda lo stesso cosmo. In conformità a che cosa, secondo quale sapienza ognuno è in cerca della verità? Non si può raggiungere un mistero tanto considerevole su una sola strada. Ma queste sono discussioni di gente che ha tempo e calma a disposizione. Ora vi sottoponiamo delle richieste, non delle controversie.¹

È qui percepibile un certo scetticismo; si accenna alla questione della verità, ma la si mette subito da parte. Quello che importa a Simmaco sono le sovvenzioni statali e i vecchi privilegi della casta sacerdotale pagana.

All'accusa moderna secondo cui è il monoteismo per primo a creare le condizioni dell'intolleranza religiosa, Joseph Ratzinger risponde ricordando l'ineludibilità della questione della verità. È proprio nelle culture politeistiche che è affiorata la critica dell'antico illuminismo filosofico al politeismo; una spaccatura osservabile anche nel tardo neoplatonismo: il politeismo è per il popolo, mentre per i filosofi la strada maestra è quella del congiungimento con l'Uno.²

La tolleranza non può mai fare a meno di un fondamento nella verità: la verità della dignità incondizionata dell'altro in quanto uomo, che gli viene in ultima istanza da Dio. Senza questo fondamento trascendente è impossibile restare fedeli alla tolleranza negli alti e bassi della storia e nei tumulti delle passioni. «Verità e amore sono identici. Questa affermazione – se ne coglie tutto quanto esso rivendica – è la più alta garanzia della tolleranza; di un rapporto con la verità, la cui unica arma è essa stessa e quindi l'amore».³

ABSTRACT

Nel proclamare la libertà religiosa nel Concilio Vaticano II, la Chiesa cattolica ha riscoperto le proprie radici. In questo saggio si descrive l'atteggiamento generale dei primi scrittori ecclesiastici e si esaminano i libri di Tertulliano, Cipriano e Lattanzio che furono particolarmente importanti in questo contesto. I Padri della Chiesa e gli scrittori cristiani prima di Teodosio ripudiarono la violenza – in particolare la coercizione statale – nelle questioni religiose, e fondarono questa libertà religiosa sulla verità, che può essere accettata soltanto con il libero consenso. Questo concetto autonomo di libertà religiosa che svilupparono i Padri, va oltre il concetto di libertà inautentica tipica del diritto romano, non a caso la confusione tra Chiesa e Stato ha origine nella tradizione del paganesimo romano e non nel cristianesimo.

¹ SIMMACO, *Relatio III*, 10, *ibidem*, 87.

² J. RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2004³, 180. Versione italiana: *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

³ *Ibidem*, 244.

In proclaiming religious freedom at the Second Vatican Council the Catholic Church has rediscovered her own roots. After sketching the general attitude of Church Fathers towards religious freedom till the 4th century, the essay analyzes the writings of Tertulian, Cyprian and Lactance, who are particularly important. These authors reject violence in religious matters, basing their arguments on the search for truth which can only be accepted by free assent. They develop a specific concept of religious freedom which goes beyond the pagan Roman concept of free exercise of religious cults. The non-separation and even identification of Church and State are not originally Christian but stem from the pagan Roman tradition.

MAGISTERO E TEOLOGI IN CARLO COLOMBO E NELLA DONUM VERITATIS

ANTONIO CIRILLO

SOMMARIO: I. *Primato del fattore soprannaturale in teologia*. II. *Il dissenso teologico*. III. *Conclusione*.

CARLO COLOMBO (Olginate, Lecco 1909 – Milano 1991), fondatore della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale¹ è conosciuto come il “teologo di Paolo VI” sia per il suo apporto all’insegnamento dell’enciclica *Humanae vitae* (1968),² sia per la difesa teologica del Magistero di fronte al fenomeno del “dissenso teologico”.³ I due importanti apporti sono strettamente collegati, com’è possibile costatare in diversi studi.⁴ Un numero monografico della Rivista teologica trimestrale del seminario arcivescovile di Milano, *La Scuola cattolica*, illustra diversi aspetti interessanti per il teologo e lo studio della teologia.⁵ Nel presente articolo, frutto di studi di molti anni,⁶ mi propongo di ampliare quanto ho già accennato in un breve articolo commemorativo a vent’anni dalla sua morte.⁷ Intendo analizzare il ruolo della teologia nella Chiesa e il rapporto tra Magiste-

¹ Per conoscere la sua biografia: L. VACCARO (ed.), *Carlo Colombo (1909-1991)*, Morcelliana, Brescia 2003. I suoi scritti sono stati pubblicati su riviste specializzate come «La Scuola Cattolica», «Vita e Pensiero», «Rivista del clero italiano» e i più significativi sono raccolti nei volumi: *Scritti teologici*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1966 e *Il compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1983 (Da ora: *Compito*).

² Uno dei suoi ultimi scritti su questo tema: *L'insegnamento fondamentale dell'Humanae vitae* in A. ANSALDO (ed.), *Humanae vitae: vent'anni dopo. Atti del secondo Congresso internazionale di teologia morale, Roma novembre 1988*, Ares, Milano 1989, 411-413.

³ G. COLOMBO, *Un'isola teologica: teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano 2004.

⁴ Cfr. F. OCARIZ, *La competenza del Magistero della Chiesa “in moribus”*, in ANSALDO, *Humanae vitae: 20 anni dopo*, 125-138; cfr. pure R. GARCIA DE HARO, *Matrimonio & famiglia nei documenti del Magistero*, Ares, Milano 1989, 9-32; cfr. A. CIRILLO, *Creazione, Humanae vitae e Magistero*, «Annales theologici» 3 (1989) 121-147. Tra i teologi che difendono l'*Humanae vitae* come insegnamento di Magistero ordinario e universale: E. LIO, che fu in quegli anni ordinario di teologia morale al Laterano, *Humanae vitae e infallibilità: il Concilio, Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Lev, Città del Vaticano 1986, 994; *Humanae vitae e coscienza nell'insegnamento di Karol Wojtyła, teologo e Papa*, Lev, Città del Vaticano 1980, 418; J. LAFITTE, L. MELINA, *Amore coniugale e vocazione alla santità*, Effatà, Torino 2006, 192; C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992; F. OCARIZ, *La nota teologica dell'insegnamento dell'Humanae vitae sulla contraccezione*, «Anthropotes» 4 (1988) 25-43.

⁵ «La scuola cattolica» 139 (2011) 489-676.

⁶ Alcuni insegnamenti di Carlo Colombo sono presenti nel manuale di Introduzione alla Teologia: A. BLANCO, A. CIRILLO, *Cultura & teologia: la teologia come mediazione specifica tra fede e cultura*, Ares, Milano 2012². Frutto di questi studi è anche la tesi dottorale da me diretta presso la Pontificia Università della Santa Croce: M. LEONARDI, *Carlo Colombo: missione e metodo del teologo*, Roma 1993.

⁷ A. CIRILLO, *Mons. Carlo Colombo, un maestro*, «Studi cattolici» 602 (2011) 292-294.

ro e teologi nei suoi scritti e confrontarlo con gli insegnamenti dell'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede, *Donum veritatis: la Vocazione ecclesiale del teologo* (25.5.1990, da ora VET). Questa Istruzione fu approvata da Giovanni Paolo II ed è il suo insegnamento più importante sulla teologia: infatti, come ricorda lo stesso documento: «Il Pontefice Romano adempie la sua missione universale con l'aiuto degli organismi della Curia Romana e in particolare della Congregazione per la Dottrina della Fede per ciò che riguarda la dottrina sulla fede e sulla morale. Ne consegue che i documenti di questa Congregazione approvati espressamente dal Papa partecipano al magistero ordinario del successore di Pietro».¹

Nell'introduzione ai commenti di alcuni teologi alla VET,² il cardinal Ratzinger auspicava: «Speriamo che l'evidenziazione della differenza fra forme sensate di tensione ed una forma sbagliata ed inaccettabile di contrapposizione fra teologia e magistero sarà di aiuto per ricreare un clima di distensione nella Chiesa. La Chiesa ha bisogno di una sana teologia. La teologia ha bisogno della voce viva del Magistero».³

I. PRIMATO DEL FATTORE SOPRANNATURALE IN TEOLOGIA

La teologia è una vocazione ecclesiale e «rientra tra le forme di realizzazione e fra i compiti più importanti della vita ecclesiale».⁴ Le due componenti essenziali della teologia sono la fede della Chiesa e la fede soggettiva del teologo: «la missione della teologia è essenzialmente ecclesiale, e per essere tale deve essere sostenuta dalla fede della Chiesa; altrimenti potrebbe essere forse cultura religiosa, ma non buona teologia, e non corrisponderebbe alla missione della teologia nella comunità ecclesiale».⁵ Cambiando "missione" con "vocazione" abbiamo il titolo della VET: i contenuti dei due termini di fatto coincidono. Occorre una corretta ecclesiologia per intendere questa vocazione ecclesiale: «Il "popolo di Dio" è una comunità articolata, e la prima guida di essa non è la scienza o la competenza puramente umane, ma lo Spirito Santo, che agisce in primo luogo per mezzo dei sacramenti: è questo, tra l'altro un modo di riconoscere effettivamente il "primato di Dio". Il teologo riconosce questo primato quando non considera l'insegnamento del Magistero alla stregua di una scuola filosofica».⁶

Sul rapporto fra teologi e Magistero, è una costante degli scritti di Carlo Colombo questo chiarimento: esso non è sostanzialmente diverso da quello tra fedeli e Magistero perché i rapporti nella Chiesa non sono fondati sui gradi di scienza umana ma sui carismi distinti che devono essere in comunione col cari-

¹ VET 18.

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis: Istruzione e commenti*, Lev, Città del Vaticano 1993, (cfr. «Annales theologici» [1991] 369-378; [1992] 429-476).

³ Introduzione a *Donum veritatis: Istruzione e commenti*, 14.

⁴ C. COLOMBO, *Dell'uso della ragione in teologia*, in *Compito*, 143b.

⁵ IDEM, *Compiti perenni e compiti attuali della teologia*, in *Compito*, 15.

⁶ IDEM, *Riflessioni sul metodo della teologia morale*, «Rivista del clero italiano» 54 (1973) 406.

sma del Magistero e subordinati a esso. Magistero e dei teologi sono al servizio di un fine comune:

Essi devono aiutare tutta la Chiesa ad annunciare in modo adatto la verità di sempre quanto più, quando essi fossero incaricati di preparare i futuri annunciatori della parola di Dio: allora non sono credenti privati, ma persone investite di un ufficio pubblico a servizio del magistero e di tutto il popolo di Dio, del mondo intero. Non dunque, nell'espone teoretici problemi nuovi si esprime prima di tutto e preminentemente il loro ruolo nella Chiesa, ma nel pensare i modi nuovi ed adatti per annunciare la perenne dottrina della Chiesa. Ci vuole più intelligenza a dire in modo nuovo ma adatto le cose di sempre, che non a dire cose nuove.¹

Il teologo quindi non può essere come un "libero pensatore" ma un educatore nella fede e non deve sopravvalutare le difficoltà da parte dei fedeli ad accettare e vivere gli insegnamenti magisteriali. Non deve dimenticare che

Gli uomini ispirati da principi naturali (*l'animalis homo* di S. Paolo) hanno avuto, hanno ed avranno sempre delle difficoltà ad accettare i beni soprannaturali provenienti da Dio: la fede richiederà sempre, accanto a ragioni umanamente sufficienti, la "buona volontà"; non ci saranno mai metodi pastorali infallibilmente efficaci per chi vuole e deve rispettare la libertà umana. Dobbiamo, anzi, attenderci che quanto più, giustamente, viene sottolineata la libertà personale della fede, tanto maggiori forse saranno le disillusioni; ma non saremo per questo dispensati dall'annunciare la verità che proviene da Dio e ci è autenticamente precisata dal Magistero della Chiesa.²

VET 21 dirà:

Il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il Popolo di Dio nella verità che libera e farne così la "luce delle nazioni". Questo servizio alla comunità ecclesiale mette in relazione reciproca il teologo con il Magistero. Quest'ultimo insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede, proponendo inoltre con l'autorità ricevuta da Gesù Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero, cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione, ed infine gli dà una forma organica e sistematica.

Oggetto della teologia è lo studio di tutta la Rivelazione, non solo di quanto è stato già definito: ha una funzione anticipatrice degli insegnamenti futuri. Però il singolo teologo non è preservato dall'errore e la Chiesa può respingere come erronee alcune sue affermazioni: è avvenuto per il dogma dell'Immacolata Concezione in san Tommaso, che non lo riconosceva. La fede della Chiesa prevale sugli insegnamenti anche dei grandi maestri come san Tommaso e

¹ IDEM, *Fede della Chiesa*, «Rivista diocesana milanese» settembre (1973) 870-871.

² *Ibidem*, 870.

sant'Agostino¹ e proprio l'accettare la correzione dei *doctores Ecclesiae*, ossia i vescovi, ha permesso ai grandi come Agostino di essere audaci.² I possibili errori del teologo possono essere comprensibili e in parte giustificabili quando si tratta di esplorare questioni nuove col progredire delle scienze umane o il mutare della cultura: «In questo lavoro – pure esso necessario, perché la perenne parola di Dio venga insegnata in modo conveniente – può accadere e talvolta avviene che i teologi, non particolarmente sorretti dal Magistero, procedano per tentativi e siano esposti a sbagliare: il guaio comincerebbe quando possibili errori si diffondessero e creassero una mentalità erronea».³ VET 11 afferma in modo simile: «Il teologo, non dimenticando mai di essere anch'egli membro del Popolo di Dio, deve nutrire rispetto nei suoi confronti e impegnarsi nel dispensargli un insegnamento che non leda in alcun modo la dottrina della fede. La libertà propria alla ricerca teologica si esercita all'interno della fede della Chiesa. L'audacia pertanto che s'impone spesso alla coscienza del teologo non può portare frutti ed edificare» se non si accompagna alla pazienza della maturazione. Le nuove proposte avanzate dall'intelligenza della fede «non sono che un'offerta fatta a tutta la Chiesa. Occorrono molte correzioni e ampliamenti di prospettiva in un dialogo fraterno, prima di giungere al momento in cui tutta la Chiesa possa accettarle». Di conseguenza la teologia, in quanto «servizio molto disinteressato alla comunità dei credenti, comporta essenzialmente un dibattito oggettivo, un dialogo fraterno, un'apertura ed una disponibilità a modificare le proprie opinioni».

Il teologo in quanto docente deve ricordare che il suo primo compito è quello di

Trasmettere l'insegnamento della Chiesa non le dottrine personali e di educare ad una esatta metodologia di pensiero teologico. Per questo l'insegnamento fedele della dottrina del Magistero, con il preciso grado di autorità che ad ogni singola dottrina compete, e l'educazione dell'intelligenza e dell'animo degli alunni ad una comunione fiduciosa e serena con l'intelligenza della Chiesa intera che si esprime nel Magistero, costituiscono il primo momento, fondamentale, di una buona pedagogia dell'intelligenza teologica *cattolica*. È il fondamento indispensabile e permanente, sul quale potrà svilupparsi progressivamente con frutto il secondo momento: l'esigenza e la capacità della verifica critica.⁴

VET 12b difende la libertà di ricerca purché essa non vada contro la sua stessa fonte (la Rivelazione interpretata autenticamente dal Magistero della Chiesa). In questo caso, infatti, essa porterebbe all'autodistruzione della teologia:

La libertà di ricerca, che giustamente sta a cuore alla comunità degli uomini di scienza come uno dei suoi beni più preziosi, significa disponibilità ad accogliere la verità così come essa si presenta al termine di una ricerca, nella quale non sia intervenuto alcun

¹ Cfr. IDEM, *Valore metodologico della tradizione teologica*, in *Compito*, 90-91, nota 18a.

² Cfr. *ibidem*, 91b.

³ IDEM, *Fede della Chiesa*, 871.

⁴ IDEM, *Obbedienza al Magistero ordinario*, in *Compito*, 114b.

elemento estraneo alle esigenze di un metodo che corrisponda all'oggetto studiato. In teologia questa libertà di ricerca si iscrive all'interno di un sapere razionale il cui oggetto è dato dalla Rivelazione, trasmessa ed interpretata nella Chiesa sotto l'autorità del Magistero, ed accolta dalla fede. Trascurare questi dati, che hanno un valore di principio, equivarrebbe a smettere di fare teologia.

Colombo insiste spesso sul valore dell'accoglienza del Magistero da parte del teologo, il quale ha bisogno di affidarsi sempre al primato di Dio più che alla propria ragione. Non basta considerare il Magistero soltanto come giudice degli esperti, ossia i teologi: è anche educatore del teologo nel senso che fa maturare nel teologo la precomprensione (mentalità) soprannaturale.¹ Una conseguenza del riconoscimento del primato del fattore soprannaturale è quello di riconoscere il primato del Magistero sulla scientificità propria del teologo: «la competenza per interpretare autenticamente, e qualche volta infallibilmente la Rivelazione divina appartiene al Magistero non ad altra categoria di maestri, fossero pure particolarmente preparati scientificamente nella Chiesa».² Inoltre, per Colombo, non solo la teologia fa progredire la Chiesa nella conoscenza della Rivelazione ma anche le intuizioni dei santi:³ non mancano testimonianze autorevoli che parlano per esperienza diretta di santi da lui conosciuti.⁴ In questo modo Colombo mostra di includere la teologia spirituale nella scienza teologica non meno della dogmatica e della morale, come auspicano alcuni teologi contemporanei.⁵

Non è possibile un vero conflitto tra Magistero e teologi anzitutto perché la competenza umana da sola è insufficiente per una finalità soprannaturale; inoltre perché il teologo deve comportarsi in modo da distinguere sempre il campo della ricerca da quello della divulgazione pastorale; infine egli non deve attribuire maggior importanza alle opinioni degli uomini che alla dottrina della Chiesa, ricordando che alcuni aspetti della dottrina (per esempio quelli della morale sessuale) non sono intesi facilmente da tutti fuori della Rivelazione per l'influenza negativa del peccato originale e dei limiti della libertà nel comportamento umano.⁶ Il teologo non si limita a trasmettere l'insegnamento della Chiesa, deve anche aiutare tutta la Chiesa, compreso il Magistero, a vivere nella verità. Talvolta dovrà anticipare un insegnamento non infallibile.⁷ Nell'educazione dei propri fratelli nella fede il teologo «deve alle volte saper pazientare nella proposta delle proprie idee, finché non siano recepite da tutta la comunità cristiana, anche dai *rudes* e dai *minores*; di non pensare di essere solo e il primo, nell'educazione cristiana della comunità cristiana a vivere secondo la verità che

¹ Cfr. IDEM, *Il metodo teologico: il primato di Dio*, in *Compito*, 58-60.

² IDEM, *Magistero e teologia*, in *Compito*, 132c.

³ Cfr. *ibidem*, 134b.

⁴ Per esempio quella del cardinal J. Herranz: nel 1963, durante i lavori conciliari, Colombo visitò mons. Josemaría Escrivá, il fondatore dell'Opus Dei, che sarebbe stato canonizzato da Giovanni Paolo II il 6 ottobre 2002 (*Nei dintorni di Gerico*, Ares, Milano 2006, 91-95).

⁵ Cfr. M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio*, Edusc, Roma 2009, cap. 1.

⁶ COLOMBO, *Riflessioni sul metodo della teologia morale*, 407.

⁷ *Ibidem*, 412-413.

Dio ci ha rivelato». ¹ Nella VET 27 troviamo un invito simile: «Anche se la dottrina della fede non è in causa, il teologo non presenterà le sue ipotesi divergenti come se si trattasse di conclusioni indiscutibili. Questa discrezione è esigita dal rispetto della verità così come dal rispetto del Popolo di Dio (cfr. Rm 14, 1-15; 1 Cor 8; 10, 23-33). Per gli stessi motivi egli rinuncerà ad una espressione pubblica intempestiva».

Da parte del teologo è necessaria la prudenza quando si tratta di divulgare opinioni o tesi nuove. Essa «non è che un richiamo alla carità “paziente” che ogni cristiano deve avere verso i fratelli. L’esigenza che venga rispettato il rapporto tra insegnamento del Magistero e pensiero personale nell’insegnamento teologico è ispirato ad una fondamentale norma pedagogica». ²

Il teologo oltre ad imparare da quelli che prima di lui si sono sforzati di coniugare fede e ragione, deve essere persuaso «che ha da imparare da tutti gli altri, anche ai più umili che possono possedere una “sapienza” non di origine libresco ma nata da grande esperienza umana, e possono essere illuminati dalla fede più di lui; deve dare più importanza alla fede della Chiesa che non alla scienza dei dotti; è suo dovere conoscere e comprendere la cultura del suo tempo ma non può dipendere da essa perché il suo criterio di giudizio è la fede della Chiesa e non la cultura». ³

II. IL DISSENSO TEOLOGICO

La tesi della legittimità del dissenso teologico è una novità post-conciliare; prima solo si ammetteva la tesi di “sospendere l’assenso”. Alcuni, soprattutto nel campo della teologia morale, sostengono invece o il diritto al dissenso pubblico in materie insegnate autorevolmente ma non infallibilmente, o negano la possibilità per il Magistero di insegnare infallibilmente norme morali specifiche. ⁴ Il primo documento di dissenso pubblico di teologi cattolici è la *Dichiarazione dei teologi* (1968) apparsa sulla rivista bresciana *Concilium*. In quella occasione Colombo scrisse brevi ma dense *Riflessioni sulla “Dichiarazione dei teologi”*. ⁵ Il teologo ambrosiano Sergio Ubbiali ne riassume la risposta, dopo aver mostrato che il pensiero di Colombo poggia «sull’assioma dell’essenza della Chiesa che è la comunione gerarchica. I teologi sono fedeli e in quanto tali definiti da tale comune natura sono chiamati alla comunione al carisma del Magistero. Le ampiezze delle due autorità, quella dei teologi e quella del Magistero, non appaiono coestese secondo la medesima misura. Piuttosto l’autorità e la funzione

¹ *Ibidem*, 407a.

² IDEM, *Obbedienza al Magistero ordinario*, in *Compito*, 114.

³ IDEM, *Valore metodologico della tradizione teologica*, in *Compito*, 92.

⁴ W. MAY, *Il dissenso: la sua natura e la sua inconciliabilità con la missione del teologo nella Chiesa*, in *Osservatore Romano*, 7.11.1990, Commenti alla VET, 4. Un elenco dei dissidenti in campo morale ed una critica alle loro posizioni si può trovare accennata in questo articolo e sviluppata in W. SMTH, *The question of Dissent in Moral Theology*, in *ATTI DEL I CONGRESSO DI TEOLOGIA MORALE, Persona, Verità e Morale*, Città Nuova, Roma 1987, 235-254.

⁵ «Rivista del clero italiano» 50 (1969) 196-203.

del teologo conoscono un debito alla autorità e alla funzione del “governo” del Magistero. Perciò l’autorità del teologo non risulta “libera” nei confronti delle “autorità proposte alla pedagogia della fede nella Chiesa universale”». ¹

In successivi articoli sviluppò il suo contributo al chiarimento teologico richiesto da Paolo VI, soprattutto con un articolo che intendo analizzare: *Obbedienza al Magistero ordinario*. ²

Carlo Colombo osserva che alcuni proponevano una falsa autogiustificazione: “lo spirito del Vaticano II”, col quale si giungeva a legittimare la loro sfiducia verso il Magistero ordinario del Romano Pontefice, le Congregazioni romane, il Magistero dei vescovi. ³ Paolo VI aveva deplorato questa situazione già nel 1967, invitando a superarla. ⁴ Il teologo ambrosiano cominciò a esporre con “chiarezza e lealtà” i motivi di disagio che avevano portato alcuni teologi a prendere le distanze e anche contestare l’insegnamento del Magistero ordinario: contro un sano rapporto teologi e Magistero vi sono anzitutto quelle ordinarie difficoltà dell’intelligenza ad accettare dottrine per via di autorità, invece che per intrinseca evidenza e dell’uomo di accettare l’autorità di altri in materia religiosa. ⁵ Ma occorre aggiungere altre difficoltà specifiche: alcuni mutamenti e diversità di posizione dello stesso insegnamento magisteriale; la natura stessa del Magistero autentico non infallibile che per definizione non esclude la possibilità di errori. Anche VET 24 non ha difficoltà ad ammettere che, solo per l’ambito degli interventi di ordine prudenziale, non definitivi, «é accaduto che dei documenti magisteriali non fossero privi di carenze. I pastori non hanno sempre colto subito tutti gli aspetti o tutta la complessità di una questione. Ma sarebbe contrario alla verità se, a partire da alcuni determinati casi, si concludesse che il Magistero della Chiesa possa ingannarsi abitualmente nei suoi giudizi prudenziali, o non goda dell’assistenza divina nell’esercizio integrale della sua missione».

Inoltre l’influenza delle scuole teologiche negli insegnamenti magisteriali comporta il rischio di vedere imposta la dottrina di una scuola teologica particolare a tutta la Chiesa. Colombo precisa quest’influenza non è negativa ma anzi è perfettamente giustificabile perché il Magistero ha bisogno di attingere agli studi teologici soprattutto per questioni nuove; ⁶ la necessaria libertà nella ricerca teologica nell’affrontare problemi nuovi. Ma quest’ultima difficoltà non deve far dimenticare che l’obbedienza al Magistero ordinario è necessaria per rimanere nella comunione della Chiesa cattolica. ⁷ Inoltre:

La comunione fiduciosa di pensiero con il Magistero autentico permette di assimilare tutto il patrimonio spirituale e soprannaturale della riflessione cristiana svoltasi nella Chiesa attraverso i secoli: oltre ad essere una via di acquisto certa e facile di innumerevoli verità, costituisce una magnifica scuola di formazione dell’intelligenza cristiana. Separarsi dal Magistero significherebbe essere abbandonati a se stessi e ai propri lumi,

¹ S. UBBIALI, *La riflessione teologica sul teologo*, in G. COLOMBO (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, 88.

² COLOMBO, *Obbedienza al Magistero ordinario*, in *Compito*, 99-115.

³ *Ibidem*, 99b.

⁴ *Ibidem*, 100a.

⁵ *Ibidem*, 100.

⁶ *Ibidem*, 101a.

⁷ *Ibidem*, 100-101.

far prevalere i fattori umani su quelli soprannaturali, non avere nessuna sicura garanzia soprannaturale di conoscere con esattezza il pensiero degli Apostoli e il pensiero del Signore stesso. Il Magistero soprannaturale della Chiesa è dunque il centro al quale, come si alimenta la fede della comunità intera, così deve alimentarsi la teologia, cioè la fede che pensa. [...] Separarsi dal Magistero significherebbe essere abbandonati a se stessi e dover ricominciare da capo la propria ricerca, con i pericoli inevitabili dell'individualismo e del soggettivismo religioso. Una teologia cattolica che si sottraesse alla comunione interiore e leale con il Magistero tenderebbe inevitabilmente ad una situazione analoga a quella della teologia protestante.¹

VET 32 considera il liberalismo filosofico come uno dei principali fattori della difficoltà per i contemporanei ad accettare gli insegnamenti del Magistero della Chiesa:

Tra i fattori che possono esercitare la loro influenza in maniera remota o indiretta, occorre ricordare l'ideologia del liberalismo filosofico che impregna anche la mentalità della nostra epoca. Di qui proviene la tendenza a considerare che un giudizio ha tanto più valore quanto più procede dall'individuo che si appoggia sulle sue proprie forze. Così si oppone la libertà di pensiero all'autorità della tradizione, considerata causa di schiavitù. Una dottrina trasmessa e generalmente recepita è a priori sospetta e il suo valore veritativo contestato. Al limite, la libertà di giudizio così intesa è più importante della verità stessa. Si tratta quindi di tutt'altro che dell'esigenza legittima della libertà, nel senso di assenza di costrizione, come condizione richiesta per la ricerca leale della verità. In virtù di questa esigenza la Chiesa ha sempre sostenuto che nessuno può essere costretto ad abbracciare la fede contro la sua volontà.

Come si vede, Colombo, a proposito dell'individualismo della cultura contemporanea, non si limita a indicarne la radice filosofica (liberalismo) ma anche quella teologica (protestantesimo).

La ragione principale per l'adesione del credente è la funzione soprannaturale del Magistero ordinario: «non è fondato sulla competenza scientifica e naturale degli uomini, ma sulla presenza permanente in essi di un particolare carisma soprannaturale che è chiamato a rappresentare».² Questa funzione soprannaturale del Magistero implica per il credente che Cristo è presente nei suoi Pastori: motivo accessibile a ogni credente autentico anche semplice, che non vede la Chiesa solo come società umana e gerarchia ossia solo come organizzazione necessaria.

Occorre distinguere fra quello che il teologo deve vivere come credente e quello che è il suo ruolo specifico. Come credente il teologo sa «di dovere all'insegnamento del Magistero una obbedienza religiosa».³ È quanto ricorda VET 23 sull'adesione al magistero ordinario non universale:

Quando il Magistero, anche senza l'intenzione di porre un atto "definitivo", insegna una dottrina per aiutare ad un'intelligenza più profonda della Rivelazione e di ciò che ne esplicita il contenuto, ovvero per richiamare la conformità di una dottrina con le verità

¹ *Ibidem*, 112.

² *Ibidem*, 103c.

³ *Ibidem*, 111-112.

di fede, o infine per metter in guardia contro concezioni incompatibili con queste stesse verità, è richiesto un religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza. Questo non può essere puramente esteriore e disciplinare, ma deve collocarsi nella logica e sotto la spinta dell'obbedienza della fede.

Colombo affronta con profondità la situazione del teologo nei confronti del vescovo e sostiene legittimo il dissenso al magistero episcopale quando quest'ultimo risulti in contrasto con l'insegnamento del Magistero della Chiesa universale. In tal caso ritiene legittima anche la contestazione pubblica se l'errore è grave ed evidente.¹ Più brevemente VET 19 ricorda: «Nelle Chiese particolari spetta al vescovo custodire ed interpretare la Parola di Dio e giudicare con autorità ciò che le è conforme o meno. L'insegnamento di ogni vescovo, preso singolarmente, si esercita in comunione con quello del Pontefice romano, Pastore della Chiesa universale, e con gli altri vescovi dispersi per il mondo o riuniti in Concilio ecumenico. Questa comunione è condizione della sua autenticità». La spiegazione dettagliata di Colombo aiuta a capire le implicazioni non sviluppate in VET 19. Ma egli stesso riconosce che il vero problema è l'assenso del teologo al Magistero autentico universale.²

Colombo ricorda che il Magistero ordinario e universale è infallibile anche prima che venga ribadito solennemente dai Concili e la necessità di aderire al Magistero: non è un'opinione. Col Vaticano I spiega: non basta evitare l'eresia, per esempio quelle condannate dal Magistero solenne, ma anche gli insegnamenti ambigui e pericolosi.³ Dopo aver citato per esteso il testo fondamentale sull'assenso del fedele della costituzione dogmatica del Vaticano II *Lumen gentium* 25,⁴ spiega che esso mostra esattamente il contrario della tesi del dissenso teologico: 1) il Magistero ordinario non si basa sulla competenza scientifica ma sul carisma soprannaturale conferito dall'ordinazione episcopale;⁵ 2) il Magistero ordinario non insegna abitualmente errori ma attraverso di esso parla Cristo: i fedeli lo sanno e i teologi e i cristiani colti non devono avere meno fede degli altri fedeli.⁶

Il modo corretto di intendere il *sensus fidei* di cui parla *Lumen gentium* 12 è alimentato dal Magistero non può contrapporsi ad esso: «lo spirito di fede vivente nel popolo cristiano che è fattore determinante dell'infallibilità di tutta la Chiesa, non si mantiene autentico e fedele se non aderendo all'insegnamento del Magistero».⁷ Colombo anticipa qui la spiegazione che darà la VET 35 sul modo erroneo del dissenso teologico di presentare il *sensus fidei*:

¹ *Ibidem*, 106-110.

² *Ibidem*, 109c.

³ Cfr. *ibidem*, 110-111.

⁴ «Ma questo assenso religioso della volontà e della intelligenza lo si deve in modo particolare prestare al magistero autentico del romano Pontefice, anche quando non parla "ex cathedra". Ciò implica che il suo supremo magistero sia accettato con riverenza, e che con sincerità si aderisca alle sue affermazioni in conformità al pensiero e in conformità alla volontà di lui manifestatasi che si possono dedurre in particolare dal carattere dei documenti, o dall'insistenza nel proporre una certa dottrina, o dalla maniera di esprimersi».

⁵ COLOMBO, *Obbedienza al Magistero ordinario*, in *Compito*, 103a.

⁶ *Ibidem*, 104a.

⁷ *Ibidem*, 104b.

In realtà le opinioni dei fedeli non possono essere puramente e semplicemente identificate con il “sensus fidei”. Quest’ultimo è una proprietà della fede teologale la quale, essendo un dono di Dio che fa aderire personalmente alla Verità, non può ingannarsi. Questa fede personale è anche fede della Chiesa, poiché Dio ha affidato alla Chiesa la custodia della Parola e, di conseguenza, ciò che il fedele crede è ciò che crede la Chiesa. Il “sensus fidei” implica pertanto, di sua natura, l’accordo profondo dello spirito e del cuore con la Chiesa, il “sentire cum Ecclesia”. Se quindi la fede teologale in quanto tale non può ingannarsi, il credente può invece avere delle opinioni erranee, perché non tutti i suoi pensieri procedono dalla fede. Le idee che circolano nel Popolo di Dio non sono tutte in coerenza con la fede, tanto più che possono facilmente subire l’influenza di una opinione pubblica veicolata da moderni mezzi di comunicazione. Non è senza motivo che il Concilio Vaticano II sottolinei il rapporto indissolubile fra il “sensus fidei” e la guida del Popolo di Dio da parte del magistero dei Pastori: le due realtà non possono essere separate l’una dall’altro. Gli interventi del Magistero servono a garantire l’unità della Chiesa nella verità del Signore. Essi aiutano a “dimorare nella verità” di fronte al carattere arbitrario delle opinioni mutevoli, e sono l’espressione dell’obbedienza alla Parola di Dio.

Per vivere quest’adesione al Magistero sono necessarie alcune virtù del teologo: la carità paziente, la fiduciosa obbedienza al Magistero, la leale e attiva ricerca della verità, l’accettazione delle correzioni.¹ In modo simile si esprime VET 29:

In ogni caso non potrà mai venir meno un atteggiamento di fondo di disponibilità ad accogliere lealmente l’insegnamento del Magistero, come si conviene ad ogni credente nel nome dell’obbedienza della fede. Il teologo si sforzerà pertanto di comprendere questo insegnamento nel suo contenuto, nelle sue ragioni e nei suoi motivi. A ciò egli consacrerà una riflessione approfondita e paziente, pronto a rivedere le sue proprie opinioni ed a esaminare le obiezioni che gli fossero fatte dai suoi colleghi.

Invece la forma comune e normale d’insegnamento del Magistero richiede al fedele comune come al teologo «un atteggiamento di venerazione, di adesione, di ossequio religioso della volontà e della intelligenza, secondo i diversi gradi di esercizio ed i diversi rapporti dei fedeli con tale Magistero». ² Quest’ossequio religioso della volontà e dell’intelligenza’ richiesto al fedele è lo stesso richiesto al teologo in VET 23.

III. CONCLUSIONE

Pur nei limiti di un breve articolo, mi sembra che gli accenni chiarificatori degli scritti di Carlo Colombo sul rapporto Magistero – teologi, consentano di ritrovare una consonanza con gli insegnamenti della VET. Il suo apporto è molto importante anche per il futuro della teologia. La sua visione ecclesiologicala, che non contrappone carisma a gerarchia ma ne mostra la necessaria interdipenden-

¹ Cfr. *ibidem*, 115.

² *Ibidem*, 103.

za, ancora oggi aiuta la formazione teologica dei fedeli per la nuova evangelizzazione auspicata da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, che esige il superamento della crisi dottrinale e spirituale causata dal “dissenso teologico”.

L'autentica teologia è una vera vocazione ecclesiale che nasce dalla collaborazione del teologo col Magistero per aiutare tutta la Chiesa a scoprire le ricchezze della fede e della morale cristiana.

ABSTRACT

È possibile rinvenire notevoli somiglianze tra alcuni punti della Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum veritatis* (25.5.1990) e alcune testi delle opere del teologo ambrosiano mons. Carlo Colombo (+1991), fondatore della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, conosciuto come “il teologo di Paolo VI”.

I chiarimenti che entrambi offrono al rapporto Magistero – teologi permettono di superare il “dissenso teologico” per una corretta collaborazione necessaria alla Chiesa per approfondire le ricchezze della fede e della morale cristiana e offrirle a tutti i fedeli. La nuova evangelizzazione ha bisogno di questo.

Is possible to find many similarities between some parts of the Instruction of the Congregation for the Doctrine of the Faith *Donum Veritatis* (05.25.1990) and some texts of the works of the Ambrosian theologian Msgr. Carlo Colombo (+1991), founder of the Theological Faculty of Northern Italy, known as “the theologian of Paul VI.”

The clarifications which both offer the relationship Magisterium – theologians allow to overcome the “theological dissent” for proper collaboration necessary for the Church to investigate the richness of faith and morals and offer them to all the faithful. The new evangelization needs this.

STATUS QUAESTIONIS

LA BIOETICA NEI MANUALI DI TEOLOGIA MORALE IN LINGUA ITALIANA

PABLO REQUENA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Morale della vita prima della bioetica*. III. *Nascita della bioetica e problema epistemologico*: 1. Quando e perchè nasce la bioetica?. 2. La bioetica è una nuova disciplina?. IV. *Bioetica e teologia*: 1. Alcune proposte per la morale della vita. V. *Eutanasia ed altre questioni morali sul fine vita nei testi di morale*: 1. Collocazione nei manuali delle questioni di fine vita. 2. La morte e il morire. 3. La questione morale dell'eutanasia. 4. Altre questioni morali nei testi. VI. *Per concludere: una sfida*.

I. INTRODUZIONE

LA genesi e la nascita della bioetica si collocano generalmente tra gli anni Sessanta e Settanta del xx secolo anche se il termine, nella dizione germanica, veniva usato già nel 1927 da un pastore protestante (Fritz Jahr) nella rivista «Kronos», per riferirsi alla responsabilità dell'uomo, in particolare del cristiano, verso le altre forme di vita presenti sul pianeta.¹ Tuttavia, l'esplosione di pubblicazioni sulla nuova disciplina si ebbe soltanto negli anni Ottanta. Nell'ambito di questa grande produzione letteraria, alcuni testi erano di autori cristiani, soprattutto di teologi, ma non si tratta di libri di teologia morale. Molti di questi autori scelsero di indirizzare il loro interesse verso questo nuovo campo e la "nuova" riflessione (di carattere fondamentalmente filosofico), per non restare tagliati fuori da questo settore e così poter influire positivamente (ed anche cristianamente) nella soluzione dei problemi morali sulla vita umana. Nel contempo, continuavano ad essere scritti testi "classici" di morale speciale, nei quali una parte era dedicata alle questioni di morale della vita, secondo le linee guida dei manuali di morale scritti negli ultimi due secoli. A partire dagli anni Novanta iniziarono ad essere pubblicati libri di teologia morale sulla bioetica, o libri di bioetica teologica, che cercavano di operare una sintesi tra i testi classici di morale e gli scritti di bioetica.

Questo articolo propone una presentazione non esaustiva, ma rappresentativa, dei principali testi di quest'ultimo tipo editi in lingua italiana e, in particolare, dei libri utilizzati nel primo ciclo degli studi di teologia per l'insegnamento di questa parte della morale. Questo aspetto inciderà notevolmente nella stesura dell'articolo, anche per l'interesse personale del suo autore, che insegna questa

¹ F. JAHR, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, «Kosmos. Handweiser für Naturfreunde» 24 (1927/1) 2-4.

materia, da diversi anni, in una università pontificia romana. Vi sono una serie di domande che continuamente ci si pone soprattutto all'inizio di ogni corso accademico nel programmare lezioni e predisporre il materiale didattico: un candidato al sacerdozio che cosa deve conoscere sulla bioetica? Quali sono i temi che devono essere trattati e quali da eliminare? Che presupposti biologici e medici è necessario conoscere per affrontare i problemi etici? Che spazio dare alla parte fondativa? Come utilizzare l'insegnamento biblico e la tradizione della Chiesa? Che documenti del Magistero proporre? Sono interrogativi che forse in altri ambiti della teologia trovano facile risposta, mentre in questo ambito specifico, probabilmente perché di recente trattazione, non hanno ancora una valida soluzione. Si consideri, ad esempio, il problema dei trapianti di organi ed il criterio neurologico della diagnosi della morte. I problemi morali che pone sono importanti e, pertanto, sarebbe logico, in questo tipo di corso, dare alcune indicazioni ma le difficoltà non sono poche, né di facile soluzione, se si tiene presente l'attuale dibattito in ambito medico e soprattutto bioetico. Non si può dare una risposta etica adeguata senza una minima conoscenza delle basi anatomiche e fisiopatologiche di questo nuovo criterio di morte; inoltre, si devono tenere presenti le spiegazioni filosofiche, non sempre facilmente comprensibili, con cui si cerca di chiarire in che consiste la morte di un organismo vivente; vanno considerate anche le tante pubblicazioni (molto diverse quanto a validità) che sostengono o criticano tale tipo di diagnosi. Sorge la domanda: di tutto ciò cosa spiegare agli alunni? È sufficiente dare alcune indicazioni generali sulla soluzione del problema senza soffermarsi ad analizzarlo?

In queste pagine non si vuole dare una soluzione a questi interrogativi, ma indicare alcune vie che aiutino a risolverli, lasciando parlare i testi attualmente a disposizione per questi corsi. Non è un'impresa facile realizzare uno *status quaestionis* sui libri di teologia morale che trattano di questioni di bioetica, soprattutto per un duplice problema epistemologico. Il primo attiene alla bioetica in se stessa che, dopo quarant'anni, non ha trovato un minimo comune denominatore per quanto riguarda la sua natura epistemica. Tutti, o quasi tutti, gli autori pongono alla base della loro riflessione l'interdisciplinarietà, ma non è chiaro come intendano questo concetto, soprattutto riguardo al metodo della bioetica. Le risposte date sono varie secondo i diversi autori. A questo problema epistemologico se ne aggiunge un secondo, ossia quale posto deve avere questo tipo di riflessione in ambito teologico, anzi se deve avere un posto, poiché alcuni autori lo negano. Con i limiti che presuppone iniziare questo studio senza risposte certe sulle questioni poste, ci sembra che l'esame dei diversi contributi, di per sé, possa aiutare alla soluzione o, almeno, ad una migliore impostazione della bioetica in ambito teologico.

Per quanto sopra detto, risulterà più chiara la struttura del lavoro. La prima parte si articola intorno a due grandi questioni: come si presentava la morale della vita prima della nascita della bioetica; perché nasce la bioetica e se la si può considerare o meno una nuova disciplina. La seconda parte presenta i principali

testi editi in lingua italiana. Daremo prima un'idea generale sulla struttura e sul modello etico e metodologico di ciascun manuale,¹ e in un secondo momento, per non restare ad un livello troppo formale, affronteremo l'analisi dei contenuti con un tema presente in tutti i libri. Tra le diverse possibilità, ho scelto il tema dell'eutanasia ed altre questioni morali relative al fine vita perché sono un buon esempio di analisi morale, delle fonti che si utilizzano per la discussione e risoluzione dei diversi problemi, e del modo di affrontare gli argomenti sui quali i moralisti hanno pareri diversi.

II. MORALE DELLA VITA PRIMA DELLA BIOETICA

Per capire come si è giunti alla situazione attuale degli studi di bioetica nelle facoltà ecclesiastiche, e più in generale nella teologia morale, è necessario volgere lo sguardo indietro. Solo studiando come si intendevano le questioni morali inerenti la vita umana prima della nascita della bioetica, è possibile fare un bilancio di ciò che ha significato l'avvento e il grande sviluppo di questa nuova disciplina, nonché il suo enorme influsso sugli studi teologici. Questo è importante perché la teologia morale sin dalla sua costituzione come disciplina accademica si è occupata della vita umana. Anzi, si può dire che prima ancora di diventare una scienza distinta dagli altri studi teologici, i suoi insegnamenti sono sempre stati presenti nella dottrina cristiana. La morale (della vita) faceva riferimento, in genere, all'esposizione del quinto comandamento, "Non uccidere", nel senso non solo di togliere la vita, ma anche di qualsiasi aggressione all'integrità fisica delle persone. Allo stesso tempo fin dall'epoca patristica, la riflessione cristiana si è interrogata sulla moralità di alcune questioni: la legittima difesa, la guerra o la giustificazione della pena di morte che, in qualche modo, sembravano contraddire l'assoluta proibizione del comandamento.²

La dottrina cristiana sulla vita e la sua difesa si è andata arricchendo, attraverso i secoli, sia per quanto riguarda gli argomenti utilizzati per spiegare i diversi temi, sia per aver posto all'attenzione del moralista le nuove questioni. Cito due esempi: l'evoluzione della dottrina sulla legittima difesa e la riflessione sulla mutilazione terapeutica. Fino al XIII secolo la dottrina morale sulla legittima difesa mancava quasi del tutto di uno studio sistematico: si utilizzavano alcuni testi dei Padri sia per giustificare la legittima difesa che per condannarla. Successivamente, invece, si nota da parte dei principali teologi dell'epoca (tra gli altri, Alessandro di Hales, Riccardo di Mediavilla, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gantes) una vera fioritura di studi per giustificare razionalmente questa pra-

¹ In queste pagine uso il termine manuale in senso ampio. Alcuni degli autori studiati, utilizzano questo termine in senso stretto come titolo delle loro opere.

² Per una visione d'insieme sulla storia della morale si può consultare: R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Edb, Bologna 2003; S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 229-381.

tica.¹ Il secondo esempio pone allo studio un nuovo tema: l'obbligo morale di sottoporsi ad alcuni interventi medico-chirurgici che, come nel caso dell'amputazione di un arto, implicano una grave menomazione per il paziente. Solo nel XVI secolo, con i moralisti della scuola di Salamanca, se ne ha uno studio etico e teologico sistematico, anche se, ovviamente, come problema pratico è presente lungo tutta la storia dell'umanità.²

Le principali fonti dello sviluppo storico della morale medica cattolica si possono identificare, a partire dall'inizio dell'epoca moderna, con l'istituzione della morale come disciplina autonoma. Dal XV al XVII secolo esercitò una notevole influenza la *Summa moralis* di sant'Antonio di Firenze.³ Per quanto riguarda la storia della teologia morale, per le questioni sulla vita umana più vicine a noi, un posto preminente lo occupano, dalla seconda metà del XIX secolo fino agli anni del Concilio Vaticano II, i cosiddetti testi di "medicina pastorale".⁴ Si tratta di libri rivolti prima di tutto ai pastori di anime, per far conoscere i fondamentali rudimenti di medicina (anatomia, fisiologia, patologia, psicologia) utili per l'esercizio del loro ministero. In secondo luogo, questi testi servivano per dare indicazioni concrete ai medici cristiani secondo gli insegnamenti della morale cattolica.⁵ Insieme a questi libri, soprattutto nella prima metà del XX secolo, altri di contenuto simile, i cui autori sono medici o teologi moralisti, sono rivolti in modo specifico ai medici cattolici e sono classificati come testi di "medicina e morale" (o "medicina cattolica"⁶). Ci sembra, in linea generale, una distinzione

¹ J.M. ANTUÑA ANTUÑA, *Legítima defensa. Doctrina teológica desde Abelardo hasta Duns Scoto*, Thesis in Sacra Theologia (Pontificia Università Santa Croce), Roma 1996.

² M. CALIPARI, *Curarsi e farsi curare. Tra abbandono del paziente e accanimento terapeutico. Etica dell'uso dei mezzi terapeutici e di sostegno vitale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

³ Su questo punto cfr. S. SPINSANTI, *Vita fisica*, in T. GUFFI, G. PIANNA (edd.), *Corso di Morale*, II, Queriniana, Brescia 1983, 157-161. Quest'autore segnala che tra il 1477 e il 1740 furono pubblicate 20 edizioni delle opere complete di Sant'Antonio di Firenze.

⁴ Anche se non sono spariti del tutto, certamente sono pochi i libri di questo genere pubblicati attualmente. Una notevole eccezione di questa tendenza è il testo di M.Á. MONGE SÁNCHEZ, *Medicina pastoral. Cuestiones de biología, antropología, medicina, sexología, psicología y psiquiatría*, Eunsa, 2004. In lingua italiana l'ultimo che ho trovato è quello di F. MASELLIS, *Argomenti di medicina pastorale*, Salcom, Berezzo di Bedero 1981. Leone nel 2002 scriveva che attualmente l'unica cattedra di medicina pastorale, nel mondo, è a Vienna (cfr. S. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, Istituto siciliano di bioetica, Acireale 2002, 161).

