

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, GIULIO MASPERO,
VICENTE BOSCH, ARTURO BELLOCQ

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, 8 ottobre 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 II



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

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità* 267
- GIULIO MASPERO, *Ontologia e dogma: il ruolo della schesis nella dottrina trinitaria greca* 293
- LAURENCE RICHARDSON, *The sacramentality of the petrine ministry* 343

NOTE

- PHILIP GOYRET, *La predicazione nella Chiesa* 379
- ANN THORP, *The use of Substantia in Hilary of Poitiers' De Trinitate and De Synodis: consistency or confusion?* 391
- MASSIMO DEL POZZO, *La nozione giuridico-ontologica di gerarchia* 401

STATUS QUAESTIONIS

- ARTURO BELLOCQ, *I fondamenti teologici della Dottrina Sociale della Chiesa: un bilancio del pontificato di Giovanni Paolo II* 421
- Recensioni* 479
- Libri ricevuti* 507

STUDI

LA PSICOLOGIA UMANA DI GESÙ DI NAZARET E IL SUO RUOLO IN UNA CONTEMPORANEA TEOLOGIA DELLA CREDIBILITÀ

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Gli affetti e i sentimenti di Gesù di Nazaret.* II. *Le condizioni psico-fisiche e la salute mentale.* III. *Tratti umani della personalità del Nazareno.* IV. *Il rapporto con la vita e con la morte.* V. *Il testimone Gesù e la verità: qual è la vera identità di Gesù di Nazaret?*

UNA Teologia fondamentale, come quella contemporanea, che intende dirigere l'attenzione dell'interlocutore soprattutto verso la credibilità del testimone e del Rivelatore, non può rinunciare ad affrontare una domanda che, quando ci si muove nell'ambito del rapporto fra credibilità e testimonianza, le verrebbe prima o poi rivolta: qual è l'*affidabilità* di Gesù di Nazaret? Come possiamo facilmente scoprire osservando l'identità di Gesù presentata dai *media*, se la teologia non la prendesse in esame, lo farebbero altri soggetti o altre discipline. Questo stato di cose giustifica un'attenzione specifica della teologia della credibilità verso la "psicologia" di Gesù. Essa viene ad integrare lo studio dello "stile di Gesù", quale criterio della storicità delle narrazioni trasmesse dai vangeli,¹ aiutando a valutare se siamo di fronte ad una personalità unitaria e coerente – rafforzando così l'ipotesi che le narrazioni peschino da un nucleo storico sottostante –, o se invece si tratti di un personaggio artificialmente costruito, o magari semplicemente risultante dalla sommatoria di frammenti redazionali di origine e finalità diverse. Un esame del profilo psicologico di Gesù di Nazaret, inoltre, viene fondamentalmente incontro alla primaria esigenza di capire se si può parlare di lui come di un soggetto affidabile, credibile, confortando così la ragionevolezza della fede che il testimone chiede al suo interlocutore.² Per compiere un'indagine di questo tipo la teologia ha evidentemente bisogno dell'ausilio delle scienze umane, ma non per questo essa rinuncia alla sua specificità epistemologica.

¹ Si occupano dello "stile di Gesù" entro un'analisi di storicità dei vangeli, fra gli altri, F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, EDB, Bologna 1986 e R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1982.

² Tale esigenza pare oggi percepita soprattutto nella pastorale, come dimostra la presenza di numerose opere, specialmente dirette ai giovani, che ritraggono un profilo psicologico di Gesù. In lingua italiana, le hanno proposte, fra gli altri, autori come L. Giussani, G. Biffi, F. Lambiasi.

La Teologia fondamentale può inquadrare tale studio entro il suo momento storico-apologetico, accostando l'interlocutore ai vangeli nella loro dimensione storico-documentale; oppure mostrare ed esporre al credente la credibilità del Rivelatore, come egli lo ha conosciuto e accolto attraverso i vangeli, anche perché le fonti impiegate restano quelle redatte nella luce della fede. In ambedue i casi non si tratta di porre fra parentesi la divinità di Gesù Cristo, né tanto meno di tentare di derivarla dalla indagine psicologica della sua umanità, quanto piuttosto di esaminare se Gesù di Nazaret si presenti egli stesso come un soggetto massimamente credibile, oppure se la credibilità della sua dottrina vada fondata su altre basi.

Esiste tuttavia una domanda preliminare che non può essere elusa dalla teologia, la cui risposta è tutt'altro che scontata: si può davvero parlare di una "psicologia di Gesù"? Al di là dell'inevitabile lontananza che ci separa dai gesti, dalle parole, dalle reazioni e dai sentimenti di Gesù di Nazaret, il teologo sa di trovarsi di fronte all'eccedenza del mistero del Verbo incarnato il quale, se in accordo con la fede di Calcedonia ha assunto una vera natura umana, possiede al tempo stesso un "io" che appartiene alla Persona divina come suo unico soggetto. La fenomenologia che ne deriverebbe, ci si domanda, sarebbe allora una vera psicologia umana e, come tale, sarebbe proponibile ad un interlocutore che si accosta alla figura di Gesù Cristo? Sarebbe ancora possibile, dal comportamento di Gesù, come questo viene motivato e attivato dalle profondità del suo io divino, dedurre elementi utili sul piano umano, tesi a dimostrare l'affidabilità e l'attendibilità del testimone? Uno dei giudizi più severi in proposito è probabilmente quello formulato da Romano Guardini: «Riguardo a Gesù è possibile l'osservazione psicologica, perché Egli è uomo in anima e corpo. Corrono sempre dei collegamenti nell'ambito della sua vita e con le leggi umane; li si può seguire ma solo per un tratto, poi essi vengono inghiottiti dal mistero di un centro, che non è più possibile scrutare. E se si osserva più accuratamente, ci si accorge che nemmeno per quel tratto si era potuto osservare e comprendere bene, perché anch'esso ha in ogni suo punto un carattere che non si può spiegare. Non c'è per Gesù una struttura psicologica, un tipo, una biografia. Ciò che riguardo a Lui si pretende di affermare a questo proposito, è vanità, oppure inganno; perché spesso dietro le pretese analisi c'è la volontà di ridurre Gesù a proporzioni semplicemente umane». ¹ Il rischio, allora, sembrerebbe duplice: da un lato incappare in un riduzionismo antropologico, ed in definitiva biologico; dall'altro cedere alle tentazioni idealiste di astrarre da Gesù Cristo i lineamenti di una personalità solo morale, metastorica e di valore universale. ²

¹ R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù* (1958), Morcelliana, Brescia 1979, 131

² «Quando la vera realtà di Gesù appare chiara al nostro sguardo, si comprende anche che la categoria della "personalità" non gli si addice. Una personalità è una figura nel senso di una costruzione umana formata secondo un'immagine ideale, che è fondamento e nello stesso limite della sua esistenza. L'interpretazione di Gesù nell'età moderna ha voluto fare di lui una grande personalità; ma con ciò ha perso di vista il suo elemento determinante», *ibidem*, 37.

Eppure, nonostante questi avvertimenti e queste limitazioni, proprio Romano Guardini fornisce elementi di grande interesse per tentare un'analisi della psicologia di Gesù. Come chiarirà lo stesso teologo tedesco, un simile studio fenomenologico rimane possibile purché non impieghi categorie o metodi preconetti, ma abbia il coraggio di lasciare che sia il comportamento stesso di Gesù a dettare i canoni della sua comprensione. Resta così inalterata l'eccedenza del mistero e sarà questa ad interpellare, credenti e non credenti, affinché tutti si pongano con responsabilità di fronte alla figura di quest'uomo che avanza la pretesa di farsi uguale a Dio. In questo alveo può dunque prendere avvio un simile approccio, che, oltre a Romano Guardini, hanno seguito in parte autori come Karl Adam o altri più recenti.¹ Ben impostato, esso sortisce due effetti, guadagnandone in profondità. Da una parte, risponde al maldestro tentativo del razionalismo ottocentesco della Prima ricerca sul Gesù storico, che pretendeva di rivelare, sulla scorta delle proprie precomprensioni, quali fossero le vere intenzioni di Gesù – illuso sognatore, zelota rivoluzionario, abile taumaturgo. Dall'altra, restituisce alla persona di Gesù di Nazaret quel realismo che la filosofia della religione dell'idealismo tedesco, con fini meno critici, le aveva negato. Nel Novecento un incontro fra psicologia e vita di Gesù era stato esplorato, non senza precomprensioni pregiudiziali, da A. Schweitzer ed E. Drewermann, che specie in quest'ultimo lo portavano a risentire troppo dell'influenza di S. Freud e dei canoni riduzionisti della psicanalisi.² Anche numerosi filosofi, fra cui K. Jaspers, si sono interessati alla personalità intima di Gesù.³ Ma un lavoro propriamente teologico, a nostro avviso, non è stato ancora fatto. Resta pertanto valida l'osservazione, sempre di Guardini, secondo il quale il problema della psicologia di Gesù è «uno dei compiti più urgenti che la teologia deve porsi».⁴

Dobbiamo infine premettere che una presentazione maggiormente fruibile dei risultati di studio della psicologia di Gesù dovrebbe giovare di una previa selezione del materiale evangelico in base a criteri di storicità basati sull'attestazione multipla delle fonti (e delle forme) e sull'impiego del metodo di continuità/discontinuità applicato ai contesti degli episodi in cui Gesù è protagonista. Tuttavia, al di là di un loro puntuale e continuo riferimento, come vedremo, tali criteri sono in buona parte soddisfatti. E ciò sia perché le reazioni, i comporta-

¹ Oltre al già citato *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, elementi per un approccio psicologico a Gesù sono contenuti in: R. GUARDINI, *Il Signore* (1937), Vita e Pensiero - Morcelliana, Milano - Brescia 2005; K. ADAM, *Gesù il Cristo* (1934), Morcelliana, Brescia 1995. Più recentemente, J. CAPPS, *Jesus. A Psychological Biography*, Chalice, St Louis (MI) 2000; S. WOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Humane or Divine?*, T&T Clark, London - New York 2005; A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006; B. VAN OS, *Psychological Analyses and the Historical Jesus. New Ways to Explore Christian Origins*, T&T Clark, New York 2011.

² Cfr. A. SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Mohr, Tübingen 1913 (rist. G. Holms, Hildesheim 2002); E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo ed esegesi*, Queriniana, Brescia 1996; IDEM, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1994.

³ Cfr. K. JASPERS, *Die großen Philosophen. I. Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Confuzius, Jesus*, R. Piper, München 1957.

⁴ GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, IX.

menti e il mondo interiore di Gesù vengono testimoniati in una grande quantità di contesti e di forme (controversie, parabole, discorsi, episodi di guarigione, ecc.), sia perché i discorsi o gli episodi esaminati appartengono a praticamente tutte le fonti, come mostrerà la coerenza del confronto fra Sinottici e Giovanni e l'ampio impiego che ne fa Marco. Va poi osservata la centralità, per un simile studio, delle narrazioni sulla sua passione e morte. Riguardo invece il criterio di discontinuità, esso risulta operativo proprio negli aspetti che fanno risaltare la psicologia e la personalità umana di Gesù rispetto al contesto vitale che lo circonda, spesso corredati da note di vivacità, di sorpresa e di imbarazzo dei presenti.

I. GLI AFFETTI E I SENTIMENTI DI GESÙ DI NAZARET

Sono ben noti l'interesse e la sensibilità dell'epoca contemporanea verso la sfera antropologica dei sentimenti e delle passioni. È da questo contesto che uno studio del profilo personale di Gesù può prendere avvio, proponendosi come scopo iniziale quello di comporre e mettere in luce gli elementi forniti dai racconti evangelici.¹ Informazioni preziose sul comportamento e i sentimenti di Gesù sono certamente presenti anche in altri libri del NT [= Nuovo Testamento], in modo particolare nella Lettera agli Ebrei, ma le narrazioni evangeliche hanno il privilegio di mostrarcelo come soggetto di azioni personali. Sappiamo che i Sinottici hanno avuto un processo di formazione distinto da quello del IV Vangelo, e siamo anche consapevoli che la stessa figura di Gesù riceve sfumature diverse, in quanto Giovanni legge e narra Gesù dalla prospettiva della sua immagine glorificata: tuttavia, i vangeli sono concordi nell'attribuirgli emozioni e sentimenti, desideri e preoccupazioni, facendo sì che, nonostante l'esiguità e la diversità del materiale a disposizione, un approccio alla figura umana di Gesù resti sempre possibile.

I 4 vangeli impiegano 21 verbi diversi per indicare dei sentimenti di Gesù, ai quali vanno aggiunti altri 5 vocaboli o locuzioni che esprimono stati d'animo, per un numero totale di circa 60 occorrenze. Marco è il più ricco in varietà espressiva, con 11 verbi diversi, seguito da Giovanni (7), Luca (6) e Matteo (5). Nei Sinottici il verbo che ricorre con maggiore frequenza è "avere o sentire compassione" (gr. *σπλαγχνίζομαι*) con 9 occorrenze; il Vangelo di Giovanni è invece dominato dal verbo "amare" (gr. *ἀγαπάω*), impiegato 12 volte, che giungono a 18 se si includono anche il verbo *φιλέω* e il vocabolo *ἀγάπη*, appartenenti allo stesso campo semantico. La maggior parte dei sentimenti di Gesù riportati dai sinottici pongono in luce la sua compassione e la sua sofferenza:

¹ Esistono alcuni importanti tentativi al riguardo, come quelli delle opere, già citate, di WOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel* e MIRANDA, *I sentimenti di Gesù*, efficacemente riepilogati da G. SEGALLA, *Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale*, «Studia Patavina» 54 (2007) 89-134. Per il comportamento di Gesù nel contesto della passione, elementi di interesse ai fini della nostra analisi sono contenuti anche in H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, 236-289.

compassione per l'uomo, per le sue necessità materiali e spirituali; sofferenza di fronte al male, nelle sue varie forme: ipocrisia, ostinazione, incredulità, ignoranza. In Giovanni, tutta la vita emotivo-sentimentale di Gesù ruota attorno ai termini che indicano amore, amicizia, voler bene, indicando il rapporto di amore fra il Padre e il Figlio come il nucleo da cui essi promanano. I redattori dei vangeli sono concordi nell'affermare che i sentimenti emotivamente più forti come l'amore, ma anche l'indignazione, lo spavento e l'angoscia, vengono manifestati principalmente ai Dodici che lo accompagnano e a chi, fra loro, gli si trova più vicino.

Ai fini della rivelazione della "personalità" del soggetto, pur con i limiti imposti dalle basse frequenze numeriche assolute, è certamente significativa la relativa alta ricorrenza del sentimento di *compassione*, che pone Gesù in rapporto di empatia con i suoi interlocutori, manifestando un reale e sincero interesse nei loro riguardi (cfr. *Mt* 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; *Mc* 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; *Lc* 7,13). Tenendo conto dei passi paralleli nei sinottici, gli episodi indipendenti in cui compare il verbo *σπλαγχνίζομαι* sono almeno 6, forse 7. È ciò che Gesù prova per le folle che lo seguono, affamate di pane ma anche di dottrina, per i lebbrosi che incontra, per la vedova di Nain a motivo della morte del suo figlio unico, per i due ciechi che gli vanno incontro, per il ragazzo epilettico. I redattori riportano tale sentimento sia in ordine alla guarigione che all'insegnamento. Un efficace riepilogo biografico è offerto dalla nota pericope di Matteo: «Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il Vangelo del Regno e guarendo ogni malattia e infermità. Vedendo le folle, ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore che non hanno pastore» (*Mt* 9,35-36). Si tratta di una compassione frutto di attenzione per gli altri, siano essi dei singoli o le folle, che porta Gesù a "vedere" cose che i suoi discepoli non vedono, o per lo meno non dichiarano di vedere; altri sono i sentimenti di questi ultimi nel corso dei medesimi episodi: preoccupazione, fastidio, impotenza. Il medesimo verbo è ancora impiegato da Gesù nel racconto di varie parabole: per indicare l'esemplarità dell'atteggiamento del buon samaritano, di cui egli loda la misericordia verso l'uomo percosso e ferito (cfr. *Lc* 10,33); per descrivere l'amore compassionevole del padre che accoglie misericordiosamente il figliol prodigo (cfr. *Lc* 15,20); per manifestare l'indulgenza del padrone con uno dei suoi debitori, che si rivelerà successivamente spietato verso un suo conservo (cfr. *Mt* 18,27). Sempre entro il quadro fornito dai sinottici, ma con qualche aggancio anche ad episodi riportati da Giovanni, la compassione di Gesù si manifesta e si pone in rapporto anche con altri sentimenti: così l'insensibilità dei farisei di fronte ai malati che necessitano di cure anche in giorno di sabato, suscita in Gesù collera e tristezza (cfr. *Mc* 3,5); la presenza dei mercanti nel tempio lo sdegna fortemente a motivo del suo zelo e del suo amore per la casa del Padre, procurandogli una reazione collerica, che appare subito dominata, almeno nei tre sinottici, a giudicare dal successivo immediato dedicarsi alle guarigioni e all'insegnamento (cfr. *Mt* 21,12-15; *Mc* 11,15-17; *Lc* 19,45-47; *Gv* 2,13-

17); Gesù si indigna ancora di fronte al modo di fare dei suoi discepoli che non vogliono lasciare che i bambini – probabilmente portati dai loro genitori (cfr. *Mt* 19,13; *Lc* 18,15) – si avvicinino a lui, affinché li possa accarezzare e benedire (cfr. *Mc* 10,10-13).

Frutto di compassione e di profonda empatia è la delusione che Gesù prova per il rifiuto dell'uomo ricco al suo invito a seguirlo – un giovane secondo la redazione di Matteo (cfr. *Mt* 19,20) –, rivelata dall'amaro commento sull'incompatibilità fra l'attaccamento alle ricchezze e le esigenze del Regno (cfr. *Mc* 10,23; *Lc* 18,23-24). Ed è certamente compassione ciò che porta Gesù a piangere. Luca lo riferisce in occasione dello sfogo del Maestro per la mancata conversione di Gerusalemme, in previsione della sua imminente distruzione, impiegando il verbo *κλαίω* (cfr. *Lc* 19,41-44; cfr. anche *Mt* 23,37-39 e *Lc* 13,34-35). Al descrivere il pianto di Gesù in occasione della morte dell'amico Lazzaro, Giovanni impiega un verbo che compare solo qui nel NT: «Gesù scoppiò in lacrime (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς)» (*Gv* 11,35), un pianto rotto dal singhiozzo, senza gemiti, a differenza del pianto di Maria sulla tomba di suo fratello, descritto ancora con *κλαίω* (*Gv* 11,33). In realtà, tutto l'episodio della morte e del risuscitamento di Lazzaro è pervaso da una intensa empatia. Gesù esprime due volte un sentimento simile ad un "fremito" (gr. ἐμβριμάομαι: *Gv* 11,33 e 11,38) e manifesta un profondo turbamento alla vista del dolore di Maria sua sorella e di quello dei giudei (gr. ταρασσώ: *Gv* 11,33). Gesù piange perché ama Lazzaro e perché è emotivamente coinvolto dal clima di dolore e dalle lacrime con cui le sorelle e i giudei piangono la morte prematura del loro congiunto. Nel Vangelo di Giovanni, la concentrazione di verbi e di vocaboli che si riferiscono ai sentimenti di Gesù nel corso di questo episodio (7 occorrenze) è seconda solo al contesto della cena pasquale e dei discorsi d'addio (14 occorrenze).

Non va dimenticato che compassione e misericordia appartengono al medesimo campo semantico, in latino resi entrambi da *misereor*, ed in greco rimandando il tema di *σπλαγγνίζομαι* al vocabolo *σπλάγγνον*, che indica le viscere, in senso trasposto l'interiorità, in continuità con la prospettiva ebraica di un amore di misericordia come amore viscerale (eb. *rehem*; cfr. *Es* 34,6-7; *Sal* 86,15; 103,8.13; 145,8; 116,5). Oltre alle occorrenze in cui Gesù è soggetto verbale di questo sentimento, la centralità che esso occupa nella sua vita emotiva emerge anche da altri contesti, quando reso con altri termini o con diverse locuzioni, semplicemente perché, anche nella predicazione di Gesù, "è proprio di Dio l'aver misericordia" – *cui proprium est misereri semper et parcere*, come ricorda la liturgia cristiana. Riferito a Dio, l'aver misericordia è espresso nei vangeli poggiandosi non meno di 12 volte sul verbo ἐλεέω o sul sostantivo ἔλεος (cfr. *Mt* 5,7; 9,13; 12,7; 18,33; 23,23; *Mc* 5,19; *Lc* 1,50.54.58.72.78; 10,37) ed una volta sul verbo οἰκτίρω (cfr. *Lc* 6,36). Gesù ha misericordia e parla di un Dio compassionevole e misericordioso. Così lo espone nelle sue parabole e così egli stesso vive, rivolgendosi in particolar modo ai peccatori, ai malati, ai diseredati, accogliendo samaritani, prostitute e pubblicani, fino a ricevere il pentimento del ladrone sul-

la croce, tutte azioni che Gesù ha realizzato al di là degli specifici vocaboli con cui i redattori le hanno espresse. Significativo, in proposito, l'atteggiamento di Gesù di "sedere a tavola" con i pubblicani e i peccatori, un gesto che nel contesto ebraico assumeva precise risonanze antropologiche e religiose, e che offrirà spesso l'occasione per insegnamenti sulla misericordia (cfr. *Lc* 15,1-3; *Mt* 11,18-19; *Mc* 2,15-17; *Lc* 7,33-35).

L'insistenza di Giovanni sui sentimenti di Gesù legati all'amore offre un quadro coerente con quanto indicato dai sinottici. La compassione è un frutto dell'amore e solo chi ama può farsi partecipe del dolore e delle gioie degli altri. Giovanni esplora con maggiore intensità il nucleo profondo da cui sembra promanare l'atteggiamento di Gesù in favore degli uomini: la testimonianza dell'amore, quale amore reciproco del Padre e del Figlio. Mentre nei sinottici il verbo ἀγαπάω ha Gesù come soggetto solo in occasione dell'episodio del rifiuto dell'uomo ricco a seguirlo, su 29 volte in cui Giovanni parla dei sentimenti di Gesù, ben 18 volte questi sono sentimenti di amore, concentrati soprattutto nei cosiddetti discorsi d'addio. È amore verso i suoi discepoli, verso chi lo accoglie e osserva la sua parola, è il suo amore verso il Padre, è l'amore di chi dà la vita per i suoi amici (cfr. *Gv* 13,1; 13,23; 13,34; 14,21; 14,31; 15,9-10; 15,12), è amore verso «il discepolo che egli amava» (cfr. *Gv* 19,26; 20,2; 21,7; 21,20). È amore di donazione che ha come frutto la «gioia» (χαρά: *Gv* 15,11; 17,23), quella che nasce dall'obbedienza che giunge fino al sacrificio. In Giovanni, Gesù si rivela come personificazione dell'amore del Padre, ed è il profondo amore che lega il Padre al Figlio ad "espandersi" verso i suoi discepoli e tutti gli uomini. Questo amore si manifesta nel compimento della volontà del Padre, nel testimoniare la sua parola e il suo amore per il mondo, nel vivere una pro-esistenza in favore di tutti gli uomini. Questo amore determina in Gesù la volontà ferma di servire (cfr. *Gv* 13,13-14; cfr. anche *Mt* 20,28; *Mc* 10,45), di sacrificarsi (cfr. *Gv* 12,23-24), di morire (cfr. *Gv* 12,32-33), condividendo la vita degli uomini fino a portarla, nel travaglio della croce, su di sé. Non siamo, dunque, di fronte a due prospettive diverse, una per i sinottici e una in Giovanni, bensì ad una prospettiva unica, perché compassione, misericordia e amore non possono restare separati, né trattarsi in modo indipendente.

Nei vangeli vi è anche la traccia di sentimenti che sembrano indicare una riflessione di Gesù verso la propria interiorità, dalla quale sale l'intensità che accompagnerà poi l'azione che si appresta a compiere, un'intensità che manifesta all'esterno la profondità psicologica della sua intera persona. L'interiorità di Gesù che Giovanni delinea efficacemente nei discorsi d'addio e nelle vicende relative alla sua passione, nei sinottici traspare anche in altre occasioni, come prima del suo compiere miracoli, o quando la sua sensibilità lo porta a riconoscere una dimensione più profonda negli avvenimenti che lo coinvolgono, attraverso frequenti riferimenti ad un "fremere e sospirare in se stesso". Gesù freme, quasi emettendo un gemito, in occasione della guarigione di un sordomuto (gr. στενάζω: *Mc* 7,34); prima di risanare un lebbroso o guarire due ciechi (gr. ἐμβριμάομαι:

Mt 9,30; Mc 1,43); ma anche al mostrare la sua sofferenza di fronte all'incredulità dei farisei che gli chiedevano un segno dal cielo (gr. *ἀναστένάζω*: Mc 8,12). Testimone della medesima profondità è quella sorta di "oppressione dell'animo", letteralmente un "sentirsi stretto il cuore", che causa in lui il desiderio di portare a tutti la predicazione salvifica del Vangelo: «Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso! Ho un battesimo nel quale sarò battezzato, e come sono angosciato (gr. *συνέχομαι*) finché non sia compiuto!» (Lc 12,49-50). Ed è ancora rivolgendosi alla propria interiorità che Gesù benedice il Padre suo e si rallegra di quanto la sua volontà ha disposto, volendo rivelare il Vangelo ai semplici e ai piccoli (cfr. Mt 11,25 e Lc 10,21). Fra i verbi di sentimento va infine annoverato anche lo stupore di Gesù (gr. *θαυμάζω*), che egli manifesta sia di fronte alla poca fede dei suoi concittadini a Nazaret (cfr. Mc 6,6), sia quando si imbatte nella fede inaspettata del centurione romano (cfr. Mt 8,10; Lc 7,9).

Il quadro psicologico associato alla personalità di Gesù di Nazaret resterebbe tuttavia incompleto se non si includessero anche le testimonianze dei vangeli che riportano umori da cui traggono origine invettive, rimproveri, minacce, o in alcuni casi anche maledizioni. A quale profilo emotivo e psichico essi corrispondono? Nel vangelo di Matteo Gesù non risparmia giudizi duri, talvolta perfino ingiuriosi, nei riguardi dei farisei o di altri suoi interlocutori, che egli qualifica: ipocriti (cfr. Mt 15,14; 23,23-29); ciechi e guide di ciechi (cfr. Mt 15,7; 23,17-29); generazione incredula, perversa e spergiura (cfr. Mt 16,4; 17,17); serpenti e razza di vipere (cfr. Mt 23,33; 8,26). Anche in Giovanni, riferendosi ai farisei, egli ne parla come mentitori, bugiardi, gente che non è da Dio (cfr. Gv 8,47-55). Sono ben noti i rimproveri riportati in Luca sotto forma di "Guai!" diretti contro farisei e dottori della legge (cfr. Lc 11,42-52), e le aspre critiche dirette alle città impenitenti (cfr. Lc 10,13-15). Marco ci riporta una maledizione comminata ad un fico senza frutti (cfr. Mc 11,14.21). Forniscono questi episodi elementi adeguati per concludere che Gesù di Nazaret fosse soggetto di comportamenti esaltati e collerici? Alcune precisazioni si rendono in proposito necessarie. A ben vedere le invettive di Gesù nascono sempre come reazione al peccato, quello di ipocrisia in modo particolare, che egli rifiuta con fermezza, volendo insegnare ai suoi discepoli a fare altrettanto. In questo caso, il suo linguaggio è del tutto analogo a quello impiegato dai profeti – si pensi ad Amos, Geremia e Zaccaria – al momento di condannare il male e ricordare le esigenze dell'alleanza. I commenti non sono espressione di violenza verso i suoi interlocutori. I vangeli non riportano mai notizia di litigi o colluttazioni fra Gesù, o i suoi discepoli, e coloro a cui questi rimproveri si dirigevano – l'unica volta che ci troviamo di fronte ad un probabile confronto fisico, la notte dell'arresto nell'orto degli ulivi, l'atteggiamento di Gesù è radicalmente orientato alla non violenza – a dimostrazione del fatto che si trattava di netti confronti verbali, finalizzati alla chiarificazione di coscienza e alla conversione dei suoi interlocutori, i quali, in alcuni casi, giungono perfino a riconoscere implicitamente le loro responsabilità (cfr. Gv 8,7-9). La collera di Gesù, se di collera si può parlare, è diretta *in primis* contro il peccato, e si pone in

linea con l'atteggiamento, già segnalato, di sdegno per tutto ciò che si oppone alla dignità dell'uomo e alla gloria di Dio. Così lo suggeriscono anche i molteplici contesti in cui Gesù condanna la violenza (cfr. *Mt* 26,53; *Gv* 18,11), si definisce mite e umile di cuore (cfr. *Mt* 11,28-29), sopporta senza reagire le violenze subite durante l'arresto, il giudizio e la passione (cfr. *Gv* 18,8; *Mt* 27,14; *Lc* 23,9), chiede ai suoi discepoli di amare i nemici e così egli lo pratica in prima persona (cfr. *Mt* 5,44; *Lc* 23,24), raccomanda ai suoi di benedire coloro che li maledicono e di pregare per coloro che li maltrattano (cfr. *Lc* 6,28). Il numero di episodi riportati dai redattori dei vangeli, e la chiarezza degli insegnamenti impartiti da Gesù stesso in questo senso, paiono sufficienti per giustificare che le sue invettive, per quanto dure ed esplicite, non traggano la loro origine da una personalità irascibile e violenta, bensì da un carattere intransigente con il peccato, con l'errore, con l'offesa a Dio, a dimostrazione della presenza in lui di una specifica consapevolezza di dover chiarire e formare la coscienza religiosa degli uomini.

Rimandando ad una sezione successiva l'esame dei sentimenti manifestati durante la sua passione e di fronte alla morte, il breve esame qui proposto sembrerebbe mostrare che nonostante le differenze di stile e di finalità proprie dei quattro vangeli, e nonostante le ben note e diverse prospettive con cui sono narrati gli episodi paralleli, la personalità psicologica di Gesù conserva una significativa unità di fondo. I suoi sentimenti sono gli stessi. Meglio ancora, la sorgente da cui essi, così come tutto il suo comportamento, promanano, pare essere la stessa: il nucleo dell'identità affettivo-psicologica di Gesù di Nazaret si può ragionevolmente collocare nella compassione e nella misericordia, nello sdegno per l'incredulità e per il peccato, nell'amore di donazione agli uomini, nell'amore di obbedienza al Padre. Se Gesù prova emozioni intense e manifesta aspetti forti della sua personalità, come stizza, fremito e disappunto, o perfino collera, il suo è un comportamento determinato ma non irascibile, intransigente con il peccato ma vicino alle persone. Si ha come l'impressione che la forza e l'intensità del suo sentire, come la superiorità e la tranquillità manifestate dal suo operare, siano più il prolungamento, sulla sfera umana, di un io e di una sensibilità che la trascendono, piuttosto che il risultato di un equilibrio raggiunto dal basso.

II. LE CONDIZIONI PSICO-FISICHE E LA SALUTE MENTALE

Oltre alla considerazione degli specifici sentimenti di cui egli è soggetto, la ricostruzione di un profilo psicologico di Gesù di Nazaret deve esaminare, seppur brevemente, altri contesti e comportamenti rappresentativi, come questi vengono riportati dalle narrazioni evangeliche. In questo caso non è all'analisi filologica dei vocaboli impiegati dagli evangelisti che occorre dirigersi, ma al quadro complessivo degli episodi narrati. Il comportamento certamente più singolare al riguardo, resta la pretesa messianico-divina di Gesù. Da questo punto di vista egli non è paragonabile ad altri fondatori o mediatori, capi religiosi o maestri spirituali. Nessuno di questi ha mai avocato a sé l'uguaglianza con Dio, né la condizione di giudice universale del genere umano. Gesù di Nazaret

resta un *unicum*. È pertanto legittimo che chi voglia esaminare la sua credibilità si interroghi prima di tutto sul suo equilibrio psico-fisico. La domanda non può essere elusa. Chi riceve l'annuncio del Vangelo e vi riflette con sana razionalità formula una semplice ma importante richiesta: non devono esservi indizi che all'origine del messaggio religioso di Gesù di Nazaret vi siano i discorsi di uno squilibrato, chiudendo così la questione. In sostanza, l'interrogativo circa la vera identità di Gesù deve poter sensatamente apparire una questione *ragionevolmente* aperta, lasciando così libero l'accesso ad un possibile riconoscimento, nella fede, di quanto appartenga al suo mistero.

Quale primo approccio al problema, vale la pena menzionare che i vangeli offrono sufficienti spunti per ritenere che Gesù godesse di una buona salute fisica. Egli compie frequenti spostamenti attraverso la Galilea ed un certo numero di marce fra la Galilea e la Giudea; ama la vita all'aria aperta e la permanenza in luoghi naturali di certo valore paesaggistico (alto dei colli, giardini, punti di osservazione dell'intera città di Gerusalemme; cfr. *Mc* 1,35; 6;32; *Lc* 6,12-13; *Gv* 4,35), in molti dei quali si raccoglie a pregare. Non è infrequente per lui trascorrere intere notti all'aria aperta, varie delle quali in preghiera (cfr. *Mt* 14,22-23; *Lc* 6,12 e 21,37), o trattenersi a parlare anche fino a tarda notte con chi viene a cercarlo (cfr. *Gv* 3,1-15). Dimostra una buona resistenza fisica e l'abitudine a condurre la giornata con un ritmo piuttosto intenso (cfr. *Mt* 8,20; *Mc* 1,32, 3,20; 6,31), confermando il quadro di una persona sostanzialmente sana. Sebbene i vangeli riportino indisposizioni e malattie di coloro che si trovano accanto a Gesù, non vi è traccia di episodi che lo vedano protagonista di qualche deficienza fisica, seppur passeggera. In proposito, gli unici elementi in controtendenza sono i due commenti che lo qualificano un soggetto "fuori di sé", forniti rispettivamente da Marco e da Giovanni. Sia il primo di essi, rivolto dai familiari, che il secondo, formulato dai farisei (cfr. *Mc* 3,20-21; *Gv* 10,20), posseggono però dei contesti alquanto specifici che ne riducono l'obiettività: nel primo caso compare infatti la preoccupazione dei suoi parenti per l'intensità del suo ritmo di vita, che lo conduceva a non aver tempo per prendere cibo; nel secondo, il giudizio viene espresso dopo una esplicita confessione della figliolanza divina di Gesù, ritenuta dai suoi avversari una blasfemia.¹

¹ Così, il riepilogo sulla condizione psico-fisica di Gesù che veniva offerto alla fine degli anni '30 da Karl Adam: «A testimonianza concorde dei Vangeli, Egli doveva essere un uomo avvezzo alla fatica, resistente, sano robusto. E già per questo Egli si distingueva da altri celebri fondatori di religioni. Maometto era un malato affetto da tare ereditarie, scosso nel sistema nervoso, quando inalberò la bandiera del profeta. Buddha era interiormente disfatto, snervato, stanco della vita, quando si ritirò dal mondo. Non v'è alcun indizio invece che Gesù sia stato tocco da malattia qualsiasi. Tutte le sofferenze che lo colpirono furono causate dal suo ufficio: erano privazioni e sacrifici che gl'imponeva la sua missione messianica. Il suo corpo doveva essere straordinariamente indurito e resistente alla fatica. Lo prova già la sua abitudine di uscire assai per tempo all'opera sua. "Al mattino si alzò molto presto e andò in luogo deserto a pregare" (*Mc* 1,35). "All'aurora chiamò intorno a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici" (*Lc* 6,13). Lo stesso senso di freschezza e di sano vigore spira dal suo amore per la natura. In modo speciale amava i monti e il lago. Dopo una giornata di lavoro faticoso volentieri saliva su qualche altura isolata», ADAM, *Gesù il Cristo*, 83.

Nel corso del XIX secolo furono avanzate interpretazioni razionaliste della figura di Gesù di Nazaret che sostenevano si trattasse di una personalità psicopatica. In particolare, egli sarebbe stato affetto da una psicosi delirante, manifestata dal suo ritenersi e autoproclamarsi Messia, capace di promettere il Regno dei cieli e la vita eterna a coloro che lo avrebbero seguito. Simili posizioni furono già riepilogate all'inizio del XX secolo dall'opera di A. Schweitzer, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu* (1913). Il giudizio di W. Hirsch, ad esempio, era così severo da ritenere che «tutto ciò che noi sappiamo di lui corrisponde in modo così preciso all'immagine clinica della paranoia, che è realmente poco evidente come si possa dubitare della correttezza della diagnosi». ¹ In modo soggettivo e arbitrario, Gesù si sarebbe sentito chiamato ad una missione divina per la salvezza dell'umanità, assumendo nel suo comportamento forme di delirio mistico-religioso. Tali forme psicotiche sarebbero in realtà compatibili con una personalità psichica per lo più normale, ma si manifesterebbero proprio nell'emergenza di *idee fisse*. Già Schweitzer aveva ritenuto scarsamente fondate queste letture, perché esegeticamente poco attrezzate nel riconoscere forme linguistiche proprie del linguaggio profetico e apocalittico di ambiente semita, alle quali, nella predicazione di Gesù, veniva invece attribuito un peso letterale, dando così origine ad un suo profilo psicologico artificioso. In ogni caso, e come già osservato in precedenza, la personalità psicologica del "Gesù delle invettive e delle minacce" va sempre confrontata con il resto dei suoi comportamenti, come questi emergono dall'insieme delle narrazioni evangeliche: le sue relazioni interpersonali, i suoi sentimenti o i contenuti specifici dei suoi discorsi, non sembrano rivelare devianze o alterazioni psichiche, ma ci mostrano piuttosto una persona sensibile, empatica, rivolta agli altri ed attenta ai suoi interlocutori, lontana da forme di autostima, introversione e scarsa capacità dialettica, tipiche delle personalità affette da idee fisse e da psicosi deliranti. Va segnalato che nel corso del Novecento le interpretazioni patologiche della personalità di Gesù tendono a scomparire: ove presenti, restano confinate in una letteratura antireligiosa di propaganda, ma storici e filosofi non sembrano prestarvi una particolare attenzione. Lo stesso Freud non fu interessato ad un'analisi psico-patologica di Gesù di Nazaret, ma si concentrò piuttosto sull'interpretazione psicanalitica della religione, riferendosi a Gesù quasi esclusivamente entro il paradigma del suo rapporto sacrificale-sostitutivo con il Padre e del ruolo che questo rapporto possedeva per l'origine dei significati culturali del cristianesimo. ² In sintonia con il giudizio di un sostanziale realismo ed equilibrio psicologico di Gesù nei suoi

¹ W. HIRSCH, *Religion und Zivilisation vom Standpunkte des Psychiaters*, München 1910, cit. in P. BAIMA BOLLONE, *La psicologia di Gesù*, Mondadori, Milano 2003, 103. Un'analisi in chiave medico-psichiatrica di queste diverse posizioni, alla luce delle attuali conoscenze, è quella proposta ancora da BAIMA BOLLONE, *La psicologia di Gesù*, 94-109.