⁵ Sulla storia della "medicina pastorale" non ho trovato nessuna presentazione sistematica in italiano. David F. Kelly offre una buona sintesi nel primo capitolo della sua monografia D.F. KELLY, *The emergence of Roman catholic medical ethics in North America. An historical – methodological – bibliographical study*, Edwin Mellen Press, New York 1979, 42-81; H. POMPEY, *Die Bedeutung der Medizin für die kirchliche Seelsorge im Selbstverständnis der sogenannten Pastoralmedizin. Eine bibliographisch-historische Untersuchung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Herder, Freiburg 1968; A. NIEDERMEYER, *Allgemeine Pastoralmedizin. In zwei Bänden*, Herder, Wien 1955.

⁶ La distinzione, non sempre netta tra "medicina pastorale" e "medicina cattolica" (o "medicina e morale"), si può trovare in I. CARRASCO DE PAULA, *Bioetica. Morale della vita e dell'integrità della persona umana nella prospettiva cattolica*, Apollinare studi, Roma 2001, 9-11; M.P. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani. Manuale di bioetica teologica*, Edizioni Camilliane, Torino 2009, 10-11 (che distingue tra "medicina pastorale" ed "etica medica"). Tra i libri più diffusi di "medicina cattolica" sono da segnalare: H. BON, *Précis de médecine catholique*, F. Alcan, Paris 1936; P. TIBERGHEN, *Médecine et mo-*

ne valida, anche se non è sempre facile assegnare un testo ad una categoria o all'altra.

Una distinzione simile, ma con alcune caratteristiche diverse, la fa David F. Kelly nel suo esaustivo volume sulla nascita negli Stati Uniti dell'etica medica cattolica. Nella genesi dell'etica medica cattolica del suo paese, egli individua una triplice suddivisione: la medicina pastorale, la giurisprudenza medica e l'"etica medica", che intende, in senso stretto, riferita ai codici etici intraprofessionali.¹ Il suo studio è interessante per una conoscenza più puntuale di come si giunse ai testi classici di medicina pastorale. Dedicava una sezione alla sua "preistoria", che inizia nell'epoca pre-cristiana e termina nel XVIII secolo. Ai fini del nostro studio è più interessante la sezione relativa ai secoli XVIII e XIX. In questo periodo, una serie di testi che vanno sotto la denominazione di "medicina rurale" sono rivolti ai parroci e specialmente a quelli di campagna. In questi scritti vi sono informazioni sui primi aiuti che il sacerdote poteva dare in quelle regioni dove mancava il medico, oltre ad alcune conoscenze di medicina e psicologia utili per il lavoro spirituale come capi religiosi e ministri dei sacramenti.² Kelly cita il libro di M.A. Alberti, *De convenientia medicinae ad theologiam practicam* (1732), che si ritiene sia la prima presentazione della relazione tra medicina e teologia, ed anche il testo di Francesco Cangiamila, *Embryologia Sacra* (1745), che ebbe una notevole diffusione. Quest'ultimo contiene indicazioni per i parroci sul modo di aiutare le donne ad evitare gli aborti spontanei, su altre malattie durante la gravidanza e il parto, su come, in caso di necessità, eseguire un parto cesareo e istruzioni sul battesimo dei feti e dei nati con gravi malformazioni.³ Nel tempo, questi scritti perdono la caratteristica di testi di "medicina rurale" per dare più spazio alle questioni etiche e metafisiche. Per quanto riguarda il contesto culturale nel quale queste opere sono scritte, nella maggior parte dei casi, si nota un evidente interesse nel contrastare la secolarizzazione, dovuta all'Illuminismo, anche nell'ambito medico, mostrando la necessità di non escludere la fede e la morale dalla professione. In questa transizione occupa un posto preminente il *Catechismo medico* (1824) scritto da Angelo Scotti, professore italiano di diplomazia e filosofia. Il testo è diviso in tre sezioni: la prima considera i benefici che la medicina ha ricevuto dalla religione; la seconda i servizi che la medicina può offrire alla religione e la terza gli obblighi che la religione impone alla medicina.

rale, Desclée, Paris 1952; C.J. McFADDEN, *Medical Ethics*, F.A. Davis Company, Philadelphia 1955; J. PAQUIN, *Morale et médecine*, L'Immaculée-Conception-Comité des Hôpitaux du Québec, Montréal 1960; G. KELLY, *Medico-moral problems*, The Catholic Hospital Association of the United States and Canada, St. Louis 1948; T.J. O'DONNELL, *Morals in Medicine*, Newman, Westminster, Md. 1956; E.F. HEALY, *Medical ethics*, Loyola University Press, Chicago 1956.

¹ Cfr. KELLY, *The emergence of Roman catholic medical ethics in North America*, 42-46.

² *Ibidem*, 60-68.

³ Leone scrive che questo libro si può considerare precursore della bioetica, più di altri, per le prospettive e le argomentazioni attualmente in uso in questo nuovo ambito di studio (cfr. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 141).

Tra i molti testi di medicina pastorale che sono stati scritti è da segnalare il libro del medico tedesco Carl Capellmann, *Pastoral-Medizin*, edito nel 1877, e che ebbe 19 edizioni in tedesco e fu tradotto sia in latino che nelle principali lingue moderne.¹ Nell'introduzione l'autore fa notare che la medicina pastorale è il compendio delle spiegazioni anatomico-fisiologiche e patologico-terapeutiche, necessarie al sacerdote nell'esercizio delle sue funzioni pastorali. Allo stesso tempo, ne propone l'uso ai medici che cercano principi dogmatici e morali perché il loro lavoro professionale sia sempre in accordo con la morale cristiana.² Capellmann, esplicitamente, chiarisce che il sacerdote non deve agire come medico né il medico come sacerdote; si tratta, piuttosto, di aiutare a formare entrambi in modo che ognuno possa svolgere al meglio la propria missione. Ammette che né l'uno né l'altro sono particolarmente motivati a seguire questi studi che, però, sono per loro necessari. Il testo è strutturato intorno ai comandamenti e ai sacramenti. Nelle prime edizioni si considerano il quinto e il sesto comandamento, nelle successive viene aggiunto il quarto. Nel quinto comandamento si studia l'aborto procurato, le operazioni a rischio della vita e l'uso di alcuni medicinali (la morfina, la cocaina e il cloroformio). In questo capitolo vi è una parte dedicata a temi molto diversi tra loro: dalla vaccinazione alle malattie mentali, passando per la sepoltura dei suicidi. Nel sesto comandamento si considerano la masturbazione, le polluzioni, determinati usi del matrimonio e altri aspetti propri della morale sessuale. Nel quarto comandamento si danno nozioni sull'eredità biologica, la prevenzione di determinati temperamenti, e l'educazione. Capellmann fa notare che questi trattati non includono una sezione di psicologia e di igiene; il che sarà recepito da alcuni testi successivi di medicina pastorale, come quello che di seguito si presenta.

Poiché interesse prioritario di questo articolo è l'attuale bibliografia italiana, do qualche notizia, anche se brevemente, di un testo utilizzato verso la fine degli anni '30 nella Pontificia Università Gregoriana per formare i candidati al sacerdozio. Si tratta del libro *Questioni medico morali* del professore Giuseppe De Ninno.³ Nella sua introduzione sorprende la mancanza di riferimenti alla "medicina pastorale" che, nelle decadi precedenti, come abbiamo visto, aveva determinato una grande quantità di pubblicazioni. L'autore spiega l'importanza della relazione tra morale e medicina, e la necessità per il sacerdote di un'adeguata conoscenza dell'«organismo umano e delle leggi che ne regolano il funzionamento, sia allo stato normale che patologico».⁴ Questa conoscenza incide particolarmente nella sua missione giuridica ed educativa. La missione giuridica a cui si riferisce è soprattutto quella relativa al sacramento della confessione, dove il sacerdote agisce come giudice, ma segnala anche il suo ruolo nei tribunali dio-

¹ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 10-11.

² Ripreso dalla prima traduzione inglese: C. CAPELLMANN, *Pastoral medicine*, Pustet, New York 1882, 1.

³ G. DE NINNO, *Questioni medico morali. Manuale a uso dei sacerdoti e degli studiosi di teologia morale*, F. Lestini, Roma 1937.

⁴ *Ibidem*, 16.

cesani o della Sede Apostolica. L'autore si chiede: come il sacerdote potrebbe valutare la responsabilità di un penitente senza conoscere gli stati patologici che possono diminuirla o abolirla completamente; per quanto riguarda i tribunali canonici, come il sacerdote potrebbe emettere un giudizio ponderato, su alcune cause di nullità per sterilità preesistente di uno dei coniugi, senza un chiaro concetto anatomico-fisiologico della generazione della specie umana; come potrebbe valutare la soprannaturalità di un fenomeno, in una causa di canonizzazione, senza possedere nozioni minime del funzionamento fisiologico dell'organismo. Riconosce in queste valutazioni il ruolo essenziale del perito, ma precisa che il giudice ecclesiastico deve conoscere almeno i rudimenti di questa materia. Per quanto riguarda la sua missione educativa, sia nel sacramento della penitenza che al di fuori di esso, il pastore di anime deve approfittare delle conoscenze della fisiologia per dare alle persone anche un consiglio medico o di igiene.¹

Si trascrivono i capitoli di questo testo, per evidenziare come l'autore ne distribuisce i temi:²

Capitolo I: Criterio di classificazione del tipo individuale dal punto di vista della costituzione, del temperamento, e dell'indole

Capitolo II: Studio delle malattie nervose-mentali particolarmente interessanti per il sacerdote, perché modificano la responsabilità dell'individuo o creano particolare difficoltà alla sua missione educativa

Capitolo III: Studio illustrativo e critico dei principali sistemi di psicoterapia

Capitolo IV: Studio delle passioni dal punto di vista medico

Capitolo V: Studio della funzione sessuale in condizioni normali e patologiche, diretto principalmente a mostrare eventuali cause fisiche di vizi sessuali, possibili rimedi coadiuvanti l'opera dell'educazione alla castità

Capitolo VI: Studio del movimento mondiale tendente al miglioramento fisico e mentale della razza (eugenica), particolarmente allo scopo di porre in rilievo i punti di rapporto con la morale

Capitolo VII: Studio della funzione generativa in condizioni normali e patologiche, particolarmente nei riguardi della finalità fisica del matrimonio (impotenza, sterilità)

Capitolo VIII: Studio della gestazione nella specie umana (sviluppo dell'individuo nel seno materno) e delle condizioni del parto, con speciale riguardo all'eventuale svolgersi in circostanze e forme morbose

Capitolo IX: Studio critico di alcune speciali manifestazioni biologico-mediche uscenti dall'ordinario, come contributo al problema della distinzione dei fatti naturali dai soprannaturali (fenomeni medianici, telepatici, radio-estesici, comparsa di manifestazioni organiche straordinarie)

Capitolo X: Studio biologico-medico della morte, particolarmente per quanto riguarda i suoi segni e le condizioni di eventuale sensibilità, intelligenza, coscienza negli agonizzanti

Capitolo XI: Cognizioni generali e particolari di igiene (dello studio, dell'alimentazione, ecc.).

¹ *Ibidem*, 12-18.

² *Ibidem*, 23-24.

Termino questa breve presentazione citando il manuale che si può considerare come l'“ultimo” grande testo di medicina pastorale, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, scritto da Albert Niedermeyer tra il 1949 e il 1952¹ e pubblicato a 70 anni di distanza dal libro di Copellmann. Si tratta di un'opera in sei volumi, con più di 2500 pagine, varie volte edita in tedesco e tradotta come compendio nelle principali lingue moderne. Questa “medicina pastorale moderna”, come la definisce il traduttore del compendio in italiano, è destinata sempre più allo studioso di medicina ed anche ad un pubblico profano, tuttavia il suo pubblico di elezione continua ad essere quello teologico.² La struttura dell'opera, abbandonando la classica organizzazione intorno ai comandamenti e ai sacramenti, è la seguente: il I e il II volume si occupano dell'ambito sessuale, sia in generale (fisiologia, patologia, igiene, etica e pedagogia), sia analizzando questioni specifiche della vita sessuale (continenza periodica, sterilità ed operazioni che la provocano, esame dello sperma, impotenza, fecondazione artificiale, assistenza alle coppie); il III volume tratta della gravidanza, dell'aborto e della nascita (diritto alla vita, questione culturale e storia del diritto, e il problema della vitalità del feto); il IV volume studia gli interventi medico-chirurgici, con particolare riferimento a quelli relativi agli organi riproduttivi; il V volume tratta delle malattie dell'anima (psicopatologia e psicoterapia); l'ultimo volume riguarda l'eutanasia e la tanatologia.

Nel periodo compreso tra i testi di Copellmann e di Niedermeyer, le indicazioni del Magistero ecclesiastico sulla morale della vita sono relativamente scarse. Con Pio XII si ha un'inversione di tendenza, con un'abbondanza di materiale, dovuta soprattutto ai suoi discorsi.³ In essi si affrontano sia alcuni temi classici della morale, come l'aborto, l'obbligatorietà dei trattamenti, il problema del dolore e la sua attenuazione, ecc.; sia altri che ponevano alla coscienza cristiana nuovi interrogativi etici, come alcune questioni riguardanti l'anestesia e la rianimazione, le ricerche sul cancro, i problemi posti dal progresso delle conoscenze sulla genetica, la possibilità della fecondazione artificiale, la psicofarmacologia, la chirurgia plastica che iniziava a compiere i primi passi in quegli anni. Si può facilmente osservare che si tratta di alcuni dei temi che determi-

¹ A. NIEDERMEYER, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 6 voll., Herder, Wien 1949-1952.

² Dalla prefazione di G.M. Merlo, traduttore italiano del compendio: A. NIEDERMEYER, *Compendio di medicina pastorale*, Marietti, Torino 1956, vi. È interessante notare come, già in questi testi, inizia ad apparire ciò che più tardi sarà una caratteristica fondamentale della bioetica: la sua interdisciplinarietà. Merlo scrive «un compendio deve servire di prima introduzione anche al profano di una certa cultura, dedito alle professioni più svariate, all'educatore, al giurista, al sociologo, al biologo». Lo stesso Niedermeyer lo spiega nelle prime pagine: «Lo scopo della medicina pastorale è determinato in primo luogo dalle esigenze che la pratica impone al curatore d'anime. Ma la medicina pastorale non è meno importante anche per il medico, il quale ha bisogno di un filo conduttore che lo guidi nell'esercizio della sua professione», *ibidem*, 5.

³ Nelle presentazioni del Magistero sulla morale della vita e sulla bioetica si è soliti iniziare da Pio XII: LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 167; A. SARMIENTO, *El don de la vida. Documentos del Magistero de la Iglesia sobre bioética*, Bac, Madrid 1996.

neranno la nascita della bioetica. Una raccolta in italiano dei discorsi di Pio XII curata da Fiorenzo Angelini (1960) si univa come materiale di consulta per lo studente di teologia ai testi menzionati prima.¹

III. NASCITA DELLA BIOETICA E PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

Prima di proseguire ed affrontare il problema dello stato attuale degli studi sulla morale della vita, e la sua relazione con la bioetica, è essenziale dedicare un po' di spazio ad altre due questioni: quando e perché nasce la bioetica, e qual è il suo statuto epistemologico. È importante perché negli ultimi trent'anni molti moralisti si sono occupati, almeno parzialmente, di "fare" bioetica invece che teologia morale. Quest'affermazione non è una critica, ma la constatazione del fatto che era opportuno storicamente contribuire, con il ricco bagaglio dell'insegnamento cristiano, alla fondazione e allo sviluppo della nuova disciplina. È difficile valutarne gli esiti ma, certamente, la bioetica deve molto, più di quanto ritiene, alla teologia morale.² Attualmente la maggior parte della bioetica accademica, soprattutto quella anglosassone, si è quasi completamente dimenticata delle sue radici teologiche. Albert Jonsen non ha dubbi nell'affermare che dopo i convegni organizzati dai medici negli anni Sessanta, per discutere sulle nuove questioni etiche che emergevano nella sperimentazione e nella pratica clinica, i primi a scendere in campo furono i teologi.³ Mordacci sostiene che «non v'è alcun dubbio che l'origine della bioetica sia stata principalmente teologica» e lo giustifica con una serie di motivi: la formazione personale degli autori che hanno dato vita alla bioetica; il dibattito bioetico è stato favorito dalla discussione interna nell'ambito cattolico, intorno al Concilio Vaticano II e all'enciclica *Humanae vitae*; la bioetica usa frequentemente i concetti e gli argomenti tipici della teologia morale; nelle critiche al Magistero ecclesiastico, su alcuni aspetti culturali e sociali, si ricorre ad argomenti utilizzati da questi stessi insegnamenti; a partire dagli anni Cin-

¹ F. ANGELINI (a cura di), *Discorsi ai medici (Pio XII)*, Orizzonte medico, Roma 1960. In lingua spagnola vi è una presentazione sistematica del contenuto di questi discorsi, organizzata per temi: Á. ALCALÁ GALVE, *Medicina y moral en los discursos de Pio XII*, Taurus, Madrid 1959.

² A.R. Jonsen e A. Jamenton scrivono che la teologia cattolica ha esercitato un influsso significativo nello sviluppo teorico della bioetica secolare (cfr. E.G. POST [ed], *Encyclopedia of Bioethics*, MacMillan Reference, New York 2003³, 1527). Su questa questione sono interessanti i seguenti testi: E.E. SHELPH, *Teologia e bioetica: fondamenti e problemi di frontiera*, Edb, Bologna 1989; S.E. LAMMERS, *Theological voices in medical ethics*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids 1993. Per quanto riguarda l'ambito dell'etica della ricerca, è importante l'articolo di G. HERRANZ, *Alcuni contributi all'etica della ricerca scientifica. Per una visione cristiana*, in E. SGRECCIA, J. VIAL CORREA, *Etica della ricerca scientifica*, Lev, Città del Vaticano 2004, 128-143. Più specifico del contesto italiano è il libro di L. LORENZETTI, *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze, divergenze*, Edb, Bologna 1994.

³ A.R. JONSEN, *The birth of bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2003, 34. Questa tesi la sviluppa ampiamente Walters in uno degli articoli del libro di Shelp appena citato (pp. 37-57). Sostiene che nel primo periodo della rinascita dell'etica medica in USA, che colloca tra il 1965 e il 1975, un ruolo importante, se non il principale, spettò ai pensatori e alle tematiche religiose. Una manifestazione di questa predominanza dell'etica teologica la vede riflessa nei lavori della *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research* (1970-1975). I filosofi morali li ritroviamo soprattutto a partire dal 1975.

quanta, la casistica propria della teologia morale mostrò un notevole interesse per le questioni biomediche. Infine, questo autore indica che nella comunità dei credenti hanno un particolare rilievo le questioni etiche, nella pratica e nella ricerca biomedica, e richiedono un'adeguata riflessione per dare al fedele cristiano motivi convincenti, tenendo presente il contesto socio-culturale in cui si trova.¹

Jonsen spiega che soltanto in un momento successivo si unirono i filosofi che, secondo un famoso articolo di Stephen Toulmin, trovarono un ambito di lavoro che consentì di "salvare la vita" della filosofia morale, riscattandola dalle interminabili discussioni sulle questioni di meta-etica.² Fino a questo momento, la filosofia non aveva mostrato particolare interesse per lo studio delle questioni morali che poneva la medicina e neppure medici filosofi, come John Locke, Karl Jaspers o William James, si erano occupati di queste questioni.³ Fox e Swazey, nel loro interessante libro *Observing Bioethics*, dedicano un paragrafo al ruolo della religione nella nascita della bioetica, sottolineando che, in generale, i primi protagonisti della bioetica avevano convinzioni religiose profonde e, anzi, alcuni erano sacerdoti.⁴

Per cercare di dare una risposta alle domande che ci siamo posti, privilegerò la bibliografia anglosassone perché la bioetica è nata negli Stati Uniti, ed è lì dove la sua storia e la sua questione epistemologica hanno ricevuto la maggior parte dei contributi.

1. Quando e perché nasce la bioetica?

La nascita della bioetica si associa a Van Rensselaer Potter, che sembra sia stato il primo nel 1970 ad utilizzare il termine inglese (*bioethics*).⁵ Potter era un biochimico che dedicò tutta la vita professionale all'oncologia. Nei suoi scritti sostiene la necessità di recuperare il nesso tra le scienze naturali e quelle umanistiche: perciò ricorre alla similitudine del ponte per unire i due saperi. I progressi che la scienza stava ottenendo, e soprattutto il dominio che attribuiva all'uo-

¹ Cfr. R. MORDACCI, *L'incerta vicenda*, in G. ANGELINI et alii, *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 22. Lorenzetti scrive che fino agli anni Sessanta è evidente l'egemonia cattolica nelle questioni etiche legate alla medicina (cfr. LORENZETTI, *Teologia e bioetica laica*, 9). Sull'importanza del Concilio Vaticano II in questo contesto si veda anche G. RUSSO, *Bioetica. Manuale per teologi*, Las, Roma 2005, 27-29.

² S. TOULMIN, *How Medicine Saved the Life of Ethics*, «Perspectives in Biology and Medicine» 25 (1982/4) 736-750.

³ Cfr. E.D. PELLEGRINO, *From Medical Ethics to a Moral Philosophy of the Professions* in E.P. KLEIN, *The story of bioethics. From seminal works to contemporary explorations*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2003, 5.

⁴ R.C. FOX, J.P. SWAZEY, *Observing bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2008, 61-63.

⁵ V.R. POTTER, *Bioethics, the science of survival*, «Perspectives in biology and medicine» 14 (1970/1) 127-153; IDEM, *Bioethics. Bridge to the future*, Prentice-Hall, New Jersey 1971. Come è stato detto, recentemente si è scoperto che il termine "bioetica" era stato utilizzato nel 1927 in lingua tedesca da un pastore protestante, per spiegare la necessità di curare e proteggere la vita non solo umana, ma anche animale e vegetale, come parte della missione che il Creatore ha affidato all'uomo. Sullo scritto di Jahr si può consultare: H.-M. SASS, *Fritz Jahr's 1927 concept of bioethics*, «Kennedy Institute of Ethics Journal» 17 (2007/4) 279-295.

mo sull'ecosistema e sulla propria natura biologica, rendevano indispensabile un'approfondita riflessione sul significato di questo potere e sulle sue implicazioni etiche. La proposta "bioetica" di Potter è molto più globale di quella che si svilupperà nei primi anni della bioetica e che possiamo definire istituzionalizzata, i cui principali rappresentanti sono il *Kennedy Institute of Ethics*¹ e il *Hastings Center*. Questi si occuparono più delle questioni etiche, che si ponevano nell'ambito clinico, che delle grandi idee riguardanti la vita sul pianeta. Negli ultimi anni si sta avendo un maggiore sviluppo di dimensione globale della bioetica, che è predominante nella proposta potteriana.² Le differenze iniziali sull'oggetto materiale della bioetica hanno indotto Merlo a definire la nuova disciplina come "identità in bilico".³

Sono molti i testi di storia scritti sulla nascita della bioetica.⁴ Come hanno evidenziato alcuni autori, meraviglia che, pur essendo così recente il nuovo ambito di studio, differiscano tanto sia nell'individuare la data d'inizio che i motivi della nascita della bioetica. Queste disparità dipendono da un problema più sostanziale: il modo d'intendere la bioetica.⁵ Secondo la risposta che i pionieri hanno dato a quest'ultimo problema ne consegue anche il maggiore o minor peso che avranno gli avvenimenti e i fenomeni storici. Fox e Swazey fanno una sintesi, di eventi e date, presenti nelle diverse "storie". Tra queste, alcune indicano una nascita precoce della bioetica, come quella di LeRoy Walters che segnala 206 eventi verificatisi tra 1925-1975. Una nascita più tardiva è proposta da Jonsen che la pone alla fine degli anni Settanta, quando la bioetica è già stata istituzionalizzata con la fondazione di centri di studio, riviste e corsi universitari. Tra questi due estremi, altre proposte collocano tale nascita tra la metà degli anni Sessanta e la metà degli anni Settanta.⁶

¹ Sull'origine del *Kennedy Institute of Ethics* e sull'importanza dei suoi primi trent'anni di vita, è interessante l'articolo di L. WALTER, *The Birth and Youth of the Kennedy Institute of Ethics* in KLEIN, *The story of bioethics*, 215-231.

² Questa dimensione globale è presente fin dall'inizio nella sua proposta. Successivamente è meglio strutturata in un suo libro, scritto quando la bioetica si era già diffusa in tutto il mondo: V.R. POTTER, *Global bioethics. Building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, East Lansing 1988.

³ Cfr. P. MERLO, *Fondamenti & temi di bioetica*, Las, Roma 2009, 22.

⁴ Della bibliografia in lingua italiana segnaliamo il testo collettivo: C. VIAFORA, *Vent'anni di bioetica. Idee, protagonisti, istituzioni*, Fondazione Lanza, Padova 1990.

⁵ Chambers spiega che le diverse versioni della storia della bioetica sono state scritte iniziando dal finale o, con parole del critico letterario Frank Kermode, con "the sense of an ending". Ogni autore scrive questa storia immaginando quale dovrebbe essere il suo finale più adeguato, che è in stretta relazione con il modo di intendere questo nuovo campo di ricerca, e le soluzioni che propone ciascun autore. Nel suo articolo, Chambers paragona le storie della bioetica corrispondenti alla moralità procedurale di Engelhardt, alla rinascita della casistica proposta da Jonsen e Toulmin, al comunitarismo liberale di Emanuel e alla rivalutazione della virtù di Pellegrino e Thomasma: cfr. T. CHAMBERS, *Retrodiction and the histories of bioethics*, «Medical humanities review» 12 (1998/1) 9-22.

⁶ FOX, SWAZEY, *Observing bioethics*, 28-29. Nell'ambito italiano vi è anche una certa controversia sul momento della nascita della bioetica. Mori, per esempio, la colloca tra gli ultimi anni Sessanta e i primi Settanta, e critica coloro che l'anticipano al tempo del processo di Norimberga (compresi Sgreccia e Tettamanzi): cfr. M. MORI, *Bioetica. Nuova scienza o riflessione morale?*, «Mondoperaio» 11 (1990) 121-122.

Non è necessario soffermarsi qui ad esaminare i grandi progressi della medicina nelle decadi precedenti (scoperta e diffusione degli antibiotici, sviluppo della genetica, trapianti di organi, dialisi ed altre tecniche di sostegno vitale, ecc.), né ad esporre casi di sperimentazioni sugli esseri umani realizzati prescindendo dai criteri etici (processo di Norimberga, *Tuskegee Syphilis Study*, *Willowbrook State School*, ecc.).¹ Si potrebbe dire che questi furono il detonatore che fece esplodere la bioetica che, in pochi anni, vide una grande espansione. Furono il detonatore di una massa critica, dai contorni meno definiti, le cui più profonde radici non sono facili da stabilire e sulle quali ancora oggi si dibatte. Si illustrano, di seguito, alcune ipotesi che su questo aspetto ci propone la bibliografia.

Jonsen, nel suo testo *The Birth of Bioethics*, una delle descrizioni più complete sulla nascita della bioetica, introduce i protagonisti di questa nascita (medici, teologi, filosofi ed istituzioni governative), per passare poi ai temi che determinarono il sorgere della nuova disciplina. Questi, raccolti nella seconda parte del volume, corrispondono ognuno ad un capitolo: l'etica della ricerca sui soggetti umani; genetica ed etica; l'etica dei trapianti di organi; l'etica della morte e del morire; l'etica della riproduzione umana.² Anche se nelle diverse presentazioni si riscontrano notevoli somiglianze sull'origine della bioetica, non si deve pensare che questo sia stato pacificamente accettato, come si riscontra in particolare nell'articolo di Warren Reich presente in un volume sul bilancio di 25 anni di bioetica.³ Questo pioniere, editore delle prime edizioni della *Encyclopedia of Bioethics*, critica una presentazione eccessivamente semplicistica che spiega la nascita della bioetica come il risultato di una serie di commissioni nazionali, che utilizzarono un certo linguaggio filosofico (con pochi diritti e principi, come si nota nel rapporto *Belmont*), e che faceva riferimento a due tipi di eventi propri degli anni Sessanta: gli abusi nella sperimentazione sugli esseri umani e l'introduzione delle biotecnologie. Per Warren la nascita della bioetica ha radici più profonde e si spiega con i cambiamenti sociali e culturali che, nell'ambito morale, caratterizzano i burrascosi anni Sessanta. In questo contesto hanno una notevole importanza: il movimento per i diritti civili (che offre alla bioetica una serie di riflessioni sul diritto alla privacy, alla fiducia, allo scambio di informazione tra il medico e il paziente, al consenso informato, ecc.), il movimento ecumenico e di secolarizzazione (che determina quella caratteristica di dialogo proprio della bioetica) e il dibattito, in ambito etico, di alcune questioni teoriche sul ruolo dei principi e la loro applicazione ai casi concreti.

¹ Su quest'ultimo punto si può consultare il completo testo di W. WEYERS, *The abuse of man: an illustrated history of dubious medical experimentation*, Ardor Scribendi, New York 2003.

² JONSEN, *The birth of bioethics*, 125-321. Lo stesso Jonsen riconosce che la sua storia è, in effetti, quella della bioetica negli Stati Uniti, ma spiega anche – con parole di Daniel Callahan – che in realtà la bioetica è “un prodotto nativo” di questo paese: dedica l'ultimo capitolo a dimostrare quest'affermazione, e a citare alcuni degli sviluppi che la bioetica ha avuto in altri paesi: *ibidem*, 377-405.

³ G. Russo (ed.), *Bilancio di venticinque anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, Elledici, Leumann 1997, 25-35.

García Capilla nel suo libro *El nacimiento de la bioética* cita quattro fenomeni o direttrici che, nella seconda metà del xx secolo, provocarono la nascita della bioetica sia nel suo versante epistemologico che in quello istituzionale.¹ Insiste sugli avvenimenti contingenti, sostenendo l'impossibilità di far risalire l'origine della bioetica ad un motore primo. Per questo autore la nascita della bioetica si deve a ciò che chiama un "poliedro di intelligibilità", prodottosi in un momento storico determinato e caratterizzato dalla pluralità e dalla complessità, nel quale iniziano a sorgere nuovi fattori per gestire i valori che riguardano il corpo e la vita e che portano a conflitti morali a cui né i medici, né i codici deontologici, sono in grado di dare risposte. Le suddette quattro direttrici sono: «la crisi del paternalismo nella tradizione medica, l'autonomia nella gestione dei valori della vita, la medicina nel passaggio dallo Stato di benessere al neoliberalismo, e, in fine, i concetti di rischio e di responsabilità dinanzi alle nuove tecnologie mediche e alle biotecnologie».

Quanto fin qui esposto, dà un'idea della complessità che presenta lo studio della nascita della bioetica, soprattutto rispetto al periodo sociale e culturale nel quale ebbe inizio: non dobbiamo dimenticare che siamo negli stessi anni della rivoluzione sessuale, che ha alcune radici comuni con la bioetica, almeno per quanto attiene al modo di concepire il dominio dell'uomo sulla sua corporeità e, in definitiva, sulla vita. È evidente che in questa genesi si possono distinguere vari livelli di riflessione: alcuni più generali, come quello sul concetto di autorità e di autodeterminazione, che causarono un'importante crisi del paternalismo medico; altri più specifici dell'ambito medico, come il consenso informato, la giusta applicazione dei presidi, ecc. Risulta quindi che la nascita della bioetica venne preparandosi nei decenni precedenti attraverso: i movimenti sociali e culturali, che poco o nulla sapevano delle questioni etiche della medicina; lo sviluppo scientifico e tecnico in questo ambito che non ha precedenti; e la riflessione, sia nel contesto biomedico che della teologia morale, sul miglior modo di rispondere ai nuovi interrogativi che presentava la ricerca e la pratica della medicina.

2. *La bioetica è una nuova disciplina?*

In stretta relazione con il problema dell'origine della bioetica è la domanda sulla sua natura epistemologica. La bioetica è un'attualizzazione dell'etica medica o è una nuova disciplina? In questo caso, qual è il suo metodo? Rispondere adeguatamente a questi interrogativi va oltre gli obiettivi di questo lavoro. Già nel 1998 Puca scriveva che la bioetica, per una certa presunzione che la caratterizzava perché il termine si era diffuso in pochissimo tempo, aveva trascurato il problema epistemologico.² Ci limitiamo a segnalare alcune risposte date, per

¹ Cfr. D.J. GARCÍA CAPILLA, *El nacimiento de la bioética*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 13-15.

² A. PUCA, *Il contributo della teologia alla bioetica. Alcune questioni di bioetica alla luce dell'avvenimento cristiano*, Camilliane, Torino 1998, 104.

evidenziare la complessità del tema e, quindi, la difficoltà che ha la teologia nell'affrontare queste questioni.

È indubbio che la bioetica ha qualcosa di “nuovo” e sua caratteristica è l'approccio pluridisciplinare.¹ Questa novità è in grado di giustificare una nuova disciplina, con un proprio oggetto di studio e un proprio metodo? L'approccio interdisciplinare sembra escludere che si tratti di una sistematizzazione specifica, di un metodo proprio (oggetto formale) che caratterizza una disciplina e la distingue dalle altre. Jonsen alla fine del capitolo “Bioethics as a discipline”, del libro citato, dice che se per disciplina si intende «un insieme di materiali che si possono insegnare» (cosa che la bioetica fa da metà degli anni Settanta), la bioetica si può considerare in senso ampio una disciplina ma non in senso stretto, poiché non ha una metodologia dominante né una teoria morale di base, avendo attinto soprattutto dalla teologia e dalla filosofia gli elementi che utilizza per l'analisi, per la risoluzione dei problemi che studia e per la giustificazione delle sue conclusioni.² Daniel Callahan forse è stato il primo, tra i pionieri della bioetica, a difendere quest'idea. In un articolo pubblicato nel primo numero della rivista *Hastings Center Studies*, nel 1973, sosteneva che la bioetica non era una disciplina definita.³ Con il trascorrere dei decenni, ai più alti livelli accademici, si continua a ritenere la bioetica “estranea” nonostante la notevole presenza di docenti nelle università e la grande mole di pubblicazioni su di essa.⁴

Studiando i testi di bioetica, sembra che la maggioranza degli autori stia tra i due estremi che, per esigenze didattiche, possiamo rappresentare con K. Danner Clouser e Robert M. Veatch. Il primo ritiene la bioetica (che preferisce continuare a chiamare “medical ethics”) come l'etica applicata da sempre.⁵ Il secondo propone, nel suo libro più noto (*A theory of medical ethics*), una “nuova” teoria per l'etica medica, in cui la tradizione ippocratica non avrebbe spazio, poiché lascia al medico ogni tipo di discrezionalità, ignora i doveri deontologici e le conseguenze sociali dell'agire in ambito sanitario.⁶

Nell'ambito italiano si può affermare che non c'è stato un reale dibattito sulla questione epistemologica della bioetica, anche se alcuni autori l'hanno trattata partendo dalla discussione in lingua anglosassone. Un buon modo di affrontare il problema è il *Manuale di bioetica* di Sgreccia. Per questo autore, la giustificazione epistemologica della bioetica si trova nello studio del rapporto tra scienza (in

¹ La bioetica è intrinsecamente, e in certo senso problematicamente, multidisciplinare (*multidisciplinary*): cfr. FOX, SWAZEY, *Observing bioethics*, 22.

² JONSEN, *The birth of bioethics*, 345. Quest'autore segnala che sin dall'inizio la bioetica è stata un «mélange of disciplines» (p. 342).

³ Cfr. D. CALLAHAN, *Bioethics as a discipline*, «Hastings Center Studies» 1 (1973) 66-73. Questa rivista diventerà poi l'attuale *Hastings Center Report*.

⁴ Cfr. D. CALLAHAN, *The Hastings Center and the early years of bioethics*, «Kennedy Institute of Ethics Journal» 9 (1999/1) 53-71.

⁵ Nell'ambito italiano segue la posizione di Clouser, tra gli altri, F. BELLINO, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali*, Città nuova, Roma 1993, 32.

⁶ Cfr. JONSEN, *The birth of bioethics*, 327-329.

particolare la ricerca scientifica) ed etica. Anche se, in alcune occasioni, si appella alla neutralità del lavoro scientifico almeno per la parte teorica non applicativa, Sgreccia evidenzia l'inadeguatezza di questa impostazione e la necessità di scoprire le diverse dimensioni etiche del lavoro scientifico (che include sia l'esigenza deontologica di realizzare tecnicamente bene il lavoro, sia la moralità dei fini e dei metodi che si utilizzano), e sottolinea l'«esigenza di carattere integrativo» nella quale include tutte le dimensioni precedenti. Seguendo Jaspers, Popper ed Eccles, si mostra l'impossibilità della scienza di rispondere agli interrogativi etici che pone la ricerca e di stabilire criteri normativi adeguati. Sgreccia presenta, quindi, i diversi modelli che in bioetica sono stati proposti per individuare tali criteri (sociobiologista, soggettivista o liberal-radical, pragmatico-utilitarista, contrattualistico, fenomenologico, etica dei principi) e illustra il modello personalista che ritiene superiore perché in grado di risolvere le antinomie e di stabilire in maniera oggettiva i valori e le norme.¹ Si presentano ora le posizioni di Maurizio Mori e di Adriano Pessina, importanti esponenti delle due grandi tendenze bioetiche nel panorama italiano, nelle quali si possono inserire molti altri autori. Il punto di partenza di Mori è che la bioetica presuppone un "nuovo" tipo di etica.² Sebbene riconosca che per molti autori la nuova disciplina non è altro che l'applicazione dell'etica "tradizionale" ai nuovi problemi morali posti in ambito medico-scientifico, ritiene che sia qualcosa di più, perché risponde ad un nuovo "modo di vita" (non solo umana, ma anche animale) determinato dal progresso tecnico. Parlando dell'etica applicata, usa la metafora del faro (l'etica è il faro che illumina un determinato campo dell'attività umana) e spiega che la bioetica obbliga a "cambiare il faro", poiché l'etica "tradizionale" non è in grado di illuminare adeguatamente i nuovi problemi.³ Insiste con forza sulla distinzione e il contrasto tra l'etica "tradizionale", che ha come principio la sacralità della vita, e la "nuova" etica che, invece, propone il principio della qualità della vita. La prima si fonda sul «dovere assoluto (cioè che non ammette eccezioni) di rispettare il finalismo naturale del processo vitale», mentre la seconda poggia su una serie di principi *prima facie*, già presenti nella morale "tradizionale".⁴ La differenza, pertanto, non è dovuta ai nuovi principi morali ma al venir meno del principio assoluto, proprio di ciò che definisce "etica della sacralità della vita".⁵

¹ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e pensiero, Milano 2007, 48-91: corrisponde al capitolo 2 (Giustificazione epistemologica, fondazione del giudizio bioetico e metodologia della ricerca in bioetica). Offre un'ampia bibliografia di consultazione.

² Per questa presentazione si fa riferimento ai seguenti scritti: M. MORI, *Bioetica. Concetto, teorie, problemi*, «Notizie di Politeia» 16 (1989/5) 29-38; IDEM, *Bioetica. Nuova scienza o riflessione morale?*

³ IDEM, *La bioetica. La risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in C.A. VIANO, *Teorie etiche contemporanee*, Bollati - Boringhieri, Torino 1990, 186-224.

⁴ Per la "morale tradizionale" il processo vitale sarebbe caratterizzato da una teleologia intrinseca che non si deve contraddire. In questo modo sarebbero lecite le azioni che aiutano, sostengono, rispettano questo finalismo, ed illecite quelle contrarie (cfr. MORI, *Bioetica. Nuova scienza*, 123).

⁵ Quest'affermazione sorprende perché, nella pagina precedente, l'autore scriveva che la critica rivolta negli anni Sessanta all'etica tradizionale sembra «abbia fatto piazza pulita del bagaglio acquisito dalla riflessione secolare, e che la bioetica degli anni '70 parta da zero», *ibidem*, 122. E qui, invece

In quest'ultimo modo di pensare l'etica, l'uomo vive per rispettare la norma assoluta, mentre nella "etica della qualità di vita" la moralità è una creazione umana.¹ Per quanto riguarda l'interdisciplinarietà, Mori afferma che nel primo modo di concepire la bioetica (etica della sacralità) deve essere ben chiaro «che il ruolo dello scienziato sociale (o del medico) è subordinato a quello del filosofo», mentre per coloro che ritengono questa disciplina come una "nuova etica" (etica della qualità), «i medici e gli scienziati sociali assumono un ruolo del tutto centrale, che non è più subordinato a quello del filosofo, in quanto le informazioni empiriche da essi fornite sono essenziali proprio per individuare la norma che, nelle circostanze specifiche, garantisce un adeguato livello di qualità di vita».² In questo secondo modello, a differenza del precedente, la bioetica è eminentemente interdisciplinare.³

Alla posizione di Mori risponde Pessina evidenziando che, pur ritenendo la bioetica una nuova disciplina e riconoscendo la novità dell'approccio globale che comporta l'analisi etica delle questioni della vita, non si può negare che la bioetica è un'etica applicata.⁴ Per questo autore, l'etica dovrebbe essere, secon-

sostiene che non si danno nuovi principi, ma semplicemente si toglie la primazia della sacralità come principio assoluto.

¹ Non è possibile analizzare qui la problematicità delle questioni che presenta questa impostazione. Anche se rimane una notevole distanza tra le due posizioni presentate, soprattutto nel modo di concepire l'etica, si possono trovare nell'"etica della qualità di vita" dei postulati (impliciti) che si avvicinano abbastanza a ciò che Mori critica come "dovere assoluto": infatti, lui sottolinea che se l'individuo ha libertà per scegliere il suo piano di vita, ed è sovrano e supremo giudice delle proprie scelte, non per questo può agire in modo ingiusto verso gli altri; anzi, più volte, parla dei doveri di benevolenza, che sono un gradino in più rispetto alla giustizia. Sulla possibilità di dialogo tra i paradigmi della bioetica cattolica e la bioetica laica, che sono alla base della contrapposizione segnalata da Mori, si consiglia il testo completo e profondo di G. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, B. Mondadori, Milano 2005.

² MORI, *Bioetica. Nuova scienza*, 125-126.

³ Che la medicina, e la scienza in generale, aiuti ad individuare la norma (morale) che si deve applicare, non esclude che la bioetica sia fundamentalmente etica. Anzi, quando Mori spiega il modo con cui l'"etica della qualità della vita" giustifica la fecondazione in vitro, si basa sul consenso degli individui interessati e sulla felicità dei coniugi e del bambino nato da queste tecniche: concetti che trovano posto nella problematica morale, ma che dicono poco nel contesto della razionalità scientifico-medica così come l'intende quest'autore (cfr. IDEM, *Bioetica. Concetto, teorie, problemi*, 31-32).

⁴ Cfr. A. PESSINA, *Fondazione e applicazione dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 4 (1991) 560-598. Su questa stessa linea, scrive Privitera che «lo statuto epistemico della bioetica non potrà differenziarsi dallo statuto specifico della riflessione etica, anche se di fatto essa va a collocarsi entro contesti di tipo normativo». Questo autore distingue quattro tipi di discorso morale: etica descrittiva, etica normativa, parenesi e meta-etica (cfr. S. PRIVITERA, *Epistemologia bioetica*, in S. LEONE, S. PRIVITERA [edd], *Nuovo Dizionario di Bioetica*, Città Nuova - Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004, 416-418, cit. 418). Sul primato formale dell'etica, si veda anche: L. MELINA, *Riconoscere la vita. Problematiche epistemologiche della bioetica*, in A. SCOLA, *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998, 75-115. Questo autore risponde anche a Mori scrivendo che «la sua novità [della bioetica] non toglie che si tratti fundamentalmente di "applicare l'etica". La questione non è allora quella di cambiare l'etica, ma di ripensarne più rigorosamente i fondamenti e i modelli argomentativi alla luce dell'inedita novità delle questioni» (p. 80). Tra gli autori italiani, Russo è uno dei pochi che afferma che la bioetica non è un'etica applicata (cfr. RUSSO, *Bioetica*, 29); forse, quest'affermazione è dovuta, più che ad una discrepanza di fondo con gli autori appena citati, al modo di intendere l'"etica applicata".

do una terminologia aristotelica, la “disciplina architettonica” della bioetica. Pur ammettendo il “confine metodologico incerto”, segnala il pericolo di lavorare in bioetica senza stabilire chiaramente il ruolo che l’etica dovrebbe svolgere, muovendosi solo in base alle informazioni che vengono dalle altre discipline per valutare le situazioni concrete.¹ Il rischio è di pensare che la somma di diverse prospettive ed indicazioni possa da sola fornire la risposta a “che cosa fare”.² La conclusione di questo testo di Pessina sembra corretta: nella bioetica è necessario superare i due opposti estremi. Da un lato, l’“enfaticizzazione” della novità, che tende a giustificare la riformulazione del discorso etico (in risposta a Mori), dall’altro, la “minimizzazione” che non tiene conto della necessità di revisione e di continuo ripensamento del ruolo dell’etica.

Trattando della multidisciplinarietà, Carlotti propone una classificazione delle varie scienze coinvolte. Distingue due livelli di studio: descrittivo, proprio della biologia, della psicologia, della sociologia e dell’antropologia culturale; e interpretativo, che a sua volta si scinde in un livello speculativo, proprio dell’antropologia, e in un livello pratico, relativo all’etica.³

Il lavoro più completo che ho trovato sulla questione epistemologica della bioetica è un articolo pubblicato, quasi 20 anni fa, da Massimo Reichlin sulla rivista «The Journal of Medicine and Philosophy»,⁴ per il quale nella riflessione bioetica si possono distinguere tre livelli di lavoro, da tenere presenti per evitare confusioni e conflitti di attribuzione tra coloro che si dedicano a questo campo. Il primo livello corrisponde ad una profonda analisi teorica dell’azione umana nel campo delle scienze biomediche, a partire da una teoria etica generale che includa una teoria dell’azione e una spiegazione di cosa si deve intendere per “buono per l’uomo” e per “vita buona”. Si tratta di un livello fortemente filosofico in cui è giusto escludere lo stile interdisciplinare, necessario, però, per lavorare alla fondazione teorica della bioetica, che richiede un’adeguata conoscenza dei termini tecnici e scientifici rapportati alla prassi che si sta analizzando. Per Reichlin, infatti, sarebbe come lavorare all’etica dei contratti senza una certa conoscenza del mondo dell’economia. Il secondo livello riguarda lo sviluppo e l’educazione di un adeguato *ethos* medico tra professionisti di questo settore. L’obiettivo è che le indicazioni filosofiche astratte dei principi, diventino *habitus* di buona

¹ In un altro articolo Pessina scrive: «non esiste un metodo specifico della bioetica se non nel senso che la bioetica non fa altro che assumere il metodo di indagine che è specifico della riflessione etica dalla quale dipende»: *La questione del metodo nella prospettiva della bioetica di stampo personalista*, «Medicina e Morale» 54 (2004/2) 317.

² Di questa stessa opinione è S. CUCCHETTI, *Interpretare la natura. Prospettive di fondazione della bioetica a partire dalla riflessione filosofica e teologica su tecnica e natura*, Glossa, Milano 2010, 305.

³ Cfr. P. CARLOTTI, *Questioni di bioetica*, Las, Roma 2001, 13-14. Lucas Lucas segnala quattro livelli fondamentali: 1) scientifico, relativo ai differenti stadi e situazioni della vita umana; 2) antropologico-metafisico, relativo alla natura dell’uomo, alla sua spiritualità e alla sua peculiarità come persona; 3) etico-valutativo; 4) giuridico-legislativo (cfr. R. LUCAS LUCAS, *Epistemologia bioetica*, in G. Russo [a cura di], *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia*, Elledici, Torino 2004, 817-819).

⁴ M. REICHLIN, *Observations on the epistemological status of bioethics*, «Journal of Medicine and Philosophy» 19 (1994/1) 79-102.

scelta ed esercizio concreto delle virtù. Il terzo livello, che Reichlin definisce “politico”, sociologico e legale, deve portare a stabilire linee guida e raccomandazioni per la legislazione. In quest’ultimo livello, più ampio dei precedenti, è più evidente la necessità di un approccio interdisciplinare pluralista e tollerante.

La distinzione dei livelli proposta da Reichlin, può essere vista anche come una migliore distribuzione degli oggetti di studio delle diverse discipline chiamate in causa dalla “bioetica”. La bioetica, in senso stretto, come si è andata configurando soprattutto nell’ambito anglosassone, si dovrebbe considerare una parte della filosofia morale con un oggetto di studio (l’agire umano sulla vita nelle sue diverse forme), con un alto grado di complessità dovuto ai progressi scientifici e tecnologici degli ultimi decenni. Questa parte della filosofia morale, come da sempre nella storia dell’etica, è in stretta relazione con gli altri rami della filosofia e, in particolare, con l’antropologia. La bioetica così intesa, si distingue dall’etica medica e, più in generale, dall’etica professionale in ambito sanitario anche se è in stretta relazione con essa. Quest’etica professionale dovrebbe essere sviluppata dagli stessi professionisti (medici, infermieri, ricercatori, ecc.), come è avvenuto sino ad ora, in misura maggiore o minore secondo i casi, nella storia delle professioni. Punto di riferimento è la teoria aristotelica dell’agire umano (insieme alla sua idea di vita buona e di virtù), perché i professionisti, nei loro diversi campi di azione specifica, sono gli unici in grado di scoprire (grazie alla prudenza nella sua interrelazione con le altre virtù) i migliori modi di agire nel proprio lavoro o, con terminologia classica, nella loro arte. Questo “buon agire” professionale potrà essere interpretato in un secondo momento dallo stesso agente (se ha una minima formazione etica e le capacità intellettuali adeguate), che sarà in grado di presentare un’opportuna sistematizzazione dell’etica relativa a quest’area dell’agire umano.