² Sono le tesi sostenute principalmente in *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913); *L'avvenire di una illusione* (1927); *Il disagio della civiltà* (1929); *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939). Sul tema, cfr. X. TILLIETTE, *Freud e l'uccisione del padre*, in IDEM (a cura di), "Filosofi davanti a Cristo", Queriniana, Brescia 1989, 317-328.

rapporti con le persone e con le cose, si potrebbero anche menzionare i caratteri del tutto consueti che assume la sua attività di insegnamento e di formazione di un ristretto discepolato alla maniera dei rabbini: egli si comporta con normalità, mostrando una buona conoscenza dei contenuti e della logica della vita ordinaria, del lavoro dei campi, dell'amministrazione economica dei raccolti, delle consuetudini del buon vicinato e del lavoro domestico.

Non si può tuttavia negare che, lungo la sua intera esistenza, Gesù di Nazaret abbia certamente manifestato una "idea fissa". Ci riferiamo ad un atteggiamento psichico e comportamentale che emerge in modo palese su tutti gli altri, quale struttura portante delle azioni e delle decisioni del Maestro di Galilea: sono in lui presenti una *volontà assai risoluta* e la *precisa consapevolezza* di dover compiere una missione. Tutta l'attività di Gesù di Nazaret risponde ad una solenne ed imperiosa necessità interiore, quella di adempiere la parola/volontà del Padre, che lo conduce gradualmente verso il compimento della "sua ora". Alcune sue espressioni, per la forza del tono e la radicalità del contenuto, mostrano che il suo è un convincimento chiaro e determinato, sia in ciò che attiene a quanto egli è personalmente chiamato a compiere (cfr. *Mt* 10,34-36; 16,22-23; *Mc* 10,45; *Lc* 12,49; cfr. anche *Lc* 2,49), sia per quanto riguarda le richieste da fare a chi desidera seguirlo (cfr. *Mt* 10,37-39; 16,22-23; 18,8-9; *Mc* 8,32-33; 10,21; *Lc* 9,60-62; 14,26-27; 16,13). Eppure, anche se la sua vita si svolge con la chiara consapevolezza di operare tale "compimento", egli non agisce come chi debba realizzare un programma "prestabilito", muovendo di volta in volta i pezzi giusti. Egli rispetta sempre la libertà dei suoi interlocutori, anzi la suscita e la promuove; non fa violenza, non suggestiona, non allarma e non intimorisce. Il suo operare non cede all'ansia, né mostra affanni o inquietudini, ma neanche passività o fatalismo nell'accettazione di una realtà della quale si mostra invece sempre padrone.¹ Se i suoi giudizi non sono teneri e, al momento di indicare la strada verso il bene, non risparmia invettive e rimproveri (cfr. *Mt* 23,13-39; *Lc* 11,39-52; 13,32), in lui c'è calma e pacatezza, anche al momento di pronunciare discorsi duri ed esigenti. Quale inaspettata fenomenologia è dunque associata all'idea fissa del compimento della sua missione? Si tratta di una forte determinazione morale ospitata in una psicologia sana e perseguita al modo di un ideale stoico?

Come osserva Romano Guardini, nella vita Gesù di Nazaret ci sarebbero state certamente occasioni per un comportamento stoico, ma non lo si trova: egli non possiede i tratti dell'eroe leggendario, del filosofo stoico o del genio religioso.² Tranne rare circostanze, le sue non sono parole solenni, i suoi non sono gesti forti, la sua determinazione a compiere la sua missione non implica battaglie o conquiste. A ben vedere, perfino il suo confronto con Satana non è una lotta di iniziazione con cui si inaugurano le gesta dei grandi eroi, ma la pacata affermazione di ciò che Gesù sa di essere in sé stesso: egli non combatte, giudica. Così lo comprende e lo segnala Matteo, applicando a Gesù il pro-

¹ Cfr. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 48-49.

² Cfr. *ibidem*, 30-33.

filo del Messia annunciato da Isaia: «Ecco il mio servo che io ho scelto; il mio amato, nel quale ho posto il mio compiacimento. Porrò il mio spirito sopra di lui e annuncerà alle nazioni la giustizia. Non contesterà né griderà, né si udrà nelle piazze la sua voce. Non spezzerà una canna già incrinata, non spegnerà una fiamma smorta, finché abbia fatto trionfare la giustizia» (Mt 12,18-20; cfr. Is 42,1-4). I miracoli vengono compiuti quasi senza farsi notare, senza annunci che attraggano l'attenzione degli spettatori. La Trasfigurazione avviene in una cornice ben lontana da una glorificazione terrena o da un'autoinvestitura, manifestando piuttosto i caratteri della rivelazione a pochi di un disegno che si compirà nel sacrificio e nell'umiliazione. Gesù di Nazaret non crea fazioni, non istituisce schieramenti; la missione che deve compiere non lo porta a rifiutare determinati eventi o a combatterli: la sua strategia è piuttosto quella di accettare giudizi ed avvenimenti, orientandoli con singolare maturità psichica e forza interiore verso il fine che è venuto a realizzare.¹ La sua vicenda umana, come c'era da attendersi per una persona disposta ad accettare tutto ciò in modo non violento, avrà un esito disastroso: abbandono, umiliazione, rinnegamento, dispersione, patimenti scandalosi, morte. Egli non rimedia alla disfatta prendendosi pubbliche rivincite.

Con serena determinazione Gesù di Nazaret si mostra sempre all'altezza, nel suo essere e nel suo operare, di quanto ritiene dover portare a compimento. Se nella vocazione dei profeti l'inizio di una missione implica sempre l'ingresso in campo, forte ed efficace, della Parola di Dio, o perfino una certa "lotta" con essa, in Gesù non vi è nulla di tutto questo. A differenza dei profeti, egli non percepisce una sproporzione fra le proprie forze e quanto richiestogli dal Padre: non è necessario che la Parola sani alcuna sua debolezza, perché fin dall'inizio le sue forze appaiono del tutto proporzionate a quanto Egli si sente chiamato a fare. Tale superiorità è proprio ciò che sembra dare al profilo psicologico di Gesù i tratti di un equilibrio in certo modo fuori dal comune, che lo distanzia da quanto sarebbe tipico dell'atteggiamento di un esaltato o di un paranoico delirante. I contenuti della sua attività di insegnamento religioso sono senza dubbio inediti e in certo modo scandalosi, ma la sua condotta globale non sconfinava dall'ordinario. Per quel poco che è possibile ricostruire dalle narrazioni evangeliche, non vi sono tracce di comportamenti palesemente devianti, violenti, patologici.² Il suo profilo psicologico è comunque quello di una persona determinata, padrona di sé e padrona degli eventi, convinta, a torto o a ragione, di dover realizzare una specifica missione; una missione che tuttavia non vede come qualcosa di esterno a sé, bensì come espressione di ciò che egli stesso testimonia di sé ed è profondamente convinto di essere. Ed egli la comprende, inseparabilmente,

¹ «Non si trova mai un gesto col quale Gesù manifesti un distacco dal mondo che gli sembri ostile, avvilente, senza senso; che Egli respinga quello che non può impedire come cosa che non lo tocca e che si ritiri in se stesso. Ciò che accade a Gesù è sotto ogni punto di vista non conveniente a Lui; Egli però lo accetta; lo prende, si vorrebbe dire, a cuore», *ibidem*, 35.

² Cfr. ADAM, *Gesù il Cristo*, 85.

come compimento della volontà del Padre, come rivelazione dell'amore misericordioso di questi per il mondo e come sua personale testimonianza alla Verità: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (Gv 18,37).

III. TRATTI UMANI DELLA PERSONALITÀ DEL NAZARENO

È fuori dubbio che i vangeli ci ritraggano Gesù di Nazaret come un uomo con una personalità forte e attraente. Coloro che lo frequentano lo ammirano e lo ascoltano volentieri. Molti di essi sono disposti a seguirlo. L'ammirazione per lui confluisce spesso anche in timore; un timore che si potrebbe a ragione qualificare "reverenziale" e che fa pensare, secondo il linguaggio biblico, al sentimento che si percepisce quando si è prossimi al sacro e alla santità (cfr. Mt 9,8; 17,6; Mc 1,27; 5,35; Lc 7,16; Gv 3,2). Si tratta di una persona stimata da ebrei e da romani, da ricchi e da poveri. L'attrazione e l'ammirazione suscitate sono frutto di un'autorità che sembra ragionevolmente legata alla coerenza di vita con cui egli accompagna il suo insegnamento. Un esempio paradigmatico di tale aspetto lo si riscontra nel *Discorso della montagna*, come narrato dalla redazione di Matteo, e negli effetti che esso sortisce nei suoi uditori: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi, le folle erano stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità (ἐξουσία), e non come i loro scribi» (Mt 7,28-29; cfr. anche Mc 1,22 da cui Mt dipende). Possedendo gli scribi un'autorità riconosciuta, quella che derivava dalla loro conoscenza delle Scritture e della Legge, pare chiaro che qui si sta parlando di un'autorità "supplementare". Se in senso "tecnico" essa si evince dal parlare della Legge in nome proprio, usando il pronome personale (*io vi dico*), in senso ampio tale autorità rimanda certamente al comportamento morale globale di Gesù. La coerenza e l'amore alla verità sono un tratto caratteristico della sua personalità, ben riassunto dalla sua raccomandazione: «Sia il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» (Mt 6,37), nonché dallo stesso giudizio dei suoi interlocutori: «Maestro, sappiamo che sei veritiero e non ti curi di nessuno; infatti non guardi in faccia agli uomini, ma secondo verità insegna la via di Dio» (Mc 12,14). Ad accrescere autorità ed ammirazione contribuisce anche il modo in cui Gesù gestisce situazioni che, in altre persone, avrebbero potuto facilmente generare sentimenti di esitazione o il rischio di uno stallo decisionale, proponendo invece soluzioni inedite, che destano sorpresa nei presenti. Due, in particolare, paiono significativi al riguardo. Ci riferiamo all'interrogativo circa l'opportunità di pagare o meno il tributo a Cesare (cfr. Mc 12,13-17), dal quale non si sarebbe potuti uscire indenni, perché esposti alla critica di collaborazionismo oppure di sedizione, e che nella soluzione offerta da Gesù fa accedere ad una sfera di significati più profonda e totalmente impreveduta. Analogamente, nell'episodio della donna sorpresa in adulterio (cfr. Gv 8,3-11), il dilemma fra la critica di non osservare la legge di Mosè, negando la lapidazione, oppure quella di rinnegare gli insegnamenti non violenti e misericordiosi propri del Maestro, accordandola, viene risolto in modo

religiosamente geniale, operando un approfondimento di coscienza tanto negli avversari della donna quanto nella protagonista della vicenda.

Elemento di certo interesse nell'accostarsi alla psicologia di una persona è il carattere del suo *sguardo*. Nel riferirsi agli incontri fra Gesù e i suoi interlocutori, gli evangelisti, Marco in special modo, usano con frequenza pericopi come "fissando lo sguardo su di lui", "fissatolo", "guardando intorno", volendo con ciò sottolineare un modo attento di osservare e di guardare chi gli stava di fronte o lo accompagnava, al di là del semplice vedere o incrociare lo sguardo (cfr. *Mt* 19,26; *Mc* 3,5; 3,34; 5,32; 8,33; 10,21.23; 14,67; *Lc* 6,10; 19,5; *Gv* 1,42). Lo sguardo di Gesù, certamente non disgiunto da tutta la sua persona, manifesta una certa attrattiva, come testimoniato dagli episodi di vocazione al discepolato. Ugualmente significativo, in proposito, lo sguardo di Gesù che muove Pietro alla conversione, pur diretto in un contesto – quello della lunga notte insonne e delle ferite fisiche e psicologiche – che inaugura le prime ore della passione (cfr. *Lc* 22,61). L'intensità e la forza dello sguardo di Gesù depongono a favore di una volontà ferma, di una sincerità di fondo e di una rettitudine d'animo. Non è possibile sostenere lo sguardo su qualcuno con simile intensità se non si è certi della verità, presente nella propria coscienza, che attraverso quello sguardo si vuole comunicare.

Nella psicologia di Gesù si può riconoscere la presenza di buon umore ed una certa tendenza all'ironia.¹ Così lo parrebbero manifestare alcuni episodi, quando *riletti* in questa ottica. Egli impiega proverbi popolari che rivelano un certo contenuto ironico quando applicati allo specifico contesto in cui li utilizza (cfr. *Lc* 5,39; 7,31-35; 17,37). Alcuni scambi di battute fra Gesù e Pietro, ed i fatti che li seguono, sono ugualmente compatibili con un certo senso ironico: dall'episodio dell'incontro notturno sulle acque del lago di Tiberiade, a quello del tributo al Tempio, o alla lavanda dei piedi nell'ultima cena (cfr. *Mt* 14,28-31; 17,24-27; *Gv* 13,8-10). Nel modo di rapportarsi con i suoi interlocutori, in alcune occasioni Gesù utilizza figure ed esempi che potevano intenzionalmente farli sorridere, come quando chiede loro come potrebbe sussistere il regno di Beelzebùl se i demoni lottano fra loro (cfr. *Mc* 3,22-26), o quando dirige nuove domande a coloro che lo interrogano in luogo di rispondere a quanto richiestogli (cfr. *Mt* 21,24-27; *Lc* 20,3), o quando infine pone lui stesso interrogativi arguti (cfr. *Lc* 20,41). Una rilettura in senso ironico è perfino possibile nei commenti che seguono l'episodio dell'incontro con il giovane ricco e la sua mancata sequela di Gesù, almeno nella redazione che ne fa Marco (cfr. *Mc* 10,17-27). Ai discepoli esterrefatti dall'iperbole impiegata dal Maestro, all'insegnar loro che è più facile per un cammello entrare nella cruna di un ago che ad un ricco entrare nel regno di Dio, Gesù risponde che questa curiosa eventualità è certamente possibile per Dio, facendo riacquistare loro fiducia. Ma è in realtà il gioco di sguardi riportato da

¹ Un elemento, questo, che Nietzsche non conobbe, anzi volle intenzionalmente negare, influenzando non poco sulla genesi della moderna critica al cristianesimo come religione estranea alla gioia. Sul tema, cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1987, 109.

Marco in questo episodio ad indirizzare una lettura ironica in tal senso: l'iperbole è pronunciata «volgendo lo sguardo attorno (περιβλεψάμενος)» (v. 23), ma l'inaspettata soluzione che far passare un cammello attraverso la cruna di un ago sia possibile a Dio è suggerita «guardando in faccia i suoi discepoli (ἐμβλέψας αὐτοῖς)» (v. 27), come quando si vuole catturare l'attenzione di qualcuno suscitando in lui una certa attesa prima di comunicargli qualcosa di risolutivo. Depone anche a favore di un carattere aperto e gioviale, o comunque capace di scherzare, quanto narrato dai tre sinottici circa la presenza di bambini attorno a Gesù e la loro fiducia nel lasciarsi benedire e accarezzare da lui (cfr. *Mt* 19,13-15; *Mc* 10,13-16; *Lc* 18,15-17; cfr. anche *Mt* 18,2-5), in quanto sono di solito le persone divertenti ed espansive ad attirare l'attenzione dei piccoli e ad essere capaci di intrattenersi con loro.

Gli episodi raccolti dagli evangelisti lo tratteggiano come una persona che sperimenta una certa "solitudine", dovuta non solo ad una tendenza al raccoglimento, al trarsi in disparte, al cercare frequenti momenti di preghiera (cfr. *Mt* 14,23), ma anche alla presenza di una certa "distanza esistenziale" nei confronti dei suoi interlocutori, incluso i suoi discepoli (cfr. *Gv* 16,32).¹ La profondità dell'esperienza religiosa che egli vive e comunica non ne fa un soggetto melanconico o estatico. Fatta eccezione per l'episodio della Trasfigurazione, che per il contesto non assomiglia affatto al risultato di una ascesi o di un trasporto mistici, egli non cambia di aspetto o di comportamento quando prega o parla di contenuti supremi. Di fatto, però, Gesù non prega abitualmente con i suoi discepoli – sebbene con loro osservi le preghiere rituali quando previste – ma preferisce farlo da solo; l'unica volta che chiede il conforto dei suoi, viene da loro abbandonato. Il suo atteggiamento non è schivo, ma raccolto: egli si intrattiene per molte ore ad insegnare alle folle, ma non dà troppa importanza alle loro reazioni, specie se lo riguardano direttamente (cfr. *Gv* 6,14,15), preferendo invece una solitudine che non è disinteresse, bensì necessità di essere sé stesso e restare con sé stesso. Ma la solitudine di Gesù è anche frutto della incomprensione di chi gli sta attorno, come mostrano non solo le critiche dei suoi avversari, ma anche i frequenti episodi di scarsa sintonia con i dodici in merito al vero senso dei suoi insegnamenti; quasi l'effetto di un'enorme distanza ontologica che sembra separarlo da tutto e da tutti, rendendolo superiore ai suoi contemporanei, senza però allontanarlo da loro. Tale distanza fa sì che egli non debba mai sentirsi in dovere di dare agli altri alcuna giustificazione del suo comportamento o delle sue decisioni, ma si trovi piuttosto obbligato a *tradurre* i contenuti di quanto dice ad un livello adeguato ai suoi interlocutori (cfr. *Mt* 16,6-12; *Mc* 4,13; 7,18; *Gv* 3,12). Uno dei tratti dominanti della sua personalità resta, pertanto, una certa "sproporzione" fra il contenuto straordinario della sua predicazione ed i modi ordinari del suo vivere. Quest'uomo che si autoproclama Figlio di Dio e Figlio uguale al Padre, non è un estremista, un collerico o uno zelota; non è neanche

¹ Cfr. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 65-66.

un estatico, un mistico o un visionario; nella sua vita vi sono raccoglimento ed isolamento volontario, ma il suo non è un carattere melanconico o introverso; la sua vita conosce l'esperienza dell'incomprensione e della solitudine, ma non la depressione e lo scoraggiamento.

IV. IL RAPPORTO CON LA VITA E CON LA MORTE

Nell'analisi della credibilità di un testimone, l'incontro con la morte rappresenta senza dubbio uno snodo fondamentale, perché rivelatore della adesione personale alla verità soggettiva che egli ha confessato e seguito. È nell'andare incontro alla morte che un testimone conferisce un significato compiuto alla propria esistenza. L'incontro con la morte caratterizza la vicenda storica di Gesù di Nazaret con una ricchezza di particolari assai maggiore di quanto presente in ogni altro contesto narrativo dei vangeli, a motivo dell'esteso impiego di antiche fonti, orali e scritte, sulla passione e morte di Gesù, dalle quali i redattori hanno ampiamente attinto. In questi eventi terminali, anche a motivo dello stile delle narrazioni pervenuteci, si entra in contatto con la nuda umanità del Nazareno: qui l'esame del suo profilo psicologico corre assai meno il rischio di ricostruzioni artificiose, o comunque condizionate da quegli aspetti meno ordinari della sua attività nei quali i credenti vedono le manifestazioni della natura divina del Verbo incarnato. Gesù muore da uomo, come qualsiasi altro uomo. Di fronte alla morte ogni testimone è, in linea di principio, uguale agli altri, e comunica quanto di più essenziale egli abbia da consegnare.

Il modo con cui Gesù di Nazaret affronta i patimenti, fisici e morali, causatigli dal momento del suo arresto la sera del 13 Nisan fino alla sua morte, sopravvenuta per probabile asfissia ed arresto cardiaco sul patibolo romano della croce il successivo giorno 14 Nisan nelle prime ore del pomeriggio, mostra un singolare profilo caratteriale. Accanto alla notevole resistenza fisica, dovuta alle più che buone condizioni di salute in suo possesso e alla sua età da poco entrata nella maturità, anche in questi frangenti egli dimostra la capacità di restare padrone di sé, mantiene una buona lucidità intellettuale ed un grande controllo emotivo, aspetti propri di una personalità psicologicamente forte ed equilibrata. Un'analisi dei sentimenti di Gesù che ricorrono in queste ore può fornire utili indicazioni. Luca ci parla di un "desiderio ardente" sperimentato da Gesù nel corso della cena pasquale consumata con i suoi discepoli (cfr. *Lc* 22,15-16: «ho tanto desiderato mangiare questa pasqua con voi», gr. ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν), in linea con quell'attesa esistenziale della "sua ora", che ha orientato la sua intera missione verso i gesti e le parole di cui egli sarà soggetto in queste ore. Giovanni gli fa eco con la notazione che, nella cena pasquale, hanno luogo gesti ed eventi che indicano il suo "amare fino alla fine" (cfr. *Gv* 13,1: «li amò fino alla fine», gr. εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς). Entrambe le testimonianze gerosolimitane esprimono la volontà di Gesù di partecipare ai suoi discepoli quello che ha dentro di sé, ciò che finalmente è giunto a compimento e che adesso può donare loro. Ciò che sta accadendo e che accadrà non

è un semplice evento contingente, ma qualcosa che appartiene al mistero di quest'uomo, a come egli ha compreso la sua intera vita, qualcosa su cui ha potere e che lui stesso orienta secondo un piano di cui conosce il disegno.

Nella circostanza della sua orazione nell'orto degli ulivi e nel corso degli eventi che la accompagnano e la seguiranno, quattro verbi esprimono la sua situazione interiore: essere angosciato (gr. ἀδημονέω: cfr. Mt 26,37; Mc 14,33); un profondo sentimento di tristezza (gr. περιλυπός: cfr. Mt 26,38; Mc 14,34); provare paura (gr. ἐκθαμβέομαι: cfr. Mc 14,33); sperimentare agitazione e turbamento (gr. ταρασσώ: cfr. Gv 12,27; 13,21). Il versetto emotivamente più espressivo è probabilmente quello riportato da Marco: «Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν: v. 14,33)», cui segue l'osservazione, altrettanto acuta e dolorosa, che egli «cade a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse via da lui quell'ora» (v. 35). Eco di questa intensità emotiva la si trova nella Lettera agli Ebrei, con toni che sembrano esplicitarla e spiegarla in modo realistico: «Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti grida e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito» (Eb 5,7). Nella prova psico-fisica cui egli soggiace, Gesù manifesta le reazioni di un vero uomo quando sottoposto ad una situazione di intenso *pathos*. Eppure, a ben vedere, questo accentuato realismo, interpretabile senza maggiori difficoltà come debolezza e passibilità umane, sembra coesistere con una forza e una lucidità assai meno scontate, rivelate dalla sicurezza con cui egli decide ciò che deve essere fatto e ne riconosce tutte le rispettive implicazioni (cfr. Mt 26,45.52-54.64; Mc 14,41-42.49.62; Lc 22,53; Gv 18,5.8.11.36-38; 19,11). Si ripresenta in certo modo, anche al momento della passione e morte, la logica che ha sostenuto il comportamento di Gesù durante la sua vita pubblica: egli, con il suo modo di porsi di fronte agli eventi, li supera e li padroneggia, non combattendoli né cercando attraverso di essi la sua strada per venirne fuori, bensì riconducendoli ad un senso più profondo che egli mostra di conoscere e di possedere. Tale padronanza psicologica di fondo fa sì che lo stesso *trance* del Getsemani, pur nel realismo di una sofferenza e di una lotta davvero sperimentate (gr. ἐν ἀγωνίᾳ: Lc 22,44), non possa semplicisticamente interpretarsi come un crollo psicologico, né come una crisi religiosa generata dal timore del futuro, anche se i redattori ne hanno principalmente recepito l'aspetto di una lotta interiore che sembra proporre un ripensamento e poi finalmente sfocia in accettazione. L'evento si presenta piuttosto come la manifestazione della consapevolezza – e dunque la rivelazione – delle profonde implicazioni che l'ora, adesso giunta, recava con sé. Tutto nel Getsemani viene affrontato con estrema serietà e dominio di sé, come mostrano in tutti i vangeli gli eventi immediatamente successivi quali l'arresto, la dispersione dei discepoli e le prime battute del processo. Gesù non sembra dover rispondere a nessuno se non a sé stesso. Un aspetto centrale è che la sofferenza da lui provata non è espressione di avversione, amarezza o condanna contro qualcuno, siano essi i giudei, i discepoli deboli e traditori, i persecuto-

ri oppure gli eventi, ma piuttosto dimostrazione dell'intensità di quell'ora che chiede di essere vissuta fino in fondo.¹

Quel Gesù di Nazaret che il NT dichiara Logos della vita e autore della vita (cfr. *Gv* 1,4; *1Gv* 1,1; *At* 3,15), parla della sua morte quasi sempre in relazione alla sua risurrezione (cfr. *Mt* 16,21; 20,18-19; *Mc* 10,33-34; 14,25-28; *Lc* 9,22; *Gv* 2,19-22; 12,23-24; 14,18-20; 16,16-20; cfr. anche *Mt* 12,40). A chi lo riconosce come Figlio inviato dal Padre, egli promette che questa fede sarà per lui causa di vita eterna, dicendo di sé che egli è venuto nel mondo perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (cfr. *Gv* 10,10). Tale convincimento – quello di possedere in modo fontale la vita a motivo del suo legame col Padre – è parte integrante della determinazione con cui egli compie la missione per la quale è stato inviato. Tale missione, nelle esplicite previsioni di Gesù come nella realtà dei fatti, lo conduce ad una passione ingiuriosa e alla morte per crocifissione. Con i dati a disposizione è difficile farsi un'idea delle reali condizioni psichiche e fisiche con le quali Gesù di Nazaret abbia affrontato le ultime ore prima della sua morte, dall'alba del 14 Nisan fino alle prime ore del pomeriggio. I quattro vangeli sono concordi nel riportarlo in grado di rispondere agli interrogatori condotti sia dal Sinedrio, sia da Ponzio Pilato. Luca e Giovanni ce lo presentano anche in grado di parlare con coloro che incontra lungo la strada che portava al Calvario, e perfino dall'alto della croce (cfr. *Lc* 23,28-31; 23,34; 23,43; *Gv* 19,26-28). Matteo e Marco sono invece concordi nel ritrarlo soltanto capace, dalla croce, di invocare ad alta voce il nome di Dio e poi di emettere un forte grido nel momento in cui spira (cfr. *Mt* 27,46-50; *Mc* 15,34-37). Luca e Giovanni preferiscono esplicitare quest'ultimo grido in una precisa, diversa esclamazione, che ha il sapore di una preghiera (cfr. *Lc* 23,46: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» [cfr. anche *Sal* 31,6]; *Gv* 19,30: «Tutto è compiuto»). Marco e Matteo offrono un quadro stringato, dominato dal silenzio, rotto solo dalla nota esclamazione di chi si sente abbandonato da Dio e dal successivo ultimo grido di chi sta spirando. Gesù appare fisicamente forte ma, assai realisticamente, provato e sfinito. In queste ore Luca e Giovanni preferiscono collocare ancora insegnamenti del Maestro, finalizzati alla conversione, ma soprattutto al perdono, alla misericordia e alla pietà. Tutti sono concordi su una cosa: Gesù di Nazaret non muore protestando o imprecando, non resiste ai persecutori né li condanna, ma si identifica pienamente con ciò che sta accadendo e che nella sua vita pubblica aveva più volte preannunciato. Egli assume tutto ciò come qualcosa che gli appartiene, qualcosa per cui egli si sente, fino alla fine, inviato e predestinato, ma che nondimeno sceglie e vuole come suo, in piena libertà. Ciò che sta accadendo non è un gravoso e doloroso imprevisto, un esito drammatico e indesiderato: è invece il compimento di ciò per cui egli dice di essere venuto nel mondo. Questi elementi non solo confermano la fermezza di volontà e la determinazione, in un soggetto equilibrato e non violento, che avevano guidato in precedenza il suo

¹ Cfr. *ibidem*, 86-89.

comportamento e le sue scelte; essi sono anche in accordo con quel profilo di maturità e dominio di sé che aveva già caratterizzato la vita di Gesù ed il quadro generale dei suoi sentimenti. Una maturità, un altruismo ed una padronanza, che appaiono ancor più singolari se si accettano come reali gli ultimi discorsi raccolti da Luca e da Giovanni, una eventualità che non può essere scartata trattandosi, nel caso di Giovanni, di un testimone oculare (cfr. Gv 19,35) che si dichiara tale in un momento di grande densità di significato.

Il testimone Gesù di Nazaret, dunque, muore come ha vissuto, con coerenza di vita e con sentimenti di compassione. Muore, in particolare, *mantenendo ciò che ha promesso*, cioè “dare il suo corpo e versare il suo sangue per i suoi e per tutti” (cfr. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20) e “dare la vita per gli amici” (cfr. Gv 15,13), in accordo con quanto si richiederebbe ad un testimone credibile. L'unica obiezione rivolta a questo quadro interpretativo riguarda la chiara esclamazione di sentirsi abbandonato da Dio, «Dio mio, Dio mio, perché mi ha abbandonato?» (Mt 27,46; Mc 15,34), riportata identica da Matteo e da Marco, di stampo aramaico, con sfumatura ebraica in Matteo, con successiva trascrizione anche in greco. Pur oggetto di numerose e profonde analisi teologiche che hanno saputo offrirne delle spiegazioni soddisfacenti,¹ l'invocazione di Gesù dall'alto del patibolo continua a generare in molti l'interrogativo circa il vero esito finale della sua vicenda, facendo sospettare più d'uno del fatto che il Maestro di Galilea, sentitosi investito in buona fede di una missione che nessuno gli avrebbe mai affidato, avrebbe altrettanto in buona fede finito i suoi giorni ingannandosi.

Esistono due modi, a nostro avviso, di accostarsi al problema. Il primo, tipico della cristologia e della teologia dogmatica in genere, è quello di leggere i significati biblici, cristologici o anche trinitari che l'esclamazione sottende, derivandone conseguenze sia per la soteriologia che per l'antropologia teologica. Pur ammettendo una certa evoluzione storica dalla patristica ai medievali e poi alla mistica renana, gli autori sono abbastanza concordi circa il senso da attribuire a tale esclamazione: Gesù Cristo, solidale con l'essere umano che egli redime, lo accompagna fino in fondo, sperimentando come ogni uomo l'abbandono e la solitudine di fronte alla morte. L'identificazione solidale del crocifisso sofferente con l'uomo condannato alla morte a causa del peccato si svolgerebbe nel quadro di profezia e di speranza delineato dal Salmo 22, di cui il grido di abbandono costituisce il versetto iniziale, e di cui si ipotizza anche l'intera recita da parte di Gesù crocifisso. In realtà, limitandosi alla sola analisi dei verbi usati, non sarebbe possibile concludere che Gesù stesse pregando. Sia Matteo che Marco impiegano il verbo “gridare” (gr. βοάω: Mc 15,34), proposto dal primo con un prefisso (gr. ἀναβοάω: Mt 27,46; “gridare verso l'alto”). In paragone, il grido finale con il quale il crocifisso spira ha in Matteo una notazione onomatopeica che

¹ Cfr. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, spec. 271-274. Cfr. anche J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, Lev, Città del Vaticano 2011, 227-244.

indica intensità e forza (gr. κράζω: Mt 27,50), mentre Marco impiega un verbo più fisiologico, vicino all'idea di espirare (gr. ἀφίημι: Mc 15,37). In riferimento a tutti e quattro i verbi compare sempre l'espressione *voce magna*, tre volte come complemento di modo dell'azione (gr. φωνῆ μεγάλῃ) e una volta come complemento oggetto. Se invece diamo uno sguardo di insieme al contenuto del Salmo 22, si evince, come è noto, una sorprendente analogia con gli eventi della croce, offrendo una base sufficiente per un'interpretazione *teologica* di questa esclamazione; interpretazione peraltro ben presente nella lettura che i primi cristiani davano della crocifissione: Giovanni e Luca, che non riportano il grido di abbandono, conoscono e applicano questo salmo, offrendo il primo un riferimento esplicito al suo compimento (cfr. Gv 19,24), mentre il secondo vi si riferisce solo implicitamente (cfr. Lc 23,34).

Esiste tuttavia anche un secondo modo di accostarsi al tema, proprio di una teologia della credibilità che esplora la psicologia del testimone. Argomentando alla luce del profilo psicologico prima delineato nonché degli altri dati messi a disposizione dai redattori dei vangeli, ci si dovrebbe chiedere schiettamente *se sia ragionevole* l'ipotesi che Gesù di Nazaret si sia ingannato in buona fede. Si dovrebbe allora cominciare col domandarsi perché una simile protesta, confessione estrema di una delusione finale, non sia stata accompagnata da gesti corrispondenti, di cui non si ha invece traccia nelle ore che hanno immediatamente preceduto la morte di Gesù. Egli attendeva forse una liberazione finale senza mai manifestarlo, se non quando il dolore si sarebbe fatto davvero insopportabile e la situazione si fosse rivelata davvero irreversibile? È difficile ritenere che le ore precedenti non avessero offerto al condannato altri momenti per sperimentare tale limite e la certezza di una irreversibilità, ben prima del suo spirare per asfissia. Sarebbe ragionevole pensare – ci chiediamo – che né la flagellazione romana, né la crocifissione sul legno, avrebbero suscitato nel nazareno alcun sentimento o reazione propri di chi si vede abbandonato e ultimamente deluso? Aveva egli un comportamento così stoico da mantenere artificialmente la calma durante tutta la passione, manifestando solo un ultimo ripensamento nel momento finale? E ancora: dove il dolore è stato più acuto?, dove si sarebbe aspettato di essere liberato da Dio, perché consapevole di essere giunto al punto di massimo dolore fisico e morale?, fin dove prevedeva di essere capace di resistere? Sono domande certamente supreme, ma occorre riflettervi. Non sembra ragionevole che un sentimento di delusione e di sconfitta si manifesti solo in un modo così puntuale. Nessun combattente in guerra che, sotto il fuoco nemico, conservi inflessibile l'inutile speranza di venir liberato dai suoi compagni inviati come rinforzi, manifesta solo un momento prima di soccombere la sua delusione e l'amara constatazione che non arriverà mai nessuno a salvarlo. La presenza del dubbio di essere rimasto davvero solo ha solitamente altre manifestazioni, che lo portano a gesti e scelte che influiscono sui suoi comportamenti e che non sono riassumibili in un'unica protesta finale. Preannunciando la sua passione ed il rigetto da parte del suo popolo e dei pagani, Gesù di Nazaret non aveva mai

parlato di liberazione ma di *risurrezione*, facendo esplicito riferimento alla morte. In questo come in altri casi, le reazioni di incredulità e di incomprendimento dei suoi discepoli a tali anticipazioni del Maestro, come riportate dai redattori (cfr. *Mt* 16,21-22; *Mc* 8,31; 9,9-10), consentono l'applicazione di un criterio comparativo di continuità/discontinuità che depone a favore della sostanziale storicità dei contenuti delle frasi di Gesù, e dunque del riferimento esplicito alla sua *morte*. Come più volte da lui annunciato, Gesù *sapeva di dover morire*, con una morte reale, che ha lo stesso colore della terra (cfr. *Mt* 12,40; *Gv* 12,24). Forse egli si aspettava, sempre ingannandosi nella sua soggettiva convinzione messianica, un dolore meno intenso oppure una consolazione che avrebbe reso più sopportabile il trapasso? Attendeva l'intervento di legioni angeliche, che pur aveva negato nei suoi discorsi a Pietro e a Pilato (cfr. *Mt* 26,53; *Gv* 18,36), o forse solo la presenza di un angelo consolatore, come quello che Luca dipinge nell'orto degli ulivi (cfr. *Lc* 22,43)? Il teologo non può certamente escludere che il peso della passione e il trapasso della morte siano stati per Gesù di Nazaret ancora più duri di quanto egli stesso poteva immaginare o prevedere nella sua umanità, e che ciò lo abbia portato ad esprimere i suoi sentimenti con quanto il grido di abbandono riportato da Matteo e Marco significa, sia esso stato l'inizio della recita del Salmo 22 oppure no. Quello che ogni uomo ragionevole può invece escludere è che tale esclamazione, non suffragata da parole o da gesti che l'abbiano preceduta, sia sufficiente a mostrare l'autoinganno di un falso Messia, che pure sapeva bene di dover morire, e che essa significhi necessariamente protesta, delusione o fallimento, dimenticando che pur sempre si tratta di una invocazione *rivolta a Dio*. Chi lo vede morire non vede morire un Messia divenuto consapevole solo *in extremis* di essersi ingannato, ma qualcuno che reca con sé un mistero che interroga, attrae e merita rispetto (cfr. *Mt* 25,54; *Mc* 15,39; *Lc* 23,47; *Gv* 19,38-40).