Questa distinzione tra bioetica ed etica medica è importante perché, nella maggior parte dei paesi, la prima ha sostituito la seconda, considerando l’etica medica superata e inadeguata a dare soluzioni ai nuovi problemi. In non pochi casi, la bioetica si presenta come uno sviluppo ulteriore dell’etica medica. Ritengo che ciò sia una grande perdita per la medicina, perché l’etica medica per molti secoli ha aiutato il medico ad “agire bene” e può continuare a farlo. È evidente che, per la soluzione di alcune delle nuove questioni, quest’etica professionale ha bisogno della bioetica per capire meglio i problemi e, soprattutto, per giustificare le conclusioni. Però se si perdesse l’etica medica si starebbe perdendo una tradizione medica, un *ethos* medico (il secondo livello della classificazione di Reichlin), che la bioetica non è in grado di supplire con il semplice rigore logico, l’autonomia e altri principi *prima facie*.¹ Insieme a queste due discipline, la bioe-

¹ Un esempio significativo si trova nelle risposte, da parte dei medici, all’articolo *Dignity is a useless concept*, pubblicato da Ruth Macklin (bioeticista americana) nel *British Medical Journal*: R. MACKLIN, *Dignity is a useless concept*, «British Medical Journal» 327 (2003) 1419. Per uno studio dettagliato rinvio all’articolo P. REQUENA MEANA, *Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana*, «Cuadernos de bioética» 19 (2008/6) 255-269.

tica e l'etica medica, sviluppate rispettivamente dai filosofi e dai medici, vi sono altri fori, sia a livello microassistenziale (come i comitati etici degli ospedali), sia macroassistenziale (per quanto riguarda la stesura di normative e leggi) dove vi è ampio spazio per il dialogo interdisciplinare e nei quali devono entrare altre figure professionali, come il giurista, il sociologo, l'assistente spirituale o sociale, ecc., secondo il tipo di organismo o commissione.

Si conclude questo paragrafo, con la segnalazione di un altro possibile approccio epistemologico sviluppato da Peterson nel suo recente libro, *The Politics of Bioethics*, dove paragona la bioetica ad un altro campo multi-disciplinare o interdisciplinare ossia quello della salute pubblica.¹

IV. BIOETICA E TEOLOGIA

Negli ultimi decenni si sono sollevate non poche voci critiche su come si è andata configurando l'"impresa bioetica". Queste critiche non riguardano tanto la soluzione di uno o di un altro problema specifico, ma il modo di intendere e di affrontare la nuova disciplina. Un esempio paradigmatico si trova nel libro di Baron, *Against bioethics*, che con un titolo piuttosto provocatorio evidenzia la debolezza di una bioetica che non ha come fondamento una teoria morale comune. Altre critiche provengono dall'ambito sociologico, come il libro di Fox e Swazey, *Observing bioethics*, o dalle scienze storiche, come gli articoli di Belkin. Quest'ultimo lamenta che la bioetica, per ottenere il consenso di cui ha bisogno come consigliera di commissioni presidenziali, comitati etici di ospedali, ecc., ha ridotto il suo campo di azione, garantendo solo un minimo etico che possa essere di base per l'impegno morale nella società, finendo così per privilegiare la procedura con cui si arriva alle diverse soluzioni pratiche, a scapito dello studio e la valutazione dei fini.²

Tenendo conto di questa situazione, attualmente la teologia potrebbe svolgere un ruolo importante nella ricerca delle questioni basilari e nell'individuazione dei fini di cui parla Belkin. Non si tratta di sostituire le ragioni della bioetica con un'autorità eteronoma che deriva da un sistema religioso particolare, ma di supportare tale riflessione nel suo proposito di dare fondamento alla dignità della persona umana, al principio assoluto del divieto di uccidere l'innocente, e agli altri pilastri teorici sui quali poggiano, in ultima istanza, le decisioni morali nell'ambito bioetico.

¹ A. PETERSEN, *The Politics of Bioethics*, Taylor & Francis, New York 2010, 4

² «It is easier to police, define, and reach consensus over how to realize the ethical than over what it is. As the menu of relevant "what to do's" has narrowed, bioethics has flourished over "how to do's"», G.S. BELKIN, *Moving Beyond Bioethics. History and the Search for Medical Humanism*, «Perspectives in Biology and Medicine» 47 (2004/3) 372-385, ivi 375. In realtà quest'autore lamenta che la bioetica si riduca eccessivamente agli aspetti etici, tralasciandone altri più in relazione con la filosofia della scienza, con l'ecologia, ecc. Non condivido questa critica: effettivamente la "bioetica" si occupa, come il suo nome indica, dell'"etica della vita"; questo non esclude che per discutere e, soprattutto, per fondare i principi e le conclusioni a cui giunge, sia necessario un discorso che vada oltre i limiti dell'etica.

Cobb si chiede se la teologia può dare un qualche contributo alla bioetica. Ritiene che si stia cercando qualcosa che non esiste, perchè il Cristianesimo non propone principi morali diversi da quelli a cui giungono razionalmente i pensatori cristiani e post-cristiani.¹ Spiega che questa situazione è frustrante per il razionalista che vuole escludere gli insegnamenti del Cristianesimo, la loro giustificazione e il modo di applicarli. Senza soffermarci sulla specificità della morale cristiana, su cui tanto si è scritto e che non ha una facile risposta,² mi sembra inadeguata la conclusione di Cobb che l'impossibilità di trovare una risposta convincente al problema del contributo cristiano alla bioetica, equivale ad ammettere che il termine "cristiano" ha perso di significato. Compagnoni, al contrario, rileva che il contributo specifico del Cristianesimo alla bioetica è nel «sostenere l'assolutezza della persona umana, di ogni persona umana, sempre e se necessario persino contro le tentazioni autodistruttive».³

Alcuni autori si sono chiesti se è possibile parlare di una "bioetica teologica" e in che termini. In un interessante articolo, Vico risponde affermativamente alla prima domanda in quanto è possibile una "ragione teologica" nell'ambito bioetico, sempre che si tratti di una teologia razionale ed autonoma (secondo il concetto dell'"etica personalista autonoma teonoma").⁴ Spiega la sua posizione a partire dalla distinzione di Cortina tra l'etica minima e le etiche religiose di massima. Quest'autrice critica sia il "fondamentalismo religioso" sia il "fondamentalismo laicista", concludendo che la "formula magica del pluralismo" sta nel condividere alcuni minimi e nel rispettare alcuni massimi: non tollerarli semplicemente, ma entrare in dialogo con essi. Tra questi massimi rientrano a pieno titolo le etiche religiose che sono in grado di argomentare razionalmente. In questo contesto, la bioetica, che è ritenuta essenzialmente una disciplina civile e laica, si può e si deve arricchire con i contributi dell'etica teologica.⁵ Anzi, per Mieth, i problemi di fede entrano in gioco ogni volta che il discorso riguardi il senso e le motivazioni del giudizio su azioni e atteggiamenti.⁶

Pur condividendo l'interesse per questo aspetto di aiuto e di sostegno che la bioetica teologica può dare alla bioetica (in quanto disciplina filosofica), mi sembra più importante il ruolo che svolge (forse ancora insufficiente) nel formare e nel sostenere la coscienza cristiana in cerca di risposte concrete agli interrogativi che pone la bioetica. Il tentativo lodevole di entrare in dialogo con autori

¹ Cfr. J.B. COBB, *La teologia apporta un contributo alla bioetica?*, in SHELP, *Teologia e bioetica*, 468-70.

² Su questo dibattito rinvio al completo lavoro di T. TRIGO OUBIÑA, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona 2003.

³ F. COMPAGNONI, *Etica della vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 31.

⁴ Cfr. J. VICO PEINADO, *¿Cabe hablar de bioética teológica?*, «Moralia» 26 (2003) 439-473. Diversamente dall'autore dell'articolo, ritengo che il superamento del dilemma tra l'eteronomia e l'autonomia trova un modo più adeguato di essere affrontato nella proposta di "teonomia partecipata", menzionata dalla *Veritatis splendor* (n. 41).

⁵ Diego Gracia elenca cinque requisiti epistemologici necessari per la bioetica: che sia un'etica civile e laica (non direttamente religiosa o teologica), pluralista e democratica, autonoma, razionale e con aspirazioni ad essere universale: *ibidem*, 451-453.

⁶ Cfr. D. MIETH, *Impostazione etico-teologiche in materia di bioetica*, «Concilium» 25 (1989/3) 46.

non cristiani portò, come abbiamo visto, ad una certa “secolarizzazione della bioetica” (Callahan). Questa situazione ha determinato una scarsa riflessione teologica sulle grandi questioni riguardanti il senso della vita, il suo inizio e la sua fine, la possibilità tecnica di manipolare i momenti chiave dell’esistenza terrena e l’adeguata risposta cristiana agli interrogativi etici posti da tutte queste possibilità. Alcuni teologi (cattolici e protestanti), protagonisti del momento storico della nascita e del primo sviluppo della bioetica, ritennero di poter trovare alcuni valori universali accettabili da tutti.¹ Nel tempo, un numero sempre maggiore di moralisti ha iniziato una riflessione nettamente cristiana sulle questioni relative alla vita umana nei suoi vari livelli, incluso quello etico. Negli ultimi anni è cresciuto l’interesse per questa ricerca teologica cristiana, anche se molto resta ancora da fare.²

Per Lorenzetti, è semplicistica la spiegazione strategica sull’assenza della teologia nella bioetica, proposta tra gli altri da Gustafson. Fa notare che questa non tiene conto del lavoro che tanti moralisti hanno sviluppato negli ultimi decenni del xx secolo e che in questo ambito, per la teologia, la maggiore difficoltà è identificare il miglior modo per realizzare il proprio lavoro. Per la teologia morale, uno dei problemi concreti è di non essere in grado di proporre le fonti teologiche come contributo sostanziale all’ambito bioetico. L’autore riconosce che questo limite è anche di ogni teologia morale intesa come disciplina distinta dalla teologia sistematica e dalla Sacra Scrittura.³

Si può affermare, perciò, che il ruolo della teologia morale rispetto alla bioetica si svolge su due livelli: come riflessione della comunità cristiana *ad intra*, per aiutare i credenti in Cristo a riflettere e ad agire in questo ambito come autentici discepoli del Maestro (mi sembra la più importante e la più urgente) e *ad extra*, come interlocutori della bioetica (laica o civile), seguendo la strada tracciata dai primi moralisti che si dedicarono alla bioetica, aiutando a dare risposte rispettose della dignità della persona e sempre meglio fondate filosoficamente. Questa seconda dimensione non è accettata da tutti. Autori come Mori in Italia o Engelhardt negli Stati Uniti, ritengono impossibile un dialogo fruttuoso tra la teologia morale e la bioetica, perché il teologo parte da posizioni derivanti dalla sua specifica concezione religiosa che, per quanto legittime, non possono dare alcun contributo al dibattito pubblico, a meno che si distacchino dal contenuto

¹ Sala menziona Cahill, McCormick e Ramsey: cfr. R. SALA, D.E. VIGANÒ, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Liguori, Napoli 2003, 104-105.

² Nel 1998 Angelini scriveva che le questioni di bioetica si risolvono in modo procedurale, senza affrontare i nodi di fondo; e aggiungeva che i teologi avevano abdicato al loro ruolo sul discorso bioetico, in parte per la modalità intrinseca dell’argomentare bioetico (cfr. G. ANGELINI, *La bioetica: questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 8-10). Sala è dell’opinione che i teologi si trovarono a dover scegliere tra cambiare il linguaggio o abbandonare il campo della bioetica (cfr. SALA, VIGANÒ, *Bioetica e pluralismo dei valori*, 90).

³ Cfr. L. LORENZETTI, *Rapporto bioetica-teologia*, in IDEM, *Teologia e bioetica laica*, Edb, Bologna 1994, 13-14.

religioso.¹ L'obiezione si basa su una semplicistica neutralità filosofica, che ritiene di poter scoprire contenuti vincolanti dal punto di vista etico, senza tener conto dell'esperienza storica.

Dissente da ciò Sgreccia e afferma che la bioetica è una disciplina aperta alla teologia, intesa come "scienza sovrarazionale", istanza ultima e orizzonte di senso.² Su questa stessa linea, Sarmiento difende un'autonomia della bioetica dalla teologia, con un ambito proprio di agire e una specifica metodologia. Allo stesso tempo, evidenzia come la teologia può chiarire molte delle questioni di cui si occupa la bioetica, senza dover prescindere della razionalità del discorso.

La bioetica, guidata dalla luce che le offre la teologia, estende il proprio campo di competenza scientifica alla vita dell'uomo nella sua totalità [...]. Introdurre la ricerca propria della bioetica in questo orizzonte [teologico] non sopprime il suo carattere razionale né la sua apertura al dialogo interdisciplinare ma, al contrario, amplia i suoi orizzonti e fonda la riflessione sulle questioni veramente decisive, sulle quali è importante discutere. In tal modo il discorso, rigorosamente razionale della bioetica, trova il suo "naturale" prolungamento nella Parola di Dio sul senso ultimo della vita umana, che è l'oggetto di cui tratta la teologia morale.³

Per Carrasco de Paula la teologia può dare un apporto alla bioetica sulla "questione antropologica". Teologicamente vi sono diversi modi di presentare questa antropologia, i più importanti sono la "via personalista" e la "prospettiva cristologica". «Condivido, senza riserve, l'uso teologico del concetto di persona in bioetica, ma delude l'assenza del principio cristologico se si è al di fuori di un contesto pastorale o esortativo. È un difetto da correggere».⁴ Nel dialogo tra teologia e bioetica si deve riconoscere e rispettare la specificità epistemologica di ciascuna disciplina e, nel caso della bioetica, distinguere tra piano speculativo o dogmatico e piano normativo o pratico. Come esempio pone il problema dello statuto dell'embrione umano, in quanto problema ontologico, e il rispetto che gli si deve, per spiegare come la teologia morale ha sostenuto per molto tempo l'assoluta indisponibilità dell'embrione, anche quando non lo considerava una persona umana.⁵ Sottolinea anche la necessità di recuperare le norme che siano valide

¹ Cfr. M. CHIODI, *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche*, Glossa, Milano 2006, 37-38.

² Cfr. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, 31.

³ A. SARMIENTO, *El servicio de la teología moral a la bioética*, «Scripta theologica» 40 (2008/3) 777-800. In questa stessa linea sono le parole di Livio Melina: «La fede cristiana appare dunque come la realizzazione gratuita e soprannaturale di una struttura antropologica originaria di fede, che lungi dal contraddire la ragione, ne spalanca l'orizzonte e ne permette l'apertura alla verità intera sull'uomo», cfr. L. MELINA, *Riconoscere la vita*, 97.

⁴ I. CARRASCO DE PAULA, *La bioética como reflexión sobre la vida. ¿Teología, Filosofía, Biología?*, in E. MOLINA Díez, J.M. PARDO SÁENZ, *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, Eunsa, Pamplona 2006, 88. Sul ruolo dell'antropologia teologica cristocentrica si veda anche l'articolo di Melina appena citato (97-100). Riscontriamo una grande sintonia con questa posizione nell'articolo di W.E. May, in cui scrive che «queste due discipline [bioetica e teologia] sono prima di tutto legate dentro e attraverso la persona umana», W.E. MAY, *Bioetica e teologia: quale legame?*, «Medicina e Morale» 54 (2004/2) 280.

⁵ CARRASCO DE PAULA, *La bioética como reflexión sobre la vida*, 89-90.

semper et pro semper, e non semplicemente *in pluries*. Parte dall'osservazione di MacIntyre che, scrivendo di bioetica, dice che in genere si focalizza la discussione su questioni problematiche nella pratica medica, però si tralasciano quei doveri del medico verso il paziente ai quali riconoscere un carattere incondizionato ed assoluto. Per MacIntyre una concezione morale che non prevede situazioni nelle quali si possa chiedere di rischiare la propria vita è una concezione inadeguata: il che è un altro modo di affermare la necessità di quelle norme valide sempre. Carrasco conclude considerando l'enciclica *Evangelium vitae* paradigma per una riflessione morale sulla vita in quanto propone alcuni assoluti morali irrinunciabili.¹

Si presentano ora alcuni testi di teologia morale che trattano delle questioni che studia la bioetica. Ho selezionato, senza pretendere di essere esaustivi, i principali manuali e testi che si utilizzano, o si sono utilizzati negli ultimi anni, nelle facoltà teologiche italiane.

1. Alcune proposte per la morale della vita

I due problemi che si presentano all'inizio di questo paragrafo, si possono formulare con le seguenti domande: da dove iniziare e come classificare i diversi testi. Non è stato facile decidere quanto all'indietro porre il limite temporale. Si presentano i libri che, attualmente, si utilizzano nelle università e nei centri teologici italiani per l'insegnamento della morale della vita. Non risulta che il libro *Morale della vita fisica* (1979) di Enrico Chiavacci continui ad essere usato nei centri accademici, ma può servire come punto di partenza per aiutare a conoscere come erano i testi che trattavano questa parte speciale della morale, prima del "boom" delle pubblicazioni di bioetica e dell'influsso di questa nuova disciplina nell'ambito teologico. Per quanto riguarda la seconda domanda, non ho trovato un criterio valido per classificare i manuali e gli altri testi che si citano. Alcuni hanno caratteristiche metodologiche specifiche o un modo particolare di affrontare le diverse questioni; tuttavia, mi sembra che ad oggi, per quanto riguarda la bioetica, non si può parlare ancora di "scuole teologiche".² Seguiremo, pertanto, salvo poche eccezioni, un criterio cronologico, soffermandoci di più su quelle proposte che offrono delle prospettive e modi di presentare i diversi problemi in un modo originale.

Prima di occuparci dei testi di teologia morale, è opportuno dedicare un po' di spazio al *Manuale di bioetica* (2007-1^a edizione 1988) di Elio Sgreccia, che merita

¹ *Ibidem*, 92-93.

² Qualcuno potrebbe obiettare, e non gli mancherebbero motivi, che il «personalismo ontologicamente fondato» di Sgreccia ha fatto scuola. Tuttavia, come l'autore spiega nella presentazione del suo *Manuale*, si tratta di una proposta filosofica più che teologica. Altre proposte, o modi di fare teologia morale, che hanno dato luogo a presentazioni più o meno originali della morale della vita, si possono trovare tra gli autori che si riconoscono nell'ambito della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, che utilizza il metodo fenomenologico-ermeneutico (qui studieremo Chiodi e Cucchetti); o tra quelli che propongono di seguire la via classica della virtù, che studia le questioni di bioetica nell'ottica della virtù della giustizia (Rodríguez Luño).

una citazione particolare, perché, anche se non è un libro di teologia, ha avuto un grande influsso su molti moralisti sia in Italia che all'estero. Lo stesso autore, nell'introduzione alla quarta edizione, scrive che il *Manuale* si caratterizza per «l'impostazione filosofica di fondo, che è ispirata al personalismo ontologico, che dà credito alla ragione e rimane aperto alla rivelazione, e al dialogo con l'attualità». Si ritrova qui, come in molti degli autori che studiamo, la tensione per conservare un'identità cristiana e nel contempo essere aperti al dialogo con altre visioni della bioetica presenti nell'attuale panorama. Sgreccia sottolinea che la sua esposizione è filosofica e non teologica, anche se compatibile con la rivelazione cristiana.¹ Come impostazione teorica di base, suggerisce un'etica fondata sulla persona umana quale criterio di misura tra il lecito e il non lecito. Propone il personalismo ontologico che cerca di coniugare i contributi positivi delle correnti personaliste del xx secolo con un'ontologia forte, come solido fondamento delle indicazioni normative sulla indisponibilità della vita umana. Questo personalismo ha le sue radici nell'uomo e nella sua libertà: l'uomo è persona perché è l'unico essere nel quale la vita è capace di riflettere su se stessa e di autodeterminarsi. Questa capacità non può ridursi a funzioni neuronali più o meno complesse, ma esige un'anima spirituale che informa e dà vita alla realtà corporea; fa sì che vi sia una distanza ontologica e assiologica enorme tra l'uomo e gli altri esseri viventi. In questo modello è centrale la considerazione dell'unitotalità del corpo e dello spirito, che costituisce il valore oggettivo della persona. Per Sgreccia, che evidenzia l'importanza della soggettività della persona, il personalismo che propone non si deve confondere con un tipo di individualismo soggettivista. Sostiene perciò un personalismo ontologico di tipo realista e tomista, diverso da quello proposto da Pareyson, poiché «senza negare questa componente esistenziale, o capacità di scelta, in cui consiste il destino e il dramma della persona, intende affermare anche, e prioritariamente, uno statuto oggettivo ed esistenziale (ontologico) della persona».² Afferma che il modello personalista può essere condiviso da alcuni autori, soprattutto dell'area anglosassone (tra gli altri, cita Pellegrino e Cassell), che propongono un'etica delle virtù, sentita come contrapposta all'etica dei principi, prevalente nella bioetica. Le virtù hanno un ruolo essenziale sia nel momento applicativo del giudizio etico, sia nel determinare la sensibilità morale della persona.³

¹ Alcuni hanno segnalato che, anche se si presenta come riflessione filosofica, sembra più un inquadramento teologico dovuto alla frequente citazione della Rivelazione cristiana e dei testi magisteriali, e alla mirabile coincidenza delle sue conclusioni con questi insegnamenti (cfr. J.J. FERRER, J.C. ÁLVAREZ PÉREZ, *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao 2003, 430-431).

² SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, 72. Sgreccia distingue tre modelli nel personalismo: relazionale-comunicativo, in cui si sottolinea il valore della soggettività e della relazione intersoggettiva (Apel e Habermas); ermeneutico, in cui si evidenzia il ruolo della coscienza soggettiva nell'interpretare la realtà (Gadamer); ontologico (p. 70).

³ Cfr. *ibidem*, 73-75. Tra gli autori che seguono questo personalismo si può citare Tettamanzi, che ritiene sia l'unico modello adeguato (D. TETTAMANZI, *Bioetica. Nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 33). Si potrebbe citare anche L. PADOVESE, *La vita umana. Lineamenti di etica*

L'altra caratteristica rilevante della proposta di Sgreccia è di tipo epistemologico, il cosiddetto "metodo triangolare". Il carattere pluridisciplinare della bioetica si riassume graficamente in un triangolo, al cui vertice vi è l'antropologia filosofica, mentre agli altri due angoli sono la scienza sperimentale e l'etica normativa. Quest'autore ritiene che molti giudizi morali sulle questioni di bioetica si rapportano, comunque, con questo schema che è stato accolto positivamente anche tra alcuni esponenti della cosiddetta bioetica laica. L'antropologia è al vertice perché, oltre ad offrire criteri di giudizio per l'ambito pubblico, dà un criterio discriminante tra ciò che è tecnicamente e scientificamente possibile e ciò che è eticamente lecito.

Ritornando all'*iter* proposto, iniziamo con il testo di Chiavacci che presuppone un classico "corso di teologia morale speciale".¹ Nella presentazione, oltre all'esposizione dei molti nuovi problemi che si presentano alla riflessione del moralista, l'autore dedica un certo spazio a spiegare che su questa materia vi sono sufficienti indicazioni del Magistero (in quel periodo, soprattutto di Pio XII), che «deve costituire un punto di riferimento obbligatorio per lo studio della teologia morale: in caso contrario la teologia vanificherebbe la funzione stessa del Magistero». Allo stesso tempo ricorda, con parole della Commissione Teologica Internazionale, che dove c'è vita c'è anche tensione e perciò spiega che, nei capitoli seguenti, presenterà quelle opinioni divergenti del Magistero che risultano ben fondate dal punto di vista razionale, sempre che siano autori di indubbia fedeltà ecclesiale.² Nel primo capitolo del testo tratta del significato e dell'importanza della vita fisica nell'annuncio cristiano, negli altri dieci capitoli espone le seguenti questioni specifiche: tutela dell'integrità fisica, manipolazione genetica dell'uomo, trattamento della malattia, attentato contro la vita fisica, suicidio, droga, eutanasia, aborto, legittima difesa e pena di morte. Quest'ordine di presentazione dei temi nei diversi capitoli è di per sé significativo rispetto ai libri più recenti, che tendono a distribuire la maggior parte delle questioni in relazione all'inizio e alla fine della vita.

Nel capitolo dedicato all'annuncio cristiano sulla vita, è interessante l'iniziale affermazione che «l'urgenza di una migliore riflessione biblica e teologica è palese nella situazione concreta in cui oggi siamo chiamati a vivere, difendere ed esprimere il valore della vita fisica»,³ che continua ad essere valida, anche se dal 1979 molto si è fatto in tal senso. In questo capitolo introduttivo Chiavacci indica i limiti di una netta distinzione tra corpo ed anima, che non è nell'insegnamento biblico né nel bagaglio teologico della tradizione cristiana. Allo stesso tempo, sottolinea l'importanza della vita fisica come valore in sé e non semplicemente

cristiana, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, concretamente p. 10. L'originalità di questo volume è data da un capitolo dedicato all'ambiente umano (*In dimensione estetica. L'ambiente umano*), in cui si tratta della città dell'uomo, dell'umanizzazione dell'ambiente e delle operazioni estetiche per la città dell'uomo (102-124).

¹ E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, Edb, Bologna 1979.

² Cfr. *ibidem*, 7-8.

³ *Ibidem*, 9.

te strumentale. Spiega la distinzione tra vita fisica (del corpo) e vita biologica, tenendo presente che nella Resurrezione il corpo sarà trasfigurato ma conserverà la propria identità. Le tre indicazioni basilari che propone alla riflessione morale, fondamento per tutto lo sviluppo successivo, sono: 1) la propria vita o integrità biologica non può essere messa in pericolo se non per proporzionati motivi di carità; 2) non posso mettere a rischio la vita degli altri per profitto personale; 3) si deve distinguere la lotta contro la degradazione biologica (dell'uomo) dal dovere di usare tutti i mezzi possibili per cercare di salvare un'integrità o una sussistenza che sembra già compromessa.¹

Nel secondo volume del *Corso di Morale* di Tullio Goffi e Giannino Piana, *Diakonia* (1983), sull'etica della persona, vi è un capitolo scritto da Sandro Spinsanti intitolato "Vita fisica", preceduto da altri due, uno sulla corporeità firmato dallo stesso autore e l'altro di Antonio Autero intitolato "Essere nel mondo. Ecologia del bisogno". Prima di esaminare il capitolo che ci interessa per il nostro lavoro, è necessario considerare la visione generale dell'opera. Gli editori della collana, nella prefazione spiegano che «il quadro generale entro il quale vanno inserite le singole parti è fornito dal primo capitolo nel quale vengono enucleate le virtù della vita personale. La riproposizione dell'iter storico, che ha condotto all'elaborazione delle diverse virtù caratterizzanti la vita della persona, consente di approdare alla delineazione della fisionomia dell'uomo virtuoso contemporaneo, i cui tratti qualificanti sono soprattutto forniti da uno stile complessivo di esistenza e dalla tensione creativa a far convergere in unità dinamica le fondamentali costanti antropologiche». ² Gli autori presentano ciò che definiscono "vissuto personale virtuoso" ed esaminano le virtù teologali e cardinali, tranne la giustizia che, per la struttura dell'opera, è trattata nel volume successivo con le questioni sociali. Poiché queste ultime sono studiate alla luce della giustizia, sorprende che non siano studiate allo stesso modo anche le questioni morali relative alla vita fisica (come la mutilazione, l'aborto o l'eutanasia) che implicano, principalmente, un problema di giustizia.

Il capitolo di Spinsanti inizia con una presentazione che potremmo definire, come nel caso del libro di Chiavacci, "pre-bioetica", perchè si rivolge prioritariamente al medico e assume come riferimento la morale medica cristiana. In uno dei paragrafi si fa riferimento alla bioetica, limitandosi a darne notizia e a definirla, senza incidere, diversamente dagli altri scritti, sulla distribuzione delle materie esaminate e sul modo di affrontarle. Per quanto riguarda il contenuto, l'autore afferma che nell'ambito medico il contributo dei cristiani è molto ampio perchè non si limita a considerare un tipo specifico di morale medica, ma si concretizza nella proposta di una "medicina della persona", che si ispira all'antropologia cristiana. Dopo un numero sufficiente di pagine dedicato all'*ethos* professionale (dove analizza soprattutto il Giuramento ippocratico) e alla deontologia medica, fa un *excursus* storico della morale medica cristiana e termina

¹ Cfr. *ibidem*, 9-15.

² SPINSANTI, *Vita fisica*, 5.

questa prima parte del capitolo con una sezione sull'obiezione di coscienza nelle professioni sanitarie, che non ci sembra ben collocata.

Nella seconda parte del capitolo, Spinsanti espone i fondamenti antropologici-teologici della morale medica cristiana. Analizza il concetto di salute nel contesto attuale, mettendolo in relazione con la storia della Salvezza. Ripercorre le caratteristiche della malattia e della guarigione nell'Antico Testamento, quindi esamina l'attività terapeutica di Gesù. Nella sua esposizione un posto rilevante ha "la fede che guarisce", in cui spiega l'importanza dei miracoli rispetto alla guarigione e la necessità di continuare a chiederli anche oggi, considerandoli complementari o aggiuntivi alle terapie mediche. In questo contesto, dedica alcune pagine a descrivere l'importanza della comunità (cristiana) nell'aiutare i malati.¹

Le due prime parti del capitolo di Spinsanti sulla vita fisica che trattano, come abbiamo appena visto, i fondamenti teorici e storici, occupano un maggiore spazio rispetto alla terza parte che affronta le specifiche questioni etiche. Quest'aspetto metodologico è interessante perchè non è presente nei libri che attualmente si pubblicano sulla bioetica teologica, nei quali le questioni fondative sono estremamente sintetizzate e a quelle storiche viene dato pochissimo spazio. Quest'ultima sezione inizia con un paragrafo sul valore della vita, il cui cardine è il concetto di santità della vita (sinonimo di sacralità), come cuore della rivelazione cristiana. L'istanza etica fondamentale è contenuta nel comandamento "Non uccidere" ed è stata oggetto di studio e riflessione da parte della tradizione morale della Chiesa. Partendo da questa indicazione, la morale cattolica ha saputo dare soluzione ai diversi problemi relativi alla difesa della vita sorti nel tempo. Spinsanti prosegue trattando della vita prenatale (studia la qualità di vita in questa fase, il problema dell'aborto, la diagnosi prenatale e le ricerche sul feto). Sotto la voce "l'integrità naturale" presenta la questione morale della mutilazione, dell'ingegneria genetica, la terapia genetica, la sperimentazione sull'uomo e i trapianti di organi. Quindi, prende in esame la sterilizzazione (eugenetica, terapeutica, contraccettiva e punitiva), la tecnologia riproduttiva e la regolazione delle nascite. I due ultimi paragrafi trattano della morte inflitta e dell'eutanasia. Nonostante il libro sia strutturato sulle virtù, questo capitolo non analizza le diverse questioni secondo la prospettiva della giustizia ma in rapporto al quinto comandamento, come era abituale nei trattati classici della teologia morale.

L'anno dopo la promulgazione dell'enciclica *Evangelium vitae*, Livio Melina pubblicò *Corso di Bioetica. Il Vangelo della vita* (1996). Viene qui citato perchè, anche se non è una presentazione sistematica del trattato di morale della vita, commenta il documento magisteriale aiutando a comprenderne i diversi punti nevralgici. Per chi voglia approfondire alcuni temi che l'enciclica si limita a presentare, sono molto interessanti i riferimenti bibliografici riportati a piè di

¹ Cfr. *ibidem*, 176-197.

pagina. Come spiega l'autore nell'introduzione, questo libro è il risultato di vari corsi tenuti per studenti del primo e del secondo ciclo di teologia sul contenuto dell'enciclica di Giovanni Paolo II. Suo scopo è mostrare la ricchezza della dottrina cristiana sulla vita umana. «La Chiesa ha dunque non solo risposte morali da offrire, nei termini di ricette già pronte per ogni questione casistica. Essa ha qualcosa di molto più grande e decisivo da dare e da dire: il Vangelo, che è anche Vangelo della vita».¹ I criteri metodologici che segue sono: «1. inserire le questioni della bioetica trattate da *Evangelium vitae* all'interno del dibattito culturale e filosofico attuale, mostrandone le implicazioni antropologiche ultime; 2. lasciare che la prospettiva evangelica illumini tali questioni, ponendo così, a livello di antropologia teologica, i presupposti di senso per un'adeguata soluzione morale; 3. senza rinunciare alla necessaria precisione concettuale, soprattutto nelle questioni etiche, cercare nello stesso tempo un linguaggio comprensibile anche a chi non è uno specialista della materia».² I tre grandi temi sui quali si articola l'enciclica, e pertanto anche questo libro, sono: riaffermare il valore della vita e la sua intangibilità; realizzare un annuncio del Vangelo della vita che sia denuncia profetica degli abusi contro la vita; proporre con un senso positivo i tratti caratteristici di una civiltà dell'amore e della vita.³

Il libro del moralista tedesco Eberhard Schockenhoff anche se fu scritto in tedesco, è disponibile, fin dal 1997, in italiano con il titolo *Etica della vita. Un trattato teologico*.⁴ Inizia spiegando che il dialogo con le correnti filosofiche attuali è più difficile a causa del venir meno di basi etiche universalmente accettate. Il diritto naturale o la filosofia razionalista del XIX secolo, la fenomenologia o la filosofia dei valori del XX secolo, non possono offrire all'etica teologica un quadro di riferimento certo. Nell'introduzione l'autore scrive, inoltre, che il cristiano deve evitare un'etica della vita autoreferenziale, dedotta direttamente da affermazioni della rivelazione biblica o della tradizione cristiana. Quest'atteggiamento non corrisponderebbe all'*ethos* cristiano, che ha una vocazione universale, e avrebbe poco senso alla luce del moderno pluralismo. Per Schockenhoff è fondamentale lasciare sempre aperta la possibilità di dialogo con le altre posizioni religiose e filosofiche. Sottolinea l'affinità dell'etica teologica della vita con la mentalità ecologica moderna sempre che, quest'ultima, non sfoci in posizioni estreme. Allo stesso tempo, riconosce la difficoltà di collaborare proficuamente, dal punto di vista filosofico, per la diversità di vocabolario o per l'uso improprio di alcuni termini. Con questo libro propone una via di fondazione filosofica in un contesto teoretico cristiano. Il nucleo della sua fondazione morale è la dignità umana e il divieto di uccidere. Dignità che poggia su principi filosofici di ampio consenso, senza che, previamente, sia necessario risolvere il problema dello statuto di persona dell'uomo e dell'importanza delle forme di vita extraumane.

¹ L. MELINA, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 10.

² *Ibidem*, 12.

³ *Ibidem*, 21-22.

⁴ Vi è una nuova edizione del testo tedesco pubblicata nel 2009: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Herder, Freiburg.

Nell'ambito del panorama bioetico moderno, la base comune che non si può rifiutare, senza cadere in contraddizione, è il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli esseri razionali in grado di assumersi una responsabilità.¹ Nella seconda parte del libro, dopo aver esposto le basi per un'etica della vita dal punto di vista filosofico e teologico, tratta dei diversi problemi concreti seguendo uno schema più o meno costante. Innanzitutto, spiega la terminologia con cui si descrive il tema in discussione; poi, in sintesi, fa una panoramica socio-culturale con riferimento anche all'esperienza socio-storica di cui dovranno tener conto i giudizi normativi. Continua illustrando, in dettaglio, tali giudizi normativi e li mette in relazione con altre posizioni filosofico-morali, servendosi anche di nozioni mediche, antropologiche e socio-scientifiche. Infine, presenta, sulla base biblica e della sua interpretazione da parte della tradizione teologica, la concezione religiosa che si è sviluppata nell'ambito cristiano.²

Nell'anno 2000 il cardinale Dionigi Tettamanzi pubblicò *Nuova Bioetica Cristiana*. Pur presentandosi come quarta edizione, in realtà è un nuovo libro non solo per il diverso titolo ma, soprattutto, per il contenuto. L'edizione è curata da Marco Doldi, docente di teologia morale nella sede di Genova della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Tettamanzi propone come base teorica ciò che chiama "personalismo cristiano", per lui unico modello «che promuove l'autentico bene dell'uomo, in quanto persona creata a immagine e somiglianza di Dio»³ e che Doldi spiega con queste parole: «la persona umana è immagine di Dio in Cristo: questa è la sua *dignità*; vive nella dimensione di uni-totalità: questa è la sua *verità*; iscritta in sé ha la categoria del dono: questo è il suo *impegno* morale. Cristologia, antropologia e morale sono le tre coordinate che guidano la riflessione bioetica cristiana».⁴ L'autore segue la proposta del personalismo di Sgreccia, completandola con un più ampio sviluppo della dimensione teologica. L'analisi del senso (*logos*) della vita secondo una prospettiva cristiana, che non è solamente razionalità ma anche relazionalità, porta a proporre un'etica del dono. Per articolare questa proposta si serve della teologia del corpo di Giovanni Paolo II e delle sue implicazioni in ambito antropologico e morale. Partendo dalla prospettiva del dono, le questioni di bioetica assumono una nuova luce che aiuta ad affrontare, in modo più completo, i problemi morali concreti o, con sue parole, questo *ethos* «permette di raggiungere la dimensione radicale, quella del rapporto tra Dio e l'uomo, fondamento e misura del rapporto dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini, con l'intero creato».⁵

Il testo di Tettamanzi, per la sua vastità, è soprattutto un libro da consultare più che un testo base per gli studenti del primo ciclo di teologia. È strutturato in quattro parti: i fondamenti, la vita che nasce, il divenire della vita e la vita che volge al termine. Nella prima parte, dopo aver descritto l'origine e la nascita

¹ E. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997, 12-15.

² *Ibidem*, 15-16; 219-451.

³ D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, 10.

⁴ *Ibidem*, 7, corsivo nell'originale.

⁵ *Ibidem*, 39-47; 69-72, ivi 69.

della bioetica e sviluppato la sua proposta di personalismo cristiano, l'autore dedica alcune pagine a commentare i problemi presenti nell'odierna riflessione morale per quanto riguarda i termini di legge, libertà e coscienza. Risponde, quindi, alla domanda se la Chiesa ed il suo Magistero sono competenti sulle questioni di bioetica, e prosegue dettando i criteri morali per l'intervento sulla vita umana. Questi criteri sono strutturati in rapporto alla finalità, ai mezzi e alle conseguenze dell'agire umano in questo ambito. Le finalità legittime di questo intervento si possono riassumere nella "difesa e promozione della vita umana". Per quanto riguarda i mezzi, si sofferma sulla sperimentazione che deve essere rispettosa del soggetto umano sul quale si interviene e della struttura costitutiva dei significati propri della vita umana come tale, soprattutto per quanto riguarda la sua generazione. Quanto alle conseguenze, segnala che, anche se è inevitabile, il rischio in ogni intervento sul corpo si deve mantenere entro i "limiti ragionevoli", dando alcuni criteri specifici per la valutazione di situazioni concrete.¹

Cataldo Zuccaro nel volume *La vita umana nella riflessione etica* (2000), presenta alcune considerazioni che possono aiutare a esaminare quei nodi centrali, che generalmente si danno per scontati nelle presentazioni delle questioni morali sulla vita umana. Segnala che buona parte della riflessione bioetica, anche in ambito teologico, ha portato ad un ritorno alla casistica come metodo per risolvere i complessi problemi che la tecnologia presenta nell'agire umano sulla vita. Questa tendenza ha trascurato la riflessione sulle questioni fondamentali che egli accenna in questo libro. Spiega che «il metodo seguito consiste nella problematizzazione degli aspetti presi in esame e nel tentativo di esporli ad una lettura antropologica, seguita dall'interpretazione etica e proiettata, infine, in chiave teologica». Come presupposto antropologico questo autore parte dalla considerazione della "persona come essere del bisogno", che ha la sua manifestazione paradigmatica all'inizio e alla fine della vita, nel pianto del neonato e nel rantolo del moribondo.

I primi tre capitoli, che occupano più di un terzo del libro, analizzano alcuni elementi fondamentali per la successiva riflessione morale delle questioni specifiche. Il primo descrive il panorama attuale sulle diverse concezioni della vita ed il modo in cui l'uomo si pone di fronte ad essa, con una scienza che spesso fa ostentazione di onnipotenza. Nei capitoli secondo e terzo, Zuccaro presenta una riflessione filosofico-teologica sul tempo della vita e sul corpo del vivente, molto interessante come riferimento per lo studio di queste questioni. Per quanto riguarda il tempo, aspetto poco considerato nei testi sulla morale della vita, Zuccaro spiega che si tratta di una dimensione essenziale della vita e luogo di incontro degli uomini tra loro e con Dio.² Nell'ambito del tempo, si eviden-

¹ Cfr. *ibidem*, 114-119.

² Un'eccezione a questa mancata considerazione del tempo la troviamo in Thévenot, che scrive: «l'apprendistato della vita morale è sempre un apprendistato del travaglio operato dal tempo». Per quanto riguarda le questioni di bioetica quest'autore francese segnala l'importanza del tempo:

zia il bisogno che la vita ha dell'aiuto degli altri, soprattutto nei momenti cruciali dell'esistenza (la nascita e la morte). Da questa strutturazione del tempo può nascere un "etica della condivisione", che non si accontenta semplicemente di dare una risposta all'altro, ma significa condividere la vita con lui. In tal modo la vita umana diviene «tempo dell'alleanza, poiché unisce le persone nella comune invocazione e nella comune ricerca di aiuto». ¹ Particolarmente utile è la parte finale di ogni capitolo che presenta una icona biblica come sintesi del tema trattato che arricchisce la presentazione scientifica del testo.

Lino Ciccone scrive il libro *La vita umana* (2000), dopo aver dedicato vari anni allo studio e all'insegnamento della teologia morale e, concretamente, alle questioni relative a ciò che tradizionalmente si studiava nell'ambito del quinto e sesto comandamento. ² Nell'introduzione spiega che si tratta di un'esposizione teologica sulle questioni della morale della vita fisica, pensata soprattutto per gli studenti del primo ciclo di teologia. Sottolinea la complessità di scrivere un libro di questo tipo alla luce del grande sviluppo della bioetica e delle molte questioni aperte, sia per la definizione del suo statuto epistemologico, sia sul modo in cui dovrebbe articolare il suo rapporto con la teologia morale. Come metodologia, sceglie di trattare in questo volume i temi classici della morale della vita, rinviando ad un successivo testo (pubblicato nel 2003 con il titolo di *Bioetica. Storia, principi, questioni*) i nuovi problemi che la recente disciplina si pone. Un'altra importante scelta metodologica, per quanto riguarda l'aspetto teologico, è l'utilizzo dell'enciclica *Evangelium vitae* che presenta all'inizio del volume e struttura in un certo senso lo studio successivo. La divisione dei temi ricorda quella dei trattati classici con una prima parte intitolata "Non uccidere", sulla cultura della morte nella società contemporanea, sul messaggio cristiano sulla vita ed il relativo principio di inviolabilità; quindi considera due problemi che possono apparire in contrasto con detto principio (legittima difesa e pena di morte) e le principali specie morali di soppressione della vita (suicidio, aborto, eutanasia), considerandone anche il rapporto con l'ambito civile. È da evidenziare lo spazio che l'autore dedica alle azioni che mettono a rischio la propria vita, tema poco trattato o quasi del tutto assente in altri testi, dando alcuni criteri generali ed applicandoli poi a situazioni particolari. La seconda parte del libro, intitolata "Salute & malattia", recupera alcuni contenuti dei testi di medicina pastorale e sollecita un rinnovamento nella riflessione teologica del binomio

«prendere in seria considerazione il tempo, nelle situazioni di procreazione, di sofferenza, di vicinanza alla morte, non significa soltanto imparare a pazientare, ma anche e soprattutto imparare a sperare in maniera ragionevole e tentare di aprire all'altro le vie del futuro», X. THÉVENOT, *La bioetica. Quando la vita comincia e finisce*, Queriniana, Brescia 1990, 39-40.

¹ Cfr. C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000, 94.

² L. CICCONE, *La vita umana. Eutanasia, aborto, legge civile e legge morale, legittima difesa, pena di morte, comportamenti a rischio, etica della circolazione stradale, salute, diritti dei malati, terapia del dolore*, Ares, Milano 2000. Non è il suo primo testo su queste questioni, perchè in precedenza aveva pubblicato, *Non uccidere. Questioni di morale della vita fisica*, Ares, Milano 1984, e *Salute e malattia*, Ares, Milano 1986.

salute-malattia, che resta comunque compito della teologia dogmatica. Dedicando più di 50 pagine alla riflessione cristiana sulla salute e sulla malattia, prima di presentare i problemi morali che pone la medicina, studiando in particolare il principio di totalità rispetto alla chirurgia demolitiva e la questione morale della lotta contro la morte, in concreto i problemi della rianimazione e dell'uso della sedazione palliativa.

Il volume di Ciccone *Bioetica*, pubblicato nel 2003, è destinato agli studenti di teologia come complemento, nonché a chi per la prima volta si accosta alla bioetica o cerchi un orientamento. Dopo una parte introduttiva sull'origine della bioetica, sul problema epistemologico e sui principi generali, dedica la seconda ad alcune questioni particolari, senza ripetere quelle già esaminate nel libro *La vita umana*.

Salvino Leone è un nome noto nell'ambito bioetico italiano, non solo siciliano, e il suo testo *La prospettiva teologica in Bioetica* (2002) è di riferimento per coloro che cercano ciò che Privitera definisce, nella presentazione di questo volume, le *fontes theologiae moralis* delle questioni che tratta la bioetica. Come Leone spiega all'inizio del volume, il titolo scelto è problematico ma consente di farsi un'idea chiara del contenuto. La bioetica, secondo l'autore, è assolutamente laica, tuttavia, è possibile una riflessione teologica sulle questioni che affronta. L'obiettivo della sua ricerca è «l'essenza specifica di un pensiero bioetico cattolico» che si ritrova nella Parola di Dio, la sua esegesi patristica, l'elaborazione sistematica nella storia della teologia e la sua ricezione e rielaborazione da parte del Magistero. Leone afferma che la specificità della prospettiva teologica della bioetica è nell'antropologia su cui si basa il Cristianesimo. Propone, pertanto, una suddivisione del testo in due parti (di uguale ampiezza), la prima diacronica, la seconda sincronica, ammettendo che, come ogni scelta metodologica, presenta vantaggi e svantaggi.¹ Questo volume, eccessivamente ampio per poterlo proporre come testo di studio agli alunni del primo ciclo di teologia, è, tuttavia, un libro di riferimento fondamentale. Alcuni potrebbero criticare l'esposizione di uno o di un altro punto, considerando però la vastità del progetto, non si può pretendere un dominio e una profondità analoga per ciascuno degli aspetti trattati. Comunque, non vi sono altri lavori di questo tipo in lingua italiana, con un'ampia sintesi delle basi scritturistiche, patristiche e teologiche, per una comprensione cristiana dell'etica della vita.

Bioetica. Manuale per teologi (2005) è il testo che Giovanni Russo scrive per gli studenti del primo ciclo di teologia. In realtà, l'autore non solo recepisce, come è abituale nei manuali, lo stato dell'arte di questa parte della teologia morale, ma propone alcune riflessioni sui punti che ritiene siano stati trascurati nella presentazione cristiana dell'etica della vita. Nell'introduzione afferma che nella bioetica cristiana non mancano i riferimenti al Magistero ecclesiastico, ma scarseggia «quanto invece è più strutturato nella teologia morale in genere, e

¹ Cfr. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 12-13.

cioè il circolo ermeneutico triadico di mistero, celebrazione e vita. Non c'è vita morale cristiana senza riferimenti diretti al Mistero di Dio, alla liturgia e ai sacramenti che edificano la vita cristiana e alla vita della comunità cristiana». È difficile dire quanto il manuale riesca a colmare questa mancanza ma, indubbiamente, questo volume dà un buon contributo al modo di presentare le questioni bioetiche secondo una prospettiva cristiana più globale. Nella parte dedicata alla bioetica fondamentale Russo titola un paragrafo "Fondamenti liturgici", il che è una novità. Scrive che «leggere pertanto la vita in bioetica, a prescindere dal riferimento alla liturgia, porta a una visione incompleta e, certamente, non teologicamente fondata», e conclude con una frase lapidaria: «una bioetica senza fondamento liturgico non è una bioetica cristiana». ¹ Ci sembra un'affermazione eccessivamente tassativa, che lascia fuori dalla bioetica cristiana la maggior parte delle riflessioni svolte in questo ambito dai moralisti cattolici che, nei loro discorsi, non fanno riferimento alla dimensione liturgica. In queste pagine, Russo focalizza, soprattutto, sui simboli liturgici e sui sacramenti di "guarigione" come via per giungere ad una "qualità di vita" realmente globale. Tuttavia, leggendo il resto del manuale si ha l'impressione che questi elementi liturgici influiscano relativamente poco sulla presentazione, analisi e proposte di soluzioni delle questioni bioetiche. Più problematico è, invece, lo scarso utilizzo delle fonti teologiche nella parte dedicata alle diverse questioni concrete, dove si privilegia la bibliografia bioetica a quella specificamente morale. La proposta di Russo di includere gli aspetti liturgici di questa parte della teologia morale e di fare un discorso teologico più globale ritengo sia un'indicazione importante, ma è necessario approfondirla ulteriormente.

Del libro di Russo, merita una sottolineatura l'uso di un concetto ampio di bioetica. Partendo dalla definizione di Reich nella prima edizione della *Encyclopedia of Bioethics*, che presenta come oggetto di studio le aree delle scienze della vita e delle scienze della salute, Russo distingue sette ambiti di ricerca: bioetica fondamentale, bioetica generale, bioetica medica, bioetica dell'alimentazione, bioetica sociale, bioetica ambientale e bioetica animale. Questa prolissa suddivisione ha il vantaggio di poter includere nella bioetica sociale alcuni temi classici della morale della vita, come la questione della legittima difesa e la pena di morte. Ne consegue, però, un'eccessiva dilatazione della specificità della bioetica e, concretamente, il suo particolare rapporto con le applicazioni della tecnologia all'ambito della vita e il grande sviluppo delle scienze biomediche. ²

Maurizio Chiodi inizia il suo libro *Etica della vita* (2006) spiegando il senso del titolo scelto, che include alcuni temi che non fanno parte della bioetica, come la legittima difesa, mentre non ne considera altri, come la procreazione assistita che, nei trattati teologici, si studiano in genere con l'etica sessuale. La domanda sulla vita non si può ridurre al significato meramente biologico, sebbene lo

¹ Cfr. Russo, *Bioetica*, 94-99.

² Sembra un testo "troppo completo", nel senso che tratta troppi temi che difficilmente si possono affrontare nel primo ciclo degli studi di teologia.

includa, ma deve spingersi fino alla questione fenomenologica sul senso. Dal punto di vista metodologico segnala che, le due posizioni che bisogna evitare in una presentazione della morale sulla vita, sono le concezioni che denomina biologicista e razionalista.¹ Per superare tali estremi propone, seguendo la via tracciata da Angelini, da un lato la “filosofia della vita” di Bergson e, dall’altro, l’approccio fenomenologico ermeneutico.² Da Bergson prende la sua “fenomenologia” del sentimento e dell’obbligazione morale che si uniscono strutturalmente, grazie alla loro origine comune che è la vita. Allo stesso tempo, critica il filosofo francese perchè nella sua proposta non riesce a superare alcuni atteggiamenti vitalisti e un certo intellettualismo.³

Per Chiodi, la critica all’intellettualismo, dove include il modello di riflessione di Shochenhoff, si può conseguire ritornando alla stretta relazione tra vita e qualità morale. A questo scopo è utile il riferimento husserliano della vita al soggetto, che si sposa bene con la proposta antropologica di Chiodi fondata sulla coscienza (intesa come nozione sintetica del Sé o “ipseità”). L’“ipseità” significa che l’identità dà origine alla relazionalità. Intende l’altro non solo come “tu”, ma anche come “corpo”.⁴ La fenomenologia offre alla coscienza non solo le “cose”, ma le cose in quanto si mostrano ed appaiono dinanzi ad essa. Questa prospettiva supera le impostazioni trascendentali (e in un certo senso “metafisiche”) che perdono il contatto con l’esperienza. La fenomenologia non sarebbe sufficiente, o, in modo più proprio, la fenomenologia implica la necessità dell’ermeneutica perchè il soggetto, nel dare un senso ai fenomeni, interpreta anche se stesso mettendo così in dubbio il primato della soggettività.⁵ In questo contesto, il “mondo della vita” appare come un *a priori* fenomenologico, come esperienza originaria, non oggettivata però dalla scienza, senza possibilità di adeguarsi al pensiero, ma con una grande carica di senso. Un’altro merito della fenomenologia, segnalato da Chiodi, è l’aver fatto emergere il carattere di “ulteriorità” della vita, ovvero, la qualità trascendente del mondo della vita. Nella vita si apre per l’uomo la totalità di senso, per cui vale la pena dedicare e spendere la propria libertà.⁶

Per Chiodi scrivere un trattato teologico non preclude la disponibilità ad un dibattito pubblico, anche con chi non è cristiano, perchè nessuna proposta è

¹ Cfr. CHIODI, *Etica della vita*, ix-x; 42-44.

² Oltre al libro *Etica della vita*, faccio riferimento, per questa presentazione, ad un altro suo libro: IDEM, *Tra cielo e terra: la vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella, Assisi 2002.

³ «Bergson, in altre parole, è stato troppo fenomenologico, visto lo spazio che egli concede alla “emozione creatrice” e alla vita che ne è all’origine, ma lo è stato troppo poco, essendo rimasto ancora vittima di un approccio “metafisico” alla filosofia della vita», *ibidem*, 184.

⁴ Scrive che “l’altro è soprattutto il corpo”, ed il “nostro sociale”: cfr. IDEM, *Etica della vita*, 42-44.

⁵ Cfr. IDEM, *Tra cielo e terra*, 240.

⁶ Chiodi spiega che la fenomenologia dell’esperienza della vita implica sempre un’ontologia, che richiede comunque la decisione libera del soggetto: «il passaggio stesso dalla fenomenologia all’ontologia, in essa implicita, non si dà senza questa decisione (ermeneutica) della libertà», cfr. *ibidem*, 245.

neutra. La prospettiva teologica, in questo senso, implica un'anticipazione etico-antropologica: tra i due livelli realizza un'integrazione che si può rappresentare come circolarità tra gli aspetti filosofici e teologici.¹ Per quanto riguarda il contenuto del volume, dopo la parte introduttiva (di circa 80 pagine), l'autore divide la materia in quattro sezioni: *Tecnica, ambiente, biomedicina; Nascere; Morire; Patire*.

Segue anche la via tracciata da Angelini il libro *Interpretare la natura* (2010) di Stefano Cucchetti, che qui si presenta interrompendo l'ordine cronologico. Si tratta, in effetti, della pubblicazione della sua tesi dottorale in teologia morale. Come punto di partenza recepisce la critica di Angelini, ossia che la bioetica avrebbe perso il legame tra l'esperienza morale e la coscienza. È un problema più generale che coinvolge la teologia morale, che per molto tempo si era mossa tra il naturalismo e l'intellettualismo, cui si aggiunge oggi l'accettazione di un'ermeneutica biblica senza un'adeguata mediazione critica.² Propone, come Chiodi, un superamento dell'antropologia delle facoltà, attraverso una fenomenologia dell'esperienza morale e il riconoscimento di una dinamica ermeneutica come via di accesso ad un sapere etico scientifico. Cucchetti vede nell'articolazione pratica della relazione tra natura e tecnica il principio metodologico strutturale della bioetica.³ Come specificazione del principio supremo della morale («*bonum est faciendum malum autem vitandum*») propone «*adiuvatio, non substitutio, naturae*», che continua ad essere un principio formale e richiede ulteriori precisazioni. Per coprire le dimensioni più importanti del discorso etico nell'ambito della biomedicina, suggerisce come alternativa ai principi *prima facie* della bioetica nordamericana i seguenti: principio dell'autonomia (dimensione interpersonale), principio di responsabilità (dimensione relazionale), principio di giustizia (dimensione socio-istituzionale), principio di gradualità (dimensione temporale).⁴

Un'interessante proposta per la morale teologica della vita è quella di Ángel Rodríguez Luño, nella parte dedicata alla morale speciale del suo manuale *Scelti in Cristo per essere santi* (2008),⁵ perchè è una delle poche presentazioni attuali della morale che segue lo schema classico delle virtù (classico nel senso originario, nella filosofia greca e nell'ambito delle presentazioni di morale che seguirono lo schema di Tommaso d'Aquino).⁶ In una esposizione che tiene conto dei

¹ Cfr. IDEM, *Etica della vita*, XI.

² Cfr. CUCCHETTI, *Interpretare la natura*, 40-42.

³ Perciò la definisce come «scienza morale – rivolta quindi alla spiegazione, giustificazione e valutazione dell'agire morale – specificata dalla considerazione dell'intreccio di passività e attività efficiente (natura e tecnica) attraverso cui l'azione accede al senso». Detto brevemente: «scienza morale del rapporto tra natura e tecnica», *ibidem*, 299.

⁴ Cfr. CUCCHETTI, *Interpretare la natura*, 309-312.

⁵ La collezione è composta da quattro volumi. Per questo lavoro ci interessa il terzo volume il cui curatore è unico, mentre il primo volume, che tratta della Morale fondamentale e presenta la struttura ed il fondamento di tutto l'insieme, è firmato da Rodríguez Luño e Colom.

⁶ Prima abbiamo citato il *Corso di Morale* di Goffi e Piana che indica anche la via della virtù come struttura della sua proposta morale, ma che, come abbiamo segnalato, non si segue nella parte dedicata all'etica della vita.

contributi di altri autori moderni, condivide con il libro di Sgreccia il riferimento metafisico tomista, conservando la proposta etica dell'aquinate.¹ Il volume tratta delle quattro virtù cardinali e presenta la bioetica nell'ambito dello studio della giustizia in relazione alla vita umana. Il vantaggio, e la difficoltà della proposta, sta nel superamento di un'etica normativa che indica ciò che si deve o non si deve fare, senza un legame chiaro con il soggetto che agisce e senza una giusta considerazione del suo bene totale. Inoltre, non si fa condizionare dalla valutazione delle azioni che producono conseguenze nel mondo esteriore, ma tiene anche conto dei desideri e dei sentimenti della persona.² L'autore intende le virtù come «criteri di comportamento che diventano disposizioni stabili dell'affettività e della volontà della persona che le possiede», e si articolano su diversi piani (intellettuale, affettivo e di attitudine). La teologia morale speciale si occupa soprattutto dell'aspetto intellettuale o normativo della virtù. Questa scelta metodologica e fondativa assume al suo interno ciò che in altre proposte si lascia spesso all'antropologia. Il che fa emergere più chiaramente il legame intrinseco tra le norme e le virtù (i fini delle virtù sono i principi della ragione pratica), evitando così di considerare eteronoma la legge morale.

La presentazione delle virtù avviene nell'ambito di un contesto teologico in cui hanno un posto preminente la fede, la speranza e la carità. Allo stesso tempo, lascia aperto il dialogo ad altre proposte non religiose perché, in sostanza, la sua struttura etica interna deriva dallo schema proposto per l'etica dai filosofi greci. Inoltre, anche se non sono molte le posizioni etiche attuali che si basano sulla virtù, questa risulta compatibile con tante altre proposte.³ Un significativo

¹ Bonandi critica, con riferimento al primo volume dell'opera in studio, un inserimento acritico dell'opera di Tommaso d'Aquino e cita la perplessità di Angelini nel considerare la morale dell'aquinate come una morale della virtù, e non della legge. Per quanto riguarda gli autori che sono i principali riferimenti di Rodríguez Luño per l'etica della virtù (Abbà e Pinckaers), Bonandi critica: il loro concetto di "fine precostituito" rispetto al dinamismo pratico della persona; il ricorso ad una antropologia delle facoltà con un'attribuzione di egemonia della ragione rispetto alle passioni; un decentramento solo apparente delle leggi, che appaiono come imperativi della natura; e, in generale, la possibilità di una posizione troppo "greca" in una riflessione morale, che deve essere guidata più dalla grazia e dai comandamenti, che da abilità e norme (cfr. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella, Assisi 2003, 226-227).

² In questo senso è utile rileggere un frammento dell'enciclica *Veritatis splendor* (n. 64), citato dall'autore, in cui si segnala chiaramente la necessità della virtù: «È, in realtà, il "cuore" convertito al Signore e all'amore del bene la sorgente dei giudizi veri della coscienza. Infatti, "per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" (Rm 12,2) è sì necessaria la conoscenza della legge di Dio in generale, ma questa non è sufficiente: è indispensabile una sorta di "connaturalità" tra l'uomo e il vero bene. Una simile connaturalità si radica e si sviluppa negli atteggiamenti virtuosi dell'uomo stesso: la prudenza e le altre virtù cardinali, e prima ancora le virtù teologali della fede, della speranza e della carità. In tal senso Gesù ha detto: "Chi opera la verità viene alla luce" (Gv 3,21)».

³ L'etica della virtù, in ambito filosofico, ha visto una grande rinascita grazie al libro di MacIntyre *After Virtue* (1981). Nell'ambito della bioetica è sorto un filone di ricerca che segue il modello della virtù. Tra gli autori che si potrebbero citare, spicca Edmund D. Pellegrino che, con David C. Thomasma, ha scritto vari testi interessanti. Segnalo *Virtues in medical practice*, Oxford University Press, New York 1993; e *The Christian virtues in medical practice*, Georgetown University Press, Washington DC 1996. Sull'uso della virtù in bioetica si può consultare il capitolo che Michele Aramini dedica nel suo libro *Introduzione alla Bioetica*, Giuffrè, Milano 2009³, 25-33. Anche se Aramini è un teologo, il suo

esempio si trova in *Principles of biomedical ethics*,¹ che è considerato da molti come il testo canonico della bioetica. Gli autori, nelle edizioni più recenti del libro, mostrano sempre più interesse per il soggetto morale e le virtù.

La virtù della giustizia occupa più della metà del volume di Rodríguez Luño, che si articola in tre capitoli. Il primo, dopo una parte introduttiva, presenta le implicazioni della virtù nell'ambito della proprietà, dell'ingiusto danno e della verità. Il secondo e il terzo capitolo trattano della giustizia in relazione alla vita umana. In particolare, il secondo capitolo offre una base biblica e filosofico-teologica del principio della inviolabilità della vita umana, insieme alla spiegazione dei temi classici di questo trattato: suicidio, omicidio, legittima difesa, pena di morte e guerra. Il terzo capitolo affronta direttamente le questioni proprie della bioetica, come lo statuto dell'embrione, l'aborto, la procreazione artificiale, la clonazione, l'eutanasia, ecc. All'inizio della parte dedicata alla giustizia, l'autore spiega che questa ha un ruolo molto importante sia nell'esperienza religiosa sia negli ambiti giuridico, morale e politico. Nella sua dimensione morale, la giustizia «ha un significato ampio di rettitudine integrale o santità, e un significato più specifico legato ai rapporti sociali tra le persone umane e, in modo particolare, a quelle situazioni in cui da una parte c'è la titolarità di un diritto (alla vita, alla libertà, alla fama, ecc.) e dall'altra il dovere rigoroso di comportarsi in modo tale che il titolare del diritto possa godere effettivamente del dominio su ciò che gli appartiene». ² Per la presentazione delle questioni che si riferiscono alla vita umana e alla sua manipolazione, Rodríguez Luño precisa che seguirà il metodo proprio della teologia morale, che prende dalla bioetica lo *status quaestionis* dei diversi problemi, e anche una buona parte degli elementi filosofici che consentono una prima valutazione morale. Questi dati sono valutati ed integrati alla luce della Rivelazione, interpretata e trasmessa dalla tradizione ecclesiale.

Terminiamo il nostro *excursus* con il manuale di bioetica teologica di Maurizio Pietro Faggioni (prima edizione pubblicata nel 2004, seconda edizione nel 2009). Il titolo scelto, *La vita nelle nostre mani*, diverso dai testi esaminati finora, lascia trasparire il pensiero dell'autore nell'affrontare le questioni morali suscitate dagli interventi sulla vita umana. La sua proposta teologica si basa su ciò che definisce "signoria partecipata o ministeriale", che riconosce il posto privilegiato dell'uomo nel cosmo e la missione ricevuta da Dio di conservare e custodire la creazione. Faggioni, che sin dalla prima edizione del manuale ha utilizzato la dizione "bioetica teologica", nell'introduzione alla seconda edizione riconosce che dal punto di vista epistemologico è una scelta non esente da una certa problematicità. ³ Sostiene che «lo specifico della bioetica teologica stia

libro non è stato inserito nel nostro studio perchè è rivolto, principalmente, a studenti di università non ecclesiastiche.

¹ T.L. BEAUCHAMP, J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2008⁶.

² Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Morale speciale*, 3, Edusc, Roma 2008, 47-48.

³ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 11.

nell'orizzonte di senso nel quale opera la ragione etica e che ne costituisce la condizione di pensabilità: tale orizzonte di senso e tale contesto di pensabilità sono generati dalla comprensione cristiana dell'esistenza e rimanda, ultimamente, al fondamento cristologico della morale». ¹ I pilastri su cui fonda la sua antropologia cristiana sono: a) l'uomo esiste in relazione con Dio; b) l'uomo è totalità unificata; c) l'uomo è immagine di Dio; d) l'uomo esiste in Cristo. ² Ritene che questa struttura antropologica può trovare adeguati modi di sistematizzazione e strumenti di espressione nel contesto delle filosofie personaliste. Nell'ambito bioetico di matrice cattolica si possono incontrare diverse proposte di questo tipo: personalismo ontologico, relazionale ed ermeneutico. ³

Uno dei meriti di questo testo, segnalato da Carrasco de Paula nella presentazione del volume, è l'attenzione metodologica dell'autore (che oltre ad essere moralista è medico endocrinologo) al modo di mettere in relazione il dato empirico della scienza sperimentale con l'indicazione normativa. Per Faggioni nella bioetica questo delicatissimo ruolo di mediazione è svolto dall'antropologia e dalla cosmologia filosofica. ⁴ Il manuale si divide in cinque parti: "Bioetica generale", "Non uccidere", "Le sfide della medicina", "L'inizio della vita" e "La fine della vita". Oltre a questi temi strettamente bioetici, Faggioni ne include altri, propri dei classici trattati di morale della vita, come l'omicidio, la legittima difesa e la pena di morte.

Termina qui la sintetica presentazione dei principali libri, in lingua italiana, per gli studenti di teologia che iniziano lo studio della morale della vita. In questo paragrafo ci siamo soffermati sull'ottica dei testi e sulla loro struttura, senza addentrarci nelle questioni particolari che trattano. L'ultima parte di questo articolo si dedica ai contenuti. Poiché non è possibile, per le dimensioni di questo scritto, studiare tutti i temi, ne ho scelto uno che mi sembra di speciale importanza ed è significativo per capire come si pone la teologia morale riguardo alle questioni relative alla vita, e le difficoltà che incontra al suo interno. Il tema selezionato è quello dell'eutanasia e le questioni morali che riguardano il fine vita. Per certi aspetti non è un tema nuovo, perché sin dal XVI secolo i moralisti hanno affrontato alcune di queste questioni. Nuova è l'ottica e l'importanza che ha, attualmente, dare una risposta alla richiesta di eutanasia che, anche se numericamente è abbastanza limitata, guadagna sempre più spazio nel dibattito pubblico, arrivando a proporre leggi che ne depenalizzino la pratica, o almeno, il cosiddetto suicidio assistito.

¹ Scrive che, per questo motivo, è in contrasto con le posizioni di Moraczewski per il quale la bioetica cattolica è una serie di principi che si sommano a quelli che la ragione è in grado di scoprire da sé; e di Blázquez che riconosce una sola bioetica, perché intende la bioetica cristiana come un discorso razionale rafforzato dalle evidenze evangeliche sulla dignità umana e sul senso trascendente della vita (*ibidem*, 42).

² *Ibidem*, 49-59.

³ Faggioni spiega che il personalismo ontologico è stato preferito dai documenti ufficiali del Magistero. Un'espressione viva ne è il Centro di Bioetica del Gemelli, mentre un esempio di personalismo relazionale si può trovare in A. Autiero e di personalismo ermeneutico in K. Demmer (cfr. *ibidem*, 59-61).

⁴ Cfr. *ibidem*, 6-7 e 34.

V. EUTANASIA ED ALTRE QUESTIONI MORALI SUL FINE VITA
NEI TESTI DI MORALE

In quest'ultima parte, si propone un'indagine sul modo in cui i testi di morale affrontano i dilemmi etici che si pongono al termine della vita. Tralascio alcune questioni, quali lo studio della malattia ed i principi morali che regolano la lotta contro di essa o i problemi etici che pongono i trapianti di organi, anche se, essendo temi strettamente connessi con la morte, saranno necessari alcuni riferimenti. Restano ugualmente esclusi i paragrafi relativi alla pena di morte e al suicidio. Quest'ultimo, come vedremo, si presenterà non poche volte trattando dell'eutanasia.

Le domande alle quali cercheremo di dare una risposta sono: in questi libri che posto occupa il tema del fine vita? come si presenta e qual è il suo contesto? come si affronta la questione della definizione di eutanasia e di accanimento terapeutico e che classificazioni sono proposte? quali altri problemi morali sono presi in considerazione? Non si tratta di analizzare in modo esaustivo tutti questi punti, ma di darne le indicazioni generali e, in non pochi casi anche specifiche, che consentano di farsi carico delle questioni pacificamente accettate e di sapere quali sono le più controverse. Questo studio può essere particolarmente interessante per chi debba spiegare la materia di bioetica (teologica) in un corso introduttivo.

1. *Collocazione nei manuali delle questioni di fine vita*

La maggior parte dei testi situa questo studio nella parte finale del libro o, se si tratta di un testo che si occupa di altre questioni morali, nella parte finale della sezione sulla morale della vita. Tuttavia non tutti seguono questo schema. Per esempio, Chiavacci tratta dell'eutanasia prima di affrontare l'aborto, mentre altri riflettono su questi problemi in vari momenti della loro esposizione. Segnaliamo in modo schematico le distinte posizioni.

Chiavacci: nel capitolo VIII, dopo aver trattato del suicidio e della droga e prima dei capitoli relativi all'aborto, alla legittima difesa e alla pena di morte;

Spinsanti: nel capitolo IV (Vita fisica), nella sezione III (Problemi di etica della vita fisica), dedica i paragrafi 6 e 7 rispettivamente a "La morte inflitta" (dove tratta della pena di morte e del suicidio) e a "L'eutanasia";

Schockhenhoff: offre una distribuzione diversa rispetto agli altri autori studiati, perché affronta la questione morale dell'aborto e dell'eutanasia in uno stesso capitolo (VI. La responsabilità dell'altrui vita: aborto e eutanasia). Dopo un *excursus* storico ed un'interpretazione antropologica (solo per l'aborto), in un solo paragrafo tratta della valutazione morale di entrambe le azioni. Quindi dedica gli ultimi due capitoli del libro alla responsabilità globale delle minacce alla vita (sviluppo demografico e pianificazione familiare) e alla responsabilità umana sulla vita animale;

- Melina: seguendo come struttura quella dell'enciclica *Evangelium vitae*, tratta dell'eutanasia nella parte III (Il comandamento di Dio "Non uccidere"), nella sezione 12 (L'eutanasia: il volto mostruoso di una falsa pietà);
- Tettamanzi: la parte IV del suo libro (La vita che volge a termine) si suddivide nei paragrafi 25, 26 e 27 del libro, che corrispondono rispettivamente a "Il trapianto di organi", "Il morire umano e l'accanimento terapeutico" e "L'eutanasia";
- Zuccaro: presenta in diversi paragrafi la questione dell'eutanasia e della morte, in modo abbastanza originale rispetto agli altri manuali. Nel capitolo II (Lo spazio del tempo nell'etica della vita) dedica un paragrafo a "Tempo, vita, morte". Anche nel capitolo III (Il corpo nell'etica della vita) vi è una sezione su questo tema intitolato "Il corpo al termine della vita e oltre", dove tratta del "corpo morente" e del "corpo morto". Nel capitolo V (Vita, Salute, Malattia) una sezione si occupa di "Accanimento terapeutico" e un'altra di "Uso degli analgesici". Nell'ultimo capitolo (VI. La vita del morente) dopo una presentazione della riflessione filosofica e teologica sulla morte, affronta il tema dell'eutanasia (La morte in mano all'uomo) e del suicidio (La morte usurpata);
- Ciccione: distribuisce le questioni che ci interessano nelle due parti del libro intitolate, rispettivamente, "Non uccidere" e "Salute & malattia". Nella prima, il capitolo V (La soppressione di vite umane nelle sue principali specie morali) si divide in quattro sottocapitoli che trattano di: v/1 Suicidio, v/2 L'aborto provocato, v/3 L'eutanasia, v/4 Legge civile & legge morale. Nella seconda parte del testo dedica anche uno spazio ad altre questioni del fine vita, nei capitoli III e IV rispettivamente intitolati "Davanti al profilarsi della morte: tra lotta & accettazione" e "Davanti al dolore: tra sedazione & valorizzazione; tra analgesici & cure palliative";
- Leone: affronta queste questioni nella parte II (Le prospettive sincroniche), della sezione II (Problemi bioetici specifici), nel capitolo VI (Tanatologia bioetica) in cui, dopo una riflessione antropologica, studia l'eutanasia, la distanasia e la ortotanasia. Inoltre, alcuni riferimenti a questi temi si trovano nella parte I (I percorsi diacronici), presentando la Sacra Scrittura (la sezione 7 del capitolo II è dedicata a "Morte volontaria e interventi sul morente") e anche nella sezione I (La fondazione teologica di un'etica della vita) della parte II del capitolo II (La vita umana tra kairós e escathon);
- Russo: nel capitolo VI (Bioetica clinica) dedica il paragrafo 5 all'eutanasia, il paragrafo 6 al malato terminale e il paragrafo 7 all'anziano e ai problemi di etica geriatrica. Tratta, invece, del suicidio nel capitolo VIII (Bioetica sociale) insieme ad altri temi, come l'omicidio, la legittima difesa e la pena di morte;
- Chiodi: questo autore non riserva al nostro tema la parte finale del libro. Infatti, questa comprende una sezione intitolata "Patire" che completa le due precedenti della II parte del libro: "Nascere" e "Morire". La sezione "Morire" si divide in tre capitoli: "Eutanasia e accanimento terapeutico. Questioni etiche

sul morire”; “Il suicidio. Desiderio di morte o morte del desiderio?”; “Violenza e difesa individuale”;

Rodríguez Luño: come per Spinsanti, si tratta di un libro che include altre parti della morale incentrate intorno alle virtù cardinali. La parte che ci interessa è nel capitolo VI (La giustizia nei confronti della vita umana [II]) che dedica i paragrafi 11, 12 e 13, rispettivamente, a “L’eutanasia”, “L’accertamento della morte” e “L’alimentazione e l’idratazione artificiali”;

Faggioni: i temi che ci interessano sono nella parte V (La fine della vita) con due capitoli intitolati “Il malato terminale fra accanimento e abbandono” e “L’eutanasia”. Tratta della diagnosi di morte nel capitolo III della parte III (Le sfide della medicina).

Possiamo concludere, sulla base di queste annotazioni, che nella letteratura italiana non si è ancora imposta un’univoca distribuzione delle materie relative al fine vita. La diversa collocazione e la disparità di spazio ad esso dedicata, confermano quanto accennato nell’introduzione: la produzione di testi di morale della vita sta iniziando i suoi primi passi ed è necessario, soprattutto nell’ambito accademico, ancora un periodo di prova e di verifica che forse, per quanto riguarda lo schema, con il trascorrere degli anni, porterà a proposte più unitarie.

2. La morte e il morire

Un pericolo frequente, quando si tratta delle questioni morali che si pongono al termine della vita, è trascurare il contesto nel quale si presentano ossia, riducendo la esposizione a un’analisi legata alla morale soprattutto nel suo aspetto tecnico, con definizioni appropriate e argomentazioni logiche ben strutturate. Eppure il termine della vita è momento di passaggio per l’incontro con l’eternità e con l’Eterno. Nel corso dei secoli l’aiuto alla buona morte (senso originario della parola “eutanasia”) è stato un aspetto privilegiato della missione della Chiesa e, concretamente, dei suoi ministri.¹ Questo impegno si è cristallizzato in una riflessione teorico-pratica che è giunta fino a noi grazie ai molti testi che videro la luce nel Medioevo e si occuparono dell’*ars moriendi*. Il modo in cui oggi si muore e il contesto che circonda il paziente terminale è molto diverso da quello di cinquanta o sessanta anni fa, e che per molti secoli fu relativamente stabile. La morte si è tecnologizzata e sono molte le persone che muoiono in una struttura ospedaliera, lontane dalla propria casa e, in non poche occasioni, senza poter contare al momento del trapasso sull’assistenza familiare e spirituale, abituale in altre epoche. Questa nuova situazione pone un problema agli incaricati della formazione dei futuri sacerdoti, che devono fornire loro gli strumenti concettuali e pratici per un adeguato servizio ministeriale relativo al “fine vita”.

I moralisti, che scrivono sulle questioni etiche relative al fine vita, consapevoli di questo problema, ne trattano nei loro testi anche se non sempre con uno

¹ Melina scrive che fino a non molto tempo fa “buona morte” significava morire in grazia di Dio, morire potendosi preparare per questo momento (cfr. MELINA, *Corso di bioetica*, 132-133).

spazio adeguato. Si potrebbe obiettare che non è una questione strettamente morale ma pastorale; tuttavia, condannata l'eutanasia in quanto attentato diretto contro la vita umana, la coscienza cristiana deve continuare a cercare il modo adeguato di trattare i moribondi e chiedersi, secondo le parole evangeliche, come agirebbe il buon samaritano dinanzi a questo nuovo prossimo. Per rispondere a questa domanda è necessario conoscere tutte le circostanze che condizionano il modo di morire nel nostro tempo, senza dimenticare le altre circostanze sempre presenti nel momento della morte. Non sorprende, pertanto, che molti dei manuali studiati descrivano o facciano riferimento ai lavori di Kübler-Ross sulla psicologia delle fasi che precedono la morte (rifiuto, rivolta, patteggiamento, depressione e accettazione).¹

Zuccaro segnala che nelle presentazioni di bioetica cristiana si scrive molto poco sulla morte e sul morire secondo una prospettiva etica, pur essendo un momento tanto decisivo nella vita della persona.² Dedicando alcune pagine a presentare i diversi contributi dati dalla filosofia e dalla teologia, necessari per affrontare in maniera più consapevole quelle questioni morali, utilizzando la categoria della responsabilità.³ Anche Leone riserva alcune pagine alla presentazione dell'attuale contesto della morte, segnalando gli atteggiamenti più frequenti: negazione, privatizzazione, solitudine, secolarizzazione, medicalizzazione, oggettivazione, e annotando i paradossi a cui porta questo modo di affrontare la morte.⁴

Chiodi è forse l'autore che dedica più pagine, e con maggiore profondità, al contesto in cui si presentano le questioni morali al termine della vita. Studia l'esperienza della morte secondo una prospettiva storica e si interroga sui suoi aspetti antropologico-etici, teologici e cristologici. Ritene che l'esperienza della morte, nel periodo post-moderno, è caratterizzata dalla categoria della fuga non solo a livello individuale ma anche pubblico, sia sul piano fisico-biologico che su quello spirituale.⁵

3. *La questione morale dell'eutanasia*

a) Definizione di eutanasia ed alcune distinzioni

Un punto essenziale nell'esposizione delle questioni morali al termine della vita, è la definizione dei termini che si usano nel dibattito e, in particolare, per l'eutanasia e per l'accanimento terapeutico. Molti problemi presenti nel dibattito su questa materia derivano dalla mancanza di unità nel modo di intendere le parole utilizzate, che rende molto difficoltoso, per non dire impossibile, il dialogo. Questo problema è evidente nell'ambito del dibattito pubblico, ma è riscontrabile anche in quello prettamente accademico. Altre difficoltà derivano

¹ E. KÜBLER-ROSS, *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi 1996.

² Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 266-267.

³ *Ibidem*, 269-275.

⁴ LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 249-256.

⁵ CHIODI, *Etica della vita*, 176-198.

da alcune distinzioni abituali nel valutare i vari problemi morali: eutanasia attiva & passiva, eutanasia diretta & indiretta, eutanasia passiva & rifiuto dell'accanimento terapeutico; e su un altro livello, ma strettamente connesso con il precedente, le distinzioni come uccidere & lasciare morire, effetti voluti & previsti, mezzi ordinari & straordinari. Tutti i testi di morale che stiamo esaminando, consapevoli del problema terminologico, in un modo o in un altro, si pongono questa questione. Di seguito si presentano brevemente, al riguardo, le diverse definizioni e distinzioni dei nostri autori e, quando è opportuno, un commento critico.

Si evidenzia nel tempo uno sviluppo nel modo di intendere e descrivere l'eutanasia, che passa da un concetto ampio, che comprende alcune azioni mediche chiaramente lecite, ad un concetto restrittivo con una definizione molto più precisa e con un carattere decisamente negativo. In questo processo di chiarimento, ha svolto un ruolo fondamentale il Magistero ecclesiastico, in particolare la Dichiarazione *Iura et bona* (1980).¹ L'enciclica *Evangelium vitae* (1995), documento dottrinale di maggiore importanza che condanna solennemente l'eutanasia, ha avuto minore rilievo per la questione terminologica e, quindi, per il suo influsso sui manuali, dovuto in buona parte all'aver mantenuto la definizione data da *Iura et bona*, con solo un piccolo cambiamento per modificare non tanto il contenuto del termine, quanto per migliorarne la comprensione da parte del lettore.²

Tra i libri che stiamo analizzando l'unico pubblicato prima del 1980 è quello di Chiavacci, che riflette la poca precisione prima segnalata. Parla di eutanasia positiva, che ritiene assolutamente illecita, e di eutanasia negativa, che intende come la sospensione pietosa di mezzi terapeutici e si può identificare con il termine "lasciar morire". Questo tipo di eutanasia non sarebbe sempre illecito perchè, in un certo momento della malattia, l'accettazione della morte è inevitabile. Per spiegare il concetto, Chiavacci ricorre a tre distinzioni di cui tener conto ma senza assolutizzarle: uccidere e lasciare morire, mezzi ordinari e straordinari, vita umana e vita subumana.³

¹ Questo documento (conosciuto anche come *Dichiarazione sull'eutanasia*) intende per eutanasia «un'azione o un'omissione che di natura sua, o nelle intenzioni, procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore. L'eutanasia si situa, dunque, a livello delle intenzioni e dei metodi usati», parte II.

² Non bisogna dimenticare che l'enciclica è rivolta non ad un pubblico di specialisti, ma a «tutti gli uomini di buona volontà». Inoltre, includendo un'indicazione morale così solenne sull'eutanasia, era importante che si intendesse bene che tipo di azioni si stavano condannando. Leggiamo in questo documento: «Per *eutanasia in senso vero e proprio* si deve intendere un'azione o un'omissione che di natura sua e nelle intenzioni procura la morte, allo scopo di eliminare ogni dolore», e aggiunge citando *Iura et bona*, «L'eutanasia si situa, dunque, a livello delle intenzioni e dei metodi usati», n. 65. Rodríguez Luño è l'unico, tra gli autori studiati, che fa un breve studio comparativo delle due definizioni e conclude che l'enciclica non ha voluto dare una nozione diversa di eutanasia, ma perfezionarla dal punto di vista linguistico per delimitare, in modo esplicito, l'estensione del pronunciamento morale di così grande valore dottrinale (cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 245-246). Il Catechismo della Chiesa Cattolica (n. 2277) nella sua edizione tipica (1997) ha recepito la definizione di *Iura et bona*, e non quella di *Evangelium vitae*, anche se quest'ultima risulta più chiara.

³ Cfr. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, 111-124.

Negli anni Ottanta si perde la distinzione tra eutanasia positiva e negativa, che ritorna solo recentemente nel testo di Russo. Spinsanti (1983), tuttavia, usa il termine eutanasia positiva come sinonimo di eutanasia attiva, che è quello che s'impone in questi anni. L'autore scrive che per «eutanasia attiva – o positiva – si intende l'azione con cui, di propria iniziativa o su richiesta dell'interessato, si pone fine a una vita umana». ¹ Questa descrizione, insufficiente tanto per l'ambito specifico dell'eutanasia (che si esegue sempre per porre fine al dolore e alla sofferenza) come per una analisi dalla prospettiva della teoria dell'azione, viene completata dall'autore citando la definizione di *Iura et bona*. Quest'ultima è utilizzata dalla maggioranza degli autori che si limitano a spiegarla senza darne altre definizioni. Secondo Rodríguez Luño la definizione si articola in due parti. La prima parte è una descrizione analitica in cui il nucleo dell'azione eutanasiaca è una scelta deliberata di causare o anticipare la morte, «che può essere attuata sia da azioni che di per sé causano direttamente la morte (per esempio, somministrazione di un veleno), sia da azioni che in altre occasioni potrebbero avere e di fatto hanno una finalità terapeutica o palliativa, ma che in un caso concreto vengono scelte consapevolmente come mezzo per causare o anticipare la morte»; in entrambi i casi, l'azione si realizza per mettere fine alla sofferenza. La seconda parte della definizione evidenzia la simultaneità tra il proposito deliberato di causare la morte e l'azione o omissione che qui ed ora si sceglie per realizzarlo. ²

La distinzione diretta/indiretta applicata all'eutanasia non è frequente nei manuali in esame. Infatti, la definizione proposta dal Magistero e adottata dalla maggioranza degli autori si riferisce all'eutanasia diretta, ossia a quelle azioni o omissioni che cercano di anticipare la morte (con il fine di eliminare ogni sofferenza). Si preferisce utilizzare altri termini per altre azioni che possono accelerare la morte, ma che sono proposte come mezzo per mitigare il dolore o altri sintomi e che, usando la classica distinzione della teologia morale, entrerebbero nella categoria di "eutanasia indiretta". Faggioni precisa che «per evitare confusioni pur essendo la dizione *eutanasia indiretta* un modo di esprimersi tecnicamente ineccepibile, in questi casi di solito si evita di usare la parola eutanasia». ³

Al contrario, la distinzione tra eutanasia attiva e passiva (o per omissione) è frequente ed è al centro di molti dibattiti su questi temi. Melina, per esempio, colloca questa distinzione a livello di metodo usato per attuare l'eutanasia, perché il termine include sia la somministrazione di qualcosa che provoca la morte, sia «quando ci si astiene dal praticare terapie ordinarie ancora utili, cioè medicamente proporzionate a contrastare una patologia in atto». ⁴ Anche Tettamanzi

¹ Cfr. SPINSANTI, *Vita fisica*, 261.

² Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 244-246.

³ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 347-348. Si veda anche RUSSO, *Bioetica*, 223.

⁴ MELINA, *Corso di bioetica*, 212-213. Anche Faggioni pone la distinzione attiva/passiva a livello di "mezzi", e parla di "eutanasia attiva o commissiva" e "passiva o omissiva" (cfr. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 348).

segnala, seguendo *Iura et bona*, che la definizione riguarda l'intenzione e il metodo, ma che la distinzione tra attiva e passiva è equivoca, perchè si tratta sempre di eutanasia.¹ Leone ritiene la distinzione ambigua e scrive che «ancora persiste, nonostante la sua inesattezza e il suo abbandono da parte di quasi tutti gli esperti». Per questo autore non vi sarebbe in senso stretto un'eutanasia passiva, perchè se è «un intervento che, per quanto remoto o indiretto provoca deliberatamente la morte del paziente, allora si tratta di eutanasia a pieno titolo (senza necessità di ulteriori aggettivazioni)».² Sono d'accordo con Leone sul problema di intendersi sui termini della discussione che, come già segnalato, è presente sia tra l'opinione pubblica sia tra gli specialisti in bioetica. Tuttavia, il motivo di questa confusione sui termini è diverso nell'uno e nell'altro ambito (anche se sono in relazione). Infatti nell'ambito degli specialisti in bioetica, il problema è nell'etica di riferimento che, in molti casi, è di carattere utilitarista e perciò non è in grado di operare certe distinzioni (come quella tra “provocare intenzionalmente un effetto” e “prevederlo come una conseguenza non voluta”), necessarie non tanto per distinguere tra eutanasia attiva e passiva, ma tra eutanasia passiva e alcune limitazioni terapeutiche che il buon agire medico impone, o suggerisce, e che modificano il momento preciso della morte del paziente. Comunque, se si condivide la definizione di *Iura et bona* (o dell'*Evangelium vitae*), che menziona esplicitamente i termini “azione” e “omissione”, non dovrebbe essere eccessivamente problematico parlare di eutanasia attiva e di eutanasia passiva o, se si preferisce, di eutanasia per omissione. Si tratta in tutti i casi di eutanasia e, pertanto, di una scelta con l'intento di provocare direttamente la morte del paziente. La difficoltà non è nella distinzione, ma nel determinare le omissioni che si devono considerare eutanasia, problema però che permane, a prescindere se si utilizza o meno la distinzione attiva/passiva.

Un'altra distinzione importante rispetto all'eutanasia riguarda la volontarietà del paziente. Generalmente si distingue tra: volontaria (quando il paziente acconsente all'azione), non volontaria (quando non è in grado di dare il suo parere) e involontaria (quando ha espresso il suo rifiuto).³ Faggioni spiega che sarebbe più esatto parlare di “eutanasia di consenziente” e di “eutanasia di non competente” per riferirsi rispettivamente alla volontaria e non volontaria.⁴

¹ Sui metodi usati scrive «si ottiene con la somministrazione di sostanze narcotiche o tossiche in dosi mortali o con la sospensione di terapie ordinarie e ancora utili, ossia con il privare il malato di quanto è necessario per mantenerlo in vita (per esempio, il nutrimento) o di quanto gli è utile (per esempio, la rianimazione)», cfr. TETTMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 541.

² Aggiunge: «Se, invece, non costituisce un'intenzionale sospensione di cure con lo scopo di far morire il paziente ma solo l'astensione da una procedura che prolungherebbe solo l'agonia allora non è eutanasia», LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 457.

³ Questa distinzione la presenta, per esempio, Ciccone che la riprende da Peter Singer. Si trova anche in RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Morale speciale*, 246. Ciccone spiega che apre la via ad un'altra distinzione importante in questo ambito, quella per cui l'eutanasia si configura come omicidio, suicidio e suicidio assistito (CICCONI, *La vita umana*, 128).

⁴ Scrive che a questi due tipi nella letteratura anglosassone si aggiunge l'eutanasia involontaria: cfr. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 348.

Schockenhoff che rappresenta soprattutto il dibattito in ambito tedesco, pur tenendo presente la bibliografia in lingua inglese, segnala, come gli altri autori, il problema terminologico della eutanasia e dell'“aiuto a morire”. Non lo soddisfano le distinzioni attiva/passiva, diretta/indiretta, anche se, in realtà, indica quest'ultima come nucleo della sua argomentazione. Infatti, pone una linea di demarcazione tra le «azioni che uccidono direttamente e che vanno viste come aiuto per morire e le varie forme di un aiuto nel corso del processo che porta alla morte». Riserva però il termine di eutanasia, o eutanasia attiva, «alla provocazione o accelerazione intenzionale della morte, mentre l'interruzione del trattamento, la rinuncia a prendere altre misure che prolunghino la vita, la lotta contro il dolore con l'impiego della moderna terapia palliativa e il mantenimento di una sufficiente assistenza di base vengono annoverati tra gli aiuti medici da prestare ai moribondi». ¹ Concordiamo con la distinzione e, tuttavia, ci sembra insufficiente perché o non considera le omissioni che intenzionalmente provocano la morte o le include nella “eutanasia attiva”, il che, invece di facilitare, può creare confusione. Una linea simile segue Chiodi, che cita espressamente Schockenhoff. Scrive che le distinzioni attiva/passiva, diretta/indiretta, più che risolvere il problema servono a porlo ed aggiunge che non si deve pretendere di risolvere le complesse questioni morali relative all'eutanasia a livello teorico (ritenuto oggettivo), in base a definizioni e criteri puramente astratti. ² Analizzando il paragrafo che tratta quest'aspetto si evidenzia come l'uso della distinzione tra attivo e passivo non corrisponde né a quella vista in altri autori (ad eccezione di Schockenhoff), né a quella alla base delle definizioni utilizzate dal Magistero. Chiodi riconosce che «la distinzione tra eutanasia “attiva” e eutanasia “passiva” indica obiettivamente una differenza: non è la stessa cosa procurare la morte o non impedirle». ³ L'esempio che cita conferma questo differente uso del concetto attivo/passivo perché, spiega, dal punto di vista morale, non vi è alcun problema nello staccare un respiratore di un paziente senza prospettive di vita (eutanasia passiva) dato che, in questo caso, la causa della morte non è il distacco del respiratore ma la malattia incurabile. Se questa fosse la distinzione tra eutanasia attiva e passiva, effettivamente non si potrebbe dare una valutazione morale di quest'ultima. Dire che l'eutanasia passiva è non impedire la morte del paziente, è ben diverso dal concetto utilizzato fino ad ora di «provocare intenzionalmente la morte attraverso un'omissione».

Zuccaro, come gli altri autori, segnala l'importanza dell'“intenzione di causare la morte”, tuttavia, ritiene che classificare l'eutanasia tra gli omicidi potrebbe essere una *petitio principii*. Quest'affermazione si comprende meglio in relazione a ciò che scrive parlando del suicidio. Sottolinea che il problema non è la proibizione morale dell'omicidio, ma verificare se un atto particolare possa

¹ Cfr. SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, 300-305, cit. 302-303.

² CHIODI, *Etica della vita*, 224-227. Coincido con l'autore su questo punto, anche se una buona definizione dei termini su cui verte il problema morale ne facilita molto la soluzione.

³ *Ibidem*, 225.

o meno essere qualificato moralmente come omicidio.¹ Ci sembra che questa obiezione, per quanto riguarda l'eutanasia, aveva maggior senso quando non c'era una definizione adeguata di eutanasia, ma ora che c'è perde d'interesse.² Il problema permane in relazione ad altri tipi di "uccidere" che menziona anche Zuccaro, come il duello, la guerra ed alcune modalità di suicidio. Diverso è il parere di Leone, secondo il quale, per il tipo di azione, l'eutanasia è la soppressione di una vita umana e, sotto questo aspetto, non differisce in nulla dalle altre forme di omicidio.³

Ciccone, che presenta anche la definizione di *Iura et bona*, preferisce, perchè più chiara, quella proposta da Verspieren: «l'atto o l'omissione che provoca deliberatamente la morte [indolore] del paziente allo scopo di mettere fine alle sue sofferenze». ⁴ Faggioni propone un'altra formulazione, anch'essa facilmente comprensibile per il lettore non specialistico: «ogni azione od omissione compiuta per sopprimere la vita di un malato inguaribile o terminale, di un anziano, di un soggetto malformato o portatore di handicap al fine di evitargli sofferenze fisiche e psichiche». ⁵ Vale la pena riportare anche la definizione di Tettamanzi: «l'uccisione intenzionale, attuata con metodi indolori, per pietà». ⁶ L'espressione "per pietà" forse non è precisa come le precedenti per quanto riguarda la finalità dell'atto, anche se l'include; comunque, è un buon contributo per il chiarimento terminologico.

Un'ultima divisione, non priva di problemi, è quella che presenta Russo nel suo paragrafo "forme di eutanasia". Dopo la distinzione tra eutanasia attiva/passiva, diretta/indiretta, aggiunge «una gamma di altre distinzioni che possono presentarsi nella pratica clinica e che di fatto consistono nella soppressione della vita», menziona l'eutanasia eugenetica (eliminazione dei soggetti malformati o tarati); l'eutanasia economica (per alleggerire i pesi della società); l'eutanasia criminale (per eliminare alcuni soggetti socialmente pericolosi); l'eutanasia sperimentale (durante le sperimentazioni, per far avanzare la scienza); l'eutanasia profilattica (eliminazione se gli individui sono stati contagiati da una epidemia); l'eutanasia solitaria (realizzata per salvare altre vite umane, approfittando degli organi del cadavere); l'eutanasia psicologica (abbandonando i malati in fase terminale) e l'eutanasia telematica (quando un computer segnala i pazienti che devono essere trattati e quelli respinti, calcolando il miglior utilizzo dei rimedi e le probabilità di successo).⁷ Prescindendo dalla difficoltà di rintracciare nell'attuale panorama alcuni tipi di "eutanasia" segnalati, mi sembra che alcuni di que-

¹ Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 300 e 314.

² Al riguardo si può ricordare l'affermazione di *Evangelium vitae*, n. 65: «una tale pratica comporta, a seconda delle circostanze, la malizia propria del suicidio o dell'omicidio».

³ Cfr. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 457 ed anche Ciccone che presenta l'eutanasia come una specie morale nell'ambito della «soppressione di vite umane», CICCONI, *La vita umana*, 83.

⁴ *Ibidem*, 127.

⁵ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 346-347. Prima aveva descritto l'eutanasia come «la morte cercata o data per evitare qualche dolore», p. 345, che sembra una buona formulazione.

⁶ TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 541.