V. IL TESTIMONE GESÙ E LA VERITÀ: QUAL È LA VERA IDENTITÀ DI GESÙ DI NAZARET?

La breve analisi finora proposta contiene elementi sufficienti per confortare l'affermazione che Gesù di Nazaret sia un testimone credibile, o per lo meno per escludere che l'affermarlo sia una conclusione avventata. Una volta stabilita su base storico-documentale la possibilità di avere un accesso, limitato ma non ambiguo, alla sua persona, alle sue parole e alle sue opere, lo si riconosce come un soggetto umanamente degno di fede. La considerazione della sua psicologia indica la sua affidabilità *nonostante* l'incommensurabilità e l'assoluta eccezionalità/singularità del suo messaggio: l'affermazione che Gesù di Nazaret sia stato un esaltato oppure un soggetto affetto da patologie psichiche non può essere giudicata ragionevole, sebbene la radicalità e l'assolutezza dei suoi insegnamenti, ad una ragione non ancora illuminata dalla fede, appaiano certamente un enigma, come resta un enigma il fatto che essi possano darsi in una personalità matura ed equilibrata. Le fonti in nostro possesso ci mostrano il profilo di una persona psicologicamente sana; Gesù non è un estatico, un violento o un

iracondo; la sua determinazione e risoluzione nel perseguire le finalità della missione di cui si sente investito non hanno nulla dell'invasato, né ricordano le manifestazioni tipiche di un maniaco. Il punto in questione, e il fatto in certo modo sconvolgente che reclama una spiegazione, è che questo equilibrio e questa maturità coesistono con una esplicita affermazione circa la propria identità: Gesù si auto-proclama Figlio del Padre Eterno. Questa persona, psicologicamente sana, si dichiara Figlio di Dio uguale al Padre, inviato dal Padre, uscito dal seno di Dio e venuto nel mondo, affermando egli stesso che la sua esistenza precede quella di Abramo e precede la stessa creazione del mondo. Pur straordinarie e sconvolgenti nel loro contenuto, queste affermazioni inaudite si danno in un soggetto umanamente affidabile, e pertanto credibile, suggerendo allora che tributare attenzione e interesse verso quest'uomo e la sua vicenda sia un *atteggiamento ragionevole*. Le analisi di autori come Karl Adam e Romano Guardini, insieme ad altri che hanno riflettuto con profondità e onestà sull'unicità della figura di Gesù, conducono verso un'alternativa che non può essere elusa: "quest'uomo è fuori di sé", oppure "egli reca con sé un mistero che ci interpella".¹ E gli elementi in nostro possesso non possono non indicare che la seconda ipotesi sia la più intellettualmente onesta.

Di fatto, tutto ciò che si potrebbe ragionevolmente chiedere ad un testimone di cui si voglia vagliare l'affidabilità, trova in Gesù di Nazaret un riscontro positivo. Insieme all'equilibrio psico-fisico e alla compassione/interesse – quale atteggiamento di fondo del suo predicare e agire – per chi gli stava accanto e per coloro ai quali dirigeva il suo ministero, egli mostra una coerenza di vita ed una integrità morale che lo conducono fino alla prova finale, quella dell'accettazione non violenta del martirio. Più articolato è invece l'esame della sua attendibilità quando ci riferiamo alla verificabilità delle promesse con le quali egli si è impegnato. In realtà, se si esaminano le *promesse personali* fatte da Gesù durante la sua vita pubblica, la gran maggioranza di esse hanno una distensione escatologica, e dunque non sono direttamente impiegabili ai fini di valutare, nel corso della storia, l'attendibilità di un testimone. Un certo numero di esse sono invece annunci che riguardano il futuro della città di Gerusalemme, il procedere della

¹ «Chi è mai questo Gesù che prega con tanta santità, che vive con tanta confidenza, che sa morire con tanta innocenza? Siamo in presenza d'una santa follia, di un eccesso di fede e di confidenza, di una prodiga effusione di forza morale, d'una purezza e d'una bontà incredibile. Una vita siffatta ci sembra una stoltezza, eppure ci si presenta come divinamente bella. Dove mai apparve nel mondo un uomo che a lui somigli? Tutte le misure umane sono inette in questo caso. La fisionomia spirituale e morale di Gesù come la sua figura religiosa trascendono l'umano», ADAM, *Gesù il Cristo*, 130. «Così si presenta l'alternativa assoluta: o Egli è non solo cattivo, ciò non basta, perché allora sarebbero svanite subito le sue pretese, no: Egli è fuori di sé, Egli è quello che divenne Nietzsche a Torino nel 1888 – o invece Egli è proprio qualcosa di diverso da noi, di essenzialmente diverso da quello che siamo noi», GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 128. «Il problema cristiano si risolve con gli stessi termini in cui si pone: o ci si trova davanti a una follia o quell'uomo che dice di essere Dio è Dio. Il problema della divinità di Cristo si riduce a questo: alternativa in cui penetra più che in altra occasione la decisione della libertà. Una decisione che ha radici recondite e collegate a un atteggiamento di fronte alla realtà tutta», L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, 97.

propria esistenza e gli eventi che la accompagneranno, fra i quali occupa un posto di rilievo la predizione della sua risurrezione dai morti. In fondo non siamo di fronte a promesse personali in senso stretto, ma a predizioni e annunci, buona parte dei quali, occorre ricordarlo, sono pienamente conoscibili solo entro un orizzonte di fede. Esiste tuttavia una promessa di Gesù il cui compimento si è dato *intra historiam* e la cui verifica giace sotto gli occhi di tutti, discepoli e avversari, e che come tale viene proposta anche all'uomo contemporaneo: Gesù promette di dare la propria vita. Riassumendone certamente molte altre, questa promessa può essere proposta all'attenzione dell'interlocutore come un nuovo segno dell'attendibilità del testimone, perché si tratta di qualcuno che *mantiene ciò che promette*. Il contesto della cena pasquale e dell'istituzione dell'Eucaristia esplicita questa promessa in modo formale, sebbene non manchino altri momenti della vita di Gesù nei quali egli vi alluda. Il compimento di questa promessa sarà palese agli occhi di tutti il pomeriggio del 14 Nisan, nel corpo inerme del crocifisso, nel suo costato trapassato, nelle insegne militari di coloro che lo hanno inchiodato e nel pianto di coloro che lo hanno schiodato, e sarà consegnato per sempre allo sguardo della storia nel memoriale che di questo evento offrono costantemente i cristiani durante la celebrazione eucaristica.

Esiste ancora un ultimo punto da affrontare. Dobbiamo chiederci se l'esame del profilo psicologico di Gesù di Nazaret possa aiutarci a valutare quale sia, in questo caso, il rapporto fra il contenuto testimoniato da un testimone riconosciuto credibile e la verità oggettiva. Si tratta di un rapporto per il quale esiste sempre un certo rischio, quello che il testimone si inganni in buona fede. Nel caso di Gesù abbiamo già incontrato alcune ragioni che renderebbero improbabile questa ipotesi: non si trattava di una persona superficiale, di un ingenuo o di un credulone; l'idea che la sua convinzione messianica fosse risultato di squilibrio o di paranoia incontra numerose obiezioni a motivo della sua sanità psichica; l'apparente delusione finale dall'alto della croce, al di là delle diverse interpretazioni che di essa si possono dare, non è confortata da comportamenti che facciano davvero pensare ad un "tragico errore", fornendo piuttosto indicazioni in senso contrario, in sintonia con una coerenza e una consapevolezza mantenute fino alla fine. Si tratta di ragioni essenziali, che tuttavia non rispondono apoditticamente al quesito iniziale: vi è qualche modo per stabilire che Gesù di Nazaret non abbia solo testimoniato in modo compiutamente coerente *una* verità di cui era soggettivamente certo, ma che egli abbia anche detto *la* Verità?

L'unico modo per soddisfare in maniera filosoficamente compiuta questo interrogativo è, a nostro avviso, consentire che la ragione riconosca in sede di preamboli della fede l'esistenza di un Assoluto, fondamento e garante di una Verità sia logica che ontologica, verificando poi se la pretesa di Gesù di Nazaret di proporsi egli stesso come Verità e come uscito da Dio, e dunque come rivelazione dell'Assoluto, sia una pretesa legittima. Un simile itinerario richiederebbe allora di esaminare quali prove abbiamo che l'Assoluto-Verità si possa essere

davvero rivelato in lui, spostando nuovamente l'attenzione alle prove classiche del "fatto" della Rivelazione, che l'apologetica cattolica collocava nelle profezie e nei miracoli. Se la contemporanea Teologia fondamentale ha scelto, in linea generale, di non percorrere questa strada, lo è stato solo per il suo comprensibile interesse verso il contenuto personalista della Rivelazione e la sua riluttanza a tematizzarne fatto e possibilità su basi filosofiche, separatamente dal suo contenuto e dal Rivelatore stesso. Tuttavia, nel caso si volessero offrire alla ragione ulteriori garanzie circa il legame fra il testimone Gesù e la verità oggettiva di quanto da lui annunciato/rivelato, non vediamo altra strada che quella di esplorare la ragionevolezza filosofica che l'Assoluto si sia, di fatto, rivelato in lui. Solo in questo caso la concordanza fra la verità soggettiva del testimone e la verità oggettiva sarebbe assicurata, e lo sarebbe nel modo più radicale possibile, perché il Testimone sarebbe egli stesso la Verità.

La dimostrazione si svolgerebbe allora riprendendo alcuni aspetti dei canoni classici che attribuiscono ai segni di Gesù lo statuto di prova che un Assoluto, come percepito da una retta ragione naturale, sia coinvolto in quelle opere, sebbene il significato compiuto di quei segni e di quelle opere posseda uno statuto certamente teologico e non filosofico. Un naturale punto di innesto per illustrare la ragionevolezza dell'ipotesi che l'Assoluto si sia rivelato in Gesù lo svolgerebbe l'apertura della ragione verso *il mistero di Gesù*, ovvero il fatto che essa riconosca come la vera identità del Nazareno resti per ogni uomo una sfida che continua ad interpellare. L'umiltà naturale di una *ratio capax fidei* – umiltà di una ragione non autoreferenziale e non ideologica, che non si ponga come misura dell'intero – non si manifesterebbe soltanto nel riconoscere il mistero del cosmo e il mistero dell'autotrascendenza di ogni essere umano, ma avrebbe anche nel riconoscimento del mistero di Gesù di Nazaret una delle sue aperture più importanti. La ragione resta spaesata da quest'uomo, che sa molto di più di quello che dice, ed è, nella sua esistenza, molto di più di quello che ci mostra. La domanda rivolta in modo personale ai suoi sulla via di Cesarea di Filippo, «voi, chi dite che io sia?» non perderà mai la sua attualità. L'onestà intellettuale non impone soltanto di prendere posizione di fronte all'essere del cosmo e all'essere della nostra libertà: è anche di fronte alla personalità di Gesù di Nazaret che ogni uomo è chiamato a fare una scelta. L'approccio alla sua psicologia, nell'ambito proprio delle scienze umane, non può fornire una risposta compiuta a quale sia la vera identità di Gesù, ma rivela nondimeno tutto lo spessore morale che questa domanda possiede. E può aiutare chi ha già accolto la Parola ad essere egli stesso testimone credibile, perché conoscendo meglio i sentimenti del Maestro, come recita l'inno cristologico raccolto dalla Lettera agli Efesini (cfr. *Fil* 2,5), possa a lui meglio conformarsi, prolungando così nella propria vita la credibilità del Rivelatore.

ABSTRACT

Prendendo spunto dall'impostazione personalista della contemporanea teologia della credibilità, centrata sulla testimonianza di Gesù rivelatore, l'articolo si propone di giustificare l'interesse della Teologia fondamentale verso la psicologia umana di Gesù di Nazaret, quale snodo necessario per accostarsi alla affidabilità del testimone. Partendo dal materiale evangelico in nostro possesso, dopo un breve esame dei verbi riferiti a Gesù che esprimono sentimenti e affetti, si considerano alcuni aspetti della personalità umana di Gesù, quali la salute fisica, l'equilibrio psicologico e l'umore, per accedere infine ai suoi comportamenti nelle narrazioni della sua passione e morte. Si conclude che le informazioni disponibili circa l'equilibrio psico-fisico e la maturità psicologica di Gesù sostengono la tesi che, per un interlocutore che riceve l'annuncio del messaggio cristiano, sia ragionevole esaminare con serietà la pretesa messianica di Gesù come Figlio di Dio, accettando che l'interrogativo circa la sua vera identità appartenga ad un mistero, aprirsi all'ascolto del quale sia un atteggiamento umanamente legittimo e giudizioso.

Taking as starting point the personalistic perspective today familiar to theology of credibility, a one centered on the witness of Jesus as Revelator, the article justifies the interest that Fundamental theology should assign to the human psychology of Jesus of Nazareth. Psychological equilibrium is actually a basic request to accept someone as a trustworthy witness. Employing the Gospel's accounts, a short analysis of the verbs expressing Jesus' feelings and emotions is then offered, along with other aspects of his human personality, such as health, realism, good humor, etc. Special attention is addressed to Jesus' psychology, as it emerges in the evangelical accounts of his passion and death. The analysis supports the idea that a contemporary interlocutor, to whom the Gospel is announced, performs a reasonable and judicious decision considering the words of Jesus of Nazareth and the divine self-proclamation they contain. Also to non believers, the real identity of Jesus remains a mystery to which is upright and intellectually honest to remain open.

ONTOLOGIA E DOGMA: IL RUOLO DELLA SCHEISIS NELLA DOTTRINA TRINITARIA GRECA

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Gli esordi*. III. *L'accezione filosofica*. IV. *La scuola alessandrina*. V. *Il passaggio al IV secolo*. VI. *Basilio di Cesarea*. VII. *Gregorio di Nissa*. VIII. *Gregorio di Nazianzo*. IX. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

UNA chiara linea di sviluppo della teologia contemporanea è lo sforzo di comprendere in modo più approfondito la dimensione ontologica della dottrina trinitaria, accompagnato dalla ricerca di quei riflessi che la novità riconosciuta grazie alla rivelazione di Dio uno e trino permette di cogliere a livello creaturale, in particolare nell'uomo.¹ In questo contesto svolgono un ruolo fondamentale le categorie di persona, relazione e comunione.² In alcuni casi, esse vengono proposte in alternativa rispetto alla sostanza: da tali prospettive, l'unità divina non sarebbe connessa a quest'ultima, ma alla comunione personale. Questa opposizione ha suscitato reazioni critiche.³ Lewis Ayres è stato particolarmente severo nel giudizio sulle ontologie relazionali caratterizzate da tale approccio.⁴

Uno degli esempi più illustri di questa dialettica tra comunione personale e unità sostanziale è la teologia di John Zizioulas. Egli ripercorre la storia del dogma trinitario per mostrare il ruolo essenziale del riconoscimento della Persona del Padre come fondamento dell'unità divina. Questo passaggio segna, secondo il Metropolita di Pergamo, il superamento della concezione filosofica che poneva la ragione dell'unità divina nella sostanza piuttosto che nella Persona del Padre.⁵ Per questo egli è particolarmente critico rispetto al pensiero trini-

¹ Cfr. L. ŽÁK, *Premessa: Verso un'ontologia trinitaria*, in L. ŽÁK, P. CODA, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25.

² Si vedano i contributi di L. Ayres, A. Cordovilla Pérez e K. Tanner, in R. WOZNIAK, G. MASPERO (Eds.), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012.

³ Cfr. M. LEVERING, *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian theology*, Blackwell, Oxford 2004, 202-210.

⁴ Cfr. L. AYRES, *(Mis)Adventures in Trinitarian Ontologies*, in J. POLKINGHORNE, *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Cambridge 2010, 130-145.

⁵ «If otherness is to be ontologically primary, the one in God has to be a person and not a sub-

tario di Agostino, accusato di affermare *in divinis* la priorità della sostanza sulla dimensione personale, appoggiandosi a una concezione di relazione di marca neoplatonica.¹

Agostino è chiaramente la fonte di Joseph Ratzinger, che in *Introduzione al Cristianesimo*, già nel 1968, metteva in particolare evidenza la portata rivoluzionaria della concezione metafisica della relazione introdotta dal pensiero trinitario². Sembra, allora, interessante studiare lo sviluppo del concetto di relazione e la sua applicazione alla riflessione trinitaria nell'ambito greco. In particolare si cercherà di verificare se nel pensiero dei Padri greci, in particolare nei tre grandi Cappadoci, si osservi questa opposizione tra relazione e sostanza, e fino a che punto l'intenzione della loro riflessione sia ontologica. Si studierà così il termine *σχέσις* nelle sue principali ricorrenze in abito filosofico e teologico, per poter analizzare in dettaglio il ruolo da esso svolto nella dottrina trinitaria di Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Si cercherà, così, di approfondire la comprensione del rapporto tra l'unità della Trinità e le categorie di relazione, natura e sostanza, in quello che rappresenta il vero e proprio cuore teologico della tradizione patristica greca e dello sviluppo del dogma trinitario.³

II. GLI ESORDI

Il termine *σχέσις* deriva dalla radice indoeuropea *segh*, a cui risale il verbo *ἔχω*. Il significato fondamentale è quello di *condizione* posseduta, da cui discendono la *posizione* e la *relazione*, in ogni senso, sia grammaticale, sia fisico, sia ontologico. Da un punto di vista dell'evoluzione filosofico-teologica questa connessione con il verbo *avere* risulta fondamentale.

Le ricorrenze più antiche del termine sono quelle del composto *ἐπίσχεσις*, presente nel linguaggio omerico, dove il prefisso fa emergere, dal senso fondamentale del tenere, l'accezione del ritardo e della riluttanza.⁴

In Eschilo compare *σχέσις* nei *Sette contro Tebe*, indicando l'equipaggiamento del guerriero e l'armatura.⁵ In Platone il termine fa la sua comparsa tre volte: con un significato simile a quello di Eschilo nella *Repubblica* (452.c.2), dove

stance, for substance is a *monistic* category by definition (there can only be one substance and no other in God), while a person, such as the Father, is inconceivable without relationship to other persons», J. ZIZIOULAS, *Communion & otherness: further studies in personhood and the church*, T&T Clark, London 2006, 33-34.

¹ Cfr. J. ZIZIOULAS, *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*, in POLKINGHORNE, *The Trinity*, 147. La concezione relazionale di Agostino è qui identificata con quella di Plotino in *Enneadi* VI, 1, 8-9 e con la dottrina di Porfirio.

² Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 140-141. La prima edizione tedesca è dell'anno precedente.

³ Si ringrazia in modo particolare Riccardo Chiaradonna, dell'Università degli Studi di Roma Tre, i cui preziosi suggerimenti sono stati essenziali per la parte filosofica del presente lavoro. Si ringraziano anche Iñaki Yarza, della Pontificia Università della S. Croce di Roma, e, per la parte teologica, Lucas Francisco Mateo-Seco, dell'Università di Navarra, e Manuel Mira, della Pontificia Università della S. Croce.

⁴ OMERO, *Odyssea*, 17, 451

⁵ ESCHILO, *Septem contra Thebas*, 507,

riappare l'ὄπλων σχέσις di Eschilo nel senso della pratica delle armi, e nel *Timéo* (24.b.4), ancora in riferimento all'armatura; nel senso di *trattenere* quando σχέσις appare nell'analisi del linguaggio nel *Cratilo* (424.a.9).

Dell'uso nell'Accademia è testimone l'interessante accostamento a ἔξις nella definizione di Φιλανθρωπία: la condizione di agire a vantaggio degli uomini e la disposizione alla bontà (ἔξις εὐεργετικῆ ἀνθρώπων· χάριτος σχέσις).¹ In Platone è presente una chiara distinzione dei due termini: ἔξις indica una condizione stabile e uno stato permanente, mentre σχέσις si riferisce a una disposizione mutevole e accidentale. Questa differenza si rivela in modo evidente nei composti con μετά: μέθεξις appare nel *Parmenide*² e nel *Sofista*³ in riferimento a una forma di partecipazione stabile, μετάσχισις è una innovazione platonica, introdotta nel *Fedone*,⁴ dove indica la partecipazione alla diade da cui ha luogo il numero due, in un senso praticamente sinonimo a μετέλληψις, termine che poi avrà notevole fortuna per indicare la partecipazione ontologica.⁵ Questa connessione concettuale si rivelerà importante per la rielaborazione neoplatonica della σχέσις e le discussioni trinitarie ad essa legata nel secolo iv.