⁷ Cfr. RUSSO, *Bioetica*, 225-226.

sti casi non sono una vera eutanasia perché, anche se si verifica la “soppressione diretta di una vita”, non lo si fa per eliminare il dolore o la sofferenza che è un elemento essenziale della definizione. Si possono considerare tipi di omicidio, nei quali il personale sanitario può essere più o meno implicato, che però non si configurano come eutanasia. Rodríguez Luño fa una classificazione in base allo stato del malato e distingue tra eutanasia neonatale, terminale, psichica, sociale o economica ed eugenetica.¹ Le prime tre potrebbero rientrare nel concetto di eutanasia che stiamo esaminando, e che l'autore cita, mentre per le ultime due è più problematico per il motivo appena detto.

b) Descrizione dell'accanimento terapeutico

In stretta relazione con la definizione ed il contenuto semantico dell'eutanasia è il termine, frequente nel dibattito di queste questioni morali, accanimento terapeutico. Quest'infelice denominazione si è imposta nella letteratura italiana, spagnola e francese, diversamente dall'ambito anglosassone che utilizza un altro filone semantico a partire dal concetto di *futility*. Pur riconoscendo la necessità di una rigorosa definizione che, come afferma Zuccaro, è urgente non solo per una questione epistemologica ma per evitare che la sospensione di alcuni trattamenti possa configurarsi come negligenza,² non sono molte le definizioni proposte dai manuali che stiamo esaminando. La maggior parte utilizzano il termine limitandosi a segnalarne la difficoltà di applicazione, a livello pratico, quando bisogna stabilire l'inizio dell'accanimento, e come evitarlo senza cadere nell'estremo opposto dell'eutanasia per omissione. Rodríguez Luño rintraccia l'origine di questa difficoltà nella mancanza di una definizione chiara dei termini proporzionato/sproporzionato e ordinario/straordinario.³ Per risolvere detta difficoltà Ciccone ribatte che il medico, nel decidere, deve evitare qualsiasi motivo estraneo al vero interesse del paziente considerato in tutte le sue dimensioni.⁴ Tettamanzi scrive che il medico dovrà agire con “scienza e coscienza”.⁵ Anche Zuccaro si appella alla coscienza del medico, pur segnalando l'importanza di ascoltare il paziente ed i suoi familiari.⁶ Melina spiega che tra questi due estremi (accanimento ed eutanasia) si collocano alcune pratiche mediche che si dovrebbero definire adeguatamente nella loro specifica identità morale, e si appella alla prudenza come virtù chiave per la soluzione dei problemi che si presentano al medico.⁷

¹ RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Morale speciale*, 246.

² ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 240.

³ Su questo punto segnala la monografia di CALIPARI, *Curarsi e farsi curare*, in RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 247.

⁴ CICCONE, *La vita umana*, 290.

⁵ TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 514.

⁶ Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 244-248. Su questo punto non è molto chiaro, poiché da un lato scrive che «la decisione se sia il caso di continuare una terapia oppure di sospenderla riguarda innanzitutto il malato terminale», p. 214, e dall'altro che «la responsabilità professionale della decisione ultima sia onere del medico» e, citando Vespieren, aggiunge «bisogna che vi sia una sola persona che sia responsabile, dopo aver sentito tutti i pareri; e questa persona è il medico», p. 247.

⁷ MELINA, *Corso di bioetica*, 212-215.

Ciccione, dopo aver riconosciuto la difficoltà di proporre una valida definizione, suggerisce di adottare quella di Barni: «impiego di interventi chirurgici e presidi farmacologici volti esclusivamente a procrastinare, per lo più solo di brevissimo tempo, un evento ormai imminente [la morte] [...] con ciò prolungando congiuntamente situazioni foriere di inutili agonie quando non addirittura di intollerabili sofferenze».¹ Russo dà un'altra definizione: «tentativo del personale sanitario di prolungare inutilmente la vita di un paziente terminale, di cui si hanno sufficienti e documentate certezze sulla prognosi infausta e sullo stato attuale di non risposta».² Anche Faggioni ne propone una: «l'insistenza nel ricorso a presidi medico-chirurgici che non modificano in modo significativo il decorso naturale e irreversibile della malattia, non migliorando la condizione del malato, ma addirittura peggiorandone la qualità di vita o prolungandone, senza speranza di miglioramento, l'esistenza penosa».³ È da notare che le tre proposte hanno due elementi in comune: 1) si tratta di un'azione medico-sanitaria (farmaci, interventi, prove diagnostiche); 2) si ritiene inutile e dannoso in quanto aumenta o almeno prolunga la sofferenza del paziente.

Tettamanzi indica una serie di criteri, definiti oggettivi, che aiutano a stabilire quando si è giunti alla soglia dell'accanimento: 1) inutilità o inefficacia; 2) intervento penoso o gravoso per il paziente; 3) eccezionalità (che prima si definiva con il termine "straordinario", mentre ora si preferisce "sproporzionato").⁴ Zuccaro elenca dei criteri, alcuni simili ai precedenti, però più incentrati sulle persone interessate: 1) proporzionalità tra l'efficacia dell'intervento e lo stato di salute del paziente; 2) volontà del paziente; 3) posizione dell'*equipe* medica; 4) imminenza della morte.⁵ È interessante notare come quest'autore attribuisce un peso rilevante alla dimensione soggettiva del paziente, ponendo tra i criteri per stabilire l'accanimento la volontà di questi di continuare a lottare o meno contro la malattia negli ultimi momenti della sua vita.

Prima di terminare questo paragrafo può essere interessante commentare, brevemente, l'importanza del problema terminologico riguardo all'eutanasia. Chiodi, giustamente, segnala che non è possibile pretendere di risolvere *a priori* tutte le questioni morali che il medico si pone nel momento di decidere se iniziare o meno un determinato trattamento, o continuarne o meno uno già in atto. Le definizioni di eutanasia e di accanimento non gli risolveranno il problema. Tuttavia, l'acquisizione di una buona base concettuale, può aiutare, e

¹ CICCONE, *La vita umana*, 289.

² RUSSO, *Bioetica*, 249.

³ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 341.

⁴ Questo autore ritiene la definizione contraddittoria, perché l'accanimento non porta alla terapia. Per quanto riguarda il riferimento ai mezzi straordinari riteniamo che sarebbe opportuno una maggiore precisione, perché l'esposizione classica includeva criteri oggettivi e soggettivi; e che il termine straordinario non è equivalente al termine "sproporzionato". Cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 513. Melina segue Tettamanzi nella presentazione dei criteri oggettivi per la distinzione (MELINA, *Corso di bioetica*, 214-215). Anche Russo menziona gli stessi criteri di Tettamanzi, pur non citando espressamente la sua opera: RUSSO, *Bioetica*, 249.

⁵ ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 240-244.

molto, a spiegare il messaggio cristiano su queste questioni e a facilitare il dibattito a livello accademico (e generale), il che, senza dubbio, sarà per il medico di notevole aiuto quando dovrà decidere. In questo senso, è preferibile riservare il termine eutanasia alle azioni che cercano di causare direttamente la morte del paziente e che si compiono con l'unico obiettivo di eliminare ogni dolore e sofferenza. In tal modo, si può attribuire un valore nettamente negativo ad un tipo di azione che vuole farsi largo nell'ambito sanitario e sociale. Questa definizione terminologica non è sufficiente perché, come abbiamo spiegato, resta il problema di stabilire quando una certa omissione si deve considerare o meno eutanasia e, comunque, serve per dare alcune indicazioni generali che aiutano ad impostarlo. Purtroppo la definizione di eutanasia dell'*Evangelium vitae*, diversamente da quella di aborto,¹ non recepisce – a mio avviso – in modo sufficiente i preziosi chiarimenti della *Veritatis splendor* riguardo all'identificazione dell'oggetto dell'atto deliberato (nn. 76-78). Come abbiamo visto, si privilegiò la continuità prendendo come riferimento la definizione di *Iura et bona*. In questa formulazione vi sono due elementi che sono debitorici del dibattito morale degli ultimi trent'anni, e che personalmente preferirei evitare nella definizione di eutanasia: “di natura sua” e “nell'intenzione”.² Altre formulazioni, come quelle proposte da Verspiere o Faggioni, sembrano più chiare a questo proposito.

Per quanto riguarda l'accanimento terapeutico, sarebbe auspicabile che il termine non venisse più usato perché, come abbiamo visto, non corrisponde al suo contenuto in quanto il primo significato del termine “accanirsi” fa riferimento ad “inferire con rabbia contro qualcuno”,³ il che difficilmente avviene nell'ambito clinico e, inoltre, non aiuta alla formazione dell'opinione pubblica. Altri

¹ «L'aborto procurato è l'uccisione deliberata e diretta, comunque venga attuata, di un essere umano nella fase iniziale della sua esistenza, compresa tra il concepimento e la nascita», n. 58. Su questa definizione riguardo al modo classico di definire l'aborto, rinviamo ad un precedente studio: P. REQUENA, *La definizione d'aborto provocato secondo Evangelium vitae* 58, in L. MELINA, E. SGRECCIA, S. KAMPOWSKI (a cura di), *Lo splendore della vita. Vangelo, Scienza ed Etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, Lev, Città del Vaticano 2006, 477-486.

² La ragione sta nella possibile confusione riguardo i diversi modi in cui si possono capire i termini. Una prima interpretazione, seguendo il modo di ragionare più diffuso negli anni in cui venne pubblicata la *Iura et bona*, consisterebbe nell'intendere “natura” nel senso di causalità fisica dell'atto (quello che per la scolastica rientrava nel “genus naturae”), mentre “intenzioni” potrebbe fare riferimento non al fine dell'azione (che è l'eliminazione di ogni dolore), ma all'intenzionalità propria dell'azione (quello che determina il “genus moris” dell'atto), e che corrisponde a ciò che la *Veritatis splendor* chiama oggetto morale. Tuttavia, tale interpretazione sarebbe insufficiente per sostenere una adeguata definizione di eutanasia (se si mantiene la congiunzione “o”), giacché al suo interno rientrerebbero azioni che potrebbero causare la morte per la natura del mezzo terapeutico e lo stato del malato, senza una vera scelta morale uccisiva da parte dell'agente. In alternativa, si potrebbe interpretare “di natura sua” in senso morale, intendendo un tipo di azione che non soltanto può causare la morte (a livello fisico), ma che si mette in atto proprio a tale scopo. In questo secondo caso, l'aggiunta di “e/o nelle sue intenzioni” non aggiungerebbe niente al tipo di azione a cui ci si riferisce, in quanto l'intenzionalità uccisiva sarebbe già presente nella prima parte della formula.

³ Definizione di *Il nuovo dizionario italiano Garzanti* (1984). La seconda accezione potrebbe corrispondere al senso che le si dà in bioetica, perché si riferisce ad «applicarsi con ostinazione, perseverare a ogni costo in un'attività», p. 18.

termini, come “trattamento inutile” o “ostinazione terapeutica”, sembrano più adeguati.

c) Fondamento della valutazione morale negativa dell'eutanasia

Tutti gli autori studiati considerano da un punto di vista oggettivo la non liceità dell'eutanasia, ma non per le stesse ragioni. Presentiamo, in modo schematico, le principali:

– la sacralità della vita: la vita è sacra, è un sacramento della presenza di Dio e, pertanto, non può disporre di essa neppure l'interessato;¹ la vita umana appartiene al Signore: Egli è il padrone assoluto;² l'unico “titolare” del diritto alla vita è Dio: «ogni sua deliberata soppressione è offesa a Dio prima ancora che all'uomo». ³ Una voce critica sull'uso di questa categoria nel contesto dell'eutanasia è quella di Zuccaro che, seguendo Fuchs, è dell'avviso che sostenere che la decisione eutanasiica implica un conflitto con il diritto di Dio sulla vita, significa mettere Dio e l'uomo sullo stesso piano;⁴

– l'invulnerabilità della vita umana: la vita è un dono di cui non si può disporre.⁵ Faggioni parla di “intangibilità”;⁶

Il diritto alla vita: si tratta di un diritto fondamentale (non assoluto), che non ammette alcuna eccezione nel caso dell'eutanasia. Leone fa notare che il diritto alla vita non è in relazione al tipo di vita e alla sua qualità;⁷

– la dignità della persona: fa parte della dignità dell'essere finito non essere obbligato a ribellarsi ai propri limiti nell'arco della propria vita.⁸ Zuccaro mettendo in relazione la sofferenza con la dignità, segnala che ciò che rende inaccettabile l'eutanasia è la rinuncia della persona a vivere la sua attuale esistenza;⁹

– finalità dell'eutanasia: Zuccaro, nel presentare la definizione data dal Magistero, spiega che «l'eutanasia non venga giudicata illecita perché procurerebbe la morte, ma precisamente perché tale morte sarebbe voluta allo scopo di eliminare ogni dolore». Segnala che non ogni “uccidere” si considera non lecito (come ad esempio la legittima difesa) e che, pertanto, la precisazione di *Iura et bona* aiuta a capire perché si ritiene immorale l'eutanasia;¹⁰

¹ Cfr. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, 107-108.

² TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 245-248.

³ LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 463.

⁴ Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 308-309. L'errore che cita Fuchs è proprio uno di quelli che segnala *Veritatis splendor* nella sezione “La libertà e la legge”, da cui questo autore non è totalmente estraneo. L'enciclica spiega che non si da competizione alcuna tra Dio e l'uomo. Infatti la dipendenza della ragione umana dalla Sapienza divina rende impossibile questo conflitto tra Dio e l'uomo, perché «la libertà dell'uomo e la legge di Dio s'incontrano e sono chiamate a compenetrarsi tra loro», n. 41.

⁵ Cfr. MELINA, *Corso di bioetica*, 208; cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 251.

⁶ Cfr. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 351-352.

⁷ Cfr. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 460-461.

⁸ SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, 356.

⁹ Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 309-313.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 286. Questa spiegazione sembra poco convincente. Dal punto di vista morale si può partire dall'affermazione del Magistero che indica la gravità morale di ogni eliminazione diretta e

– ragioni citate da *Iura et bona*: violazione delle legge divina, offesa alla dignità della persona umana, un crimine contro la vita e un attentato contro l'umanità. Questa condanna della Dichiarazione della Dottrina della Fede, contiene diversi punti segnalati prima. Si ripetono qui perché alcuni autori copiano testualmente questo testo, o almeno lo citano, come fondamento della malvagità oggettiva dell'eutanasia.¹

– *Evangelium vitae* n. 65: la solenne condanna di Giovanni Paolo II, in comunione con i vescovi della Chiesa Cattolica, è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio, scritta e trasmessa dalla Tradizione della Chiesa ed insegnata dal Magistero ordinario ed universale. Quest'indicazione è citata letteralmente da alcuni dei testi in esame: Melina;² Ciccone,³ Rodríguez Luño,⁴ Faggioni.⁵

Molti autori mentre condannano la malvagità intrinsecamente oggettiva dell'eutanasia, menzionano il problema della responsabilità soggettiva degli individui implicati: malato, medico e familiari. Spinsanti recepisce l'indicazione di *Iura et bona* per cui in alcuni casi «la responsabilità personale può essere diminuita o perfino non sussistere».⁶ Ciccone riserva un certo spazio alla valutazione della responsabilità soggettiva, e si dilunga sulla buona fede della persona che ne chiede per sé la pratica, ipotesi che ritiene difficilmente accettabile se si tratta di valutare la responsabilità dei parenti e dei medici. Conclude ricordando che in questo campo non si possono dare giudizi *a priori*.⁷ Tettamanzi è un altro degli autori che riserva un ampio spazio per spiegare questo aspetto, dedicandone una sezione.⁸ Oltre a citare *Iura et bona* segue Ciccone ed il suo invito ad approfondire ulteriormente il problema. Propone la distinzione tra responsabilità “in atto” e responsabilità “in causa o remota”, perché questo tipo di decisioni presuppone uno specifico modo di vivere e di porsi di fronte alla sofferenza. Suggestisce, inoltre, di indagare non solo sulla responsabilità della persona interessata, ma di altre la cui presenza, il cui aiuto, ecc. potevano essere un'adeguata risposta alla sua drammatica situazione. In questa linea è anche Russo che, oltre a citare *Iura et bona*, sottolinea l'impossibilità della moderna realtà ospedaliera di realizzare un adeguato accompagnamento dei pazienti.⁹

volontaria dell'innocente (cfr. *Evangelium vitae*, n. 57). Se si considera l'eutanasia, come fa anche la *Evangelium vitae*, un tipo di eliminazione diretta dell'innocente (il che risulta problematico per Zuccaro, almeno come affermazione aprioristica), la malvagità dell'azione dipende dal tipo di azione di cui si tratta. Il fatto di compiere quest'atto per eliminare il dolore appare non come caratteristica di non liceità, ma come attenuante. Si potrebbe dire che l'eutanasia, pur essendo gravemente illecita per l'oggetto morale (per il “mezzo” che utilizza, secondo la terminologia di alcuni autori), ha una finalità positiva in quanto si realizza per conseguire un “bene” (mettere fine alla sofferenza del paziente).

¹ SPINSANTI, *Vita fisica*, 262; TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 544; CICCONE, *La vita umana*, 136 (questo autore ha citato prima alcuni interventi di Pio XII dove si fa riferimento alla non liceità dell'eutanasia e alla falsa pietà che presuppone); RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 251; FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 351. ² MELINA, *Corso di bioetica*, 215.

³ CICCONE, *La vita umana*, 136.

⁴ RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 251.

⁵ FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 352.

⁶ CICCONE, *La vita umana*, 262.

⁷ *Ibidem*, 138-139.

⁸ TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 542-544.

⁹ Cfr. RUSSO, *Bioetica*, 231.

d) L'eutanasia come fenomeno sociale e giuridico.

In alcuni dei testi che stiamo esaminando, oltre all'analisi propriamente morale dell'eutanasia, troviamo una breve presentazione storica sulla pratica e l'accettazione sociale e/o sanitaria di questo fenomeno e delle questioni che pone nell'ambito giuridico, in relazione con le leggi e le proposte di legge che ne depenalizzano o legalizzano la pratica.

Schockenhoff scrive che, diversamente dall'aborto, l'idea di eutanasia dà luogo ad un vero dibattito morale solo alla fine del XIX secolo, in coincidenza con il venir meno del concetto di morte nella coscienza sociale. Il termine greco (*eu-thanasia*) è già presente nel V secolo a.C. per indicare una morte "buona" e "bella". Invece, «né l'abbandono di bambini malformati, né il divieto contenuto nell'*ethos* medico ippocratico di aiutare adulti malati a uccidersi sono invece indicati con il termine di "eutanasia"». ¹ Il corrispondente termine romano si trova negli autori classici, poi il suo uso si perde per molti secoli e si ritrova in Francis Bacon (1605) che si riferisce ad essa (concretamente alla "*euthanasia exterior*") per indicare quegli interventi medici che rendono più sopportabile la morte, ma non nel senso attuale di provocare direttamente la morte. Per Schockenhoff è nei primi decenni del XX secolo che se ne diffonde l'uso e si modifica il significato originario, in un contesto sociale che si muove tra l'etica della compassione e il darwinismo sociale. ² Il libro di Tettamanzi, nel suo breve *excursus* storico, attesta l'accettazione della pratica eutanastica, almeno in alcuni casi, da parte delle società antiche e di alcuni filosofi come Aristotele, Platone e Tacito. Ricorda l'indicazione del Giuramento di Ippocrate contraria alla sua pratica e come l'avvento del Cristianesimo segnò un profondo cambiamento tanto nella percezione sociale di questo tipo di azioni, come nella sua considerazione teorica. ³ Faggioni, oltre a citare Bacon, fa riferimento al testo *Utopia* di Tommaso Moro, spesso citato negli studi più specifici sull'eutanasia, dove si consiglia agli abitanti dell'isola remota (e fantastica) di non prolungare la malattia funesta che provoca tormento e di liberarsi di una vita in queste condizioni. ⁴

Ciccone non scrive sulla storia dell'eutanasia, però fa alcune annotazioni sull'*humus* culturale in cui si è sviluppato il problema nel nostro tempo che, almeno in alcuni casi, ha determinato un cambiamento nell'accettazione sociale dell'eutanasia. Spiegano il fenomeno, tra altri, i seguenti fattori: a) l'assenza di Dio nell'orizzonte dell'esistenza; b) la concezione ideologizzata della qualità

¹ SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, 14.

² Cfr. *ibidem*, 313-317. Forse si potrebbe anticipare di qualche decennio questo nuovo uso del termine tenendo presente il libro "Euthanasia" di Samuel Williams, del 1870.

³ Cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 531-532. Non si dice, tuttavia, che il termine utilizzato nell'epoca della Grecia classica per riferirsi a questa pratica non è quello di eutanasia.

⁴ Cfr. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 348. È da rilevare come molti libri attuali, non quello di Faggioni, citano questo testo come se Moro nel XVI secolo stesse difendendo l'eutanasia nel suo senso attuale, senza considerare il tipo di scritto in cui, giustamente, si critica una società terrena perfetta (utopica); e senza tener conto degli altri suoi scritti e della sua vita.

della vita; c) la legittimazione dell'aborto; d) il crescente invecchiamento della società; e) l'occultamento della morte dal panorama sociale.¹

Tra gli autori studiati, molti si pongono il problema della legalizzazione dell'eutanasia e/o del suicidio assistito, con le relative implicazioni etico-politiche.² Russo e Schockhenhoff trattano più ampiamente questa questione. Il primo l'introduce descrivendo la situazione, abbastanza carente, dell'attuale legislazione italiana che considera solo la tipologia di omicidio del consenziente, l'istigazione e l'aiuto al suicidio. In fase di giudizio, spesso, si giunge all'applicazione di pene minime e, persino, alla completa assoluzione dell'imputato.³

Si riassumono, nei loro aspetti essenziali, i principali argomenti contrari alla legalizzazione dell'eutanasia presenti nei testi che stiamo considerando.

– la legalizzazione sarebbe un'ingiustizia, in quanto va contro l'assoluta indisponibilità ed inviolabilità di ogni vita umana, che è un principio fondamentale di qualsiasi Stato;⁴

– Schockhenhoff spiega che, di solito, le proposte legislative favorevoli all'eutanasia si basano sull'autodeterminazione del soggetto che, a sua volta, poggia su due premesse, che però non si verificano e, pertanto, non possono offrire una base legale adeguata. Queste due premesse sono: considerare il desiderio di morire del malato terminale come espressione ultima della sua autodeterminazione; supporre che questo desiderio sia per lui un aiuto reale, anzi, l'unico aiuto che la società può prestargli;⁵

– non esiste un "diritto al suicidio", perchè implicherebbe un'assolutizzazione della volontà del soggetto, incompatibile con la dimensione relazionale o sociale propria del diritto;⁶

¹ Cfr. CICCONE, *La vita umana*, 129-130.

² Alcuni lo trattano nello stesso capitolo dell'eutanasia, altri, come Ciccone e Melina, in un capitolo separato in cui esaminano il rapporto tra legge civile e legge morale su questioni relative alla vita umana (includendo l'aborto e l'eutanasia), seguendo le indicazioni che su questo punto dà l'*Evangelium vitae* nn. 68-74; *ibidem*, 141-160; MELINA, *Corso di bioetica*, 239-255.

³ RUSSO, *Bioetica*, 228. Nella sua esposizione fa riferimento ad illustri giuristi ed anche alla Convenzione Europea sui diritti dell'uomo.

⁴ TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 551-552; RUSSO, *Bioetica*, 224-230.

⁵ Schockhenhoff scrive che entrambe le premesse sono difficilmente sostenibili sia dal punto di vista filosofico, che della pratica medica. È chimerico pensare che una decisione di questo tipo non è condizionata dal contesto del moribondo (sociale, familiare...); inoltre la clinica attesta che l'umore del moribondo attraversa varie fasi, in cui si alternano momenti di depressione ad altri di accettazione serena degli ultimi momenti della vita terrena. La pretesa che si tratta dell'unica alternativa generalmente non è vera e potrebbe determinare l'abbandono della ricerca di altre possibilità che, negli ultimi anni, si sono sviluppate con grande efficacia riguardo al trattamento dei sintomi fisici e psicologici (cfr. SCHOCKHENHOFF, *Etica della vita*, 345-348). Sull'autodeterminazione del paziente come giustificazione di un diritto all'eutanasia Russo scrive che «è piuttosto diritto a conoscere il suo stato e ad esprimere il suo consenso informato ad azioni diagnostiche e curative intraprese nei suoi confronti. È assurdo trasformare il diritto all'autodeterminazione nel diritto di disporre della propria vita e della propria morte», RUSSO, *Bioetica*, 227-228.

⁶ Russo riconosce che si deve affrontare la questione partendo dal diritto che ha il paziente sulle decisioni relative agli interventi sul proprio corpo, e la garanzia costituzionale di rifiutare qualsiasi trattamento sanitario, sempre che non vi sia una disposizione di legge contraria. Ciò non significa, per questo autore, che vi sia un diritto a "farsi uccidere". Il motivo che adduce è lo stesso considera-

– la maggioranza delle corporazioni mediche sono contrarie;¹
 – non si può evitare la china pericolosa che comporterebbe l’approvazione della legge. Con il tempo si giustificherebbero, socialmente e legalmente, alcuni casi di eutanasia che non erano previsti o non si ritenevano accettabili al momento dell’approvazione. Il rilievo che ha questo ragionamento nel dibattito etico-politico varia secondo gli autori.² Schockenhoff giunge alla conclusione che su questo non si può fondare l’obiezione decisiva contro l’eutanasia perchè, come ha messo in evidenza il dibattito sul suo valore e sul suo contenuto, i suoi limiti sono controversi;

– insieme al fenomeno anzidetto, la legalizzazione dell’eutanasia comporterebbe altre conseguenze sociali negative: minare l’*ethos* medico, ridurre l’impegno dei familiari nel curare il paziente, decidere sulla base di una presunta mancanza di felicità di neonati con problemi di salute, ecc.;³

– l’ipotesi di lasciare in mano ai familiari o al medico la capacità di decidere se applicare o meno l’eutanasia sarebbe un modo per giustificare, in alcuni casi, che anche lo Stato potrebbe prendere questa decisione.⁴

Un tema strettamente connesso con la legalizzazione dell’eutanasia, anche se concettualmente distinto, è quello delle disposizioni o dichiarazioni anticipate di trattamento, denominate anche “testamento biologico” (dalla traduzione inglese *living will*) o “carta di autodeterminazione”. Alcuni dei manuali trattano questo tema con un ampio margine di possibilità per la liceità di queste dichiarazioni, ma segnalano che, in non poche occasioni, sono strumento legale per cercare di introdurre, mediante un sotterfugio, casi di eutanasia vera e propria, negando al paziente cure ordinarie come l’alimentazione e l’idratazione.⁵

to nella nota precedente: cfr. *ibidem*, 224-230. Zuccaro presenta la questione dal punto di vista della coscienza personale, concludendo che un’autonomia che sceglie l’eutanasia «non si fonda su un atteggiamento di rispetto nei confronti dell’alterità, ma su un soggiacente sentimento di estraneità e di lontananza», cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 295-299, ivi 298-299. Leone nel considerare l’autonomia della scelta in questi casi distingue tra la visione laica e quella religiosa, segnalando che neppure attribuendo la titolarità della vita al soggetto stesso (come fa la bioetica laica) si giustifica direttamente la scelta eutanassica, perché «la sua vita è “condivisa” con i suoi familiari o altri soggetti che in vario modo entrano in relazione con lui», LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 462. Vedi inoltre FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 350.

¹ Tettamanzi cita l’Associazione Medica Mondiale, il Giuramento Professionale del Codice di Deontologia Medica ed un parere del Comitato Nazionale per la Bioetica del 1995: cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 550.

² I nomi utilizzati variano secondo gli autori: “china scivolosa” (RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 253-255), “china sdruciolevole” (SCHOCKENHOFF, *Etica della vita*, 348-353), “effetto diga” (CHIODI, *Etica della vita*, 231). Tettamanzi, senza usare alcuno di questi termini, tratta anche questo stesso argomento: TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 553.

³ Cfr. *ibidem*, 552-554.

⁴ Cfr. *ibidem*, 552.

⁵ Cfr. CICCONE, *La vita umana*, 132; TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 554-555; CHIODI, *Etica della vita*, 206-208; FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 349-350. Russo non menziona le direttive anticipate in generale, ma un tipo di esse (le DNR: direttive di non rianimazione) che rappresentarono un problema morale alcuni anni addietro e che oggi, generalmente, non presentano serie obiezioni, sempre che si applichino ai casi adeguati: RUSSO, *Bioetica*, 251-253.

4. Altre questioni morali nei testi

Avendo approfondito la questione terminologica relativa all'eutanasia e all'acicanimento terapeutico, nonché la loro implicazione morale, si citano ora, in modo ancora più sintetico, altri problemi morali relativi al fine vita presenti nei manuali di riferimento. Questi sono: il dovere di comunicare al paziente la sua situazione, le questioni etiche connesse all'uso degli analgesici, la rianimazione, la nutrizione e all'idratazione, e la diagnosi di morte cerebrale.

a) Comunicazione al paziente

L'obbligo di dire al paziente la verità sulla sua situazione è da tutti riconosciuto ed è espresso esplicitamente dalla maggior parte degli autori considerati, anche se con diversi modi di esporne la dottrina. Spinsanti afferma che nascondere l'informazione sul reale stato del paziente è diventata pratica abituale del personale sanitario. Questo modo di procedere è contrario alle raccomandazioni che derivano dai risultati delle ricerche di gran parte della letteratura in ambito sociologico, culturale-antropologico e psichiatrico, che dimostrano le conseguenze negative del silenzio e della simulazione. Da un punto di vista cristiano, continua Spinsanti, questa franca comunicazione con il paziente è indispensabile complemento dell'assistenza spirituale, propria della pastorale. Conclude che dire la verità non significa farlo in maniera inadeguata e disincarnata, ma creando un rapporto con il paziente da cui derivino domande e risposte che lo aiutino ad affrontare serenamente i momenti finali della sua esistenza terrena.¹

Tettamanzi dedica un intero paragrafo a "L'accompagnamento al morente" e, soprattutto, agli aspetti spirituali. In questa sezione dà assoluta importanza alla necessità di stabilire un dialogo tra il paziente e le diverse figure dell'*équipe terapeutica*: il medico, l'infermiere, l'assistente sociale, lo psicologo e il cappellano. Afferma che «Il dialogo è "tutto": in esso il primato spetta alla parola che guida, rassicura, comprende, incoraggia, insiste, rasserena, conclude. O che "uccide" se manca, se offende, se trascura».²

Russo, nel breve paragrafo, intitolato "La comunicazione della diagnosi di gravi patologie", scrive che si tratta di un diritto del paziente. Spiega che «la famiglia, il cappellano e il personale sanitario hanno ciascuno un proprio ruolo da svolgere a questo proposito». Si focalizza sulla figura del medico che deve

¹ Cfr. SPINSANTI, *Vita fisica*, 266-267.

² Cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 523-530, ivi 526. L'ultimo paragrafo di questa sezione l'intitola "Il medico: esperto delle *ultime cose*"; in esso invita ad una rivoluzione culturale in questo campo, perché il medico nel suo lavoro con i moribondi si trova alla soglia del Mistero. Anche Zuccaro dà molta importanza al modo in cui il medico si pone di fronte al paziente e lo tratta. Scrive che questa è una questione radicata nella epistemologia medica, che non può prescindere dal carattere interpersonale della relazione e, con una frase ad effetto, segnala che «il contatto del medico con la carne del malato è diverso dal contatto del veterinario con la carne dell'animale. Nel primo caso, a differenza del secondo, il medico tocca la persona in carne e ossa, e non soltanto la sua carne, o le sue ossa», C. ZUCCARO, *Morale sessuale. Nuovo manuale di teologia morale*, Edb, Bologna 1997, 253.

informare il paziente sugli aspetti fondamentali della sua malattia, sulle diverse indagini diagnostiche, sulle terapie alle quali è sottoposto. In questo ambito, rientrano le domande del paziente che devono trovare, da parte del medico, risposte vere e adeguate secondo le capacità d'intendere del malato e tenendo conto del suo stato psicologico. In questo senso, le modalità di comunicazione potranno variare secondo i contesti. Termina il paragrafo soffermandosi su alcune situazioni più problematiche, come la patologia oncologica e la diagnosi di Alzheimer.¹

Chiodi precisa che «dire la verità per il medico è molto più impegnativo che dare una notizia neutra: significa istituire e riconoscere una relazione, condividere e vivere una prossimità [...]. Più che “dire la verità”, la parola del medico e di chi si trova vicino al morente, deve tendere a praticare la verità, e cioè a vivere un rapporto di alleanza e di prossimità». Questa comunicazione non può prescindere mai da tre elementi: chi parla, cosa dice e chi ascolta. Ne consegue che il medico ha bisogno di tempo per ascoltare il paziente e per parlare con lui.²

b) Questione della analgesia

Anche se la recente letteratura scientifica relativizza molto, per non dire che nega, la possibilità che un'adeguata analgesia, soprattutto nel contesto delle cure palliative, possa anticipare la morte, i testi di morale continuano a trattare questo tema e le sue implicazioni morali come se si trattasse di un problema abituale.³ In effetti, con il problema della possibile anticipazione della morte si pone anche quello della valutazione morale della sedazione palliativa quando, l'unico modo per alleviare al paziente certi sintomi (refrattari) della malattia, è lasciarlo in uno stato di incoscienza indotto. Entrambi i problemi furono già affrontati da Pio XII. Gli autori che stiamo considerando, nei loro manuali ne recepiscono la dottrina senza ulteriori sviluppi significativi. La maggioranza di essi cita il discorso ai partecipanti al IX Congresso della Società Italiana di Anestesiologia del 24.II.1957; alcuni citano anche quello del 9.IX.1958.⁴ In questi discorsi, il Romano Pontefice spiega il vero senso cristiano della sofferenza che non è incompatibile con l'uso degli analgesici, anche in situazioni in cui detta terapia può privare della coscienza il malato o anticiparne la morte. Per questi casi, vengono indicate alcune condizioni di liceità che, in sintesi, sono la mancanza di alternative efficaci e il principio dell'azione a doppio effetto. Per la terapia che può determinare la perdita di coscienza, si segnala la necessità che il paziente adempia prima gli

¹ Cfr. RUSSO, *Bioetica*, 241-244, ivi 241.

² Cfr. CHIODI, *Etica della vita*, 210-213, ivi 211-212.

³ Vedi per esempio: M. MALTONI, C. PITTURERI, E. SCARPI, L. PICCININI, F. MARTINI, P. TURCI, L. MONTANARI, O. NANNI, D. AMADORI, *Palliative sedation therapy does not hasten death. Results from a prospective multicenter study*, «Annals of Oncology» 20 (2009/7) 1163-1169; N. SYKES, A. THORNS, *Sedative Use in the Last Week of Life and the Implications for End-of-Life Decision Making*, «Archives Internal Medicine» 163 (2003/3) 341-344.

⁴ A questi due Spinsanti aggiunge il discorso del 6.v.1956 ai partecipanti al Simposio sulle malattie coronarie: SPINSANTI, *Vita fisica*, 263-266.

obblighi morali gravi pendenti ma, anche in questo caso, se il malato non vuole affrontarli, il medico può lecitamente utilizzare la narcosi.

Ciccione è l'unico autore che dedica un capitolo a questo aspetto ("Tra analgesici & cure palliative"). Oltre a ricordare diffusamente i messaggi di Pio XII, menziona nuove esigenze etiche che si possono così riassumere: dotare i centri di assistenza del materiale e di personale qualificato per poter utilizzare le terapie analgesiche più moderne e dedicare al malato in fase terminale un'assistenza integrale.¹ Russo, che non analizza questi temi classici, tratta invece, in un paio di pagine, della scelta della cosiddetta "analgesia controllata dal paziente", un tipo di palliazione del dolore utilizzato dal 1968 e che, ancora oggi, è applicato per il trattamento, soprattutto domiciliare, di alcuni dolori cronici.²

c) Rianimazione e "direttive di non rianimazione"

Le questioni morali relative alla rianimazione, di grande interesse quando questo tipo di manovre entrò a far parte del bagaglio medico ed ebbero inizio le unità di cure intensive, sono ora meno considerate nei testi di morale. Anche su questo tema, continuano ad essere di riferimento le indicazioni di Pio XII che alcuni dei nostri autori citano. Il motivo di questo minore interesse è duplice: 1) la rianimazione, divenuta prassi abituale con alcuni criteri relativamente chiari per determinare quando questo tipo di manovre si può interrompere, si è ridotta ad un problema tecnico spesso affidato ai protocolli medici; 2) alcuni dei dubbi etici, che ancora si pongono in questo contesto, rientrano nel dibattito morale (e bioetico) dell'accanimento terapeutico che abbiamo già considerato.

Non sorprende, pertanto, che il libro di Chiavacci, a differenza degli autori più recenti, dedichi abbastanza spazio alla questione della rianimazione. Per questo autore, il criterio di ordinarietà non è applicabile a questo caso. Propone le seguenti indicazioni morali: 1) la rianimazione si può sospendere quando si ha una situazione irreversibile di morte cerebrale; 2) si deve mantenere, invece, quando vi è speranza di recupero di una vita "umanamente significativa"; 3) la sospensione pietosa della rianimazione che, quando non vi è speranza di vita umana significativa, è problema gravissimo e si deve risolvere con i criteri che regolano la sospensione dei mezzi terapeutici. Come già segnalato, Chiavacci è abbastanza critico con la risoluzione classica che obbliga sempre all'uso di mezzi ordinari, e considera lecita qualunque rinuncia ai mezzi straordinari. A questo criterio aggiunge quello di "vita umana significativa", evidentemente problematica in considerazione degli attuali dibattiti sulla diagnosi neurologica di morte e della classificazione dei pazienti in stato vegetativo come cadaveri.³

Ciccione espone i temi in modo simile a quello di Chiavacci, anche se precisa che i problemi morali relativi alla rianimazione sono molto pochi rispetto alla prassi abituale medica adottata per i pazienti in fin di vita. Sorprende che consideri le terapie di rianimazione come mezzi straordinari. Forse all'inizio delle

¹ Cfr. CICCONE, *La vita umana*, 305-316.

² Cfr. RUSSO, *Bioetica*, 248-249.

³ Cfr. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, 112-121.

unità di cura intensiva si potevano valutare in questo modo ma, attualmente (il libro è del 2000), sono molto vari gli interventi medico-chirurgici che si realizzano nell'ambito della rianimazione per considerarli tutti come misure straordinarie.¹ Presenta tre problemi: 1) se si deve accettare o meno un paziente in rianimazione; 2) a chi dare la precedenza se non vi è posto per tutti; 3) quando è lecito mettere fine ai tentativi di rianimazione e quando si deve insistere. Per risolverli indica due criteri: 1) la dottrina sulla distinzione tra mezzi ordinari e straordinari, proporzionati e sproporzionati; 2) le indicazioni del Magistero e, soprattutto, i criteri operativi della parte IV di *Iura et bona*. In questo contesto tratta, come Chiavacci, il tema della morte cerebrale ed include anche il problema della nutrizione e dell'idratazione artificiale in pazienti in stato vegetativo persistente.²

Nel suo Manuale per teologi, Russo dedica una breve sezione a "Le direttive di non rianimazione" nel paragrafo sui malati terminali. Inserisce nella rianimazione il monitoraggio della vita e i sistemi di supporto vitale. Si focalizza, soprattutto, sullo studio delle direttive di non rianimazione (DNR). Non ritiene opportuna la firma di un documento di questo tipo al momento dell'ingresso in ospedale, perché non si conosce la risposta del paziente ai trattamenti. È preferibile porsi il problema in un momento successivo quando, sia il paziente che i suoi familiari, hanno avuto tempo per valutarne le implicazioni. Fa una distinzione, che sembra appropriata, tra le direttive per patologie nelle quali l'arresto cardiaco è una manifestazione della malattia (per esempio un'aritmia) e patologie nelle quali l'arresto cardiaco è la causa terminale (neoplasia). Nella prima ipotesi la rianimazione ha carattere terapeutico, mentre nella seconda no, anzi, in questi casi dubita della proporzionalità oggettiva delle manovre perché il risultato sarebbe un prolungamento incerto della situazione terminale.³

d) Alimentazione ed idratazione artificiale in pazienti incoscienti cronici

Nei due ultimi decenni, rispetto ai temi generali relativi alla rianimazione, ha destato grande interesse la questione morale sull'obbligo di mantenere l'alimentazione e l'idratazione in pazienti che hanno perso la coscienza in modo irreversibile e, soprattutto, per alcuni casi giuridici in diversi paesi che hanno avuto grande risonanza nell'opinione pubblica e che riguardano in pratica i pazienti in stato vegetativo.⁴ La questione è molto più complessa rispetto agli altri interrogativi che si pongono sulla cessazione di certe misure di sostegno vitale, perché i pazienti non sono terminali ma potrebbero continuare a vivere per diversi anni.

¹ Descrive la rianimazione, seguendo Manni, come «l'insieme delle terapie atte a fronteggiare l'imminente pericolo di vita determinato da un acuto e gravissimo deficit delle principali funzioni dell'organismo», CICCONE, *La vita umana*, 294.

³ Cfr. Russo, *Bioetica*, 251-253.

² Cfr. *ibidem*, 293-301.

⁴ La maggior parte degli autori di morale utilizza ancora gli aggettivi "permanente" o "persistente", che stanno scomparendo nella letteratura scientifica: si veda, per esempio, il libro degli autori che introdussero il termine negli anni Settanta: B. JENNETT, F. PLUM, *The vegetative state. Medical facts, ethical and legal dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

L'interessante e complesso dibattito tra moralisti sulle possibili soluzioni a questo interrogativo morale è durato più di un decennio. Molti ritenevano l'idronutrizione artificiale un tipo di "cura normale" (secondo la dizione di *Iura et bona*, parte IV) che non si può lecitamente interrompere, a differenza dei trattamenti che, nell'imminenza della morte, procurano un prolungamento precario e penoso della vita e che, pertanto, è lecito sospendere. Altri ritenevano che nei pazienti che hanno perso la capacità di compiere azioni veramente umane, qualunque mezzo di sostegno vitale dovrebbe considerarsi straordinario e, pertanto, non obbligatorio. Nel 2004 il Papa Giovanni Paolo II, in un discorso ad un congresso internazionale su "I trattamenti di sostegno vitale e lo stato vegetativo", diede alcune indicazioni precise su questo dilemma. Affermò che la somministrazione di cibo ed acqua, anche se avviene per vie artificiali, in linea di principio si deve considerare ordinario e proporzionato e, pertanto, moralmente obbligatorio, nella misura in cui e fino a quando raggiunge la sua finalità propria che, in questo caso, consiste nel procurare nutrimento al paziente.¹ Alcuni moralisti, dopo la pubblicazione del discorso, continuarono a sostenere che non si poteva dare un'indicazione così tassativa, perchè sarebbe come porsi contro la tradizione morale sull'obbligatorietà dei mezzi terapeutici e, concretamente, contro le indicazioni di Pio XII nel discorso del 24.IX.1957.² Tre anni dopo, la Congregazione per la Dottrina della Fede (1.VIII.2007) pubblicò le risposte a due domande della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti sull'alimentazione e l'idratazione artificiale, nelle quali si confermavano le indicazioni di Giovanni Paolo II e si spiegava perchè i suoi insegnamenti si dovevano considerare in sintonia, e non in contraddizione, con la dottrina di Pio XII sull'obbligatorietà dell'utilizzo dei mezzi terapeutici.

I libri di morale, rispetto a questo problema, si possono dividere in due gruppi: gli scritti prima del 2004 e quelli dopo. La maggior parte di quelli che esaminiamo in questa rassegna corrispondono al primo gruppo. Melina segue l'indicazione della dichiarazione dei vescovi di Pensilvania, i quali sostengono che in generale la nutrizione e l'idratazione non comportano un particolare fastidio né risultano eccessivamente gravosi; tuttavia, in alcune situazioni potrebbero risultare inutili o straordinariamente gravosi e in questi casi se ne potrebbe giustificare la sospensione.³ Anche Tettamanzi segue l'orientamento di Pensilvania e del comitato *pro-life* della Conferenza Episcopale degli Stati Uniti, i quali ritengono questi mezzi non sono solo leciti ma dovuti, tranne che particolari circostanze li rendano inefficaci o molto penosi per il paziente; spiega come questi pazienti continuano ad essere persone, anche dopo avere perso la capacità di manifestarsi come tali, e sottolinea la necessità di difendere la loro vita e la loro

¹ Il Pontefice aggiungeva che l'abbandono di questo supporto vitale, se effettuato consapevolmente e deliberatamente, si può configurare come un'eutanasia per omissione (cfr. Discorso 20 marzo 2004).

² Su questo punto si può consultare il numero monografico della rivista «Christian Bioethics» 12 (2006/1).

³ Cfr. MELINA, *Corso di bioetica*, 219-220.

dignità.¹ Ciccone in *La vita umana* cita gli stessi documenti di Tettamanzi e il n. 120 della Carta degli Operatori Sanitari (Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari, 1994), nella quale si ricorda che le “cure normali” non si devono interrompere e che «l'alimentazione e idratazione, anche artificialmente amministrate, rientrano tra le cure normali dovute sempre all'ammalato quando non risultino gravose per lui».² Leone, senza far riferimento ad alcuno dei documenti precedenti, scrive che la soluzione più equilibrata è la serena considerazione di ogni caso, tenendo presente che non è moralmente accettabile sospendere ogni mezzo di sostegno vitale, come non è opportuno ostinarsi in un'assistenza intensiva.³

Tra i libri pubblicati dopo il 2004 vi è quello di Rodríguez Luño che dedica un intero paragrafo alla questione dell'alimentazione e dell'idratazione artificiale. Recepisce ampiamente le due indicazioni del Magistero. Precisa in che consiste lo stato vegetativo e presenta il dibattito morale sulla possibilità di sospendere ogni mezzo di sostegno vitale in questi pazienti. Confronta questo caso con quello della rianimazione per dimostrare che è completamente diverso perché, se si sospendono liquidi e cibo, il paziente non muore per la patologia di base (lo stato vegetativo) ma unicamente per denutrizione e disidratazione. Quindi presenta e spiega le ragioni per considerare un mezzo straordinario l'alimentazione e l'idratazione artificiale di questi pazienti: 1) costo elevato (non sembra rilevante poiché i moderni mezzi di alimentazione hanno costi ridotti, accessibili a qualsiasi sistema sanitario); 2) eccessivo peso per i familiari (assistere un paziente in queste condizioni certamente implica un peso molto grande, però non lo è questo tipo di assistenza alimentare: l'indicazione di Pio XII sulla possibilità di rinunciare a mezzi straordinari non si riferisce all'abbandonare i pazienti che richiedono un'assistenza continuata); 3) inutilità del mezzo (non è certa, perché si consegue la finalità che persegue: mantenere il paziente nutrito e idratato); 4) in questa situazione non si ottiene il recupero delle facoltà superiori e, pertanto, resta impossibile ogni attività spirituale alla quale si deve ordinare la vita e la salute (non è però un motivo per considerare il mezzo straordinario o sproporzionato perché, come si è evidenziato precedentemente, consegue il suo fine proprio senza un grande disagio). Rileva che in alcuni casi particolari, dovuti a complicazioni che si aggiungono alla condizione del paziente, può diventare difficile l'assimilazione degli alimenti e, quindi, sarà necessario che i medici valutino la situazione, per agire nel miglior modo possibile.⁴

Nella sua *Etica della vita*, pubblicata tra il discorso di Giovanni Paolo II e il chiarimento della Congregazione per la Dottrina della Fede, Chiodi lascia maggiore spazio alla possibilità di sospendere l'alimentazione e l'idratazione nei pazienti

¹ Cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 517-523.

² Cfr. CICCONE, *La vita umana*, 299-301.

³ Cfr. S. LEONE, *Nuovo manuale di bioetica*, Città nuova, Roma 2007, 466-467.

⁴ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 265-272. Anche se l'ultima edizione del testo di Faggioni è successiva al 2004, non tratta questa questione.

in stato vegetativo. Scrive: «personalmente, mi sembra che, a lungo andare, non si deve assumere una posizione sempre, indistintamente e pregiudizialmente contraria alla sospensione». ¹ Più avanti, dopo aver esaminato gli argomenti utilizzati nel dibattito da alcuni autori e il discorso di Giovanni Paolo II, conclude dicendo: «mi sembra necessario sottolineare come la questione non sia qui affrontata considerando la duplice decisiva problematica dell'accettazione della mortalità e del limite umano anche in questi pazienti, e del conseguente rischio del tecnicismo». ² Sono d'accordo con l'autore sull'opportunità di evitare detto pericolo e sulla difficoltà di stabilire in certi casi dove mettere la linea di demarcazione sull'obbligo di attuazione medica. Tuttavia in questi casi difficilmente si potrà affermare che la sospensione dell'idronutrizione non sia intenzionalmente indirizzata ad anticipare la morte. Può aiutare la comparazione con l'interruzione di questa assistenza vitale nei pazienti con Alzheimer in fase avanzata.

e) "Morte cerebrale"

Un altro tema problematico del quale trattano molti dei testi di morale della vita è quello relativo alla diagnosi neurologica di morte. Anche in questo caso incontriamo un acceso dibattito che, diversamente dal precedente, non coinvolge tanto i moralisti ma i filosofi ed i medici. La questione centrale posta in discussione è se detta diagnosi sia adeguata dal punto di vista tecnico, cioè, se vi è certezza (morale) che quando la diagnosi è positiva la persona è realmente morta. Posto in questi termini, sembra abbastanza evidente che la discussione del problema si dovrebbe lasciare agli specialisti in medicina, perchè sono loro che da sempre hanno certificato la morte dei pazienti. Da circa quarant'anni alcuni filosofi sono entrati nel merito di questo dibattito, mettendo in relazione il problema medico con il concetto di morte e chiedendosi cosa significa realmente essere morto. La bibliografia su questo dibattito è molto copiosa. ³ Vedremo come i manuali affrontano questo argomento e come presentano il problema etico.

Nel tempo si può notare un cambiamento nel modo di presentare questo tema. Chiavacci l'esamina nel paragrafo "La sospensione della rianimazione". Scrive: «un caso tipico di certezza morale del danno dell'organismo si ha quando si dia la cosiddetta morte cerebrale, cioè quando gli apparecchi di rianimazione mantengono respirazione e circolazione artificiale in un organismo che deve considerarsi già morto». Precisa che, secondo lo stato dell'arte medica del suo tempo, si può parlare di "morte cerebrale" quando si ha un EEG lineare e assenza totale di respirazione. Per quanto riguarda l'aspetto morale, indica che «una volta stabilita la morte cerebrale, la rianimazione può e deve essere sospesa» ⁴ e che spetta alla scienza medica, e non al filosofo o al teologo, stabilire il momento della morte. Pertanto, le indicazioni morali date potrebbero cam-

¹ CHIODI, *Etica della vita*, 208.

² *Ibidem*, 220.

³ Una buona sintesi della discussione sulla "morte cerebrale" e delle posizioni più frequenti si può trovare nel libro bianco del *President's Council on Bioethics* "Controversies in the Determination of Death" (2008).

⁴ CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, 112-113.

biare nel caso in cui la scienza medica stabilisse che i criteri per determinare la morte non sono del tutto adeguati e occorre modificarli.

Venti anni dopo la pubblicazione del libro di Chiavacci, Ciccone continua a studiare la “morte cerebrale” nella sezione dedicata ai problemi specifici dei pazienti in rianimazione. Sottolinea che la definizione vera e propria di morte della persona umana è di competenza dell’antropologia filosofica e teologica, anche se precisa, citando un testo di Pio XII, che «spetta al medico e specialmente all’anestesista dare una definizione chiara e precisa della “morte” e del “momento della morte” di un paziente che spira in stato di incoscienza». Presenta la nozione di “morte cerebrale” seguendo la Commissione dell’Università di Harvard (1968), il gruppo di lavoro della Pontificia Accademia delle Scienze (1985) e il documento del *Comitato Nazionale per la Bioetica* (1991). Non pone questioni morali particolari, semplicemente suggerisce, seguendo Manni, di sostituire il termine “morte cerebrale” con un altro che generi meno confusione, come “morte”, “morte per arresto cardiaco” e “morte per infarto cerebrale totale”.¹

Nella *Nuova Bioetica Cristiana* di Tettamanzi, pubblicata come il libro di Ciccone nel 2000, troviamo una collocazione più moderna della questione della “morte cerebrale”, trattata nel capitolo dedicato ai trapianti d’organo, nella sezione intitolata “Il trapianto di cuore e la morte del donatore”. Dopo aver ricordato il criterio morale basilare di questo tipo di trapianti, che è la constatazione della morte del paziente, presenta la “morte cerebrale” come un tipo di determinazione della “morte clinica” che, a differenza della “morte ontologica” (separazione del corpo e dell’anima), può essere stabilita a partire da una serie di segni clinici e prove diagnostiche. In questa presentazione, segue da vicino la dichiarazione del gruppo di lavoro della Pontificia Accademia delle Scienze (1985) che sostiene che «una persona è morta quando ha subito una perdita irreversibile di ogni capacità di integrare e di coordinare le funzioni fisiche e mentali del corpo» e, quindi, propone i criteri clinici pertinenti. Per quanto riguarda le questioni etiche che possono sorgere, Tettamanzi scrive che dovrebbero essere risolte sia dal personale medico, che deve agire con “scienza e coscienza”, sia dal corretto funzionamento dei servizi di rianimazione. Un’ultima questione teorica, che con il tempo ha assunto maggiore importanza, è quella di alcuni autori che pretendono distinguere tra la vita della persona e la vita umana (tra la morte personale e la morte biologica). L’autore ricorda che vi è una sola esistenza umana, una sola vita che è biologica e personale allo stesso tempo, perché uno solo è l’“atto esistenziale” che continua ad essere presente nel paziente vivo, anche quando la vita spirituale è impossibilitata nel suo esercizio per una patologia grave.²

Zuccaro, come abbiamo visto, distribuisce le materie in modo originale rispetto agli altri autori: tratta della “morte cerebrale” nel capitolo dedicato a “Il corpo nell’etica della vita”, dove si studia anche la questione dei trapianti d’organo.

¹ Cfr. CICCONI, *La vita umana*, 295-297.

² Cfr. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, 495-498, ivi 495.

Inizia ricordando l'importanza di tenere separati i problemi filosofici (definizione della morte) e scientifici (determinazione dei criteri empirici per la diagnosi di morte). Non gli interessa tanto esaminare la questione clinica sul momento della morte, che mai troverà una piena accettazione, ma gli argomenti proposti per sostenere l'idea della morte come evento puntuale e della morte come processo, perché evidenziano il tipo di relazione tra corpo e persona. Approfondisce la pretesa distinzione tra morte biologica e morte personale, interessante in quanto entrambe si riferiscono al corpo anche se lo considerano con modalità distinte. Nella "morte biologica" (concetto classico di morte clinica) il corpo è visto come coestensivo alla persona, mentre nella "morte personale" (perdita definitiva delle funzioni superiori, generalmente per distruzione della corteccia cerebrale) il corpo sopravvive alla persona. Zuccaro suggerisce una via intermedia che corrisponde non alla sola distruzione del cervello superiore (che assumono come criterio di morte i promotori della distinzione e che porterebbe ad un nuovo dualismo) ma di tutto l'encefalo, che implica la distruzione dell'organismo come un tutto. Conclude con l'invito ad «un atteggiamento umile, contro la presunzione di giungere a determinare con esattezza l'evento della morte partendo dall'osservazione del corpo», e precisa che «deve apparire chiaramente che non si intende in nessun modo affermare che il cervello è la persona, ma soltanto che esso è il "sistema critico" dell'intero organismo, quell'organo che garantisce la vita dell'organismo come tale, vale a dire che segna non tanto la presenza di tutto l'organismo, quanto piuttosto "dell'organismo come un tutto"». ¹

Nel suo ampio libro *La prospettiva teologica in bioetica*, è piuttosto ridotto lo spazio che Leone dedica alla questione della morte cerebrale inserita nel capitolo sui trapianti d'organo. Si riferisce a questo concetto anche quando parla dello statuto dell'embrione e delle obiezioni al riconoscimento della sua umanità, fatte da quelli che paragonano l'embrione primitivo (finché ha un cervello che funziona) con il cadavere diagnosticato attraverso il criterio della morte cerebrale. Afferma chiaramente che «l'attuale criterio per accertare e definire la morte è quello della morte cerebrale: l'individuo è morto quando muore il suo cervello». Quindi, precisa che con questa affermazione indica la morte di tutto il cervello (corteccia e tronco), senza però soffermarsi a spiegare, come abbiamo visto per esempio con Zuccaro, che non si tratta di un nuovo modo di concepire la morte ma di un criterio per stabilire che effettivamente già è avvenuta. Sottolinea che la Chiesa non entra nel merito tecnico del dibattito, che resta competenza degli studiosi della disciplina. Come apporto bibliografico cita i lavori della *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Behavioural Research* (1981) e il documento *Prolungamento artificiale della vita* della Pontificia Accademia delle Scienze (1987). ²

¹ Cfr. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, 120-129, ivi 127 e 128. Nella sua esposizione l'autore cerca di applicare lo schema di Popper-Eccles (Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3) alla definizione della morte cerebrale.

² Cfr. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, 433-435, ivi 433.

Russo fa una buona presentazione della questione, dedicando un intero paragrafo alla “morte cerebrale” nell’ampio capitolo 6 (“Bioetica medica”), dopo aver trattato dei trapianti, dell’eutanasia, del malato terminale e dell’anziano. La sua conclusione è: «occorre ribadire che la morte avviene quando l’organismo cessa di “essere un tutto”, mentre il processo del morire termina quando “tutto l’organismo” è giunto alla completa necrosi». Nella sua esposizione si rammarica per la confusione terminologica e per la mancanza di uniformità, motivi di polemiche sull’affidabilità della diagnosi. Oltre ad una dettagliata sintesi degli aspetti anatomofisiologici e clinici, elenca quattro principi che si devono tenere presenti nella diagnosi di “morte cerebrale”: 1) il momento esatto della morte non può essere oggetto di diagnosi: si avrà sempre un’asincronia tra l’istante della morte (separazione del corpo e dell’anima) e il momento in cui risulta manifesta; la scienza potrà abbreviare questo lasso di tempo, ma difficilmente eliminarlo; 2) la diagnosi di morte non coincide con la constatazione della decomposizione organica del cadavere, che è sempre un evento successivo alla morte; 3) è opportuno che la diagnosi includa la causa della morte; 4) diagnosticare la morte di un soggetto non è lo stesso che certificare la morte di un organo indispensabile per la vita. Come altri autori, Russo ricorda che questo criterio non presuppone una ridefinizione del concetto di morte, né la riduzione della vita personale a quella di un organo importante come è il cervello. Distingue tra la morte “cardiaca”, “tronco-encefalica” e “corticale” ed è l’unico autore, fra quelli considerati, che dedichi un paragrafo a trattare dell’uso di questa diagnosi nei bambini, con le sue specificità. La bibliografia utilizzata è più ampia rispetto agli altri libri ed include riferimenti sia a testi medico scientifici, sia a riviste di bioetica e di autori di morale.¹

Anche Rodríguez Luño dedica un paragrafo a “L’accertamento della morte”, nel quale tratta soprattutto del criterio neurologico per stabilire la morte. Presenta le tre posizioni principali sul modo di concepirla: 1) un processo, più che un evento; 2) la perdita irreparabile di ciò che è essenzialmente significativo della natura umana; 3) la cessazione permanente del funzionamento dell’organismo umano come un tutto. Nell’ambito di quest’ultimo modo di intendere la morte, che l’autore preferisce, si distinguono due modalità: a) la cessazione irreversibile di tutto l’encefalo (proposta dalla *President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Behavioural Research* e assunta dall’Associazione Medica Mondiale e dal gruppo di studio della Pontificia Accademia delle Scienze); b) la cessazione irreversibile del tronco encefalico (sostenuta dalle istituzioni mediche inglesi). Prosegue segnalando che si devono determinare i criteri clinici specifici per poter effettuare questa diagnosi, ma non sviluppa questo argomento ritenendolo eccessivamente tecnico. Sono interessanti le sue riflessioni antropologiche che sviluppa prendendo come riferimento il *De Anima* di Aristotele, e la distinzione tra “atto primo” e “atti secondi” che gli permette di poter con-

¹ Cfr. Russo, *Bioetica*, 264-276, ivi 276.

tinuare a considerare vivo un soggetto nel quale, a causa della patologia, molte operazioni (atti secondi) non possono essere esercitate. Arriva alla conclusione che «la manifestazione più caratteristica della separazione dell'anima è la cessazione del funzionamento dell'organismo come totalità unificata». Dal punto di vista valutativo, considera inaccettabile, come gli altri autori studiati, il concetto di morte basato sulla sola distruzione irreversibile del cervello, mentre «la cessazione irreversibile delle funzioni dell'intero encefalo può essere accettato come criterio neurologico valido per l'accertamento della morte clinica». Criterio, quest'ultimo, accettato soprattutto nell'ambito medico internazionale. Prosegue citando una parte del discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al XVIII Congresso Internazionale sui trapianti (2000), nel quale dà alcune indicazioni molto importanti per questo tema, e che non ritroviamo in molti dei testi studiati. In questo discorso il Pontefice, dopo aver ricordato che il Magistero non compie valutazioni di carattere scientifico, sostiene che il criterio presentato (la cessazione irreversibile di tutto l'encefalo: cervello, cervelletto e tronco encefalico) non è in contrasto con l'antropologia cristiana e «l'operatore sanitario che abbia la responsabilità professionale di un tale accertamento, può basarsi su di essi (criteri) per raggiungere, caso per caso, quel grado di sicurezza nel giudizio etico che la dottrina morale qualifica col termine di "certezza morale"».

Siccome da parte di alcuni autori, non cessano i dubbi e le perplessità sulla validità del criterio, dovuto al presentarsi di casi nei quali, pur verificandosi i criteri di "morte cerebrale", continuava una certa funzionalità organica che durava nel tempo, Rodríguez Luño risponde segnalando che sarebbe sufficiente la corretta applicazione del criterio, evitando quegli interventi che intuitivamente possono apparire più problematici (espianto di organo da cadavere a cuore battente) e possono scandalizzare non poche persone.¹

Seguendo la tendenza dei testi pubblicati negli ultimi anni, anche la seconda edizione del Manuale di Faggioni dedica un buon numero di pagine (il doppio rispetto alla prima edizione) alla "morte cerebrale", riservandole un intero capitolo intitolato "L'accertamento della morte". La conclusione è simile a quella degli autori precedenti: «La posizione che esige la perdita irreversibile di *tutte* le strutture encefaliche sembra più persuasiva e si armonizza con una visione globale dell'uomo come unità psicofisica, nella quale le funzioni fisiche e mentali sono espressioni distinte, ma interdipendenti della persona». Perciò, preferisce parlare di "morte encefalica" o di "morte cerebrale totale". Inizia il capitolo chiedendosi "che cos'è la morte umana?" e, insieme ad una presentazione storica dei criteri per la certificazione della morte, spiega, seguendo le parole di Giovanni Paolo II, che vi è una sola "morte della persona". Quindi studia la relazione tra la morte dell'organismo e le funzioni cerebrali, concludendo che, in sostanza, il concetto di "morte cardiaca" implica quello di "morte dell'encefalo" e che questo criterio non suppone un'antropologia o un modo di concepire la

¹ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 255-265, ivi 261 e 262.

morte diverso del tradizionale, anche se, come Rodríguez Luño, segnala che si deve tener conto dei fattori psicologici e culturali che potrebbero portare a conclusioni non intuitive, a cui si perverrebbe, invece, con il solo criterio neurologico. Dedicava una sezione a chiedersi e a giustificare il ruolo del teologo in questa discussione, sollevando una questione epistemologica di non poca importanza. Nelle sue analisi sull'accettabilità della "morte cerebrale" fa delle considerazioni antropologiche per smascherare il dualismo presente in alcune opzioni del dibattito (soprattutto nella proposta di Veatch di considerare morti i pazienti che hanno perso irreversibilmente la corteccia cerebrale), e per giustificare che l'accettazione del criterio della "morte cerebrale totale" sfugge a detto problema. Sviluppa quest'analisi lasciandosi guidare da Aristotele (*De anima*) e da Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae* e *Quaestio de Anima*), utilizzando inoltre gli apporti di alcuni filosofi contemporanei. Faggioni cita anche il discorso di Giovanni Paolo II del 2000, e copiosi riferimenti bibliografici della letteratura medica e dei testi di bioetica, di filosofia e di teologia morale.¹

Si può dire, al termine di questo breve *excursus*, che nei manuali dedicati alla morale della vita, nel tempo, è andato crescendo l'interesse sul tema della "morte cerebrale". Ciò che trent'anni prima sembrava una nuova acquisizione della medicina, senza grandi ripercussioni in ambito morale, si è dimostrato un tema meritevole di discussione e di approfondimento, non perché i moralisti cattolici proponessero differenti concezioni antropologiche sulla morte (che non abbiamo riscontrato nella letteratura di lingua italiana) ma perché, una presentazione poco chiara dei termini e alcuni problemi d'interpretazione a livello clinico, hanno dato luogo ad un dibattito che, per ora, ha soltanto creato confusione nell'opinione pubblica. Per quanto riguarda le pubblicazioni di morale, si rileva uno studio più rigoroso che, spesso, si rifà alle fonti scientifiche originarie per poter dare una risposta etica, dopo una presentazione adeguata del problema.

VI. PER CONCLUDERE: UNA SFIDA

Da questo studio, si possono trarre motivi di speranza sul futuro delle pubblicazioni di morale che trattano di bioetica. Parafrasando Melina, si può dire che è molto ciò che il Cristianesimo può dare e può dire in questo campo, grazie al suo Vangelo della vita. Non mancano le difficoltà nello sviluppo di questo compito, come abbiamo visto nelle pagine precedenti. L'analisi dei testi disponibili per lo studente in lingua italiana, mostrano che vi sono già molte intuizioni e presentazioni valide che cercano di proporre la ricchezza di questo Vangelo, che è la "buona notizia" del Dio Vivente che, nel Verbo della Vita, genera e rigenera ogni vita e, attraverso lo Spirito di Vita, santifica l'uomo vivente servendosi della mediazione della Chiesa che conserva il deposito della Parola di Vita e del Pane della Vita.

¹ Cfr. FAGGIONI, *La vita nelle nostre mani*, 209-225, ivi 225.

Una delle prime sfide della bioetica teologica è il chiarimento del suo statuto epistemologico e della sua collocazione nell'ambito della scienza teologica. Abbiamo visto come vari autori sentano la necessità di non ridurre il discorso solo a semplice presentazione morale di tipo normativo, ma di perseguire una continua relazione con tutto il Mistero cristiano. Questa sfida non si pone solo per la bioetica (teologica) ma per tutta la morale (ed in particolare per la morale speciale) che, sin dalla sua separazione dagli altri rami della teologia, trova difficilmente connessione tanto con la scienza scritturistica quanto con la teologia sistematica. In concreto, per quanto riguarda le questioni morali relative alla vita dell'uomo, dovrebbe avere più spazio la sua relazione con la cristologia (come giustamente segnala Doldi) che tratta dell'"Uomo nuovo" (nuovo Adamo). In tal senso, come insegnano vari autori con le loro proposte (specialmente Melina e Ciccone), l'enciclica *Evangelium vitae* offre una meditazione del Mistero cristiano in relazione alla vita umana che aiuta ad inquadrare, in modo adeguato, tutte le questioni morali che affronta la bioetica. Insieme all'inquadramento, che si può definire cristico, è imprescindibile un'adeguata presentazione antropologica (filosofica e teologica) che, come indica Zuccaro, tenga conto dell'importanza della dimensione corporale e temporale della vita umana. Il problema, non semplice da risolvere, è come sviluppare un inquadramento adeguato, in un limitato numero di pagine, in un testo che si voglia proporre come libro di studio per gli alunni del primo ciclo di teologia. Alcune di queste questioni di cristologia ed antropologia, necessarie per un approccio strettamente morale, già si studiano in altri corsi. Buona parte del successo della formazione accademica degli aspiranti al sacerdozio (lasciando per un momento da parte il problema dei testi), dipenderà dell'adeguata articolazione dei differenti corsi che costituiscono il *curriculum* del baccalaureato in teologia.

Una difficoltà simile la incontriamo al momento di stabilire il programma di un corso di bioetica: che materie e in che misura si devono trattare. L'analisi svolta nella parte finale dell'articolo sulle questioni del fine vita, indica che non vi è uniformità su questo punto tra i diversi autori anche se, in tutti o quasi tutti, sono presenti alcuni temi. È importante considerare il tipo di pubblico al quale sono rivolti i testi, formato in buona parte da seminaristi che dovrebbero acquisire i principi morali e gli strumenti concettuali necessari per affrontare i problemi pastorali durante il loro futuro lavoro. Il sacerdote, una volta terminati i corsi istituzionali, certamente continuerà a studiare, ma l'esperienza dimostra che quanto si è appreso durante questi primi anni forgia il modo di affrontare e risolvere molte delle questioni che si presenteranno successivamente. Nel cercare di dare una risposta al problema sulla scelta e la profondità dei contenuti, ne sorge uno nuovo: in molte delle questioni che si riferiscono alla bioetica, infatti, non è sufficiente apprendere solo alcuni principi generali che poi si applicheranno a tutti, o a quasi tutti, i possibili casi. Che la casistica sia risorta, almeno in parte, in questo ambito, risponde alla sua dimensione educativa e alla constatazione che il principio generale non può essere applicato sem-

plicemente alla situazione concreta e che, in non pochi casi, non è facile sapere qual è il principio che si dovrebbe applicare. Il caso della "morte cerebrale" può servire come esempio di questa difficoltà. Il principio morale generale che si segue nei trapianti di organi vitali ed unici è che il donante sia morto (principio che deriva dall'immoralità di uccidere un innocente). Però, nel cercare di applicare il principio al caso del paziente che viene diagnosticato morto, attraverso il criterio neurologico, si richiede come presupposto una garanzia tecnico-medica della validità del criterio che ci assicuri la morte del donante. Questo esempio porta il moralista che voglia scrivere un libro di bioetica teologica ad affrontare un'altra difficoltà: che spazio dare alle questioni biomediche. L'equilibrio non è facile. Può servire come indicazione quella di Carrasco de Paula, che la teologia morale recepisce dalla bioetica lo *status questionis* dei diversi problemi, che comprende la definizione delle componenti biomediche, insieme ad una prima analisi filosofico-morale. Come, in molti casi, la bioetica si trova davanti a un dibattito nell'ambito della scienza biologica o medica che è necessario risolvere per poter affrontare adeguatamente il problema secondo la sua prospettiva morale, così è importante che, tra i contenuti di un corso di morale di questo tipo, vi sia uno spazio sufficiente per i casi in cui si debba agire in situazioni di dubbio. Per quanto riguarda le scelte pratiche nella redazione di un testo di bioetica teologica, la risposta a queste domande è condizionata dal tipo di pubblicazione e dai suoi destinatari. Forse il criterio per i testi rivolti ad un pubblico non specialistico è che dovrebbe limitare al massimo i riferimenti scientifici diretti, che invece sarebbero obbligatori per altri contributi. In tal senso, ritengo che i manuali di bioetica teologica non sono il luogo per il dibattito argomentato dei diversi problemi aperti, anche se, secondo l'importanza dei temi, si debba dar conto di detti dibattiti e delle principali posizioni alla luce della tradizione morale e del Magistero della Chiesa.

Sulle differenti proposte teoriche per sviluppare una morale della vita, bisogna riconoscere che tutti gli autori studiati offrono interessanti punti di riflessione e che, in molti casi, le posizioni sono reciprocamente compatibili. Sembra che, soprattutto dopo le riflessioni della parte finale di questo articolo, la diversa proposta teorica di base (personalista, fenomenologico-ermeneutica, basata sulla virtù) non cambia di molto la presentazione e risoluzione dei problemi concreti. Ritengo che la via della virtù, perfettamente compatibile con alcuni dei personalismi proposti, possa dare molti frutti positivi soprattutto nella formazione di chi è chiamato a rispondere in prima persona ai problemi morali che tratta la bioetica. Nella sua dimensione normativa, aiuta l'operatore ad avere alcuni criteri chiari per agire (presente anche nelle altre impostazioni) ma, allo stesso tempo, fomentando la pratica delle virtù, rende idoneo il soggetto ad affrontare meglio (con migliore disposizione) ed a risolvere con maggiore facilità (grazie alla dimensione intellettuale delle virtù) i nuovi problemi che possono sorgere nel suo lavoro. Potrebbe sembrare che questo vantaggio dell'etica della virtù si attenui in quanto i destinatari di questi testi non sono operatori sanitari

ma studenti di teologia. Tuttavia, l'ottica e la struttura della morale di cui parliamo possono facilitare molto il compito dei sacerdoti e, in generale, di coloro che in futuro si occuperanno della formazione del personale biosanitario e dovranno affrontare e risolvere, in prima persona, i problemi reali. La prospettiva della virtù consente non solo di capire che vi sono limiti morali (razionali) per l'agire, ma spinge a chiedersi quale sia la migliore soluzione per il caso concreto, l'azione che più arricchisce la persona dal punto di vista umano e cristiano. In tal senso, è importante completare le indicazioni che derivano dalla giustizia con l'infinita costellazione di intuizioni ed azioni che nascono dalla carità. In molti dei problemi etici che affronta la bioetica, si arriva a porre limiti morali per evitare certi modi di agire contrari ad una norma morale o ad una virtù. Quest'impedimento implica, allo stesso tempo, la possibilità di trovare altri tipi di comportamento, forse più difficili, ma più in sintonia con la dignità della persona, e che aiutano alla sua crescita morale. In questo esercizio, la virtù cristiana della carità stimola il desiderio di cercare queste nuove vie di azione e l'impegno (morale) per trovarle. Paradigmatica, in tal senso, è la risposta di Gesù all'insolubile problema posto dagli scribi e dai farisei: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra» (Gv 8,7).

ABSTRACT

La nascita della bioetica implicò una diminuzione nella stesura di testi di teologia morale sulle questioni riguardanti la vita umana, giacché molti moralisti seguirono la scia della nuova disciplina che aveva un carattere filosofico preponderante. Tuttavia negli ultimi due decenni sono apparsi nuovamente testi di morale della vita prettamente teologici. In questo articolo si studia l'origine della bioetica nel suo rapporto con la teologia morale mostrando i problemi epistemologici ancora presenti nella discussione accademica. Inoltre vengono illustrati i principali testi in lingua italiana che si usano per la docenza di questa parte del *curriculum* degli studi istituzionali di teologia. Nella seconda parte si presenta, a modo di esempio, il modo in cui questi testi trattano delle questioni di fine vita.

The birth of bioethics implied a reduction in the drafting of moral theology books regarding questions of human life because many moralist followed the wake of the new discipline that had a predominantly philosophical character. Nevertheless, the last two decades has seen an emergence of writings on the morality of life from a plainly theological perspective. This article studies the origin of bioethics in its relationship with moral theology, showing the epistemological problems still present in the academic discussion. Moreover, it covers the principle Italian texts that are used for teaching this part of the curriculum in institutional theological studies. In the second part the article presents, by way of example, the manner in which these writings treat "end of life" questions.

RECENSIONI

A. CATTANEO (a cura di), *Prete sposati? 30 domande scottanti sul celibato*, con prefazione e un contributo del Cardinale Mauro Piacenza, Elledici, Leumann (Torino) 2011, pp. 144.

DEPUIS les dix-sept tomes de bibliographie sur le célibat (et le bréviaire) publiés à la fin du dix-neuvième siècle par le prélat hongrois Augustinus Roskoványi, le rythme des publications sur le célibat sacerdotal n'a certainement pas ralenti. Il a même connu une certaine accélération dans les années post-conciliaires marquées dans une partie de l'Église catholique par une crise de l'identité presbytérale. Ce rythme, qui cache parfois mal une certaine répétition des mêmes idées mais qui s'accompagne aussi de l'apparition de nouveaux thèmes, rend particulièrement utiles les ouvrages qui font cycliquement le point sur l'état des recherches. Ce fut le cas par exemple dans les années 1970, à un moment de contestation aiguë dans l'Église et notamment de contestation du célibat, de *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, publié par Joseph Coppens, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 28) Duculot, Gembloux-Louvain 1971, ou dans les années 1990 de *Solo per amore. Riflessioni sul celibato sacerdotale*, a cura di Crescenzo Sepe e Mauro Piacenza, Paoline, Cinisello Balsamo 1993. Plus récemment, un certain nombre de congrès ont été organisés sur ce thème, dont les actes ont déjà été publiés. C'est le cas notamment de: Vincent Siret (éd.), *Le célibat sacerdotal. Fondements, joies, défis. Colloque à Ars, 24-25-26 janvier 2011*, Parole et Silence, Paris 2011; ou, à notre université de la Sainte-Croix, de: *Il celibato sacerdotale: teologia e vita*, Atti del XIV Convegno della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Laurent Touze e Marcos Arroyo (ed.), Edusc, Roma 2012.

L'ouvrage ici recensé entre dans cette même catégorie. Il a comme particularité de s'adresser au grand public (p. 7), ce qui ne le rend pas moins intéressant pour des lecteurs se dédiant professionnellement à la théologie: le célibat des clercs est un thème qui retient suffisamment l'attention de l'opinion publique pour que son statut de thème 'apologétique' soit évident. La lecture de ce livre sera aussi utile à ceux qui forment des séminaristes à leur engagement au célibat; ce souci de la formation est aussi souligné par les fonctions d'enseignement des auteurs. Le livre réunit en effet 17 collaborateurs, un psychiatre allemand et 16 prêtres professeurs (tous des dans des instituts universitaires, certains ajoutant à ces charges celle de formateurs dans des séminaires) en Argentine, Autriche, Brésil, Côte d'Ivoire, Inde, Italie et Suisse; ils sont coordonnés par Arturo Cattaneo, professeur à la Faculté de Théologie de Lugano et à la Faculté de Droit Canon Saint Pie X de Venise.

Comme son titre l'indique, l'ouvrage répond d'abord (pp. 13-90) à trente questions habituellement posées quand on évoque le célibat sacerdotal. Ces questions sont regroupées en six thématiques: sur l'histoire (spécialement la différence entre le célibat de la quasi intégralité du clergé catholique et la discipline canonique de certaines Églises orientales qui admettent des prêtres – mais jamais des évêques, qui ont reçu la plénitude du sacerdoce ministériel – mariés); sur la théologie (par exemple pourquoi l'Église défend si farouchement un célibat qui ne relève pourtant pas du dogme); sur l'affectivité du prêtre célibataire (le célibat est-il contre-nature, n'est-il pas la cause de certains scandales récents); sur les modalités précises du discernement et de l'accom-

pagnement de la vocation célibataire au sacerdoce ministériel (avec notamment une question sur le lien entre la vocation presbytérale et le charisme du célibat); sur le célibat dans la vie sacerdotale (ne provoque-t-il pas la solitude du prêtre, ne le sépare-t-il pas indûment de fidèles en général mariés); et finalement, sur le célibat et l'inculturation (d'une part, le célibat et la culture de la mondialisation, celle qu'on retrouve aujourd'hui identiquement véhiculée un peu partout: une question par exemple pour savoir si le célibat favorise un climat ecclésial hostile aux femmes et à la sexualité; d'autre part, le célibat et certaines cultures plus récemment évangélisées: l'Afrique, l'Inde, l'Amérique latine). Chaque réponse est brièvement donnée, en général en deux ou trois pages.

Ces réponses entendent clairement illustrer et défendre le célibat sacerdotal, le présenter comme l'entend le Magistère, c'est-à-dire comme un don de Dieu à son Église. Pour se faire, les auteurs utilisent notamment les recherches les plus récentes sur ces thématiques: c'est le cas par exemple de Stefan Heid sur l'histoire du célibat; de Pablo Gefaell sur la discipline canonique orientale; ou du psychiatre Manfred Lütz sur l'affectivité du célibataire.

Du point de vue théologique, les auteurs insistent adéquatement et à maintes reprises sur une idée fondamentale, c'est-à-dire le lien entre le célibat et la configuration nouvelle au Christ Tête et Époux de l'Église reçue par le ministre lors de son ordination (cfr. par exemple pp. 8-9; 16-19; 37-41). Ce lien se manifeste dans la vie quotidienne du prêtre grâce à la célébration de l'Eucharistie, raison d'être de son ministère. Il a été essentiellement ordonné pour la Messe; selon la géniale synthèse thomasienne, il a deux actions: l'une, principale, consacrer le corps véritable du Christ; et l'autre, secondaire, préparer les autres fidèles à recevoir ce corps (cfr. *In Sent.* iv, d. 24, q. 3, a. 2, q^{1a} 3) grâce à sa prédication, à son œuvre de gouvernement, aux autres sacrements et notamment grâce à la pénitence. Il existe donc pour célébrer le sacrement du sacrifice du Rédempteur, de son oblation totale jusqu'à l'offrande de son corps et de son sang sur l'autel de la croix. Cette logique de don ne doit pas rester à l'extérieur du prêtre, parce que Dieu n'entend pas utiliser des instruments passifs mais collaborer avec des fils: c'est spécialement par le célibat que le prêtre fait librement entrer dans sa vie une dimension qui lui rappelle combien son existence doit se conformer à celle du Christ et devenir toujours plus une réalité de service humble et sacrifié de ses frères, pour les emmener vers Dieu le Père (voir notamment pp. 44-46).

Après ces trente questions, le livre offre deux contributions sur le célibat sacerdotal dans le Magistère: une intervention du cardinal Mauro Piacenza sur les enseignements pontificaux de Pie XI à Benoît XVI, enseignements qui manifestent une grande continuité (pp. 91-113); et un bref recueil d'extraits des textes les plus significatifs des deux millénaires magistériels (pp. 115-131). L'ouvrage termine par une bibliographie essentielle, polyglotte et récente sur les thèmes abordés.

Je terminerais en m'unissant au vœu formé dans son introduction par le cardinal Piacenza: «Non posso che augurarmi che questo libro trovi la più ampia diffusione, contribuendo a rendere il celibato sacerdotale sempre più apprezzato come dono prezioso dello Spirito di Cristo alla sua Chiesa e accolto da giovani che [...] si lascino conquistare da Cristo» (p. 6). Ce vœu est déjà devenu réalité, puisque les traductions publiées sont nombreuses et ont souligné l'opportunité d'un tel livre. Il existe en effet en espagnol: *¿Curas casados?: 30 preguntas candentes sobre el celibato*, Rialp, Madrid 2011; en anglais: *Married Priests?: 30 Burning Questions About Celibacy*, Ignatius Press, San Francisco CA

2012; en allemand: *Verheiratete Priester?*, Bonifatius, Paderborn 2012. Le recenseur, francophone, espère que viendra aussi une traduction au français.

L. TOUZE

P. CHENAUX, *L'ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, Carocci, Roma 2011, pp. 348.

L'ULTIMA ERESIA. *La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II (1917-1989)*, es la 1ª edición italiana del libro *L'Eglise catholique et le comunisme en Europe (1917-1989)*. De *Lénin à Jean-Paul II*, editado en el 2009. El autor es Philippe Chenaux, profesor ordinario de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea de la Pontificia Universidad Lateranense.

El título de la edición italiana responde a la caracterización que adopta el comunismo, que «más allá de la diversidad de sus expresiones concretas, ha tenido la intención de ser una “contra-Iglesia” estructurada sobre el modelo de la Iglesia católica, con su “Vaticano”, su organización, sus dogmas, y sus ritos» (p. 15).

Con este nuevo “partner” tendrá que enfrentarse la Iglesia católica desde la Revolución de Octubre hasta la caída del muro de Berlín. Lo tanteará al inicio, lo desenmascarará en el período de entreguerras, buscará puntos en común durante la Guerra Fría y, no encontrando un modo de conciliación, buscará el diálogo para una convivencia pacífica hasta derrotarlo con sus propias armas.

El libro consta de tres partes que responden a los tres grandes períodos en los que se puede subdividir la historia política y religiosa de la Europa del siglo xx: La “Guerra Civil Europea” entre el nazismo y el comunismo (1917-1945); la Guerra Fría (1945-1958); y los años del deshielo y la distensión (1959-1989). Los temas que abarca el volumen los sintetiza el autor en la Conclusión de la obra: las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la Unión Soviética (que en sentido estricto no se alcanzan hasta la visita de Gorvachov al Vaticano en diciembre de 1989); la colaboración entre católicos y comunistas; la relación entre el pensamiento cristiano y el marxismo; y el ecumenismo.

Uno de los argumentos que Chenaux desarrolla sobre la actuación de la Santa Sede frente al comunismo es el intento de reiniciar relaciones con la URSS a partir de 1917. Después de la Revolución de Octubre, la Santa Sede advirtió esta posibilidad, con la esperanza de atraer a la Iglesia católica algunas de las iglesias separadas. Rusia rechazó el ofrecimiento, proclamó la separación Iglesia-Estado y comenzó la persecución religiosa. «Después de 1945, la política del Kremlin en los países del Este miró a debilitar la Iglesia católica creando divisiones en su interior y separándola de Roma» (p. 154).

Por otra parte, el autor se rejere a la condena del comunismo. La reacción de la Iglesia ante la persecución y el ascenso de los partidos comunistas en Europa fue su condena (encíclica *Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937) y la prohibición a los católicos, bajo la amenaza de excomunión, de colaborar con partidos u organizaciones de fe comunista (decreto del Santo Oficio, 1º de julio de 1949). Ante el “peligro” real de que el comunismo se extendiera por toda Europa con el ascenso de los partidos comunistas y la influencia del marxismo entre la intelectualidad católica francesa y en los ambientes obreros, la Santa Sede actuó con firmeza. Apoyó el desarrollo de partidos democráticos de inspiración cristiana y tomó medidas contra tesis (algunas interpretaciones de la obra “*Humanisme intégral?*” de Maritain), apostolados (Misión francesa) y revistas (p.e. “*Terre Nouvelle*” y “*Spet*”) consideradas demasiado conciliadoras con el comunismo.

El autor hace ves la imparcialidad de la Santa Sede en su actuación internacional. A la vez, su actitud no significaba neutralidad moral. A pesar de la afinidad con la política occidental, especialmente con la política iniciada por el presidente norteamericano Truman contra el comunismo (doctrina Truman) y a favor de la reconstrucción de Europa (plan Marshall), la Santa Sede conservó su imparcialidad evitando ligarse a una organización política internacional que actuase contra el bolchevismo y que no tenía «suficientemente en cuenta el factor religioso» (p. 38).

Aún así, Pío XII ha sido visto como un Pontífice firmemente a favor del bloque occidental y enfrentado al bloque comunista. No obstante, dentro de la Curia había posiciones diversas. «Al lado del partido atlantista decididamente hostil a cualquier forma de compromiso con el bloque soviético, existía una corriente más propensa a asumir sobre la escena internacional una postura más neutral. Principal exponente de tal tendencia fue, hasta su alejamiento de la Curia en 1954, el Sustituto de la Secretaría de Estado Juan Bautista Montini» (p. 162).

La actuación cauta en legitimar una posible alianza con el comunismo a favor de intereses comunes es otro de los argumentos del libro. La Santa Sede primero rechazó apoyar el Movimiento por la Paz (comunista) pero después optó por la conciliación, como un modo de evitar que «el comunismo [...] se empadronase de este pensamiento tan conforme al cristianismo» (p. 137).

En el texto se habla también de la búsqueda de una “coexistencia pacífica” entre los dos bloques. La muerte de Stalin (5 de marzo de 1953) indujo a los dirigentes soviéticos a revisar las relaciones de la URSS con Occidente. El enfrentamiento dio paso a un intento de “coexistencia pacífica” a la que la Santa Sede se había adelantado con la Carta a los pueblos de Rusia (7-VII-1952) y la Consagración al Corazón Inmaculado de María de “todos los pueblos de Rusia” (23-VII-1952).

A partir de los años 50 el Vaticano ya no será visto como el siervo del imperialismo americano, sino que pasa a ser un potencial aliado en la búsqueda de la paz y de la distensión entre los dos bloques. Esta leve apertura se verá truncada por la represión soviética en Hungría (1956) que llevó a Pío XII a condenar los objetivos y los métodos del comunismo soviético (radiomensaje de Navidad de 1956).

Otra fase de la relación entre Santa Sede y comunismo es el paso de la condena al diálogo. Juan XXIII ha sido considerado como «el Papa del diálogo con el comunismo y de la apertura al Este» (p. 179). Con él «la política de la firmeza, llena de anatemas contra el comunismo ateo, característica de su antecesor, parecía haber demostrado sus límites. Era necesario “romper el hielo” mostrando a las autoridades soviéticas la buena voluntad de la Iglesia» a favor del diálogo (pp. 187-188). Uno de los primeros signos de esta apertura fue la omisión de una condena explícita del comunismo en el Concilio Vaticano II y la invitación a una representación del Patriarcado de Moscú.

La apertura al diálogo dió inicio a la *Ostpolitik* vaticana. Tras Juan XXIII, fue Pablo VI quien continuó su línea de acción hacia el comunismo con la llamada *Ostpolitik*, que dio lugar a los primeros acuerdos con los países de detrás de la Cortina de hierro. La defensa de la libertad religiosa en esos países fue el precedente a la introducción de este derecho fundamental como VII principio en el Acto Final de la Conferencia de Helsinki (1973-1975).

Finalmente se Frata sobre la caída del comunismo. Juan Pablo II fue el Pontífice que logró dar el “golpe de gracia” al comunismo, para provocar su caída en 1989. La clave del proceso fue Polonia, país al que viajó en 1979, 1983 y 1987. Para él las dos estrategias, la

del diálogo y la de la resistencia no eran incompatibles sino complementarias. Muestra de ello fue la condena de la teología de la liberación en 1984 y 1986 (Instrucciones de la Congregación para la doctrina de la fe). El 9 y 10 noviembre de 1989 se producía la caída del muro de Berlín, y el 1 de diciembre, Michail Gorbachov visitaba a Juan Pablo II en el Vaticano. En la carta que el Papa dirigió al dirigente soviético, se muestra cómo lo que venció la batalla fue el argumento a favor del cual luchaban las dos posiciones, la de la Iglesia y la del comunismo: «Creo, en efecto, que nuestro análisis de la situación coincide sustancialmente en reconocer que los profundos cambios realizados en más de un país europeo – desgraciadamente no siempre de modo pacífico – hayan tenido por protagonista el Hombre, sujeto de derechos y centro del orden jurídico nacional e internacional» (carta de Juan Pablo II a Gorbachov, 2-v-1990) (p. 263).

Chenau recoge otros temas interesantes en esta amplia visión, que para entender a fondo hace necesaria la lectura de otras obras más específicas como las que él mismo señala al final del escrito. Entre éstos cabe destacar: el desarrollo del ecumenismo; la respuesta de la Iglesia a la propuesta de “la mano tendida” por los comunistas en Francia, a partir de 1936; el apoyo de la Iglesia al europeísmo; la interdicción de los sacerdotes obreros; el progresismo cristiano, su inicio y su evolución en los años del postconcilio; las iniciativas cristianas a favor de la paz y del diálogo entre el pensamiento cristiano y el pensamiento marxista, el momento gauchista y la disidencia dentro del comunismo.

Chenau consigue trazar una panorámica de las relaciones entre la Iglesia católica y el comunismo desde Lenin a Juan Pablo II. Sin entrar en profundidad en cada uno de los apartados, que abarcan más de 70 años, el autor logra individuar cuáles son las posiciones de los distintos protagonistas teniendo en cuenta las diversas visiones políticas, filosóficas y teológicas que entran en juego.

«La oposición entre los dos interlocutores se debía a que el comunismo representaba la negación de [...] verdades fundamentales de orden natural como la espiritualidad del alma, la dignidad de la persona humana, la libertad de culto, de asociación, de información y el derecho de propiedad» (p. 195). Como recoge el autor de una alocución de Pablo VI: «La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión (porque tal es) del hombre que se hace Dios» (7 de diciembre de 1965) (p. 196). Por tanto, el diálogo y la colaboración entre las dos “religiones” sólo fue posible cuando se realizó «de persona a persona, es decir, entre seres puestos en el mismo plano en cuanto a dignidad y responsabilidad» (p. 193).

El texto sale al paso de posibles prejuicios y reservas que podrían tenerse hacia la actuación de la Iglesia en estos complicados años de actividad diplomática. El autor salvaguarda las intenciones y motivaciones de la Iglesia frente a cualquier tipo de politización. Su reacción contra el comunismo, antes que ser política, era moral y religiosa. Su cuidado y solicitud se dirigía principalmente al hombre en cuanto tal, «que, lejos de ser el objeto y un elemento pasivo de la vida social, es en cambio, y debe ser y permanecer, el sujeto, el fundamento y el fin» (Radiomensaje de Pío XII al mundo entero, 24-XII-1944) (p. 118); «su actitud estaba determinada por la tutela y la consideración del *bonum commune*, del bien común y del Estado en los singulares Estados, por una parte, y, por otra, del *bonum commune* de la Iglesia universal, del reino de Dios sobre todo el mundo» (*Osservatore Romano*, 8-XII-1953) (p. 130).

G. EMERY, M. LEVERING (ed.), *The Oxford Handbook of the Trinity*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 648.

LA presente obra sale a la luz dentro de la colección de los *Oxford Handbooks*. Aunque se presenta como un manual de teología trinitaria, no hay que esperar de él tan sólo una primera aproximación al tema. Como los mismos editores explican en la introducción, el libro pretende ser más bien una presentación completa, sintética y autorizada (de ahí su designación como *handbook*) de lo más significativo de la investigación reciente en teología trinitaria. Como es bien sabido, se trata de un área de la teología que ha gozado de un considerable desarrollo en los últimos siglos aunque, según los editores, no se pueda hablar todavía de una renovación: «It is perhaps more exact to speak of ‘development’ in order to describe the scope and multiplication of recent publications in this domain. This development is still ongoing, and it is probably too early to speak of a ‘maturity’: the enquiry continues to feel its way forward, and has not yet born full fruit. This Handbook bears witness to the *enquiry* that characterizes contemporary Trinitarian thought» (p. 1).

El libro tiene una estructura bastante clásica. La primera parte está dedicada a la Trinidad en la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento. Las partes II, III y IV constituyen una exposición de la historia del dogma trinitario que va del testimonio de los Padres, hasta su apropiación y ulteriores desarrollos en las épocas medieval, moderna y contemporánea. En la quinta parte, se hace una presentación sistemática de los principales aspectos del misterio trinitario y de su interconexión con las demás áreas de la teología dogmática. La parte VI explora la vida cristiana – tanto a nivel individual como comunitario – a la luz de esta verdad de fe: liturgia y predicación, arte, moral, experiencia de los santos, oración y política. La obra concluye con una sección dedicada al lugar y a la importancia que este dogma ocupa en el diálogo ecuménico e interreligioso, así como a algunos rasgos trinitarios del presente debate cultural.

El amplio espacio concedido a los capítulos de tipo histórico (cc. 7 al 24) constituye un rasgo original de la estructura de la obra. Emery y Levering hacen notar que se trata de una opción consciente que busca poner de relieve el rol determinante que la tradición dogmática y teológica han jugado y juegan en la definición y progresiva apropiación de este dogma de fe: «What one means by ‘Trinitarian faith’ can hardly be understood outside of the reference to the Councils of Nicea and Constantinople and to their reception: the doctrine of the Trinity is indissociably connected to the Reading of Scripture through the ecclesial and theological traditions, with the result that the development of Trinitarian theology today appears generally as a creative reappropriation of the patristic and medieval sources» (p. 3). Se podría añadir que dicha opción está en sintonía con el interés, característico de los últimos siglos, por la dimensión histórica de la teología. El artículo dedicado a la historia de la iconografía trinitaria constituye otra grata sorpresa del manual.

Los capítulos están escritos por conocidos especialistas pertenecientes, casi exclusivamente, al ámbito académico anglosajón (Gran Bretaña, Estados Unidos y Australia). Sin embargo, la diversidad de afiliaciones intelectuales y confesionales de los mismos es grande. Con ello los editores han intentado reflejar la variedad de enfoques característica de la teología trinitaria contemporánea: «It is necessary [...] to note that contemporary Trinitarian theology is no longer presented under the rubric of a unified doctrine

and language. [...] Trinitarian theology has also been widely freed from its connection to the literary genre of the theological manual, in order to appear in works that bear the marks of their authors and their own intellectual enquiry. This phenomenon, as one would expect, brings today a diversification of points of view, to which this Handbook bears witness in its way. We have sought to offer readers essays that do justice to this diversification of points of view while also offering, in so far as possible, a coherent ensemble» (p. 4).

Sin embargo, el resultado de esta variedad no es una yuxtaposición de datos inconexos. En su conjunto, la obra consigue ser un testimonio orgánico y sereno de la investigación en teología trinitaria en el siglo xx. Por una parte porque, dentro de su pluralidad, se trata de autores que se mueven dentro del ámbito de una misma fe nicena. Son, además, académicos con una trayectoria científica seria y reconocida por lo que los artículos están bien fundamentados y resultan equilibrados, incluso en lo que respecta a la exposición de perspectivas confesionales distintas a la propia. Quizá el único texto que parece no hacer justicia a aspectos centrales de otras tradiciones teológicas es la presentación de Risto Saarinen acerca del uso de la analogía en teología (véase, por ejemplo, su comprensión de algunos puntos del CEC, pp. 414-415; o lo que dice en la p. 418 acerca de la significación impropia de la predicación analógica).

Otro elemento que juega a favor de la organicidad del libro es la conclusión, en la que los editores ofrecen una visión de conjunto crítica acerca de la teología trinitaria contemporánea, a la vez que sugieren líneas concretas para su ulterior desarrollo. No sólo indican las áreas temáticas y metodológicas dominantes, sino que también señalan eventuales carencias (véase, por ejemplo, lo que dicen acerca del reducido espacio que ocupa la consideración metafísica del misterio trinitario, p. 604).

En su mayoría, los capítulos son completos y claros. Las explicaciones no se dispersan en cuestiones accesorias, sino que abordan directamente los puntos esenciales de cada argumento. Además, ofrecen una visión sintética de los problemas que permanecen abiertos a la discusión teológica. Al final de cada capítulo se proporcionan dos elencos bibliográficos (uno de libros recomendados y otro de obras para una ulterior profundización) que resultan muy útiles.

En síntesis: se trata de un buen punto de referencia para quien desee formarse una visión de conjunto acerca de las últimas tendencias metodológicas y temáticas en investigación trinitaria; a la vez que proporciona una buena orientación bibliográfica para quien esté interesado en profundizar los distintos temas.