In Aristotele si trova una ricorrenza di σχέσις nella *Historia animalium* (638b.17) in riferimento al ritardo delle mestruazioni. Il termine appare anche nei frammenti, nel senso delle relazioni familiari, come quella tra marito e moglie (σχέσιν ἀνδρὸς πρὸς γυναικῶν),⁶ ma la terminologia può essere qui fortemente influenzata dagli autori che ne riportano il pensiero. Non consta che Aristotele abbia usato questo vocabolo per indicare la relazione a livello metafisico. Nel vii libro delle *Categorie*⁷ si fa ricorso al πρὸς τι per indicare il relativo, esemplificato come doppio, mezzo o maggiore, nell'elenco delle dieci categorie.⁸ Nella trattazione dedicata alla relazione, si dà la seguente prima definizione: «Si dicono relative (πρὸς τι) tutte quelle realtà che sono dette essere ciò che sono a partire da altre realtà (ἐτέρων) o, come sia altrimenti, in riferimento (πρὸς ἕτερον) ad un altro».⁹

In questa categoria rientrano l'abito (ἔξις), la disposizione (διάθεσις) e la scienza (ἐπιστήμη).¹⁰ Il contesto e gli esempi chiariscono che il termine relativo è espresso sia dal genitivo sia dalla preposizione πρὸς. Una connessione etimologica con la σχέσις può essere intravista nell'accostamento di πρὸς τι al πως ἔχει, come avviene nell'ulteriore definizione: «Sono relazionali (τὰ πρὸς τι) quelle realtà per le quali l'essere si identifica con l'essere in una certa relazione a qualcosa (πρὸς τί πως ἔχειν)».¹¹

Da questa seconda definizione il ragionamento di Aristotele conclude che nessuna sostanza può essere annoverata tra i relativi (οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς

¹ PS-PLATONE, *Definitiones*, 412e 12.

² PLATONE, *Parmenides*, 132d 3; 141d 8; 151e 8.

³ IDEM, *Sophista*, 256b 1 e 259a 7.

⁴ Platone usa l'espressione τὴν τῆς δυάδος μετάσχισιν, IDEM, *Phaedus*, 101c 5.

⁵ Cfr. CH. MUGLER, ΣΕΙΣ, ΣΧΕΣΙΣ et ΣΧΗΜΑ chez Platon, «Revue des études grecques» 71 (1957) 72-92, specialmente le pp. 77-78.

⁶ ARISTOTELE, *Fragmenta varia* IV, 182, 4.10.19.30.

⁷ Cfr. M. MIGNUCCI, *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*, «Phronesis» 31 (1986) 101-127.

⁸ IDEM, *Categoriae*, 1b 29-2a 1.

⁹ *Ibidem*, 6a 36-37.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 6b 2-3.

¹¹ *Ibidem*, 8a 31-32.

τί ἐστιν).¹ L'affermazione è ribadita nella *Metafisica*, laddove si sostiene che le realtà relazionali sono minime (ἥκιστα) rispetto alle altre realtà dal punto di vista della densità ontologica.²

Un ulteriore uso notevole del termine è in Euclide, negli *Elementi*, dove si introduce la seguente definizione: «Un rapporto (λόγος) è una sorta di relazione (σχέσις) rispetto alla misura tra due grandezze dello stesso genere».³

Da un punto di vista della storia del termine è rilevante l'accostamento di λόγος e σχέσις, qui ricondotti evidentemente all'ambito del rapporto necessario. Il testo continua definendo il rapporto reciproco (λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα) fra le stesse grandezze. Ciò rende questa ricorrenza ancor più interessante per lo studio dell'evoluzione teologica dell'espressione, in quanto la disputa ariana nel secolo IV verterà proprio sulla subordinazione del *Logos* divino fondata, come si vedrà, sulla sua relazione reciproca al Padre (πρὸς ἄλληλα σχέσις).

Ma prima di analizzare l'uso propriamente teologico del termine, è necessario soffermarsi sulla sua evoluzione in ambito filosofico, particolarmente per quanto riguarda la storia dell'interpretazione di Aristotele e la sua rilettura nel neoplatonismo.

III. L'ACCEZIONE FILOSOFICA

Un contributo essenziale alla riflessione sul relativo è apportato dagli stoici, i quali più che di categorie, parlavano di una suddivisione in quattro generi, tradizionalmente ricondotta all'autorità di Crisippo.⁴ Secondo la testimonianza di Plotino⁵ questi generi sono: i sostrati (ὑποκείμενα), le qualità (ποιά), l'essere in una certa condizione (πὼς ἔχοντα) e l'essere in una certa condizione in relazione a qualcosa (πρὸς τι πὼς ἔχοντα).

Quest'ultima suddivisione si rivelerà particolarmente rilevante in ambito sia filosofico che teologico. Si tenga presente che non si ha sufficiente conoscenza diretta della teoria stoica dei relativi. A parte alcune testimonianze indirette, uno dei testi più rilevanti si trova nel commento alle categorie di Simplicio (165,32-166,29).⁶ La teoria da lui riportata è particolarmente rilevante per la discussione sui relativi, anche se non sembra possa essere ricondotta direttamente a Crisippo. Tutto ciò che si può dire è che risale a qualche stoico precedente e contemporaneo a Boeto.⁷

Senza entrare in discussioni tecniche, qui interessa solo il fatto che, secondo Simplicio, i relativi sono suddivisi, dagli stoici cui si riferisce, in due tipi: i πρὸς

¹ *Ibidem*, 8b 21.

² Cfr. IDEM, *Metafisica*, 1088a 23-24.

³ EUCLIDE, *Elementa*, V, 3,2.

⁴ Per una sintesi e per la più recente bibliografia, si veda R.W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 62-63.

⁵ Cfr. PLOTINO, *Enneades*, VI, 1, 25.

⁶ Cfr. M. MIGNUCCI, *The Stoic notion of relatives*, in J. BARNES, M. MIGNUCCI (Eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum (Pontignano, August 21-28, 1986)*, Bibliopolis, Napoli 1988, 132.

⁷ Cfr. *ibidem*, 216.

τι e i πρὸς τί πῶς ἔχουσιν. I primi sarebbero opposti a ciò che si può concepire di per sé, ma si potrebbero comprendere solo in riferimento ad un altro; mentre i secondi, che ancora non potrebbero essere definiti se non rispetto ad un'altra realtà, mancano rispetto ai πρὸς τι di una proprietà distintiva loro intrinseca (διαφορά), che li distingue caratterizzandone la natura, e sono caratterizzati dalla dipendenza da una σχέσις.¹ Come esempi si possono citare, per la prima categoria, l'abito, la scienza, il dolce e l'amaro, mentre per la seconda destro e sinistro e, soprattutto la coppia teologicamente più rilevante di padre e figlio. Si tratta di quegli accidenti che possono inerire o meno ad una sostanza senza che si produca alcun cambiamento in essa, l'unico mutamento si ha invece nel verso cui la sostanza stessa è indirizzata.² Si noti che, come si è visto, l'espressione πρὸς τί πῶς ἔχειν è presente nella definizione aristotelica dei relativi, che sarebbe stata dunque rielaborata dagli stoici, suscitando la reazione dei commentatori dello Stagirita.

È essenziale notare, però, che Sesto Empirico, nell'*Adversus Mathematicos*, riferendosi agli stoici,³ afferma che per loro le realtà che sono in relazione (τὰ πρὸς τι) sono solo pensate e quindi non hanno esistenza (ὑπάρχει) in senso proprio. Per questo anche le dimostrazioni sono solo a livello concettuale (ἐν ἐπινοίᾳ) e non nella realtà.⁴ Gli stoici sembrano dunque negare esistenza reale ai relativi,⁵ relegandoli a livello logico, anche se inseparabilmente connessi al mondo fisico, per la concezione stessa delle categorie e della cosmovisione stoica.⁶

Nell'ambito della tradizione platonico-aristotelica, si intersecheranno due tendenze principali: da una parte la tradizione platonica considererà i relativi una sovracategoria che raccoglie tutto l'ambito non sostanziale, dall'altra li si collocherà al gradino più basso degli accidenti.

Il primo approccio cerca di far convergere l'analisi categoriale di Aristotele con il pensiero platonico, riconducendo tutte le categorie non sostanziali al πρὸς τι e riportando la distinzione fondamentale a quella tra Assoluto e relativo, che aveva caratterizzato l'Antica Accademia.⁷

Alcinoo-Albino nel II d.C. afferma che le Idee non possono essere relativi (τῶν πρὸς τι),⁸ mettendo in parallelo la distinzione tra le Idee e il cosmo a quella tra l'Assoluto e il Relativo. Da questa prospettiva, tutto ciò che è sensibile, concreto e individuale, sembra identificato con il relativo. Così, secondo la sua dottrina,

¹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Simplicio, gli Stoici e le categorie*, «Rivista di Storia della Filosofia» 41 (1986) 3-18, in particolare p. 4.

² Si trova l'uso di σχέσις nell'analisi dei πρὸς τι anche in ambito scettico: cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus logicos*, II, 161-165. Cfr. anche D.C. BALTZLY, *Porphyry and Plotinus on the reality of relations*, «Journal of Neoplatonic Studies» 6 (1998) 58.

³ Su questa identificazione e la relatività semantica della concezione stoica, si veda MIGNUCCI, *The Stoic notion of relatives*, 202-204.

⁴ Cfr. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, VIII, 453,1-454,1.

⁵ Cfr. A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*, Brill, Leiden 1972, 99.

⁶ Cfr. M.L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, I, Brill, Leiden 1985, 55-56.

⁷ Cfr. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Duckworth, Bristol 1977, 279.

⁸ ALCINOO-ALBINO, *Epitome doctrinae Platonicae (Didaskalikos)*, IX, 163, 30 (p. 21).

la teologia ha come oggetto le cause prime, mentre la fisica ricerca la natura di ogni cosa, il posto dell'uomo nell'universo, la provvidenza di Dio, la subordinazione dei diversi dèi e la relazione degli uomini con gli dèi stessi (τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς θεοὺς σχέσις).¹ Quest'ultima osservazione evidenzia il ruolo di mediazione e dipendenza assegnato alla σχέσις.

La tradizione peripatetica aveva battuto un'altra strada, ponendo, ad esempio con Andronico di Rodi (1 a.C.), la categoria del relativo al gradino più basso della scala dell'essere.² Essa è definita una specie di escrescenza dell'essere (σχέσις ἐστὶν καὶ παραφυάδι ἔοικεν), secondo la testimonianza di Simplicio³ e in dipendenza diretta da Aristotele.⁴ Mentre le altre categorie, come la qualità e la quantità, sono presenti nell'ente, la relazione sembra ad esso esterna, un'aggiunta, in quanto si riferisce al rapporto con un altro ente.⁵

Altra questione tipicamente discussa nel contesto dell'esegesi della trattazione della relazione di Aristotele è la presunta circolarità della seconda definizione di relativo da lui formulata nelle *Categorie* (8a 31-32), con l'insoddisfacente inclusione del πρὸς τι in entrambi i membri della definizione stessa. Andronico, per questo, ne propone una modifica attraverso la sostituzione del πρὸς τι con πρὸς ἕτερον, come testimoniano Porfirio e Simplicio.⁶

Boeto, contemporaneo e discepolo di Andronico, addirittura dedicò un'intera opera, ormai perduta, ai relativi. Portava come titolo περὶ τοῦ πρὸς τι καὶ πρὸς τι πως ἔχοντος ed entrava in polemica con il pensiero stoico, accusato di aver suddiviso in due la categoria del relativo. Estremamente interessante è la sua affermazione che l'origine della concezione aristotelica del πρὸς τι sarebbe stata platonica,⁷ in riferimento alla discussione sul quinto genere fondamentale nel *Sofista*: insieme a essere, movimento e quiete, si hanno anche identico e diverso. Quest'ultimo sarebbe ciò che è sempre in riferimento ad un altro (ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι),⁸ approssimandosi così al relativo, come caso di quegli enti che non sono per sé, ma che si dicono sempre in relazione ad altri enti (τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι).⁹ Si noti che, secondo il testo platonico, la natura del diverso deve essere diffusa (διεληλυθυῖαν) attraverso tutte le Forme, poiché ciascuna è una

¹ *Ibidem*, VII, 160,42-161,7 (p. 16).

² Sembra che Andronico ammettesse contemporaneamente anche il relativo come sovracategoria, distinguendo un senso ampio da uno più specifico: cfr. T. REINHARDT, *Andronicus of Rhodes and Boethius of Sidon on Aristotle's Categories*, in R. SORABJI, R.W. SHARPLES (Eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplementary volume 94, London 2007, 513-529, specialmente 521-522.

³ SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 157, 20. Si noti che il ricorso al termine σχέσις probabilmente non originale e dipende da Simplicio.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

⁵ Cfr. P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, I, Vita e Pensiero, Milano, 2000, 115.

⁶ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 203, 5 e PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, 125, 23.

⁷ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 159, 12-15.

⁸ PLATONE, *Sophista*, 255d 7.

⁹ *Ibidem*, 255c 12-13.

e distinta dalle altre in quanto partecipa all'idea del diverso (διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου).¹

Il rapporto tra la concezione platonica e aristotelica del πρὸς τι, insieme alla possibilità che esistesse l' Idea del relativo, sembra fossero diventati temi classici nella tradizione dei commentatori del pensiero dello Stagirita. Ciò è chiaro nell'opera di Alessandro di Afrodisia, vissuto ad Atene a cavallo tra il II e il III secolo dell'era cristiana. Egli ha svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo del termine σχέσις: tra gli autori precedenti al V secolo d.C. è quello che presenta il numero massimo di ricorrenze del termine, utilizzato più di 160 volte.

La ragione sembra essere proprio la discussione sulle categorie aristoteliche e il tentativo di armonizzarle con la tradizione platonica. Rifacendosi al rapporto profondo tra Platone e i Pitagorici, rapporto che sarebbe stato riconosciuto anche da Aristotele, Alessandro spiega che nella concezione platonica le realtà sensibili non possono essere definite, ma che sia il loro essere sia le loro definizioni dipendono dalle Idee sovrasensibili.² La molteplicità delle realtà sensibili esisterebbe per partecipazione, ma, secondo Aristotele, i Platonici «dicevano che non ci sono Idee di tutti gli enti sensibili. Infatti, sostenevano che non ci fossero Idee di quegli enti tra i relativi (ἐν τοῖς πρὸς τι) che sono per relazione (κατὰ σχέσιν), ma nemmeno di quelle realtà che sono contro natura, né in genere di quelle che sono cattive».³

Il testo mostra come la terminologia della σχέσις inizi a giocare un ruolo fondamentale nell'analisi dei πρὸς τι. L'affermazione dell'impossibilità che esistessero Idee per questi ultimi, già presente in Alcino-Albino, viene ora concessa proprio alla σχέσις. Infatti, Alessandro, commentando l'identificazione aristotelica degli accidenti con le realtà che si dicono in relazione alla sostanza (τῶν πρὸς τῇ οὐσίᾳ λεγομένων),⁴ scrive: «E ci sono anche le realtà che sono e vengono dette in relazione alla sostanza (πρὸς τῇ οὐσίᾳ), cioè i relativi (τὰ πρὸς τι): infatti i relativi consistono nella relazione di sostanze (ἐν οὐσιῶν σχέσει)».⁵

L'uso di σχέσις può essere inteso anche come riferimento alla *disposizione*, in modo tale che l'ultima frase potrebbe essere resa con "i relativi consistono nella *disposizione* di sostanze". Ciò che conta è che il rapporto tra le sostanze è ciò che costituisce i relativi, che sono evidentemente meri accidenti. Collocare i relativi tra gli accidenti è essenziale, perché altrimenti si perde la dimensione veritativa, come accade a coloro che sostengono che ogni cosa è sia vera che falsa, facendo di tutto un relativo (πάντα ποιεῖν πρὸς τι).⁶ La distinzione rispetto alla sostanza

¹ *Ibidem*, 255e 4-6. È interessante notare che Platone riconduce il sorgere del ragionamento all'intraccio delle Forme: cfr. *ibidem*, 259e 5. Questa reciprocità espressa da ἀλλήλων giocherà un ruolo rilevante nella teoria della relazioni mutue.

² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 50, 12-16.

³ *Ibidem*, 50,24-51,2.

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, 1003b 9.

⁵ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 242,34-35. L'ultima espressione è ripetuta poco oltre (243,7) ed è tipica di Alessandro.

⁶ Cfr. *ibidem*, 322,18.

è evidente per il fatto che i relativi sono per natura simultanei (τὰ μὲν πρὸς τι ἄμα εἶναι τῇ φύσει), mentre la realtà degli enti che sono oggetto di opinione non viene meno quando cessa l'opinare.¹

Alessandro rifiuta, dunque, la tesi che ci possano essere Idee anche dei relativi, affermando, come già visto, che nemmeno i platonici lo sostenessero, poiché «le Idee sussistono di per sé in quanto sono sostanze, mentre i relativi (τὰ δὲ πρὸς τι) hanno l'essere nella relazione reciproca (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει)».²

Entra qui in gioco una categoria che sarà essenziale per lo sviluppo teologico, la πρὸς ἄλληλα σχέσις, che, per quanto visto, è legata proprio alla dimensione accidentale del relativo. Questa espressione, che si è già vista in Euclide in riferimento al rapporto reciproco, appare altre dodici volte negli scritti di Alessandro³ ed è presente anche nella terminologia di Galeno.⁴

Alessandro aggiunge, poi, poco oltre, che il relativo è simile a un'escrescenza dell'essere (τὸ πρὸς τι παραφυάδι ἔοικεν).⁵ Riprende, così, l'espressione di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*, laddove questi critica la concezione platonica del bene, affermando che la sostanza è per natura anteriore a ciò che è relativo (ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι), in quanto quest'ultimo è come un'escrescenza ed è un accidente dell'ente (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος).⁶ L'espressione, come si è visto, è attribuita da Simplicio anche ad Andronico, anche se σχέσις sostituisce il πρὸς τι.

È interessante notare che l'accostamento del πρὸς τι al παραφύας sarà ripresa da Plotino, nella discussione delle categorie aristoteliche, che vengono accettate solo nell'ambito sensibile: «Il relativo (πρὸς τι), che è simile a un'escrescenza (παραφυάδι), come può essere tra i generi primi? Infatti la relazione (σχέσις) è di uno rispetto ad un altro e non rispetto a se stesso, e quindi rispetto ad un ente distinto».⁷

In *Enneadi* VI, 1, 2 si afferma chiaramente che non ci può essere genere comune che abbracci sia la dimensione sensibile sia quella intellegibile. La discussione dei πρὸς τι viene poi svolta con estrema attenzione e profondità, indagando se in essi si dia una comunanza di genere e se la relazione abbia una sussistenza propria (εἰ ὑπόστασις τις ἢ σχέσις ἐστὶν αὐτῆ).⁸ Tra gli esempi si trovano i classici, con le coppie destro-sinistro, padre-figlio, servo-padrone, insieme alle posizioni, come seduto o in piedi.

¹ Cfr. *ibidem*, 323,9-10.

² *Ibidem*, 83,23-26.