I. TROCONIS IRIBARREN

G.D. FEE, R.L. HUBBARD JR., *The Eerdmans Companion to the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 2011, pp. xvii + 834.

NON si potrebbe chiamare propriamente quest'opera un *Biblical Dictionary*. Se pensiamo ai precedenti *Companions to the Bible*, si vede che sono un po' diversi dal presente libro. Infatti, nelle ultime decadi i *companions* si sono distribuiti in diversi tipi. Nel primo ci sono quelli che avevano la struttura di un dizionario biblico, dove la maggior parte degli argomenti, libri biblici compresi, è coperta dalle diverse voci. È il caso dell'*Oxford Companion* degli anni 90. Un altro tipo segue la linea dei commenti ai libri biblici, come il *NIV Companion*, e infine, un'altra impostazione si impernia attorno a tre grandi periodi storico-culturali: il mondo della Bibbia Ebraica, il mondo del giudaismo nel periodo el-

lenistico-romano e il mondo del cristianesimo primitivo; in ogni periodo si menzionano e spiegano i libri della Bibbia che sono stati composti e il loro contenuto; questo è il caso del *Cambridge Companion*, della fine degli anni 90. In tutti, una parte è dedicata anche ai grandi temi biblici come sono l'ispirazione e il canone, la storia e la geografia del Medio Oriente, i testi e manoscritti biblici. Tali argomenti sono trattati in questo libro, che inizia dalla domanda più elementare: cosa è la Bibbia? I temi sulla Bibbia in inglese e la Bibbia come letteratura chiudono la sezione introduttiva. La caratteristica del *Companion* è allora quella di essere allo stesso tempo divulgativo e profondo: una grande accessibilità allo studio del Libro dei libri, e un buon livello scientifico negli argomenti trattati.

L'Eerdmans *Companion* sottolinea il carattere di descrizione e spiegazione dei diversi libri biblici, e serve da complemento sia al dizionario biblico pubblicato nel 2000 (cfr. rec. in «*Annales theologici*» 15, 343-345) che al commentario biblico, pubblicato nel 2003 (cfr. rec. in «*Annales theologici*» 18, 493-496), e così si dispone di una "trilogia" di strumenti utili per conoscere e approfondire la Sacra Scrittura, nonché per trovare materiale di supporto e di chiarimento.

L'impostazione del *Companion* è suggestiva: oltre alle due grandi divisioni, Antico e Nuovo Testamento, si trova alla fine una terza parte sulla "Bibbia e la Chiesa", presentando la Scrittura come punto di riferimento e nella fede e nella vita del cristiano, nel credere e nell'agire. Ogni sezione è introdotta da una spiegazione sul genere letterario dei libri e delle collezioni. Più che di un'analisi del testo si tratta di una descrizione di ogni libro a "maglie larghe" per ottenere una visione d'insieme e comprenderli meglio. Il risultato non si limita ad informare sul contenuto del libro in questione, perché fissa anche lo sguardo sui costumi, su fenomeni naturali, su parole e frasi significative. Appaiono inoltre nell'opera articoli su temi biblici che chiariscono alcuni argomenti di tipo letterario, storico, culturale.

Nella sezione del Pentateuco ad esempio, il libro della Genesi è corredato da un *excursus* su creazione e scienza moderna, da un altro sui racconti di creazione, da un altro ancora sulla narrazione del diluvio; altri temi toccati nel mettere a fuoco i primi Cinque libri sono il percorso dell'Esodo, sacrifici e offerte, alleanza, legge, purità rituale. Nella sezione dei libri storici si parla dell'entrata nella terra di Canaan e del Dio guerriero (Giosuè), delle donne nell'AT (Rut), di giudici e re in Israele e Giuda (Samuele), del Tempio (Re), di sacerdoti e leviti (Cronache). Nella sezione dedicata ai libri sapienziali e poetici si studiano la musica e gli strumenti, ma anche il fenomeno dei salmi imprecatori, nonché una proposta per interpretare il Cantico dei cantici. Nei libri profetici inoltre si considerano le nazioni, popoli e imperi (Isaia, Malachia).

Nella parte corrispondente al Nuovo Testamento si offre un'informazione addizionale, nella sezione dei Vangeli e Atti, su tentazioni, parabole, miracoli e insegnamenti di Gesù, sull'Ultima cena e sul Mistero pasquale. Si affronta anche il tema della testimonianza storica su Gesù. Nella sezione delle Lettere si tratta su epistolografia antica, pseudoepigrafia, il vangelo di Paolo e il rapporto con Gesù, il culto nel primo cristianesimo, la società ai tempi del Nuovo Testamento. Una sezione speciale è dedicata all'Apocalisse. Nelle due parti – AT e NT – si fa un confronto con le diverse divinità ai tempi di Israele e della Chiesa nascente, fra l'unico Dio degli Ebrei e le divinità pagane.

I collaboratori nelle voci sono una cinquantina, provenienti nella maggior parte dai *colleges* e seminari dell'America del Nord, e una decina gli *Editors*, compresi i due editori generali. Gran parte degli articoli di approfondimento sono firmati da *scholars* ricono-

sciuti internazionalmente: I Howard Marshall, Craig A. Evans, Klyne Snodgrass, Craig L. Blomberg, Ralph P. Martin, per menzionare alcuni. L'opera diventa in questo modo un libro divulgativo di buon livello scientifico. In diverse occasioni i grandi problemi attorno alla Bibbia e alla sua interpretazione, al rapporto con l'archeologia e la storia sono affrontati, anche se non si cerca di rispondere a tutti gli interrogativi: si preferisce presentare lo *status quaestionis*, senza cadere nelle reti dei minimalisti.

Il libro è corredato da un glossario di termini biblici nonché da indici molto utili: personaggi, popoli e nazioni, luoghi della Bibbia, indice di materie. L'ultimo elenco è quello delle citazioni della Bibbia e delle fonti antiche.

Un'ottima presentazione e una dimensione maneggevole fanno di questo libro un'opera di grande utilità, specialmente per chi accede alla Bibbia da altri campi di studio.

B. ESTRADA

L. FANIN (a cura di), *Nova et Vetera. Miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin*, Messaggero, Padova 2011, pp. 380.

LA presente miscellanea è stata pensata in onore del noto biblista italiano Tiziano Lorenzin ofm nel suo settantesimo compleanno. Si tratta di un giusto riconoscimento per i suoi lunghi anni di studio e di approfondimento del testo biblico nonché come docente di Egesi dell'Antico Testamento; insegnamento svolto principalmente nell'«Istituto Teologico di San Antonio Dottore» (Padova), fin dagli anni settanta, e nella «Facoltà Teologica del Triveneto» dalla sua fondazione nel 2005. Il volume, diviso in due parti secondo la struttura stessa della Bibbia, gira attorno ai temi biblici a cui il padre Lorenzin si dedicò particolarmente, soprattutto il libro dei Salmi; ma vengono trattati molti altri argomenti. Precedono una Premessa di Gianni Cappelletto (ministro provinciale della Provincia Patavina S. Antonio dei Frati minori conventuali), un'introduzione di Luciano Fanin (coordinatore della miscellanea), un profilo bio-bibliografico di Lorenzin e l'elenco delle sue opere.

Nella prima parte gli studi riguardano decisamente temi veterotestamentari. In tutto otto studi, quattro dei quali dedicati alla letteratura salmica: l'ermeneutica della storia nei Sal 105-106 (A. Passaro); la prospettiva esodica insita nel Sal 127,1 e il suo confronto con 1Re 6-7 (M. Priotto); l'invito al pellegrinaggio alla città di Gerusalemme come viene auspicato nel Sal 87 (S. Bazylnski); e la situazione esistenziale del popolo ebraico durante il periodo esilico con le sue riletture religiose secondo il Sal 137 (136). Gli altri quattro studi esaminano invece temi vari: la riforma di Giosia con particolare attenzione al santuario di Betel, uno dei più celebri santuari dell'antico Israele (F. Cocco), il tema della teodicea all'interno del Libro dei Dodici (S. Scaiola), la preghiera d'intercessione nell'Antico Testamento (M. Milano) e le donne nella storia di Davide (R. Vignolo).

La seconda parte del volume, più orientata al Nuovo Testamento, comprende nove studi. In quattro di essi si analizzano, successivamente: il linguaggio veterotestamentario della risurrezione (C. Doglio), l'universalità del peccato secondo Paolo (A. Sacchi), la giustizia di Dio e la solidarietà ecclesiale nell'argomentazione paolina di 2Cor 9 (G. De Virgilio) e la funzione della figura di Noè nella riletura cristiano-battesimale di 1Pt 3,19-22 (S. Grasso). I cinque studi restanti prendono in considerazione temi più diversificati, quali le traduzioni della Bibbia come espressioni della tradizione della Chiesa (C. Buz-

zetti), gli orientamenti attuali della letteratura sapienziale (L. Mazzinghi), la funzione dei salmi nella catechesi (C. Bissoli), la teologia spirituale come studio dell'esperienza cristiana e le sue radici bibliche (L. Fanin) e infine, la dottrina di alcuni testi dei Sermoni di sant'Antonio (V. Strappazzon).

L'indice dei temi esibiti evidenzia bene, come abbiamo accennato prima, che argomento primario e costante di riflessione del padre Lorenzin è stato il libro dei Salmi, motivo per cui ci soffermiamo ancora brevemente sulla parte ad essi dedicata nella miscellanea. Segnaliamo, però, la mancanza nel volume di un altro tema a cui il padre Lorenzin ha prestato particolare attenzione, cioè i libri delle Cronache, sui quali ha scritto un bel commento nella collana «Libri biblici» (Paoline, Milano).

Sui Sal 105 e 106, che costituiscono una precisa unità teologica riguardante l'agire di JHWH come supremo protagonista della storia della salvezza (Sal 105) e la situazione endemica d'Israele come popolo peccatore che riconosce le sue colpe davanti a Dio (Sal 106), lo studio di Passaro sottolinea una realtà di particolare interesse, cioè che essi appaiono come una specie di *midrashim*, una ricapitolazione quasi dettagliata dei grandi avvenimenti della storia passata, con una *funzione di legittimazione*. I due salmi, infatti, oltre a evidenziare l'unicità di Dio e la sua guida munifica della storia, attuano in un modo singolare e originale sulla tradizione d'Israele: la prospettano in modo nuovo proprio nell'atto di raccogliere elementi più o meno importanti della tradizione. I salmi menzionati hanno quindi, per gli elementi che fissano e che ricreano, un'importanza ricca di significato come testimonianza e riproposta della tradizione d'Israele.

Per quanto riguarda il Salmo 127, M. Priotto ritiene come possibile che questo salmo fosse stato scritto, in un primo momento, in riferimento alla costruzione del tempio di Gerusalemme per opera di Salomone. Il salmo sembra infatti prospettare una critica sottile, ma profonda, a ciò che tale costruzione poteva significare in un ordine soggettivo al prestigio e il potere del grande re. D'altra parte, il salmo si potrebbe porre in relazione con la teologia sacerdotale espressa in Es 29,43-46. Questo testo esodico sembra infatti voler evidenziare che solo nel luogo scelto da JHWH e dove egli dimorava, cioè la Tenda dell'incontro, lo si poteva onorare. A proposito di quanto detto, però, si potrebbe segnalare che se l'analisi di Priotto può essere ritenuta plausibile, il Salmo in quanto tale crea un'atmosfera atemporale, valida per tutte le azioni umane: solo ciò che viene costruito con l'aiuto e l'assistenza divina è benedetto da Dio e porta frutto. Oppure, come afferma lo stesso Lorenzin, il salmo, nelle sue due sentenze proverbiali, descrive «quanto l'uomo sia dipendente dal Signore in alcuni aspetti vitali del suo vivere ordinario» (*I salmi* [I libri biblici 14], Milano 485).

Il lavoro di Bazylnski sul Sal 87 risulta anche molto persuasivo. L'autore colloca il *Sitz im Leben* del salmo in riferimento a Is 30,29: cantico di esultanza proclamato dai pellegrini che si recavano al monte del Signore. Il salmo descriverebbe conseguentemente una scena di pellegrinaggio in cui un gruppo di persone, sul punto di andare a Gerusalemme, cerca di convincere gli indecisi (giudei e proseliti) perché si mettano anche loro in cammino, offrendo dei motivi confacenti, cinque concretamente: i valori spirituali che possiede la città santa in quanto fondata da Dio (v. 1), il fatto che Dio la protegge dando vita ai suoi figli (vv. 4-5), la gioia del viaggio in quanto ritorno alle origini (*ibidem*), il fatto che è lo stesso JHWH colui che scrive nel registro gli appartenenti a Sion (v. 6), e infine, che è in Sion dove si trovano le acque della vita, essendo la città un simbolo di benedizione (v. 7).

Per quanto riguarda infine il Sal 137, cantico di lamento che evoca la caduta di Geru-

saalemme del 587 e prende in esame la situazione esistenziale del popolo ebraico durante il periodo dell'esilio, Cappelletto rovescia la prospettiva che presenta il salmo nella sua immediatezza segnalando che l'esperienza dell'esilio babilonese divenne alla fine occasione di purificazione e ripresa della fede e delle istituzioni socio-religiose del popolo ebraico, che vennero ripensate sulle nuove basi che servirono da fondamento del giudaismo che vivrà fino alla distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. L'esilio, quindi, se è stato un'esperienza molto dolorosa, è stato anche un efficace mezzo di purificazione per ritornare a Dio purificandone l'immagine che il popolo si era fatto di Lui. Il salmo mostra anche un altro aspetto della bontà divina: la profonda realtà che Dio sempre è disposto ad ascoltare il lamento di chi è nella sofferenza.

Nell'insieme, quindi, ci troviamo con un bel volumetto che fa onore a Tiziano Lorenzin. Sicuramente un indice di testi biblici avrebbe arricchito positivamente l'opera.

M. TÁBET

J.A. GOÑI BEÁSAIN DE PAULORENA, *Historia del Año litúrgico y del Calendario Romano*, Centre de Pastoral Litúrgica ("Biblioteca Litúrgica", 40), Barcelona 2010, pp. 677.

ESTA publicación ofrece el resultado de un extenso trabajo de consulta y seguimiento de las principales fuentes litúrgicas del rito romano que contienen información sobre el Año litúrgico y el Calendario Romano desde los primeros siglos hasta la actualidad.

Con una paciente labor descriptiva de las fuentes litúrgicas utilizadas, el autor permite hacerse cargo de la estructura y de las principales características de lo que ahora llamamos Año litúrgico y del Calendario Romano en las distintas épocas. Compara sucesivamente las fuentes de forma que posibilita advertir los rasgos comunes así como los puntos de evolución de unas a otras. La relación y equilibrio entre el ciclo temporal y el santoral que se da en cada una de las fuentes es un punto constante de atención. Otro aspecto destacable consiste en que el autor se detiene en referir las celebraciones contenidas en las distintas fuentes. De esta forma, el libro aporta numerosos datos históricos sobre el origen y evolución en el tiempo de una determinada celebración. El trabajo no es nada fácil dada la cantidad de información que se maneja, que el autor soluciona sin excesivas complicaciones.

El estudio dedica especial atención a la reforma del Año Litúrgico y del Calendario Romano efectuada tras el Concilio de Trento, tema tratado en el capítulo cuarto, así como a la reforma realizada tras el Concilio Vaticano II, en el capítulo quinto. Es muy interesante la numerosa documentación empleada – magisterial, legislativa de los distintos dicasterios, etc. – conservada en gran parte en los archivos vaticanos que ilustra la situación previa a estos momentos, los criterios seguidos en las diferentes reformas y su posterior evolución. Todo esto permite apreciar las dificultades que iban surgiendo con el paulatino desarrollo del Año Litúrgico y del Calendario, así como las medidas que trataban de ponerse y la intención con la que se establecían las sucesivas reformas o intentos de reforma.

Con el procedimiento empleado, el autor hace fácil la llegada a las reflexiones conclusivas de la última parte del estudio. En este apartado expone las principales enseñanzas e indicaciones del Concilio Vaticano II en torno al Año litúrgico y al Calendario que han guiado la última reforma y que muestran la perspectiva desde la que se ha enfocado y comentado el recorrido histórico realizado.

Podemos subrayar de esta obra la abundante y completa bibliografía proporcionada a lo largo de los capítulos como notas a pie de página y que se recoge conjuntamente en la parte final de la publicación. Entre ellas destaca la abundante relación de fuentes litúrgicas, así como de otros estudios especializados relacionados con la temática del libro.

Son muy interesantes y útiles los tres Apéndices incluidos a continuación de la sección bibliográfica. En el Apéndice primero el autor transcribe la documentación contenida en las distintas fuentes litúrgicas y que ha sido utilizada en el estudio. Se facilita así el acceso a la información sin que sea preciso acudir a las fuentes originales, a veces difíciles de conseguir. Este Apéndice empieza desde los más antiguos hasta los más próximos, incluyendo las últimas modificaciones realizadas durante el pontificado de Juan Pablo II.

El interés en la reforma realizada tras el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano II tiene su correspondencia en esta sección pues se ofrecen los distintos tipos de Calendario Romano previos a la reforma tridentina hasta el publicado por san Pío V. Asimismo se hace constar su evolución posterior distribuida según los sucesivos pontificados. Seguidamente se ofrece el calendario previo a la reforma de Pío XII, el calendario del beato Juan XXIII y el definitivo calendario de Pablo VI según la *editio typica* de 1969, mostrando su evolución con las diversas modificaciones añadidas. Finalmente se ofrece información sobre los distintos intentos de reforma del Calendario Romano de algunos momentos de su historia.

El Apéndice segundo y tercero se presentan en forma de sinopsis. El Apéndice segundo consta de veinticuatro columnas según los diferentes calendarios del rito romano utilizados en el estudio. Tiene la finalidad de observar fácilmente la evolución histórica de cada una de las celebraciones del Calendario litúrgico del rito romano.

El Apéndice tercero consta de cuatro columnas: Calendario (1568); evolución (1568-1955); Calendario (1955); Calendario (1960). Se presenta así una evolución de la graduación celebrativa del Calendario tridentino que permite advertir el incremento de las celebraciones de grado máximo. Finalmente se añade un índice de celebraciones que facilita la búsqueda y el seguimiento de la información, de forma que se permite una fácil y rápida consulta sobre el origen de una determinada celebración y su evolución histórica.

En definitiva, el autor ha realizado un apreciable estudio no solo porque consigue abarcar con amplitud todos los períodos de la era cristiana desde los primeros siglos hasta nuestros días, sino también por la cantidad de fuentes contrastadas y por la organización de la información, facilitando así notablemente la búsqueda y seguimiento de los datos relacionados con el Año Litúrgico y el Calendario Romano.

E. CORTINA ANDRADA

J.A. GOÑI BEÁSAIN DE PAULORENA, *La reforma del año litúrgico y del calendario romano tras el Concilio Vaticano II*, CLV- Edizioni liturgiche (“«Bibliotheca Ephemerides Liturgicae» 157, Collana Liturgica opera prima, 5”), Roma 2011, pp. 828.

LA Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, primer documento del Concilio Vaticano II cuyo inicio tuvo lugar hace cincuenta años, establecía la revisión del Año Litúrgico. El autor aborda en esta obra el proceso de reforma del Año Litúrgico y del Calendario desde una amplia perspectiva pues ofrece el contexto previo,

los principales momentos relacionados con el Concilio Vaticano II y el siguiente proceso de reforma, así como su evolución posterior. El estudio está precedido por una presentación del cardenal Antonio María Cañizares, Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, que proporciona un marco general a la obra y permite apreciar mejor el trabajo realizado.

En la primera parte del estudio, formada por tres capítulos, el autor expone los antecedentes de la reforma. El capítulo I describe la situación más inmediata, deteniéndose en el Calendario Romano establecido por Juan XXIII en 1960. En los capítulos segundo y tercero trata los antecedentes con una mayor perspectiva, indicando en el capítulo II las características del calendario establecido tras el Concilio de Trento y en el capítulo III los intentos de reforma de este mismo calendario en varios momentos posteriores. De esta forma el autor hace ver cómo la última reforma postconciliar no partía de la nada sino que se basaba en una situación previa con unas características particulares. A la vez, permite comprender los motivos que indujeron a realizar la petición de tal revisión y muestra los retos a los que se enfrentaba el Concilio Vaticano II.

La segunda parte del estudio está formada por los capítulos cuarto a séptimo, donde el autor desglosa el proceso de elaboración del capítulo de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* dedicada al Año Litúrgico, esto es, el capítulo V. Se describe el trabajo realizado en la fase antepreparatoria y preparatoria de las comisiones respectivas, así como el proceso redaccional, desde el texto presentado al debate conciliar hasta la redacción definitiva del capítulo V de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*.

Esta parte del estudio tiene su interés porque se basa en la documentación que refleja el trabajo llevado a cabo en cada una de las fases indicadas, especialmente el proceso redaccional en el propio Concilio. La documentación que utiliza el autor se ofrece de forma organizada en los dos primeros Apéndices. El Apéndice primero transcribe las sucesivas redacciones del capítulo V desde la fase preparatoria del Concilio Vaticano II hasta su redacción definitiva, mientras que el Apéndice segundo ofrece esta misma información a modo de sinopsis. Entre la documentación utilizada se encuentran algunos textos inéditos de las primeras redacciones del documento realizadas en la fase preparatoria, tal como se indica en la bibliografía.

En la tercera parte, constituida por los capítulos ocho a doce, el autor se detiene en los momentos posteriores al Concilio donde se abordó específicamente la reforma. En los capítulos ocho y nueve se presenta el trabajo desarrollado por las comisiones y subcomisiones correspondientes para elaborar la deseada reforma; en el capítulo diez el resultado final de la reforma del Año Litúrgico y del Calendario Romano General; el capítulo once se dedica a su evolución posterior. Finalmente, el capítulo doce trata la reforma de los calendarios particulares.

Esta tercera parte también es de interés porque explica el modo concreto en que se llevó a cabo la reforma pedida por el Concilio. Para ello el autor se fundamenta en los esquemas elaborados por el grupo de trabajo designado por la correspondiente comisión para efectuar la reforma. Estos esquemas también forman parte de los documentos inéditos que ofrece esta publicación y que se transcriben en el Apéndice tercero. Para el seguimiento de la reforma postconciliar es muy útil el Apéndice cuarto donde se ofrece en sinopsis evolutiva la estructura y composición del Calendario Romano General según los esquemas mencionados hasta su configuración definitiva; el Apéndice quinto que ofrece en sinopsis comparativa el calendario vigente durante el Concilio Vaticano II (Juan XXIII) y el promulgado por Pablo VI; el Apéndice sexto y séptimo que ofrecen

en sinopsis, respectivamente, el proceso redaccional de las Normas Universales sobre el Año Litúrgico y el Calendario y el de la Instrucción sobre los calendarios particulares, *Calendaria particularia*.

De este modo, el lector puede hacerse cargo de la situación de la que se partía, de la intención del Concilio Vaticano II y los criterios establecidos, de la forma de afrontar la posterior reforma, así como de los problemas que iban surgiendo en el proceso y de la manera en que se iban resolviendo hasta la finalización de los trabajos.

Por último, el autor incluye brevemente el trasfondo teológico que ha guiado la reforma postconciliar del Año Litúrgico y del Calendario vigente. Expone sus puntos principales centrados en Cristo como origen, centro y meta del Año Litúrgico. Señala que todos los tiempos y las fiestas que lo integran deben tener su raíz en Jesucristo y conducir a Él. Por eso se ha querido valorar especialmente el domingo y se han establecido una serie de criterios para mantener un equilibrio entre temporal y santoral, de forma que el primero no quede desfigurado con las posibles modificaciones del segundo. El autor compara la evolución que siguió el Calendario tridentino con la evolución del Calendario actual desde su entrada en vigor. De esta forma, permite advertir más fácilmente algunos aspectos que pueden oscurecer los fines pretendidos por el Concilio Vaticano II e indica las disposiciones establecidas actualmente para mantener dichos fines.

En definitiva, se trata de una obra que analiza en profundidad el proceso de la reforma del Año Litúrgico y del Calendario Romano promovida por el Concilio Vaticano II en sus distintas fases, incluyendo sus antecedentes y su evolución hasta el momento actual. El estudio es una obra de referencia para cualquier otro trabajo que pretenda adentrarse en este aspecto determinado de la liturgia romana.

E. CORTINA ANDRADA

J.L. ILLANES, *Cristo, esperanza del mundo. Reflexiones sobre la encíclica Spe Salvi*, Rialp, Madrid 2011, pp. 112.

EN la encíclica *Spe Salvi*, Benedicto XVI ha recalcado la centralidad de la virtud de la esperanza en la vida del cristiano y de todo hombre. Cualquier proyecto, espiritual o terreno, a corto o largo plazo, ha de asentarse en la esperanza de alcanzar el objetivo. Con Benedicto XVI, el profesor Illanes pone un serio empeño en sacar a la luz las implicaciones personales y sociales de la esperanza cristiana en la existencia diaria. Las expectativas humanas, la esperanza cristiana y la confianza en Dios se analizan desde la perspectiva tanto de la historia como de la consumación de la historia.

En este pequeño ejemplar, Illanes realiza una sustanciosa reflexión sobre la centralidad antropológica de la esperanza a la luz de la encíclica *Spe Salvi*. En efecto, aunque tiene presente el texto de la encíclica, no se limita a comentarlo, sino que se detiene en un análisis profundo de la virtud de la esperanza considerada en sí misma.

La estructura seguida por el profesor Illanes en el libro parte de la Teología Moral, analizando la esperanza desde su objeto y su fin, y luego avanza ágilmente hacia una perspectiva más espiritual y antropológica. Como resultado, la visión clásica de la virtud de la esperanza aparece impregnada de la antropología ofrecida por la *Spe Salvi*: el hombre como *viator*.

Desde la Introducción (pp. 9-20), Illanes se aproxima a la esperanza como realidad profundamente espiritual, una actitud ante la realidad que tiene que ver con el sentido

mismo de la vida humana; y también con su actitud ante la experiencia del mal, del sufrimiento y del dolor.

El primer capítulo “La esperanza cristiana entre el más allá y la historia” (pp. 21-36) introduce en la noción de hombre como *viator*, que tiene como virtud propia la esperanza. Muestra cómo el fundamento de la misma se encuentra en una doble realidad: el hombre que viene de Dios y que camina hacia Dios (*Spe Salvi*, nn 4-7). Con esta aproximación, resulta fácilmente identificable la raíz agustiniana presente en el planteamiento que hace Benedicto XVI de la virtud.

Este capítulo comenta además uno de los núcleos fundamentales de la *Spe Salvi*; el análisis crítico del pensamiento moderno realizado por el Papa. El “cristianismo moderno” debe aprender a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces (pp. 33-35).

El capítulo II “Amor y deseo en la esperanza cristiana” (pp. 36-50), tiene como objeto el dinamismo intrínseco del crecimiento de la esperanza. El profesor Illanes recoge la doctrina clásica sobre el amor, el deseo y el gozo. Se aproxima analizando su dinamismo e interrelación, y este análisis le permite mostrar el papel decisivo que desarrolla la esperanza en la vida espiritual. Así se justifica que se considere dentro de este capítulo uno de los llamados “lugares de aprendizaje y ejercicio de la esperanza” en la *Spe Salvi*: la vida de oración. Para ello, Illanes se apoya en el comentario de san Agustín a la primera carta de san Juan en la que define la oración como ejercicio del deseo.

Al fundamentar la oración de petición en la confianza en Dios, logra un paso natural al capítulo III “Esperanza cristiana y confianza en Dios” (pp. 51-65). En estas páginas la reflexión se centra en la magnanimidad como manifestación de esperanza y en los llamados tradicionalmente vicios que se oponen a la ella: la presunción y la desesperación.

El capítulo IV “Esperanza cristiana y misericordia divina” (pp. 66-78), cierra de algún modo el análisis de la esperanza en sí misma considerada. Para llegar a tener una visión correcta de la virtud de la esperanza es necesario mirar al hombre y a Dios. En el hombre, vemos la libertad con su falibilidad, el pecado, pero también la redención. En Dios, que es compasivo y misericordioso, encontramos el fundamento de la esperanza. En este contexto, se entiende la riqueza teológica y antropológica del sacramento de la Penitencia.

Los dos últimos capítulos del libro recogen respectivamente los restantes “lugares de ejercicio y aprendizaje de la esperanza”. El capítulo V considera el obrar y el sufrimiento como pruebas de la esperanza (pp. 79-91), y el capítulo VI se centra en la escatología y la esperanza (pp. 92-108). En estos dos capítulos, los comentarios del profesor Illanes siguen más de cerca el texto de la Encíclica *Spe Salvi*.

En el capítulo V, Illanes realiza un análisis de la acción y el obrar, propone una perspectiva blondeliana en el planteamiento del obrar realizado por Benedicto XVI, porque afronta el tema desde “la voluntad que quiere”.

El capítulo VI trata la relación entre escatología y esperanza, ofreciendo a la vez una síntesis conclusiva. El discurso de Benedicto XVI, recogido en estas páginas, no parte de un análisis de lo que está destinado a perdurar por la eternidad, sino de un acontecimiento: el Juicio, la venida de Cristo para juzgar a vivos y muertos. Según Illanes el n.42 de la *Spe Salvi* constituye la clave para comprender el itinerario de Benedicto XVI: señala que la vida presente debe ser considerada y vivida teniendo en cuenta la perspectiva del Juicio. Éste hace referencia a la vida ya que el estado último no prescinde de la historia presente.

Es importante indicar, en este capítulo, cómo se afronta el hecho de que la meta, el objeto, de la esperanza es la reunión en torno a Dios de la humanidad redimida, pero no es la felicidad gozada por seres aislados unos de otros sino la felicidad de la familia de los hijos de Dios, a la que está destinada a participar el universo entero.

Una de las preocupaciones que subyacen en gran parte de la encíclica y que se refleja en el libro es superar una visión de esperanza desconectada de la vida. La vida plena y eterna no es únicamente objeto de la promesa, sino don ya otorgado.

En resumen y como conclusión, se puede decir que el libro del profesor Illanes ofrece una guía sobre la virtud de la esperanza, con un lenguaje cercano y profundo a la vez. Presenta tanto los presupuestos como las consecuencias de las nociones presentes en la *Spe Salvi*. No puede ser considerado sólo un comentario a la encíclica, sino más bien un pequeño manual sobre la esperanza, en el que está presente de modo preeminente la doctrina reciente del Magisterio sobre la misma.

B. GONZÁLEZ GARCÍA

E. MAESTRI, *Il Risorgimento di Pio IX*, Linee Infinite, Lodi 2010, pp. 198.

QUESTO libro di circa 200 pagine è un approccio alla complessa figura di Pio IX, in stile divulgativo: non è una vera e propria biografia, quanto la presentazione di alcuni temi spinosi di questo lungo pontificato, in chiave apertamente e dichiaratamente apologetica. L'autore infatti affronta con coraggio proprio gli aspetti più dibattuti delle scelte di papa Mastai-Ferretti: la sua relazione col Risorgimento italiano, i casi Mortara e Monti-Tognetti, la presunta arretratezza degli Stati Pontifici, il *Syllabus*.

L'opera è pervasa da una volontà di difesa agiografica del pontefice, per il quale l'autore manifesta apertamente una grande simpatia, nondimeno è un contributo che può risultare utile alla faticosa strada che dovrebbe condurre alla conoscenza storica oggettiva e spassionata del periodo risorgimentale. Infatti il libro, con la sua stessa esistenza, prova che manca ancora, nell'ambito del Risorgimento, un punto d'arrivo storiografico condiviso, nel quale tutte le componenti della cultura italiana possano ritrovarsi con più oggettività, al di là delle mitizzazioni di alcuni eventi o fenomeni storici (in questo caso il processo di unificazione italiana), che sono state operate per motivi alieni alla vera ricerca scientifica, la quale dev'essere guidata solo da una rigorosa ricerca della verità; prospettiva che dovrebbe partire innanzitutto dalla valorizzazione della storia precedente alla creazione dello stato nazionale: perché non pensare che l'Italia nacque al termine della Guerra Sociale, ed è ricca di una storia bimillenaria, storia che dà ragione profonda di molte caratteristiche del popolo italiano, che non è nato nel 1861, e che anzi ha innegabilmente vissuto i suoi momenti di maggior splendore (culturale, economico, politico) prima di questa data?

Emanuele Maestri ci offre un'opera divisa in dieci brevi capitoli: il primo ("Contesto storico", pp. 11-29) offre una sintesi pacata e serena del processo di unificazione politica della penisola dalla pubblicazione dell'opera di Vincenzo Gioberti *Il primato morale e civile degli Italiani* (1843) alla morte quasi contemporanea di due protagonisti della vicenda risorgimentale: Vittorio Emanuele II e Pio IX, ambedue scomparsi nel 1878. Segue una sezione ("Il potere temporale dei papi", pp. 30-44), che mira a sottolineare gli importanti apporti positivi offerti dal papato alla storia d'Italia; essa è redatta talvolta con toni un po' accesi, ma ha il merito di ricordare che il pontificato romano non è stato per la storia della penisola solo un ostacolo all'unità, ma anche un elemento propulsivo: l'autore

menziona l'azione dei papi per limitare o stornare i danni delle invasioni barbariche (unni, vandali e soprattutto longobardi); i servizi caritatevoli verso poveri e malati approntati dalla Chiesa; il ruolo degli studi ecclesiastici nella rinascita del diritto; la difesa delle libertà comunali contro le pretese imperiali, ecc. Inoltre viene giustamente mostrato come il potere temporale sia nato da motivi di necessità, in risposta al vuoto di potere creatosi nell'Italia centrale a causa della pressione longobarda e della passività dell'Esarcato di Ravenna. In vista di future edizioni, facciamo osservare qui un piccolo errore a p. 41, dove si parla di John Francis Edward Acton (1736-1811) come di un liberale; probabilmente si tratta di una confusione con John Emerich Edward Dalberg Acton (1834-1902), celebre esponente del pensiero cattolico liberale inglese.

Nel terzo capitolo si entra già a trattare uno dei temi tra i più scottanti del pontificato di papa Mastai: l'ingarbugliato e tanto discusso caso di Pio Maria Edgardo Mortara (pp. 45-60), il bimbo ebreo bolognese battezzato segretamente da una domestica durante una malattia, e poi tolto dalle autorità pontificie alla famiglia per essere educato cristianamente. Maestri, per narrare questa storia, ricorre giudiziosamente alla fonte dello stesso protagonista, che fu un pio e felice sacerdote dell'Ordine dei Canonici Lateranensi, riportando ampi brani del suo racconto autobiografico. Segue una sezione dedicata ai rapporti tra Pio IX e san Giovanni Bosco, grandissima figura del cattolicesimo del sec. XIX; l'autore mostra la grande sintonia tra i due uomini e l'appoggio offerto dal papa alla benemerita opera del fondatore dei salesiani in favore della gioventù (non va dimenticato che da giovane sacerdote Giovanni Maria Mastai Ferretti si era occupato con grande dedizione della cura pastorale dell'Orfanotrofio Tata Giovanni); da segnalare, per questo capitolo, un'eccessiva durezza di giudizio verso l'arcivescovo di Torino Lorenzo Gastaldi, oramai superata dalla stessa storiografia biografica salesiana (cfr. ad esempio la biografia di Pietro Braido, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà*, Las – Istituto Storico Salesiano, Roma 2002-2003).

Dopo un brevissimo ma doveroso capitoletto sulla proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione (pp. 71-76), ci si trova di nuovo di fronte all'esposizione d'un altro momento cruciale del pontificato di Pio IX, cioè a dire la pubblicazione del *Syllabus* (pp. 77-103), annesso all'enciclica *Quanta cura* dell'8 dicembre 1864. Anche qui l'autore, dopo una sua introduzione per situare l'avvenimento nella sua ambientazione storica, lascia parlare le fonti, e offre al lettore il testo completo del *Syllabus*; scelta giudiziosa la sua, in quanto ponendo a disposizione della divulgazione il testo, rende possibile al lettore comprovare come, delle 80 proposizioni condannate in questo documento, se ve sono alcune che effettivamente richiedono un'adeguata contestualizzazione storica per esser comprese dall'odierna mentalità, molte altre sono perfettamente comprensibili da qualsiasi cattolico, seppur a volte redatte in uno stile oramai superato.

La sezione successiva ("Pio IX e il treno", pp. 104-110) è assai interessante: viene in essa posta in dubbio l'affermazione, spesso ripetuta, dell'estrema arretratezza economica e amministrativa degli Stati della Chiesa rispetto al mondo europeo ottocentesco, sottolineando le iniziative di papa Mastai per dotare i suoi domini di una rete ferroviaria (tra l'altro fu fondata a Roma una rivista specializzata nel campo, *La Locomotiva*), e il grande sforzo che il governo pontificio dovette intraprendere negli anni '50 per porre rimedio ai disastri finanziari causati dalla politica economica della Repubblica Romana.

Il capitolo VIII ("Le gioie di Pio IX", pp. 111-118) è una specie di raccolta miscelanea di episodi, tra cui spiccano la canonizzazione del martiri giapponesi (1862), e quella dei martiri olandesi di Gorkum (1867), e alcune espressioni di benevolenza verso i suoi sud-

diti ebrei: la soppressione dell'atto di omaggio che dovevano rendere agli amministratori capitolini all'inizio del carnevale, l'abbattimento del muro del ghetto, l'assegnazione annua di 300 scudi per le famiglie israelitiche povere e l'estensione ad essi del sussidio di 60 scudi stabilito per le famiglie cristiane con dodici figli.

Un brevissimo capitolo IX (pp. 119-121) affronta l'argomento della condanna a morte di Giuseppe Monti e Gaetano Tognetti, rei di un attentato terroristico compiuto nel 1867 ai danni della Caserma Serristori, che causò la morte di 23 soldati francesi e di 4 civili romani, ricordando come Pio IX avrebbe voluto ringraziare i due giovani condannati, ma desistette a causa di forti proteste francesi, e come i due attentatori rifiutarono di chiedere la grazia perché pentiti e convinti di dover espriare il pluriomicidio con la pena di morte.

Il decimo e ultimo capitolo è invece assai lungo rispetto agli altri (pp. 122-169), ed è come un riassunto biografico della vita di Pio IX: si passano in rassegna l'infanzia, la giovinezza, la partecipazione alla Missione Muzi, gli episcopati spoletino e imolese, l'elezione al pontificato; quindi, come papa, vengono tracciate le caratteristiche del buon umore, della pastoralità, della sua vicinanza alla gente comune (più palese prima di Porta Pia); sono anche presentati alcuni episodi della storia del pontificato di papa Mastai: l'amnistia del 1846, i tentativi di creare una lega doganale italiana, la riorganizzazione amministrativa degli Stati Pontifici dopo il 1850, la sua posizione nei confronti del movimento risorgimentale, la fondazione della Società della Gioventù Cattolica Italiana e dell'Opera dei Congressi.

C. PIOPPI

P. MASCILONGO, *Ma voi, chi dite che io sia?: analisi narrativa dell'identità di Gesù e del cammino dei discepoli nel Vangelo secondo Marco, alla luce della "Confessione di Pietro" (Mc 8,27-30)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 418.

EL libro es fruto de una tesis doctoral de Paolo Mascilongo (1969) en el Pontificio Instituto Bíblico dirigida por J.-N. Aletti, que escribe un breve prefacio.

La monografía estudia la confesión de san Pedro en el segundo evangelio (Mc 8,27-30) siguiendo una metodología narrativa. A pesar de la importancia reconocida al pasaje, tanto por su posición en Mc como por su contenido teológico, en el ámbito de la narrativa no existían todavía muchos estudios dedicados a él. Por ello, en opinión del autor, resultaba interesante un estudio específico encaminado a mostrar la función del episodio en Mc.

En concreto, Mascilongo pretende mostrar que el pasaje se configura como punto de llegada de dos líneas narrativas. En efecto, del análisis de Mc 8,27-30 emergen dos cuestiones. La primera, atendiendo al contenido de la confesión, se refiere a la pregunta sobre la identidad de Jesús, que a lo largo de los episodios precedentes había ido cobrando fuerza. La segunda, atendiendo a los personajes involucrados, consiste en la relación del protagonista con sus discípulos. Ambas cuestiones, como pone de manifiesto el autor, se "entrelazan" magníficamente en el episodio de Cesarea y se sintetizan de modo emblemático en la pregunta que Mascilongo elige para titular su trabajo: «y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29).

Respecto al método narrativo, Mascilongo advierte que no se sujeta a una u otra teoría en concreto, sino que se sirve de los aspectos útiles a la exégesis bíblica presentes en cada una de ellas. Dentro del amplio horizonte narrativo, el autor presta atención a la

dinámica narrativa, tanto interna como externa, y a la función del episodio estudiado. Otros aspectos a los que atiende son el punto de vista, el rol del narrador, el juego entre los planos diegético y extradiegético y la caracterización de los personajes.

La obra se organiza en cinco capítulos, además de una introducción, una conclusión y dos apéndices. En la introducción se encuentra una clara presentación del estudio, mientras que el primer capítulo prepara el análisis narrativo posterior. El segundo capítulo aborda el examen narrativo de la perícopa de Mc 8,27-30. En el tercer y cuarto capítulo, Mascilongo ofrece respectivamente un estudio de la pregunta cristológica (quién es Jesús) y otro sobre la relación del Señor con sus discípulos a lo largo de Mc 1,1-8,26. Estos tres capítulos comparten una estructura y unos procedimientos análogos. El capítulo quinto se presenta como una exploración de las mencionadas líneas temáticas en la segunda sección del evangelio (Mc 8,31-16,8). Como explica el autor en la premisa del libro, este breve capítulo constituye un añadido al trabajo original de la tesis. Una conclusión y dos apéndices cierran la obra.

Se pasa ahora a una descripción más detallada de cada capítulo. El primero lleva a cabo un análisis preliminar que incluye la delimitación del episodio a los versículos 27-30 y una sucinta comparación con Mt y Lc a nivel lingüístico-sintáctico. Mascilongo propone como criterio determinante para la delimitación el criterio narrativo de unidad de acción y ello le permite defender la legitimidad de considerar cerrado el episodio en el v. 30.

El segundo capítulo se dedica, como ya se indicó, al estudio narrativo de 8,27-30. Tras un primer apartado en que precisa el enfoque de la investigación, el autor da paso al análisis de los versículos. Examina con detalle el diálogo que se establece entre Jesús y sus discípulos. Muestra cómo Jesús, que hasta el momento no se ha interesado por saber qué dicen de Él, plantea progresivamente la cuestión con dos preguntas dirigidas a sus discípulos. Precisamente con el diálogo que se establece en los vv. 27-28, el lector puede evocar el largo camino de preguntas y respuestas que la gente, incluidos los discípulos, han formulado sobre Jesús en los capítulos precedentes. Mascilongo muestra que en la doble interrogación, más que contraponer el contenido (lo que afirman), Jesús contraponen a los sujetos (los hombres/vosotros). El hecho de que la respuesta de Pedro sea al mismo tiempo correcta e incompleta, junto con el silencio que Jesús impone a los suyos, abre paso al desarrollo del relato en el cual se revelará la identidad profunda de Jesús y continuará la relación del Maestro con los hombres que eligió.

La cuestión de la identidad de Jesús, que aparece con fuerza en Mc 8,27-30, se trata en el tercer capítulo. Para valorar mejor el tenor de la confesión mesiánica de Pedro y la función del episodio dentro del evangelio es necesario considerar el desarrollo de la pregunta cristológica en 1,1-8,26. Para ello, el autor analiza los episodios que contienen una mención explícita a la identidad de Jesús. Los principales elementos que tiene en cuenta son las instancias narrativas involucradas en la búsqueda de la identidad de Jesús, el punto de vista desde el cual se expresa esa identidad, especialmente el del narrador, y la relación de los niveles diegético-extradiegético en el desarrollo de la cuestión. A propósito de esto último, Mascilongo pone de manifiesto que en Cesarea se proporciona «un primo punto di contatto tra chi legge e i personaggi diegetici, rappresentati da Pietro. Di conseguenza, si è recuperata tutta l'importanza dell'affermazione di Pietro in 8,29, che ricalca – almeno in parte – l'esposizione iniziale del narratore (1,1) e mostra, per la prima volta, che qualcuno nella storia giunge ad un'esatta designazione di Gesù» (p. 317).

En el apartado final del capítulo, el autor concluye que es posible individualar a lo largo de los ocho capítulos un itinerario relativo a la identidad del protagonista que desemboca en la confesión de Cesarea. El autor también se cuestiona la adecuación de la respuesta de Pedro. Por una parte, se pregunta si la designación que Pedro hace de Jesús está justificada en la narración precedente. En opinión de Mascilongo, el texto evangélico indica que puede alcanzarse en la narración la designación exacta de Jesús (en este punto del relato, se entiende que en cuanto Cristo). Pedro habría “leído” adecuadamente los acontecimientos, acciones y palabras de Jesús, que han sido descritos como mesiánicos (cfr. pp. 183-185). Por otra parte, el autor se pregunta si el pescador de Galilea comprende adecuadamente la designación que hace de su Maestro. ¿Qué valor tiene su respuesta? Por un lado, es conforme al punto de vista autorizado del narrador; por otro lado, al menos gracias al Bautismo y a las declaraciones de los demonios, el lector sabe que es incompleta (Jesús es Hijo de Dios). Además, ¿en qué sentido es Cristo? El autor muestra que, para responder, hay que continuar la lectura y que será el mismo Jesús quien tome la iniciativa de hacer progresar la historia ya en el v. 31 y siguientes.

El cuarto capítulo aborda la relación de Jesús con sus discípulos en la primera parte del evangelio, atendiendo en particular a Pedro. En el primer apartado, presenta el tipo de examen que emprenderá: más que la caracterización en sí del personaje “discípulos”, interesa la función y la dinámica narrativa de la relación de Jesús con ellos (cfr. p. 188). El autor aprovecha para considerar algunos elementos relativos al lector y a su posible identificación con los seguidores de Jesús. Mascilongo reconoce que la imagen que los discípulos presentan en el evangelio de Marcos continúa siendo debatida, pues se trata ciertamente de una caracterización compleja. Sin embargo destaca la valoración positiva de los discípulos atendiendo a criterios narrativos, especialmente a cómo Jesús – portador del punto de vista normativo – se relaciona con ellos. En efecto, Jesús los llama a sí, les explica aparte las parábolas, los hace partícipes de su misión, de los milagros.

Mascilongo muestra que el fundamento del valor positivo de los discípulos consiste en la llamada que el Maestro les hizo y que nunca revoca. En este sentido, afirma que «l’analisi (in particolare del punto di vista e del rapporto con gli altri personaggi) ha mostrato che i discepoli, pur tra innegabili difficoltà e contrasti, puntualmente descritti dall’evangelista, sono caratterizzati in costante legame con il loro maestro e che l’esito degli sbagli, dei rimproveri, dei silenzi, dei dubbi non è mai un rifiuto da parte di Gesù, il loro caratterizzatore» (p. 317). Incluso en episodios como Mc 8,14-21, en que Jesús echa en cara a los suyos la falta de comprensión, Mascilongo sabe poner de relieve matices positivos. Por ejemplo, en la serie de preguntas que Jesús les dirige, el autor llama la atención sobre el adverbio οὐπω, que además de interpretarse como reproche, abre posibilidades a una comprensión en el futuro (“todavía”). Por su parte, la perícopa del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), que se sitúa entre el pasaje recién mencionado y la confesión de Cesarea, indicaría, según el autor, que el paso de no-comprender a comprender requiere la intervención del Señor.

Igualmente para el caso de Pedro, Mascilongo pone de manifiesto aspectos de interés frente a quienes subrayan lo negativo de su caracterización en Cesarea. En efecto, el autor observa que, antes de Mc 8,27, las escenas en las que resalta de algún modo la figura de Pedro tienen connotación positiva o indiferente (cfr. episodios de Mc 1; o Mc 3,16, en que Pedro encabeza la lista de los Doce). En cambio, en los episodios en que los Apóstoles reciben un juicio negativo por parte del narrador o de Jesús, Pedro no es destacado entre los demás (cfr., por ejemplo, Mc 4,13.40; 6,45-52; 7,17-18).

Como último capítulo, Mascilongo ofrece unas rápidas consideraciones referidas a la segunda parte de Mc. Más bien se trata de sugerencias que sirven para indicar e interpretar las señales de cambio y las líneas de continuidad narrativa en relación a las temáticas examinadas en la obra. Por ejemplo, presenta la Transfiguración como complemento e integración del episodio de Cesarea (cfr. pp. 299-302). Se trata de un capítulo más breve, que procede por “círculos concéntricos”, como afirma el autor: sobre todo considera el episodio sucesivo (8,31-33), luego atiende a dos pasajes (8,34-9,13) y termina con una visión somera que se extiende hasta el final breve del evangelio (9,14-16,8).

La conclusión presenta los principales resultados del trabajo, así como sus límites. En cuanto a los apéndices, el primero se dedica a cuestiones de crítica textual relacionadas con el texto estudiado y con Mc 1,1, por ser punto clave en el planteamiento del tema. El segundo apéndice constituye un glosario de conceptos narratológicos utilizados a lo largo del estudio.

La monografía exige una mínima familiaridad con la metodología narrativa y la problemática de Mc. Pero sobre esa base, se lee con facilidad. Hay orden en la exposición, se justifican los pasos que van a darse y se recapitulan las ideas principales al final de cada capítulo. En algunos momentos, puede volverse un poco pesado el modo de exponer, probablemente por sujetarse a cada uno de los pasos del análisis. Otras veces son las repeticiones o reformulaciones de ideas lo que puede complicar algo la lectura. Pero el interés de la temática y lo sugerente de numerosas observaciones anima a leer los distintos apartados.

En relación a la argumentación, a lo largo del libro se encuentran preguntas de interés, pero no siempre encuentran respuesta precisa. Por ejemplo, no queda muy claro el modo en que Pedro llega a afirmar que Jesús es el Cristo. Teniendo en cuenta la imposibilidad de profundizar en todas las cuestiones ligadas al objeto del estudio, se comprende que no siempre se llegue a una respuesta convincente para todas ellas. De todas formas, el análisis que lleva a cabo el autor propone un conjunto de elementos que permite aceptar como razonables sus propuestas.

En cuanto a la bibliografía, el elenco final es amplísimo, incluyendo autores de ámbitos variados. A lo largo de los capítulos, en no pocas ocasiones el aparato crítico ocupa más de un tercio de la página. Abundan las notas de tipo bibliográfico sobre numerosos autores y posiciones del mundo de la investigación. Otras veces incluye notas, en general largas, que continúan una explicación o se refieren a un tema dejado al margen en el trabajo.

Mascilongo muestra un hábil manejo del método narrativo y conoce los puntos fuertes del trabajo, así como sus límites. En cuanto a los últimos, reconoce en la conclusión que, para demostrar que el episodio de Cesarea constituye un punto de inflexión en Mc, habría que analizar con el mismo detenimiento la segunda sección del Evangelio. En las mismas páginas, señala otras temáticas no tratadas en profundidad, como el modo en que el texto revela la identidad de Jesús, el rol de Pedro y la cuestión de la incompreensión. Indica también aspectos metodológicos que podrían ampliarse, por ejemplo, los episodios tenidos en cuenta o los instrumentos de la narrativa aplicados al análisis.

En cuanto a los logros, como el propio autor resume, su estudio ofrece una reconsideración de la figura de los discípulos, una mejor comprensión de la dinámica cristológica subyacente al episodio de Cesarea y la definición más precisa de su función diegética y extradiegética (cfr. p. 318). En síntesis, se trata de un trabajo interesante, con un enfoque fresco y abierto especialmente en la valoración de los discípulos en su trato con Jesús.

M. PELLEGRINI, *Il papato nel Rinascimento*, Il Mulino (Universale Paperbacks 594), Bologna 2010, pp. 212.

IL prof. Pellegrini insegna Storia moderna e Storia del Rinascimento all'Università di Bergamo. Tra i suoi lavori spiccano: *Ascanio Maria Sforza (1455-1505). La carriera politica e curiale di un cardinale-principe del Rinascimento italiano* (2002), *Lorenzo de' Medici, Lettere*, vol. XII (2007); *Le Guerre d'Italia (1494-1530)* (2009). Con posteriorità al volume che commentiamo, Pellegrini ha pubblicato l'opera *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento* (2012). Questi e altri pregi fanno dell'Autore uno dei principali esperti nel campo del Rinascimento italiano.

Il presente volume copre il periodo dalla fine dello Scisma d'Occidente (pontificato di Martino V) al Sacco di Roma (1527) sotto Clemente VII, ovvero una epoca circondata da un alone solitamente negativo per il papato. Con la vittoria sul conciliarismo, operata dal battagliero Eugenio IV, il papato gradualmente acquisisce delle particolari caratteristiche: il ritorno all'Urbe richiedeva la ricostituzione di uno spazio centro-italico capace di dare stabilità politica allo stato pontificio; grandi teologi come Juan de Torquemada celebravano la cosiddetta "monarchia pontificia", centro della cristianità, ove il papa è vicario di Cristo e allo stesso tempo sovrano temporale. In questo senso, una delle novità più importanti del libro è la presentazione di alcune linee di riflessioni teologico-giuridiche che sono alla base del papalismo. Finora non ci sono stati molti tentativi al proposito, perché il papato rinascimentale è stato visto esclusivamente come un puro organismo di potere italiano, ma non come centro di elaborazione di idee-forza capaci di interagire con la realtà storico-ecclesiastica.

I mezzi per arrivare all'unificazione dello Stato della Chiesa sotto la sovranità pontificia furono vari: le alleanze con le potenze politiche italiane e non; le campagne militari; il "grande nepotismo" che tentava di elevare i grandi nipoti dei papi al rango di signori di alcuni stati della Penisola. Questo processo di consolidamento territoriale e politico arrivò al massimo splendore nel pontificato del carismatico Giulio II, disegnato magistralmente da Pellegrini.

Questi processi portarono alla consolidazione di un "papalismo" concentrato principalmente sugli affari terreni (politici, economici, di parentela, artistici, ecc), che vengono definiti nel presente volume secondo la categoria del "temporalismo pontificio". Questo fenomeno provocò una delle stagioni più mondane della storia della curia romana. I palazzi pontifici si riempirono di personaggi senza scrupoli: familiari papali, sacerdoti e vescovi alla caccia di benefici, intellettuali alla ricerca di sistemazione, ecc; lo spirito di venalità assunse dimensioni preoccupanti a partire principalmente dal pontificato di Sisto IV. I cardinali, creature di tali pontefici e futuri papi, furono complici con i romani pontefici nel determinare un'atmosfera curiale corrotta, autoreferenziale e ambiziosa. Come sottolinea più volte l'Autore, i bisogni economici di questo complesso curiale e pontificio divennero imperanti, condizionando l'intera burocrazia papale.

Lo stato di cose non poteva non sollevare critici e "profeti" contro la corruzione dominante nella sede di Pietro. Qui Pellegrini introduce i personaggi di Girolamo Savonarola e Jan Hus, che rappresentano, in forma ovviamente molto diversa, il malessere del popolo cristiano.

Il volume si occupa anche dei rapporti della Santa Sede con le nazioni cristiane, in particolare dello strumento dei concordati. Questi sono interpretati come mezzi con cui il papato si assicurò il riconoscimento della propria autorità da parte dei principi,

seppure a un prezzo molto alto: la auto-limitazione dei diritti papali a favore di un apparato politico che controllava lo sviluppo ordinario delle chiese. Emblematici i casi di Bretagna (1441), Borgogna (1442), Scozia (1487), Francia (1516).

Si possono fare alcuni suggerimenti riguardo a come l'Autore tratta dei rapporti pontifici con la Spagna. Si afferma che, attraverso i secoli della *Reconquista* «la monarchia iberica forgiò un regime regalista di fatto anche se non di nome, che non ebbe bisogno di una sanzione per via di concordato se non quando la scoperta del Nuovo Mondo aprì alla corona sconfinata possibilità di allargare le già vastissime prerogative che esercitava» (p. 182). In realtà le prerogative ecclesiastiche non erano tanto vaste, se facciamo il paragone con la Francia, alcuni territori imperiali e soprattutto l'Inghilterra, ove le possibilità di interventi pontifici erano molto ridotti. D'altra parte, l'impulso missionario in America non può essere interpretato alla stregua dell'ampliamento del diritto ecclesiastico dei Re.

Per quanto riguarda l'America, il Patronato fu concesso per la bolla *Universalis ecclesiae*, emanata nel 1508 da Giulio II, come segnala l'Autore. Accanto alle bolle alessandrine del 1493, essa rappresenta la cornice di riferimento giuridica, che fondava la buona coscienza regia sul dominio politico e l'autorizzazione a svolgere l'opera missionaria. Ma il significato di queste bolle non può considerarsi come la concessione di «tutti i poteri operativi necessari all'evangelizzazione dei territori extraeuropei» (p. 187) ad essa collegati. I papi rinascimentali Alessandro VI e Giulio II, e altri suoi successori, concessero molti privilegi (designazione di candidati, diritti di dominio, decime, limiti territoriali delle diocesi, ecc.) ma non la delega universale sull'organizzazione ecclesiastica, escluso l'ambito sacramentale. Da una parte, bisogna segnalare – e la documentazione vaticana lo sta mostrando sempre di più – che America non era tagliata fuori dai rapporti diretti con Roma; e dall'altra, la crescente ingerenza della monarchia spagnola negli aspetti ecclesiastici delle Indie non fu propriamente conseguenza dei privilegi papali, ma del costante abuso dei re a partire dalle suddette concessioni, tramite l'auto-concessione di prerogative mai donate dai papi. In ogni caso, come ricorda l'Autore, la auto-limitazione delle prerogative papali in favore delle monarchie spagnola e portoghese si fondavano sulla totale impossibilità da parte di Roma di organizzare l'invio di evangelizzatori e tutto l'occorrente per mantenere la tensione missionaria.

Pellegrini segnala anche che le scoperte geografiche e la rivalità geopolitica susseguente tra la Spagna e il Portogallo favorirono la rivitalizzazione della ierocrazia pontificia, come si rese evidente nell'arbitrato di Alessandro VI, che risolse la spartizione del Nuovo Mondo tra le due nazioni. In seguito si afferma che «il pronunciamento papale diede luogo al Trattato di Tordesillas del 7 giugno 1494» (p. 166), per sostenere poi che «gli interventi di Alessandro VI si resero necessari anche in seguito, finendo per essere raccolti in un dossier di bolle apostoliche, detti *Lettere alessandrine*» (p. 167).

A questo riguardo proponiamo alcune integrazioni. Dopo l'arrivo di Colombo in America i Re Cattolici si affrettarono a richiedere alla curia romana gli stessi privilegi dei portoghesi nelle loro conquiste africane e, in particolare, per cambiare le condizioni della spartizione del Trattato di Alcaçobas-Toledo (1479-1480), confermato da Sisto IV con la bolla *Aeterni regis* (1481), che prevedeva una linea di demarcazione Ovest-Est, risultata irrealistica dopo le nuove scoperte. Le cinque bolle di Alessandro VI, oltre a concedere il titolo di dominio e l'obbligo di evangelizzare ai Re Cattolici, segnarono una nuova linea di demarcazione con orientamento Nord-Sud, situata a 100 leghe delle Isole Azzorre (cfr. le bolle *Inter cetera* "seconda", 4 maggio 1493, e *Dudum siquidem*, 26 settembre 1493). Fin qui arrivò l'intervento papale. Il Portogallo non accettò la divisione e, dopo diverse trattative, arrivò a un accordo bilaterale con Castiglia: il Trattato di Tor-

desillas (4 giugno 1494): riguardo alla spartizione territoriale la linea del 1493 si spostò a 370 leghe a partire da Capo Verde. È significativo che la conferma papale arrivò soltanto con la bolla di Giulio II *Ea quae pro bono pacis* nel 1506, un documento tardivo e di scarsa rilevanza. Forse si potrebbe ravvisare in questa successione cronologica la grande importanza dell'azione pontificia subito dopo la scoperta, soprattutto per quanto riguarda le bolle sulla concessione di dominio e sull'obbligo di evangelizzare. Ma di seguito, si avverte il discredito e l'inefficacia dei papi per risolvere le grandi dispute geopolitiche tra le due monarchie iberiche.

Uno degli aspetti pastorali più importanti del papato rinascimentale fu l'appoggio concesso alla riforma portata avanti dalle Osservanze religiose, in particolare quelle francescana e domenicana. L'Autore spiega che il temporalismo non fu l'unica priorità dei pontefici del Rinascimento. Accanto ad esso, il papato «avvertì anche il bisogno di ridare consistenza alla propria autorità sul piano pastorale; e per farlo, identificò nei frati osservanti lo strumento operativo di cui aveva bisogno» (p. 187).

La parte finale del volume si occupa della mancata riforma *in capite et in membris* nel periodo rinascimentale. Le riforme varate dai pontefici – che pur non mancarono – portavano in sé una grande ambiguità: cercavano di limitare le prerogative esorbitanti della curia romana, considerata focolaio di corruzione, dimenticando che i curiali erano i più affidabili sostenitori del papato anche sul piano economico, attraverso la compravendita degli uffici. Come spiega Pellegrini, riformare la curia senza riformare il papato non era strada percorribile.

Soltanto l'urto apocalittico del Sacco di Roma del 1527 poté stravolgere il temporalismo pontificio. Soltanto allora le forze riformiste prima latenti ebbero modo di addentrarsi con vigore nella carcassa papalista per avviare un periodo di serietà pastorale. E qui finisce la parabola storica presa in esame dall'Autore.

In conclusione, il volume di Pellegrini è un avvincente e drammatico affresco di una delle pagine meno onorevoli del pontificato romano. Le diverse vicende del papalismo temporalista sono trattate con assoluto rigore, sia per i fatti che per i presupposti dottrinali. In particolare, alcuni argomenti sono affrontati con dovizia di particolari, come il racconto delle guerre d'Italia, tanto dal versante bellico come diplomatico. Se si vuole avere in un paragrafo la sintesi di questo pregevole lavoro, l'Autore ce la offre in queste efficaci espressioni: «Le attese di ringiovanimento destate dalla conclusione del Grande Scisma sembrarono smentite da un papato che [...] si rivelò decrepito nella sua incapacità di procedere a un rinnovamento generale sul piano organizzativo e su quello pastorale. Le affermazioni positive, quando ci furono, vennero colte alla base in settori circoscritti, come le Osservanze, o grazie a personaggi straordinari come Antonino, il santo arcivescovo di Firenze. Al vertice, la progressiva restrizione della visuale ai problemi connessi all'indirizzo temporalista italoentrico rese i pontefici sempre più miopi nello scorgere la portata delle grandi sfide provenienti dalle periferie della cristianità europea, davanti alle quali essi mostrarono una drammatica impreparazione» (p. 165).

L. MARTÍNEZ FERRER

J.-P. TORRELL, *La Vierge Marie dans la foi catholique*, Cerf, Paris 2010, pp. 252.

EL teólogo dominico Jean-Pierre Torrell, conocido por sus estudios sobre Tomás de Aquino, presenta una excelente obra de mariología, que con estilo didáctico y asequible, busca dar respuestas a varios planteamientos contemporáneos.

El origen de este libro se remonta a un curso de mariología impartido por el prof. Torrell para seminaristas y profesores de enseñanza religiosa. Esta situación ha marcado el estilo de esta obra, que prefiere un género más didáctico y menos erudito, pero no por ello menos profundo.

El Autor justifica su obra – ¿por qué un libro más de mariología? – en base a dos razones. Primero, la búsqueda de una nueva fundamentación teológica, que sería la siguiente: María resume en su persona todo lo que enseña la doctrina católica sobre la relación de la creatura ante Dios. Un fundamento de este tipo tiene una clara repercusión ecuménica, por ejemplo, en lo que respecta a la relación entre naturaleza y gracia, pues en María se manifiesta la participación y cooperación de la persona humana en la obra de su salvación.

Y la otra razón es que el Autor descubre que, mientras que los escritos teológicos sobre María han sido más bien escasos en los últimos años, la piedad mariana se ha incrementado, como si el “sentido de la fe” del pueblo cristiano hubiera reaccionado a su manera contra el abandono de María en los discursos dogmáticos; pero este aumento del fervor corre el riesgo de carecer de bases dogmáticas.

El P. Torrell se aleja expresamente de la metodología mariológica que busca un “principio primero” desde el cual se puedan deducir todas las verdades sobre la Virgen, pues estamos ante un “misterio de pura gratuidad del cual no podemos de ninguna manera demostrar su necesidad” (p. 13). En cambio, busca una vía de tipo histórico, que tiene como punto de partida el Evangelio, como lo hace Tomás de Aquino. Por eso, el libro inicia con una *introducción* en la que busca un acercamiento a los relatos de la infancia, en los que se nos transmite lo esencial de lo que sabemos de la Madre de Jesús, con el mismo enfoque que el Aquinate: encuadrar a María en los Misterios de la vida de Cristo, sin separarla de Él, ni considerarla con independencia del papel que Ella tiene en la Historia de la Salvación.

La fundamentación mariológica se encuentra en los primeros dos capítulos, mediante una explicación de la expresión del Credo: “Concebido por obra del Espíritu Santo y nacido de la Virgen María”. El cap. 1 – “Concebido por obra del Espíritu Santo” – trata sobre el dogma de la concepción virginal de María, que el Autor analiza desde los datos de la Tradición y los concilios, y también desde el Nuevo Testamento, que luego contrasta con las explicaciones mitológicas y talmúdicas; al final, desde el valor simbólico – es decir, del significado del hecho mismo – de la concepción virginal, ilumina tanto el misterio de la Encarnación (porque se trata de un dogma cristológico antes que un privilegio mariano), como la salvación (porque aclara el proyecto de Dios, que opera la salvación por medio de los humildes y los pobres) y también a la misma Madre de Dios (pues se destaca la fe de María, que concibió a Cristo antes en su espíritu por creer: “prius mente quam ventre”).

El segundo – “Nacido de la Virgen María” – trata sobre la virginidad de María, en los tres momentos consagrados por la tradición: antes de la Encarnación, durante el nacimiento y después de él. Pero el dominico enfoca esta verdad de fe con cierta novedad, porque aborda las dificultades antiguas y contemporáneas sobre esta temática: a) el equilibrio entre el valor del celibato y del matrimonio, b) entender el sentido escatológico y eclesiológico de la “virginidad durante el parto”, para superar una visión sólo biológica, y c) la cuestión de los hermanos de Jesús; y además el Autor explica cómo la virginidad de María ilumina el sentido cristiano de la virginidad y del celibato.

La segunda parte de este libro trata de dar una base dogmática a la relación del cristiano con la Madre de Dios, desde la maternidad espiritual de María sobre los cristianos. El

prof. Torrell desarrolla esta temática en dos momentos (caps. 3 y 4). En el tercer capítulo, se desarrolla el tema de la maternidad de María en sus tres dimensiones: Madre de Dios, Madre de los hombres y de los cristianos, y Madre de la Iglesia. Esta parte contiene una densa reflexión sobre *Lumen gentium*, 69: “Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los ombre, sobre todo de los fieles”, de manera que la maternidad divina no se reduzca al hecho físico, sino que en ella se destaquen sus aspectos sobrenaturales primero en María misma y luego en todos los fieles.

En el cuarto capítulo, el Autor explica el papel de “María en la vida de la Iglesia y del cristiano”, en base a *Lumen gentium*, 51: el culto mariano y la imitación de las virtudes de la Virgen, y se detiene especialmente en el lugar especial que la Iglesia da a María en la liturgia, y desde ahí responde a la clásica objeción reformada de si es posible rezar a la Madre de Dios.

A modo de conclusión, este libro presenta algunos “elementos para una espiritualidad mariana hoy”, la cual no es una vía alterna a la imitación de Cristo, como Camino hacia el Padre, sino que es un estímulo para seguir a Jesús. Desde aquí se explica que María es modelo de la Iglesia, y que Ella es maestra de vida espiritual para cada cristiano. Este apartado también ofrece algunos elementos para la renovación – y purificación – de la piedad mariana, como el aspecto trinitario y el antropológico (María, modelo de la mujer cristiana).

Posteriormente se ofrecen dos apéndices y un apartado bibliográfico. El primer anexo trata sobre la teología de las apariciones marianas, las cuales son estudiadas desde la Revelación cristiana; ahí también se incluyen algunos aspectos prácticos para ayudar al discernimiento de las verdaderas apariciones. El otro, ofrece una selección de textos patrísticos, de los Papas y del Concilio Vaticano II sobre la maternidad espiritual de María; se incluye una breve selección de la eucología de las grandes fiestas de la Virgen: la Inmaculada Concepción, la Maternidad divina, la Anunciación y la Asunción. En cuanto a la bibliografía, el Autor ofrece un selecto elenco de obras, todas en francés, con breve comentarios para destacar la utilidad de cada libro.

Los lectores de esta obra de Jean-Pierre Torrell podrán encontrar un estupendo ensayo de mariología contemporánea, que ofrece un sólido fundamento para los estudios marianos apoyado en la cristología, desde la historia del dogma y que, a la vez, intenta dar a las devociones marianas una sólida base, mediante la doctrina de la maternidad de María.

L.-F. VALDÉS

A.M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, a cura di A.L. Maqueda, Lev, Città del Vaticano 2011, pp. xxvi + 406.

IL volume edito dalla Lev raccoglie diversi contributi del prof. A.M. Triacca sullo Spirito Santo in relazione alla liturgia e ad altre discipline teologiche. L'obiettivo dichiarato del curatore è di dare una visione più sistematica della bibliografia – peraltro vastissima – del prof. Triacca e di proporre i testi «più significativi, profondi e ricchi», per un primo approccio al pensiero dell'autore.

Trattandosi di un'antologia di testi originali del Triacca, il volume presenta il suo stile tipico, che – per citare la Presentazione del prof. M. Sodi – non era «sempre all'insegna dell'immediata percezione; spesso il periodare si ripiegava su se stesso»; per questa ragione talvolta può risultare una lettura complessa, anche per l'uso di neologismi ed espressioni personali originali.

Gettando uno sguardo al volume nel suo insieme, esso si apre con due contributi più generali ma assai ricchi sul rapporto tra Spirito Santo e liturgia (che corrispondono alle due voci del Dizionario *Liturgia* edito da San Paolo). Seguono quattro articoli più specifici sui dinamismi pneumatologici della celebrazione: essi comprendono uno studio su Spirito Santo e Parola di Dio, due sull'omelia (con un'attenzione particolare al ruolo giocato dal silenzio) e uno sull'assemblea liturgica.

Si raccolgono poi sette contributi che prendono a tema il rapporto tra Spirito Santo e sacramenti o sacramentali: il primo più generale sulla presenza e azione dello Spirito nella celebrazione dei sacramenti, il secondo dedicato all'Eucaristia, uno alla Penitenza, ben tre al ministero ordinato (ciascuno dei quali analizza aspetti differenti: formazione sacerdotale, eucologia come fonte dei modelli di presbitero e dinamismi del ministero ordinato nell'enciclica *Pastores dabo vobis*) e uno all'esorcismo. Seguono due articoli dedicati rispettivamente a missione e inculturazione. Chiudono il volume due lavori più corposi di pneumatologia liturgica.

Quasi tutti gli studi qui presentati hanno in comune la proposta di una lettura della presenza dello Spirito nella celebrazione secondo la dinamica epiclesi-paraclesi-anaclesi, in parallelo con la comprensione teologica secondo la triade *mysterium-actio-vita*. Nella stragrande maggioranza dei contributi qui raccolti, Triacca studia l'argomento preso a tema enunciando una serie di principi, da cui generalmente scaturisce l'analisi dei dinamismi della celebrazione o dell'ambito di studio, per poi approdare ad alcune conclusioni. Queste ultime abitualmente non vengono presentate dall'autore come acquisizioni definitive ma solo come una tappa nel processo di continuo approfondimento scientifico.

Entrando nel vivo di ciascun contributo, vediamo che il primo – intitolato “Spirito Santo” – è fondante per tutto il volume e per lo studio della pneumatologia in ambito liturgico; in esso Triacca espone alcuni principi che si realizzano nella celebrazione intesa come storia della salvezza resa presente; successivamente presenta la dimensione pneumatologica del linguaggio liturgico, proponendo espressioni verbali che rimandano all'azione o alla presenza dello Spirito Santo, così come i gesti o l'uso di realtà tipiche; dedica anche un paragrafo al silenzio, quale momento culmine della celebrazione per quanto attiene al ruolo dello Spirito Santo. Il capitolo si chiude con alcune considerazioni riguardanti l'applicazione di quanto studiato sia all'ambito della spiritualità, sia alla pastorale sacramentaria.

Il secondo articolo – “La celebrazione liturgica epifania dello Spirito Santo” – è dedicato allo studio della celebrazione liturgica quale manifestazione dello Spirito Santo; per dimostrare tale affermazione Triacca propone alcuni enunciati (ad esempio: «La celebrazione è epifania dello Spirito Santo nella sua globalità, perché lo è nei particolari», ecc.) che raggruppa attorno a tre nuclei: il nucleo celebrativo-liturgico, quello teologico-liturgico e quello che si estende dall'essere della celebrazione al suo *divenire*, in maniera continuativa, una celebrazione autentica. L'ultima parte dell'esposizione contiene una duplice serie di considerazioni che permettono al lettore di non ritenere concluso lo studio ma piuttosto di avere a disposizione ulteriori spunti di approfondimento.

Il terzo capitolo del volume è dedicato allo Spirito Santo nella proclamazione della Parola di Dio; esso si apre con una rassegna della presenza e dell'azione efficace del Paraclito così come vengono espone dall'*Ordo Lectionum Missae*. Passa poi a studiare – sempre a partire dall'*Ordo* – come quanto presentato si manifesti nella vita del credente; infine dedica un paragrafo all'importanza del silenzio nell'ascolto della Parola.

“Spirito Santo e omelia” è il titolo del quarto articolo raccolto dal volume. In esso Triacca studia l’omelia da un duplice punto di vista: dapprima analizza l’omelia quale luogo dell’azione e della presenza dello Spirito Santo, e in questo senso prende anche in considerazione sia gli atteggiamenti dell’omileta sia le disposizioni di chi ascolta in rapporto allo Spirito. In secondo luogo esamina i contenuti dell’omelia in rapporto alle tematiche pneumatologiche: propone un insieme di argomenti e di modalità, elaborati a partire dal Catechismo della Chiesa Cattolica con il fine di «presentare oggi al fedele lo Spirito Santo» (p. 58). Infine dispensa alcuni consigli volti a migliorare l’efficacia di un’omelia che prenda a tema lo Spirito Santo.

Ancora all’omelia è dedicato il quinto capitolo, benché studiata da un altro punto di vista; esso è intitolato “Dinamismi pneumatologici del silenzio dopo l’omelia”. Triacca dapprima vi esamina il silenzio nei diversi tipi di celebrazione, per poi elencare i dinamismi del silenzio dopo l’omelia, riassumendoli in dieci enunciati. Ricorda infine quattro aspetti del silenzio dopo l’omelia legati allo Spirito, riprendendo e rielaborando alcuni concetti espressi nei due capitoli precedenti. Tra di essi meritano di essere sottolineati in primo luogo la necessità esposta da Triacca del «sintonizzarsi al massimo con la tradizione perenne della Chiesa [...]. Ciò significa che di per sé non è l’esegesi fornita da qualche autore e da qualche scuola esegetica che deve essere assunta nelle “actiones liturgicae”, bensì quella perenne e comune alla Chiesa». In secondo luogo l’affermazione che «Dio lo si coglie non nel rumore, nel vociferare, nell’agitazione bensì nel silenzio del suo essere presente».

Il denso capitolo dedicato al rapporto tra Spirito Santo e assemblea liturgica si apre con l’enunciazione di quattro principi basilari secondo i quali l’assemblea non è una semplice riunione di persone perché è costituita dallo Spirito ed è l’ambito di azione dello Spirito stesso; in questo senso essa si riscopre celebrante (la celebrazione è qui definita da Triacca come «presenza dell’assemblea liturgica al cospetto della Santissima Trinità per dare una risposta umano-divina, in forza dello Spirito, all’opera divina») e allo stesso tempo memoriale delle assemblee culturali storico-salvifiche; inoltre – ed è l’ultimo principio esposto dall’autore – l’azione dello Spirito Santo rende l’assemblea liturgica «una visibilizzazione di Cristo». Successivamente si passa ad esaminare i dinamismi operativi che rendono feconda l’interazione tra lo Spirito Santo e l’assemblea liturgica, soffermandosi in modo particolare sul concetto di partecipazione (esterna, interna, attiva, perfetta) intesa non come efficientismo pratico ma come «dono dello Spirito Santo, che trova la sua sorgente nel sacerdozio comune dei fedeli». Triacca analizza poi i diversi ministeri che strutturano l’assemblea, leggendovi una manifestazione di differenti carismi e pertanto sempre in rapporto con lo Spirito Santo (definisce ad esempio i lettori «megafoni della voce dello Spirito» o il diacono «teca dello Spirito»). Per questa ragione giunge ad affermare che l’assemblea liturgica, proprio perché strutturata intorno ai vari ministeri, è informata da ripetute epiclesi dello Spirito: l’epiclesi battesimale e cresimale la definisce in modo primordiale, mentre dal punto di vista gerarchico essa è strutturata sulla base delle epiclesi del ministero ordinato. Infine Triacca dimostra che grazie all’azione dello Spirito l’assemblea liturgica viene costituita come Chiesa in miniatura.

La terza sezione di questo intervento è dedicata alla ricaduta di tutto quanto fin qui affermato sullo stile celebrativo, che si vorrebbe «nuovo e vitale», non nel senso di una creatività personalizzata quanto piuttosto nella direzione della consapevolezza sempre più profonda del ruolo dello Spirito.

Con il contributo intitolato “Presenza e azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei sacramenti” si apre il gruppo di sette capitoli dedicati al rapporto tra Spirito Santo e sacramenti/sacramentali. Questo primo approccio generale risulta fondamentale per chiunque si avvicini allo studio della teologia liturgica dei sacramenti; in esso Triacca dapprima chiarisce l'impossibilità di un discorso sulla celebrazione privo di un riferimento esplicito allo Spirito Santo. In questo senso stabilisce sei principi pneumatologici basilari, presenti e verificabili in ogni celebrazione. Successivamente passa a studiare, seppur brevemente, cinque sacramenti dal punto di vista dei dinamismi pneumatologici in esso contenuti: non si tratta di uno studio esaustivo ma di una suggestiva disamina di possibili piste di approfondimento. Mancano all'appello cenni all'Eucaristia e alla Penitenza; tale lacuna è però colmata dai capitoli otto e nove del volume intitolati rispettivamente “Eucaristia, Spirito Santo, volto di Cristo” e “Sacramento della Penitenza o Riconciliazione e Spirito Santo”. Nel primo, Triacca esplora in maniera decisamente originale la relazione tra l'Eucaristia e la contemplazione del volto di Cristo che, grazie alla presenza e all'azione dello Spirito Santo, da manifestazione di devozione popolare diventa adorazione (interessanti in questo senso le seguenti parole: «Chiunque riconosce la presenza di Cristo nell'Eucaristia, è mosso e animato dallo Spirito Santo. A chi è pienamente in sintonia con Lui, a costui più facilmente sarà dato di contemplare il volto di Cristo. Non solamente adorerà *latens Deitas*, ma *sub figuris eucharisticis* veramente contemplerà il volto del Cristo»). Ovviamente non si tratta di uno studio sistematico di pneumatologia eucaristica e tuttavia individua alcune linee guida importanti per chi voglia studiare gli aspetti pneumatologici dell'Eucaristia.

Il capitolo dedicato al rapporto tra Spirito Santo e sacramento della penitenza si occupa in primo luogo del legame tra Spirito Santo e remissione dei peccati da una prospettiva squisitamente teologico-liturgica. Percorre poi il rito della Penitenza evidenziandone i dinamismi pneumatologici nel «prima», «durante» e «dopo» celebrativi, per chiudere infine con una sezione dedicata all'orientamento eucaristico del sacramento.

Con il capitolo dieci si apre il gruppo di tre studi dedicati al rapporto tra Spirito Santo e ministero sacerdotale. Punto di riferimento per questo approfondimento è l'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* del Beato Giovanni Paolo II; infatti il capitolo dieci – “Lo Spirito Santo nella formazione sacerdotale” – è dedicato alla dimensione pneumatologica del ministero ordinato così come si evince dallo studio del documento magisteriale, mentre il capitolo dodici – “Spirito Santo e dinamismi del ministero ordinato” – è uno studio sul linguaggio pneumatologico dell'Esortazione stessa; in entrambi i casi la conclusione del capitolo porta ad alcune considerazioni sulla spiritualità presbiterale e in ordine ad una rinnovata pastorale. Tra i due è posto un ampio e profondo studio (49 pagine) dell'eucologia dei riti di ordinazione del presbitero allo scopo di trarne i modelli di presbitero ivi testimoniati; in esso Triacca percorre tutti i testi appartenenti alle liturgie d'Oriente e d'Occidente per coglierne il profilo spirituale del presbitero, proprio a partire dalla celebrazione del sacramento. L'autore è infatti convinto che «il presbitero nell'ordinazione celebra quanto deve diventare sua vita» e che l'eucologia possa essere «un'eccellente sintesi della *lex orandi-lex credendi* in vista della *lex vivendi*». Ai fini dello studio stabilisce innanzitutto dei criteri metodologici per l'analisi dell'eucologia, accostandovi alcune considerazioni di tipo teologico-liturgico; successivamente descrive quattro profili del presbitero così come vengono dedotti dallo studio dell'eucologia, sempre in rapporto con lo Spirito Santo.

Oltre ad essere assai interessante per quanto attiene alla comprensione della teolo-

gia e della spiritualità sacerdotali, questo contributo rappresenta anche un manifesto di studio: a più riprese Triacca vi propone la sua visione della liturgia non come *locus theologicus* nel quale verificare alcune teorie, ma come fede celebrata e pertanto portatrice di una forza vitale-ecclesiale.

Il capitolo tredici – “Spirito Santo ed esorcismo” – raccoglie l’ultimo contributo dedicato all’ambito sacramentale. In esso Triacca analizza l’*editio typica* del rito dell’esorcismo, studiandone i luoghi ove sono citate la presenza e l’azione dello Spirito Santo, sia in quanto accenni generici sia in formule epicletiche. Da tali elementi egli trae alcune considerazioni su chi sia lo Spirito Santo, sull’origine del dono dello Spirito, sullo scopo della sua presenza ed azione e sui doni che Egli porta con sé. La seconda parte dello studio è dedicata all’analisi delle formule deprecative e imperative e al rapporto tra esorcismo e Spirito Santo che se ne deduce.

Con il capitolo quattordici si passa a studiare la relazione che intercorre tra Spirito Santo e missione. Il titolo – “Lo Spirito Santo protagonista della missione” – ripropone quello del capitolo III dell’enciclica *Redemptoris missio*, facendo così comprendere immediatamente che tutto il capitolo fa ricorso costante a tale documento magisteriale; in effetti si tratta di un’esposizione della dottrina sullo Spirito Santo presente nell’enciclica.

Nel capitolo successivo si continua sulla stessa scia poiché si affronta il tema dell’inculturazione; il titolo – “Inculturazione e Liturgia eventi dello Spirito Santo” – anche in questo caso orienta alla comprensione del contenuto. In esso Triacca studia il rapporto tra inculturazione e liturgia, basandolo sull’azione dello Spirito Santo; l’autore sintetizza la riflessione sull’inculturazione in sette principi da cui poi trae alcune affermazioni conclusive con le quali riassume il ruolo dello Spirito Santo nell’inculturazione.

Il volume si chiude con due contributi di pneumatologia liturgica dedicati a questioni di fondo, che l’autore ritiene essenziali per la comprensione del ruolo dello Spirito Santo nella liturgia. Il primo – intitolato “Pneumatologia, epicletologia o paracletologia?” – studia le epiclesi (che Triacca classifica in epiclesi *stricto sensu*, *lato sensu* ed extra-celebrative) proponendone una teologia liturgica specifica, sulla base di una serie di principi basilari. Le conclusioni del capitolo propongono una distinzione analitica tra tre ambiti di studio: la pneumatologia, intesa come trattato specifico dedicato al Paraclito (e di cui auspica l’introduzione nel primo ciclo di studi di teologia), l’epicletologia, cioè lo studio dello Spirito Santo a partire dalle epiclesi sia celebrative che extra-celebrative (e qui Triacca immagina la possibilità che questo genere di studi sia posto a coronamento del secondo ciclo di studi teologici), e la paracletologia, ovvero lo studio degli effetti della presenza e dell’azione dello Spirito Santo, che permetterebbe di risalire alla natura della Persona (la proposta dell’autore comprende anche un’articolazione in sei capitoli dello svolgimento della materia).

“Epiclesi – Paraclesi – Anaclesi. Tre modalità dell’azione dello Spirito Santo nella storia” è il titolo dell’ultimo capitolo del volume. In esso Triacca propone non soltanto una terminologia (quella del titolo) di cui spiega l’origine ed il significato, ma soprattutto pone una problematica teologica relativa allo studio dello Spirito Santo nella storia e propone alcuni principi utili all’approfondimento dello stesso.

In conclusione e volendo dare una valutazione critica del presente volume, va detto che si tratta senz’altro di un’opera preziosa: il curatore ha messo a disposizione della comunità scientifica molti lavori importanti dispersi tra fonti diverse; in tal modo fornisce, per usare le sue stesse parole, «materiale ottimo per il progresso della scienza teologica e la liturgia, e come uno studio aperto di ricerca pneumatologica che bisogna

approfondire e sviluppare». L'unico appunto che riteniamo opportuno muovere al curatore riguarda i riferimenti alle pubblicazioni originali, che avremmo preferito vedere in calce all'inizio di ogni capitolo per comprendere meglio il contesto nel quale era stato prodotto ciascun contributo. In alcuni casi i riferimenti sono rinvenibili nell'elenco riportato nell'introduzione, ma talvolta i titoli non coincidono con l'originale e può restare il dubbio.

G. ZACCARIA

D.V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD (edited by), *The Holy Spirit in the Fathers of the Church*, Four Courts Press, Dublin 2010, pp. 204.

IL volume raccoglie gli atti della settima *International Patristic Conference*, tenuta presso il St Patrick's College a Maynooth nel 2008 e dedicata all'esplorazione della pneumatologia dei Padri della Chiesa sia orientali che occidentali. Pregio della raccolta è l'attenzione non solo al mondo greco e latino, ma anche a quello siriano.

Il testo è organizzato cronologicamente a partire dal contributo di Brendan Leahy, professore di teologia sistematica presso lo stesso St Patrick's College, che ha studiato il ruolo dello Spirito Santo nel ritmo trinitario della realizzazione dell'uomo secondo Ireneo. L'idea centrale di questo contributo è che la terza Persona si nasconde dietro o dentro le opere che realizza, assumendo nel pensiero del vescovo di Lione tratti profondamente relazionali. Egli non è mai in primo piano, ma rimanda sempre al Padre, al Figlio o all'uomo da Lui divinizzato e trasformato in gloria di Dio. L'impostazione è debitrice del riuscito studio di Bart Benats *Il ritmo trinitario della verità, la teologia di Ireneo di Lione* (Città Nuova, Roma 2006). Unico punto non convincente è il riferimento alla concezione *kenotica* dello Spirito Santo tipica della teologia di Sergei Bulgakov (p. 31), che sembra difficile collegare al nascondimento dello Spirito nella Sua opera secondo la concezione di Ireneo.

Con Janet Rutherford, corrispondente irlandese dell'*Association Internationale d'Études Patristiques*, l'analisi si sposta all'ambito alessandrino, evidenziandone l'elemento platonico. Nell'articolo, intitolato "The Alexandrian Spirit: Clement and Origen in Context", si sottolinea la forza di questa tradizione e la sua importanza anche per il pensiero contemporaneo.

Prezioso è il contributo "The Holy Spirit as the 'Undiminished Giver': Didymus the Blind's *De spiritu sancto* and the Development of Nicene Pneumatology", offerto da Lewis Ayres, dell'università di Durham, dedicato alla concezione dello Spirito come datore divino di un dono che non si perde nell'atto stesso del donare. Questa dottrina, in evidente contrasto con la concezione *kenotica* poc'anzi citata, caratterizza, da Filone in poi, passando per il contributo fondamentale di Didimo nel suo *De Spiritu Sancto*, lo sviluppo della pneumatologia pronicena dalla seconda metà del secolo IV fino al V inoltrato. In particolare lo studio suggerisce che il ricorso di Atanasio e Didimo a questa dottrina sia stata la fonte del suo influsso sul pensiero cappadoce, in particolare nell'opera di Basilio.

Altro notevole contributo è "Cyril of Jerusalem on the Holy Spirit" di Juliette Day (Blackfriars Hall, Oxford, e Sarum College, Salisbury). La pneumatologia di Cirillo non è in genere ritenuta molto originale, ma l'autrice ne mostra l'interesse a partire soprattutto dalla dimensione liturgica. Uno degli elementi più interessanti presenti nello studio è il suggerimento che nelle Catechesi di Cirillo si possa riscontrare traccia di una

versione dell'eresia pneumatomaca anteriore a quella conosciuta da Atanasio (pp. 80-82).

Thomas O'Loughlin, professore di "Historical Theology" dell'università di Nottingham, ha analizzato il ruolo dello Spirito Santo nella formazione dei Vangeli secondo Agostino. Il contributo si basa sullo studio di un'opera poco analizzata dell'ipponate, il *De consensu evangelistarum*, evidenziando l'eco della tradizione retorica forense nell'argomentazione apologetica in risposta alla critica di Porfirio. Questa era la preoccupazione fondamentale di Agostino, piuttosto che l'elaborazione di una dottrina pneumatologica coerente sull'ispirazione. Tuttavia lo scritto è fonte di notevoli informazioni sulla teologia occidentale dello Spirito Santo ed ebbe un profondo influsso nel medioevo e anche nelle epoche successive.

Pregevole è, poi, l'intervento di Finbarr G. Clancy, professore di teologia e rettore dell'Ateneo Pontificio del Milltown Institute of Theology and Philosophy di Dublino. Ha per oggetto il rapporto tra lo Spirito Santo, la Trinità e l'Eucaristia nel II libro *Ad Monimum* di Fulgenzio di Ruspe. Questo Padre della Chiesa, poco noto ma dalla ricca dottrina, tanto da essere conosciuto come *Augustinus abbreviatus*, dimostra in questa opera la sua abilità di esegeta, liturgista e teologo, rispondendo a due domande: a chi è offerto dalla Chiesa il sacrificio eucaristico? E perché si invoca lo Spirito Santo nella consacrazione? Le soluzioni sono impregnate di un profondo senso ecclesiale ispirato a una sviluppata comprensione della dimensione trinitaria e del rapporto tra Dio e il mondo. Per questo, l'autentica spiritualità trinitaria di Fulgenzio lo porta a definire la Chiesa *Templum Trinitatis*, mostrando come il sacrificio eucaristico è offerto a tutta la Trinità. Così l'epiclesi è interpretata come supplica del dono della grazia per preservare la *caritatis unitas* della Chiesa. Si comprende perché la dottrina di questo Padre si è rivelata particolarmente utile nel dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse, in concreto per il *Munich Statement* del 1982.

Non è facile trovare nelle presentazioni della pneumatologia patristica studi sul mondo siriano, il cui contributo appare invece sempre più rilevante. Per questo si rivela prezioso lo studio di Serafim Seppälä, monaco ortodosso e professore di patristica ortodossa presso l'università di Joensuu (Finlandia), dedicato allo Spirito Santo in Isacco di Ninive e nella mistica sirio-orientale. La dinamica della concezione dell'azione dello Spirito in questa tradizione è ben tracciata, fino a mostrare il ruolo della dimensione escatologica nella vita ascetica e la presenza del modo di vita futuro nel presente del cristiano. Questi non è chiamato a fuggire necessariamente dal mondo nell'attesa delle realtà ultime, ma piuttosto può già parteciparne in questo mondo.

Il volume è corredato da tre ulteriori contributi: Andreas Andreopoulos (University of Wales) ha studiato lo Spirito Santo nel contesto dell'ecclesiologia di Fozio; Gregory Collins (Glenstal Abbey) ha presentato la posizione sul *Filioque* di Karl Barth, Vladimir Lossky e Sergei Bulgakov; e Patrick Mullins O Carm (Milltown Institute of Theology and Philosophy) chiude il volume analizzando lo Spirito Santo e Maria come tipo della Chiesa in Ambrogio, insieme all'influsso di questa dottrina sul Concilio Vaticano II, in particolare nella redazione della *Lumen Gentium* (nn. 53 e 63).

Questi ultimi tre studi evidenziano ulteriormente il valore del libro per la teologia ecumenica. Si tratta dunque di un volume interessante per chi si occupa di pneumatologia o di patristica, ma che offre notevoli spunti anche a chi è interessato ad altri ambiti della teologia, come l'ecclesiologia, la liturgia o la teologia spirituale.

LIBRI RICEVUTI

- J. ÁLVAREZ PEREA, *El colorante laicista*, Rialp, Madrid 2012, pp. 224.
- M. AROZTEGI ESNAOLA, *La causa formal del matrimonio según san Buenaventura. (IV Sent D 26)*, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, pp. 244.
- A. AUTIERO, M. PERRONI (a cura di), *La Bibbia nella storia d'Europa. Dalle divisioni all'incontro*, Edb, Bologna 2012, pp. 240.
- Y. BEAUDOIN, *Feranand Jetté. Un guide sage dans un temps de crise*, Missionarii Omi, Roma 2012, pp. 236.
- G. BEDOUELLE, O. LANDRON (sous la direction de), *Les universités et instituts catholiques. Regards sur leur histoire (1870-1950)*, Parole et Silence, Paris 2012, pp. 244.
- J.M. CASTRO CAVERO, *Aproximación a la inteligencia espiritual*, Istic, Gran Canaria 2012, pp. 160.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura del), *Gesù nostro contemporaneo*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 400.
- F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio. Mappe della nuova evangelizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, pp. 216.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Edición crítico-histórica bajo la dirección de J.L. ILLANES, Rialp, Madrid 2012, pp. 574.
- A. FERNÁNDEZ, *¿Hacia dónde camina Occidente? Pasado, presente y futuro de la cultura del siglo XXI*, Bac, Madrid 2012, pp. 532.
- A. FERNÁNDEZ, *Teología dogmática I. Introducción a la teología, Cristología, la Trinidad, Pneumatología, Mariología*, Bac, Madrid 2012, pp. xxvi+608.
- *Teología dogmática II. Creación, Antropología, Ecclesiología, Sacramentos, Escatología*, Bac, Madrid 2012, pp. xxvi+772.
- A. GARCÍA SERRANO, L. SÁNCHEZ NAVARRO (editores), *“Dichosos los que escuchan la Palabra”. Exégesis bíblica y lectio divina*, Universidad San Dámaso, Madrid 2012, pp. 138.
- R.P. GEORGE, C. TOLLEFSEN, *Embrión. Una defensa da la vida humana*, Rialp, Madrid 2012, pp. 238.
- V.M. MAJURI, *Io credo. Appunti per un cammino di formazione cristiana*, Coop.S.Tom., Messina 2012, pp. 238.
- J. MEDINA BAYO, *Álvaro del Portillo. Un hombre fiel*, Rialp, Madrid 2012, pp. 826.
- MEMORIE DOMENICANE, *Filosofia e teologia negli ordini mendicanti (XIII-XV secolo)*, Nerbini, Firenze 2011, pp. 832.
- J. MORALES, *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Rialp, Madrid 2012, pp. 288.
- M. MORICE, *Écrits spirituels de «la sainte de Porcaro» (1736-1769)*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2012, pp. 280.
- R. MUÑOZ, J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, G. GUITIÁN (eds.), *Religión, sociedad moderna y razón práctica*, Eunsa, Pamplona 2012, pp. 284.
- P. PIZZUTO, *Grammatica del cattolicesimo. Manuale di teologia fondamentale*, Itst - Elledici, Messina - Leuman 2012, pp. 287.
- P. YFANTIS, *Il sacerdozio ortodosso, I.S.E. “San Bernardino”*, Venezia 2012, pp. 142.

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce

Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma

Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600

Email: annales@pusc.it

2. RUBRICHE OSPITATE DALLA RIVISTA

Studi*: Articoli di contenuto originale, sempre corredati da un adeguato apparato critico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

Note*: Scritti di taglio divulgativo, anche del genere commenti, solitamente di estensione limitata (tra 30.000 e 45.000 caratteri, spazi inclusi). Possono anche non avere apparato critico. La rubrica ospita ad esempio testi di conferenze o scritti analoghi.

Status quaestionis*: Studi-rassegne dedicati ad offrire uno *status quaestionis* di uno specifico argomento teologico o di un trattato sistematico. Estensione tra 100.000 e 140.000 caratteri, spazi inclusi.

* È necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Recensioni: Implicano un certo dialogo critico con il contenuto e/o l'autore del libro presentato. Devono riferirsi a libri pubblicati non oltre 3 anni prima di quello del fascicolo della rivista su cui compaiono. Non contengono note a piede di pagina. Estensione tra 8.000 e 12.000 caratteri, spazi inclusi.

3. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? " «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Poiché non sono ammessi elenchi numerati, se necessario introdurre trattini medi.

Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla: 1Gv, 2Cor, 2Re, ecc. Tenere uniti i capitoli ai versetti: Mt 2,25-27, ecc.

4. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «*Annales theologici*» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

N.B.:

- a) Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.
- b) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- c) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- d) Non impiegare "cit.", "op. cit." AA.Vv. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- e) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscolo.
- f) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- g) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

5. RECENSIONI

Oltre a quanto già indicato al punto 3 (*Testo principale*) si considerino anche le seguenti indicazioni:

Esempio del titolo del libro recensito. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione (p. #). La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Per eventuali rimandi ai capitoli del libro, mettere il titolo tra virgolette alte.

Firmare con nome puntato e cognome per esteso, in maiuscolo, allineato a destra.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Maggio 2013

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Aniceto Molinaro

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php