³ Un'altra volta in *In Aristotelis metaphysica commentaria* 397,31; e poi in *De mixtione* 223,13; *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* 380,20 e 406,12; *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* 407,3; *In librum de sensu commentarium* 65,19; 112,22; 127,6.9.13.16; *In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* 39,18.

⁴ Per esempio a proposito delle parti dell'anima in *De placitis Hippocratis et Platonis* IX, 9, 16,4, e anche nell'*Institutio logica* XIII, 12,5 e nell'*In Hippocratis librum de officina medici commentarii* III 18b, 690,15.

⁵ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 83,3.

⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

⁷ PLOTINO *Enneades* VI, 2, 16,1-3.

⁸ Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,1-3.

Sembra notevole, nella prospettiva del pensiero teologico dei Cappadoci, l'affermazione che la scienza (*ἐπιστήμη*), per la sua relazione con lo scibile (*ἐπιστητόν*), può avere un'esistenza attuale (*τινὰ κατ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν*) attraverso la forma dello scibile.¹ La terminologia ha una evidente rilevanza per le discussioni trinitarie, nelle quali *ἐνέργεια* e *ὑπόστασις* sono elementi essenziali, lo stesso si può dire dell'affermazione che le relazioni possono essere viste solo come frutto nel nostro giudizio quando riguardano confronti e posizioni, tranne che per le relazioni mutue (*πρὸς ἄλληλα*) che hanno una valenza ontologica particolare.²

Plotino mostra così una distinzione tra la *σχέσις* e i *πρὸς τι*, riconoscendo che è la prima a porre in essere i secondi in quanto distinti dalla natura dei sostrati (*τὰ ὑποκείμενα*) nei quali vengono ad essere. Si riconosce in questo modo che la *σχέσις* ha *ὑπόστασις*, che esiste.³

Dopo questo passaggio essenziale, l'indagine si concentra sulla domanda su cosa ci sia di identico in tutti i relativi e se esso sia un genere, piuttosto che accidentale (*εἰ ὡς γένος, ἀλλὰ μὴ συμβεβηκός*). Quindi si chiede quale sia la sua esistenza (*ποῖαν ὑπόστασιν*):⁴

Bisogna parlare di relativi (*πρὸς τι*) non semplicemente per quanto è detto di altro (*ἐτέρου*), come lo stato (*ἔξις*) dell'anima o del corpo, né nel caso di un'anima di qualcuno o in qualcun altro, ma solo per quelle realtà la cui esistenza (*ὑπόστασις*) sorge dalla relazione (*ἐκ τῆς σχέσεως*). E non si intende l'esistenza dei sostrati, ma quella relativa (*πρὸς τι*).⁵

Lo sviluppo rispetto alla dottrina filosofica precedente è notevole. L'analisi si affina e giunge a identificare il grado di realtà ontologica della *σχέσις* come fondamento dei *πρὸς τι*. La relazione ha, quindi, esistenza reale, indicata qui in modo significativo con il termine *ὑπόστασις*. Da questo punto di vista la *πρὸς ἄλληλα σχέσις* svolge un ruolo fondamentale, in quanto i relativi vengono all'essere insieme (*ἅμα ὑφίσταται*) e, in alcuni casi, permangono nell'essere anche indipendentemente dalla sussistenza del correlativo, come avviene nel caso del figlio, che continua ad essere tale anche dopo la morte del padre, o come succede per i fratelli.⁶ Addirittura Plotino afferma che il relativo (*πρὸς τι*) può essere parte di una sostanza materiale, ad esempio nel caso della mano, quando esso è relazione di una sostanza (*σχέσις οὐσίας*).⁷

La domanda successiva, che si pone Plotino, è quale sia questo essere che consiste nella reciprocità (*τὸ εἶναι τοῦτο τὸ παρ' ἀλλήλων*), quale esistenza comune (*κοινήν τὴν ὑπόστασιν*) esso possieda. Non può trattarsi di qualcosa di corporeo, ma deve essere una realtà incorporea che stia nei soggetti o fuori di essi (*ἐν αὐτοῖς ἢ ἔξωθεν*).⁸ La risposta sembra di sommo interesse per la teologia trinitaria nel suo confronto con il neoarianesimo. Plotino scrive, infatti:

¹ Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,13-15.

³ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,11-18.

⁵ *Ibidem*, VI, 1, 7,24-28.

⁷ Cfr. *ibidem* VI, 3, 28,4-7.

² Cfr. *ibidem* VI, 1, 6,28-30.

⁴ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,21-24.

⁶ Cfr. *ibidem* VI, 1, 7,33.40.

⁸ Cfr. *ibidem* VI, 1, 8,2-5.

Dunque, per i casi sopra menzionati, cioè l'agente e la scienza, si deve porre una relazione che agisce (*ἐνεργῆ τὴν σχέσιν*) secondo l'azione (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*) e il principio formale (*λόγον*) nell'azione, mentre negli altri casi la relazione è una partecipazione della forma e del principio formale (*εἶδους καὶ λόγου*).¹

Quindi i relativi sono fondati ontologicamente dalla *σχέσις*, che è ricondotta ai principi formali e alla partecipazione alle Forme.² Si noti che, come esempio di agente, Plotino cita proprio il padre. La conclusione della trattazione plotiniana è che i relativi non possono essere ricondotti ad un unico genere, perché sono troppo diversi e sarebbero contati nella stessa categoria con i propri contrari. Sarebbe come se il vivente venisse unito al non vivente.³

Quello che emerge dalla trattazione plotiniana è che la *σχέσις* viene letta dalla prospettiva della partecipazione ed è accostata al *λόγος* come principio formale. Ad essa è riconosciuta autentica esistenza (*ὑπόστασις*), in particolare per quanto riguarda il rapporto reciproco (*πρὸς ἄλληλα σχέσις*), che sarà fondamentale nella trattazione teologica. Questo collegamento con la struttura partecipativa, già presente *in nuce* nella *μετάσχισις* platonica, sarà essenziale per comprendere lo specifico della concezione cappadoce della *σχέσις*, in quanto questa connessione con la partecipazione dovrà essere superata per applicare la relazione alla Trinità. Evidente controprova della impossibilità di applicare la costruzione plotiniana alla relazione reciproca ed eterna del Padre e del Figlio è l'affermazione che l'Uno deve trascendere il pensiero, proprio perché quest'ultimo presuppone identità e alterità (*ἑτερότητα καὶ ταυτότητα*), alterità che è legata alla relazione con ciò che è altro (*τῆ πρὸς αὐτὸ ἑτέρου σχέσει*). Ma, afferma Plotino, chi pensa se stesso non è semplice (*οὐχ ἀπλοῦς γίνεταί νοῶν ἑαυτόν*).⁴

Questo notevole progresso nella comprensione ontologica della teoria della relazione nei commentatori neoplatonici di Aristotele è confermato dall'analisi svolta da Alessandro Conti. A suo avviso, mentre lo Stagirita conosceva solo la nozione di relativo (*πρὸς τι*), i neoplatonici sviluppano lo strumento concettuale della relazione (*σχέσις*). Per questo è essenziale il valore ontologico e non meramente concettuale o logico da loro assegnato alle dieci categorie, così come il fatto che considerassero la distinzione tra di esse come reale e non solo di ragione. Gli accidenti erano considerati forme inerenti alle sostanze, in modo tale che la realtà *padre* fosse composta di una sostanza e di una certa forma accidentale, cioè il rapporto al figlio.⁵

Alla base di questo sviluppo del pensiero aristotelico stava anche il fatto che il settimo capitolo delle *Categorie* fosse considerato il meno sviluppato e quello che lasciava più questioni aperte, come il rapporto tra le due definizioni già vi-

¹ *Ibidem*, VI, 1, 9,1-4.

² Cfr. *ibidem* VI, 1, 9,7-8.

³ Cfr. *ibidem* VI, 1, 9,25-38.

⁴ Cfr. *ibidem* VI, 7, 39,5-12.

⁵ Cfr. A. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 38 (1983) 259-283, specialmente le pp. 260-262.

ste. Sembra che il finale stesso della trattazione aristotelica manifesti la coscienza di non aver presentato una dottrina compiuta.¹ L'elaborazione neoplatonica riuscì, invece, a dare un notevole grado di completezza e di coerenza alla teoria della relazione. Questa formulazione si basa su un approccio sintetico e armonizzante al pensiero di Platone e Aristotele, che ha in Porfirio il suo punto di riferimento principale e affonda le sue radici nel platonismo medio con il suo spirito eclettico.²

Alessandro Conti distingue sinteticamente tre momenti nella storia del rapporto tra le dottrine platoniche e aristoteliche: innanzitutto si ebbe l'accettazione di concetti aristotelici nella Nuova Accademia (1), cui seguì una fase critica e il loro rifiuto di parte di Plotino (2), per giungere poi a una sintesi organica, realizzata alla luce della dottrina plotiniana ad opera di Porfirio (3).

Il rapporto tra la trattazione delle categorie da parte del maestro e del discepolo è oggetto di discussione. Molti autori sottolineano le differenze nella loro posizione, anche se altri autori hanno cercato di dimostrare il contrario.³ Una evidente differenza nella dottrina porfiriana, rispetto a Plotino, è l'affermazione che il relativo non può essere mai considerato sostanza,⁴ nemmeno nel caso della parte di una sostanza come per la mano.⁵ Secondo Porfirio, non si può neppure parlare di relativo al singolare, ma sempre e solo al plurale,⁶ perché i *πρός τι* non possono essere degli assoluti, ma consistono in una relazione a qualcosa d'altro (*οὐκ ἔστιν ἀπόλυτα τὰ πρὸς τι ἀλλ' ἐν σχέσει τινὸς πρὸς ἄλλο τι*).⁷

Porfirio spiega che l'essere dei relativi (*πρός τι*) consiste nell'aver relazione (*σχέσις*) a un altro ente correlativo, il cui essere a sua volta consiste nella relazione al primo. Citando come esempio il caso del quattro e del due, che sono reciprocamente in rapporto (*ἐν λόγῳ*) di doppio e di metà,⁸ Porfirio scrive:

Dunque, i relativi (*πρός τι*) consistono nella relazione mutua (*σχέσις πρὸς ἀλλήλα*) dei soggetti (*ὑποκειμένων*) e non nei soggetti stessi che sono in relazione, il cui essere non è lo stesso della relazione mutua. Ma la relazione mutua dei relativi consiste nell'essere disposti in un certo modo in rapporto ad un'altra realtà (*τὸ πρὸς τί πως ἔχειν*), in modo tale che i relativi sono quelle realtà il cui essere consiste nell'aver un rapporto reciproco (*τῷ πως ἔχειν πρὸς ἀλλήλα*).⁹

Si nota nel testo il convergere delle diverse definizioni presenti nella tradizione aristotelica verso una concezione di relazione che ha nella reciprocità l'elemento fondante. Alla *πρὸς ἀλλήλα σχέσις* è riconosciuto così uno statuto ontologico reale e ben preciso, distinto rispetto a quello dei soggetti cui la relazione

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 8b 21-24.

² Cfr. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici*, 270.

³ Cfr. F.A.J. DE HAAS, *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, «Phronesis» 46 (2001) 492-526.

⁴ Cfr. C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Brill, Leiden 1988, 170.

⁵ Cfr. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem*, 126, 10-23.

⁶ Cfr. *ibidem*, 111,22-25.

⁷ Cfr. *ibidem*, 112,1-2.

⁸ Cfr. *ibidem*, 124,17-21.

⁹ *Ibidem*, 124,21-25.

inerisce e in dipendenza da esso.¹ Si ha così una netta distinzione tra la sostanzialità dei soggetti e l'essere della relazione. Questa aggiunge realmente qualcosa ai soggetti stessi, e questo qualcosa è identificato, come già in Plotino, con il termine λόγος. Infatti, il quattro è qualcosa di più se si considera che è il doppio del due, così come avviene per quest'ultimo se ci si rende conto che è la metà del quattro:² «Essi sono dei relativi (πρός τι) perché partecipano del rapporto (λόγου) di doppio e metà. E il rapporto (λόγος) si osserva proprio nel caso di due realtà in relazione reciproca (σχέσιν πρὸς ἄλληλα)».³

L'importanza dal punto di vista del pensiero teologico di questo collegamento tra il λόγος e la πρὸς ἄλληλα σχέσις è evidente. La formula euclidea è qui sullo sfondo, ma essa viene riletta in termini metafisici. Porfirio, nella sua precisione, mette in evidenza come la convergenza di σχέσις e λόγος implica che essi siano associati a un termine intermedio, che connette ontologicamente due sostanze o due enti diversi. L'espressione usata, μέσον, è molto significativa:

La relazione (σχέσις) è come un termine intermedio (μέσον) tra i soggetti, per il quale i termini relativi (τὰ πρὸς τι) sussistono, acquisendo qualcosa in più oltre ai soggetti, che non è altro che l'indicare un certo legame (συνάφεια) osservato tra di essi, in forza del quale sono chiamati così, [cioè relativi].⁴

Significativo per la prospettiva trinitaria è anche l'uso di συνάφεια. La relazione implica, dunque, un guadagno ontologico, ma essa rimane esterna all'ente, anzi essa per definizione si dà *tra* enti diversi. Questo essere reale rimane comunque minimo, come si afferma di seguito: «[I relativi] non sono nei soggetti né come complementi della sostanza, né come nessun altro accidente, che sorge nei soggetti stessi, come la passione o l'azione (ἐνέργεια), ma sono qualcosa di esterno (ἔξωθεν). Per questo sorgono a scompaiono senza che i soggetti ne risentano».⁵

In questo senso i relativi sono degli accidenti esterni al soggetto e così tenui che nel soggetto non cambia nulla quando vengono meno. Questo sembra essenziale anche per preservare l'asimmetria nella struttura partecipativa: nella scala gerarchica degli esseri le realtà superiori non debbono essere legate a quelle inferiori, anche se esiste tra di esse una relazione. Ne è chiaro esempio l'affermazione che il Primo principio è privo di relazioni (ἄσχετος), mentre tutti coloro che hanno origine da Lui, nello sforzo di ritornare, credono reciproche le relazioni con Lui.⁶

Ciò va tenuto presente nel leggere quei testi nei quali Porfirio ricorre proprio alla σχέσις per esprimere il rapporto tra l'anima e il corpo. Nelle *Sentenze*, infatti, si dice che gli incorporei non sono presenti nei corpi spazialmente, ma per la relazione (τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς).⁷ Lo stesso

¹ Cfr. *ibidem*, 124,27-28.

² Cfr. *ibidem*, 124,30-125,3.

³ *Ibidem*, 125,3-5.

⁴ *Ibidem*, 125,16-19.

⁵ *Ibidem*, 125,25-28.

⁶ Cfr. IDEM, *In Platonis Parmenidem commentaria* III, 35-IV, 4.

⁷ IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 3,4.

si dice nei frammenti degli *Σύμμικτα ζητήματα* dove la presenza relazionale dell'anima nel corpo è accostata a quella dell'amante nell'amato e di Dio in noi, mettendo in parallelo la *σχέσις* all' *ἐνέργεια*.¹

L'elaborazione di Plotino e Porfirio segna un chiaro vertice nella rielaborazione della categoria della relazione. Ad essa è riconosciuto un autentico valore ontologico, e non solo logico, che ovviamente si ha solo nell'ambito sensibile. La *σχέσις*, accostata al *λόγος*, è riconosciuta come fondamento ontologico dei *πρός τι*, in modo tale che la reciprocità (*πρός ἄλληλα*) diventa caratteristica essenziale.²

Il valore e le ragioni di questa dottrina possono essere colti alla luce della successiva rielaborazione di Giamblico, a noi nota grazie a Simplicio, essendo perduto il suo *Commento alle Categorie*. Egli conclude che la *σχέσις* inerisce a realtà differenti pur essendo una, caratterizzando così i relativi in quanto tali come principio unitivo e costitutivo dei *πρός τι*. Sempre secondo Simplicio questo approfondimento del rapporto tra *σχέσις* e *πρός τι* fu il frutto del confronto con gli stoici, che per primi inserirono la *σχέσις* nella dottrina sulla categoria dei *πρός τι*.³

Nella concezione neoplatonica la *σχέσις* è una forma accidentale la cui caratteristica propria è quella di mettere in rapporto due realtà distinte, che sono per questo ascritte ai *πρός τι*. Queste ultime possono essere di per sé sostanze o composti di sostanza e accidenti, ma sono considerati *πρός τι* solo come estremi della relazione. La *σχέσις* che li unisce è dunque simile al rapporto tra la causa e il causato, il che spiega l'accostamento al *λόγος*. Così le relazioni hanno esistenza reale, anche se in grado minore rispetto alle altre categorie di accidenti come la qualità e la quantità, perché queste ineriscono a una sostanza, mentre la relazione inerisce a due, avendo per così dire bisogno di un maggior supporto ontologico per esistere.⁴

Nella lettura neoplatonica i relativi hanno, dunque, esistenza propria, anche se minima. Bisogna aggiungere che essi, pur essendo connessi solo nell'ambito sensibile, sono sempre incorporei e non hanno materia propria, in modo tale che non possono mai essere oggetto di percezione, ma solo di inteliezione.

In questo percorso sembra particolarmente rilevante per gli sviluppi teologici successivi la posizione di Giamblico,⁵ il quale applicò la sua tecnica allegorica all'esegesi delle *Categorie* di Aristotele, concependole come descrizione coerente non solo del mondo sensibile, secondo quanto già visto con Plotino e Porfirio,

¹ Cfr. IDEM, *Σύμμικτα ζητήματα*, 261F,42-63. Cfr. BALZLY, *Porphyry and Plotinus*, 73.

² Sembra vada sfumata l'affermazione di D.C. Baltzly che Porfirio si distacca dalla posizione di Plotino: mentre questi ricorre al linguaggio del paragone (*παραβολή*), l'originale discepolo preferisce parlare di *λόγος*, per evidenziare che le relazioni hanno una realtà ontologica e non solo logica. Cfr. BALZLY, *Porphyry and Plotinus*, 70. Come si è visto, la connessione tra *σχέσις* e *λόγος* è plotiniana.

³ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium*, 165,32-166,29.

⁴ Cfr. CONTI, *La teoria della relazione*, 275-276.

⁵ Cfr. SIMPLICIO, *In Aristotelis categorias commentarium*, 159,9-161,11.

ma anche del mondo intellegibile neoplatonico.¹ Egli ha particolarmente insistito sulla trascendenza della Forma della relazione (σχέσις) in rapporto alla molteplicità osservata a livello dei relativi.² Questa novità avrebbe influenzato in modo notevole tutti i commentatori posteriori.³

Il riconoscimento di un ruolo della relazione anche nell'ambito degli intellegibili può essere legato alla relazione con il pitagorismo e alla necessità di sottolineare maggiormente il rapporto tra Dio e il mondo, espresso anche dalla teurgia. Va in questa direzione il seguente testo: «Dunque è meglio ricondurre la causa [dell'efficacia dei sacrifici] all'amicizia e all'affinità, e alla relazione unitiva (σχέσιν συνδευτικήν) tra i creatori e le creazioni e tra coloro che generano e i generati».⁴

L'accostamento di σχέσις e dell'aggettivo συνδευτικός richiama un preciso contesto di continuità ontologica, che la teologia cappadoce dovrà superare, per distinguere nettamente il Creatore dalla creazione e l'economia dall'immanenza.⁵ Si vede qui in azione una relazione che unisce piani ontologici diversi mettendoli in comunicazione e che si applica anche a chi genera e chi è generato. Sembra che questo uso possa essere fondamento di una concezione non ortodossa del rapporto tra il Padre e il Figlio come unione di nature diverse, necessariamente connesse per via della σχέσις, ma nelle quali la seconda sia subordinata alla prima.

Conclusione di questo percorso metafisico è il riconoscimento del ruolo della σχέσις che fonda l'esistenza dei πρὸς τι, svolgendo un ruolo di mediazione e connessione ontologica, che da Giamblico è riconosciuta anche a livello sovrasensibile. Si crea, così, una tensione tra la dimensione accidentale della σχέσις e il suo ruolo di mediazione ontologica, connessa alla partecipazione. Come si vedrà, questa tensione troverà soluzione nella riflessione trinitaria e nella rielaborazione della categoria di relazione, in particolare nel dibattito tra Gregorio di Nissa ed Eunomio.

Alessandro Conti ha scritto: «Questo ricco patrimonio concettuale messo a punto dai commentatori neoplatonici sarà storicamente sterile di conseguenze. Esso non passerà infatti che in misura assai esigua e in veste assai più modesta ai pensatori medievali, tramite il commento alle *Categorie* di Boezio».⁶ Forse si può aggiungere che la grandezza di questa tradizione si è rivelata proprio sul fronte teologico.

¹ Cfr. J. DILLON, *Iamblichus νεοπλάτωνος ἀφ' Ἀριστοτέλους Κατηγοριῶν*, «Syllecta Classica» 8 (1997) 65-77.

² Cfr. C. LUNA, *La relation chez Simplicius*, in I. HADOT, *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, Walter de Gruyter, Berlin 1987, 120.

³ Cfr. F.A.J. DE HAAS, *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, «Phronesis» 46 (2001) 495.

⁴ GIAMBILICO, *De mysteriis*, 5, 9,1-4.

⁵ Cfr. G. MASPERO, *El Espíritu, la Cruz y la unidad: syndeò, syndesmos y syndetikos en Gregorio de Nisa*, «Scripta theologica» 38 (2006) 445-471.

⁶ CONTI, *La teoria della relazione*, 283.

IV. LA SCUOLA ALESSANDRINA

Alessandria è il luogo dove questo sviluppo troverà le condizioni di possibilità, per la grande apertura e il profondo dialogo tra pensiero pagano e rivelazione cristiana che caratterizzarono la scuola teologica di questa città. Come si è visto, il termine *σχέσις* svolgeva già dal II secolo dell'era cristiana un ruolo importante nella storia dell'interpretazione della categoria del relativo nell'ambito della tradizione stoico-aristotelica. Contemporaneo di Alessandro di Afrodisia e di Galeno è Clemente Alessandrino. Nei suoi scritti il vocabolo ricorre 16 volte e fin da subito è riferito all'analisi ontologica nell'ambito intratrinitario. Si dice nel *Paedagogus*:

Colui che *pone gli uni alla destra e gli altri alla sinistra* (Mt 20, 21), quando è pensato come Padre, essendo buono, coll'essere chiamato buono è chiamato solamente ciò che è. Ma se si considera che il suo *Logos*, essendo Figlio, è nel (ἐν) Padre, è detto giusto a partire dalla relazione reciproca di amore (ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης), poiché il nome è determinato dall'uguaglianza di potenza.¹

Lo sfondo dell'affermazione è la risposta agli gnostici che oppongono un dio buono del Nuovo Testamento e un dio giusto e severo del Vecchio Testamento. Dal punto di vista dello sviluppo teologico successivo è essenziale la chiarezza con la quale si afferma che il *Logos* è nel Padre. Ciò sembra già connesso alla relazionalità dei nomi delle Persone divine. Così bontà e giustizia sono legate proprio dalla relazione, che è reciproca e d'amore. Si noti che la *πρὸς ἄλληλα σχέσις* aveva un valore necessario e geometrico, che l'Alessandrino conosce ed usa.² La specificazione mediante l'amore corregge questo elemento nella linea della bontà e, potremmo dire, della libertà. L'accostamento tra *σχέσις* e *ἀγάπη* non si dà prima di Clemente e ritorna solo con Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, come si vedrà in seguito. Si tratta quindi di un unico *fil rouge* che risulta essenziale per la comprensione della rielaborazione trinitaria della categoria in studio.

Un'altra ricorrenza di *πρὸς ἄλληλα σχέσις* si trova in un contesto apofatico, dove Clemente spiega che a Dio non si può dare un nome e che non lo si può conoscere se non grazie al *Logos* eterno che rivela il Dio ignoto. Così i diversi appellativi come Uno, Bene, Essere non hanno valore in sé:

Ma nessuno [di questi termini] preso individualmente può indicare Dio, solo tutti insieme possono indicare la potenza di Colui che è Onnipotente. Infatti, le cose dette sono parole formate a partire dalle proprietà che posseggono o dalla relazione reciproca (ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως). Ma non si può comprendere nulla di ciò riguardo a Dio.³

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 71, 3, 3-7, SC 70, 236.

² Cf. IDEM, *Stromata* VI, X, 80,2,3, SC 446, 220.

³ *Ibidem* V, XII, 82,2,1-3,1, SC 278, 160.

Sembra interessante che, già a questo stadio iniziale della riflessione trinitaria, appaia la percezione della distinzione tra ciò che si predica di Dio secondo le proprietà o secondo la relazione reciproca. Il velo apofatico è ben riconosciuto, perché solo la rivelazione può dischiudere l'immanenza trinitaria. Per questo Dio non lo si può comprendere. Ma nello stesso tempo si può dire qualcosa di Lui tenendo conto sia della dimensione delle proprietà sia di quella delle relazioni reciproche, che caratterizzano in generale l'uso del linguaggio.

Ancora una volta emerge l'importanza dell'accostamento di *σχέσις* e *ἀγάπη*, che elimina la possibile comprensione in chiave di necessità del rapporto reciproco. Questi due termini appaiono insieme in un altro passo del *Paedagogus* in un contesto simile a quello del primo brano citato: «Infatti, prima della creazione, era Dio, era buono, e per ciò ha voluto anche essere Creatore e Padre. E la disposizione di quell'amore (*ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις*) è divenuta principio di giustizia, dell'aver acceso il suo Sole e dell'aver inviato il suo Figlio». ¹

Nel brano citato *σχέσις* è riferita all'essere stesso di Dio, in quanto disposizione benevolente. Si tratta, di quindi, di una disposizione al dono, alla relazione. Amore e giustizia sono legati nella divinità: sia la Creazione che la Redenzione e l'invio del Figlio hanno origine nell'amore. Facendo ricorso a categorie che saranno sviluppate in seguito, si può leggere in questa formula l'affermazione che la missione della seconda Persona nasce dall'amore che unisce a livello intratrinitario il Padre e il Figlio. Le formulazioni di Clemente sono ancora esposte a un possibile fraintendimento, ² in assenza delle categorie di economia ed immanenza, sviluppate nel secolo IV, con la loro conseguente chiara distinzione. Ma la linea di sviluppo è quella che poi fiorirà nella teologia cappadoce.

L'ambiguità è legata al fatto che *σχέσις* nella concezione filosofica era connessa alla partecipazione: essere in relazione implicava inferiorità rispetto alla totale autonomia ontologica. Così in ambito teologico questa categoria assume una doppia valenza in riferimento all'immanenza e all'economia, che devono però essere ben distinte per evitare ogni possibile concezione subordinazionista della seconda Persona rispetto alla prima.

Si è già visto che è specifico di Clemente l'accostamento con *ἀγάπη* per esprimere la caratteristica propria del rapporto tra il Padre e il Figlio e come l'amore *spieghi* l'agire di Dio nella storia. Per distinguere in modo netto la relazione immanente da quella economica, Clemente specifica che Dio è naturalmente buono, ma che non ha relazione naturale con noi. Proprio l'accostamento con l'aggettivo *φυσική* è un altro uso importante specifico di Clemente:

L'uomo è propenso a comunicare per la giustizia e trasmette quanto ha ricevuto da Dio per una naturale benevolenza e disposizione (*φυσικὴν εὐνοίαν καὶ σχέσιν*) e per i

¹ IDEM, *Paedagogus* I, 9, 88, 2, 4-8.

² Si veda l'interessante discussione in M. J. EDWARDS, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, «*Vigiliae christianae*» 54 (2000) 159-177.

comandamenti che segue. Dio, invece, non ha nei nostri confronti nessuna relazione naturale (*φυσικὴν σχέσιν*), come vogliono i fondatori delle eresie.¹

Nel testo è chiarissima la distinzione tra la relazione nel caso dell'uomo e in quello di Dio. Non esiste alcuna scala ontologica che unisca in modo continuo il mondo e il primo principio. L'ultima frase nega in modo diretto quanto era comune a livello filosofico, come visto da Alcino-Albino fino a Giamblico.² Proprio questa negazione permette di riconoscere la *σχέσις* come disposizione al dono, alla relazione libera, con l'uomo.

Clemente si presenta così come colui che ha rielaborato in modo decisivo la categoria della *σχέσις*, qualificandola con il riferimento all'*ἀγάπη* e con l'aggettivo *φυσικὴ*, che poi saranno ripresi dalla teologia posteriore, e individuando nella *πρὸς ἄλληλα σχέσις* un elemento essenziale per la formulazione dell'ontologia di Dio uno e trino. La *relazione naturale* (cioè l'accostamento di *φυσικὴ* e *σχέσις*) è una formulazione tipicamente teologica, non presente nel linguaggio filosofico dell'epoca: essa apparirà successivamente una volta negli scritti di Eusebio³ e poi otto volte negli scritti trinitari di Gregorio di Nissa,⁴ il quale, come già per la connessione tra *σχέσις* e *ἀγάπη*, sembra ispirarsi direttamente a Clemente.

È così evidente l'originalità della rielaborazione ontologica della categoria di relazione, realizzata dal pensiero cristiano che cerca di pensare la Trinità. Si tratta di un lavoro propriamente filosofico, compiuto in dialogo con i pensatori metafisici dell'epoca, come sembra dimostrare il seguente testo del cap. VIII degli *Stromata*, dove si discutono i diversi tipi di cause. Nonostante i dubbi sull'autenticità clementina di questo libro,⁵ il cui contenuto è prevalentemente filosofico e non teologico come nel resto dell'opera, sembra in ogni caso un'interessante testimonianza nell'analisi della tradizione interpretativa di *σχέσις*. Infatti, si dice:

Ogni causa in quanto causa include un doppio concetto, poiché la si pensa a partire da qualcosa (*τινός*) e in relazione a qualcosa (*πρὸς τιν*): così è *di qualcosa*, cioè dell'effetto, come la spada del tagliare, ed è in relazione a qualcosa, in relazione a ciò che è ad essa disposto (*τῷ ἐπιτηδέως ἔχοντι*), come il fuoco rispetto alla legna. Infatti il fuoco

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, XVI, 73,4,1-74,1,2, SC 38, 92.

² Come si è visto, nella concezione di Plotino e Porfirio si nega che il Primo Principio abbia relazioni con ciò che è più in basso nella scala ontologica, ma questa scala permane con la sua struttura necessaria, in modo tale che la connessione naturale fra il Primo Principio e il mondo è sempre alla base del pensiero emanazionista neoplatonico.

³ Cfr. EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* I, 10, 3,5, in *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (d'ora in poi GCS) 14, 69.

⁴ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, in *Gregorii Nysseni Opera* (d'ora in poi GNO) III/1, 56,9; *Contra Eunomium* I, 159,4 (GNO, I, 75,4-5); II, 206,2 e 558,7 (GNO, I, p. 285,5 e 389,28-29); III, 1, 88, 2; 112,2; 121,6; 136,3 (GNO, I, 34,6, 41,25, 44,30, 49,14).

⁵ M. Merino propende per l'attribuzione a Clemente: M. MERINO, *El Stromata VIII de Clemente de Alejandria*, «Scripta theologica» 37 (2005) 13-54. Si veda anche P. NAUTIN, *La Fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie*, «Vigilie christianae» 30 (1976) 268-30.

non brucia il diamante. La causa appartiene ai relativi (τῶν πρὸς τι): infatti, la si pensa secondo la relazione (σχέσιν) di una cosa ad un'altra, in modo tale che pensiamo a entrambe, per concepire la causa come causa.¹

Tra gli esempi ci sono il Padre e il Creatore (τοῦ δημιουργοῦ) e si enunciano due principi che sembrano importanti. Il primo è: «non è possibile che la stessa cosa, considerata rispetto a se stessa, agisca e contemporaneamente venga disposta: non si può essere figlio e padre».²

Sembra evidente l'interesse teologico dell'esempio e della dottrina esposta. Lo stesso si può dire del secondo principio: *le cause non derivano le une dalle altre, ma sono cause une per le altre* (Ἀλλήλων οὐκ ἔστι τὰ αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια).³

A livello filosofico la connessione tra cause e relativi si ritrova in Galeno, il quale, parlando della facoltà emopoietica, scrive:

anche ogni altra facoltà va pensata nella categoria della relazione (πρὸς τι). Infatti, primariamente la facoltà è causa dell'attività (ἐνεργείας), ma anche accidentalmente è causa di ciò che è prodotto. Ma se la causa è relativa (πρὸς τι), poiché è causa solo di ciò che ha origine da essa e di null'altro, allora è evidente che anche la facoltà appartiene al relativo (πρὸς τι).⁴

Anche se la terminologia della σχέσις non compare, sembra interessante che la causa, nel caso delle facoltà naturali, venga inserita nella categoria dei relativi. L'accostamento è ancora più interessante se si considera che l'opera perduta *De demonstratione* di Galeno è probabilmente alla base del cap. VIII degli *Stromata* di Clemente.⁵

Questi ha a che fare con la causa prima, nella quale deve introdurre una distinzione puramente relazionale. Perciò deve affermare l'impossibilità per la stessa persona di essere contemporaneamente padre e figlio all'interno della stessa relazione e deve cercare di superare una concezione derivativa delle cause stesse, come i due principi enunciati indicano. L'inclusione delle cause nei relativi e il parallelo in Galeno mostrano l'importanza assunta dalla σχέσις in questo periodo e la necessità di una sua elaborazione in ambito propriamente teologico.

Gli elementi fondamentali del contributo di Clemente, con la tensione latente tra la dimensione immanente e quella economica, rimangono presenti nell'opera di Origene, che sembra però non seguire il maestro negli accostamenti terminologici. Sono assenti nei suoi scritti a noi pervenuti in greco usi di σχέσις accompagnati da ἀγάπη o da φυσική, né appare l'uso in ambito trinitario della πρὸς ἄλληλα σχέσις, ma si avverte lo stesso sforzo di distinguere il rapporto

¹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VIII, IX, 29,1,1-2,2.

² *Ibidem*, VIII, IX, 29,4,1-5.

³ *Ibidem*, VIII, IX, 30,1,1.

⁴ GALENO, *De naturalibus facultatibus* 2, 9,8-13.

⁵ Cfr. M. HAVRDA, *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, «Vigiliae christianae» 65 (2011) 343-375. Si veda, sulla stessa opera perduta, anche R. CHIARADONNA, *Le traité de Galien Sur la démonstration et sa postérité tardo-antique*, in R. CHIARADONNA, F. TRABATTONI (Eds.), *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*, Brill, Leiden, 2009, 43-77.

eterno tra il Padre e il Figlio, nell'immanenza divina, dalla relazione economica. Così, commentando Gv 1,1.4, Origene scrive:

Ma bisogna fare attenzione a questi due *in* e analizzare la loro differenza. Il primo è il Logos *nel* principio, il secondo è la Vita *nel* Logos. Ma il Logos non è venuto all'essere nel principio; né accadeva che il Principio fosse privo di Logos. Per questo si è detto: *In Principio era il Logos* (Gv 1, 1). La Vita, invece, non era nel Logos, ma la Vita è venuta, se la Vita è la Luce degli uomini (Gv 1, 4). Infatti, quando non c'era uomo, nemmeno c'era la luce degli uomini, poiché la luce degli uomini è concepita in relazione (*κατὰ τὴν σχέσιν*) agli uomini.¹

Clemente aveva evidenziato che il Figlio era *nel* Padre, Origene distingue allora i due *in* che riguardano il Logos nel prologo giovanneo: quello che si può chiamare immanente, riferito al Principio, e quello relativo all'economia e alla venuta nella storia e nel mondo.

Questa distinzione è ancora più chiara nel primo dei frammenti del *Commento a Giovanni*, dove appare l'espressione *κατ' οὐσίαν* in opposizione alla concezione economica legata alla *σχέσις*. Per quanto probabilmente la terminologia possa aver subito qualche influsso da parte del compilatore, la dottrina sembra particolarmente rilevante per il tema in questione e per l'influsso di Origene sulla teologia successiva:

Il Figlio di Dio è chiamato anche Sapienza, creata come inizio delle sue vie secondo il libro dei Proverbi (cfr. Pro 8, 22), poiché la Sapienza di Dio esisteva presso Colui (*πρὸς τὸν*) del quale è Sapienza, senza avere alcuna relazione (*σχέσιν*) ad altro, ma una volta diventato benevolenza di Dio decise che esistessero le creature. Questa Sapienza volle assumere una relazione come Creatore (*σχέσιν δημιουργικῆν*) rispetto alle realtà che avrebbero iniziato ad essere e questo spiega il senso del Suo essere creato come principio delle vie di Dio.²

Si noti che l'esistenza del Figlio presso il Padre è espressa con la formula relazionale, contenuta nel prologo stesso: il *πρὸς τὸν* che richiama il *πρὸς τι* modificandolo. In questo testo *σχέσις* è invece riservato al rapporto con la creazione.³ In un certo senso, il termine indica qui il Logos nel suo agire economico, come si deduce dal seguito:

Quindi, [alcuni] affermano che il Logos è principio non in quanto diverso da questa Sapienza secondo la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), ma secondo la concezione (*ἐπινοία*) e la relazione (*σχέσει*), in modo tale che c'è una sola esistenza (*ὑπαρξίς*), che le Scritture qui indicano secondo la sostanza (*κατ' οὐσίαν*), che come Sapienza è propria di Dio e si è chinata, per dir così, come Logos creatore sulle creature.⁴

Si tratta di una novità radicale rispetto alla concezione filosofica, perché il Dio cristiano, a differenza degli dèi pagani, si preoccupa dell'uomo e ha una rela-

¹ ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 130,1-9, SC 120, 292-294.

² IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis* 1.55-61, GCS 10, 485, 4-10.

³ Lo stesso avviene con l'espressione *κατὰ δὲ τὴν πρὸς τι σχέσιν* in IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, XIII, 20,7, GCS 40, 234, 19-20.

⁴ IDEM, *Fragmenta in evangelium Joannis*, 1, 63-67, GCS 10, 485, 12-16.

zione con lui in quanto Dio creatore e provvidente: la connessione tra Dio e il mondo non è necessaria, ma è frutto dell'amore e della condiscendenza divini.¹

Nell'ultimo testo si manifesta chiaramente la posizione di Origene in favore dell'eternità del *Logos*,² che esclude ogni interpretazione della sua teologia trinitaria in chiave subordinazionista.³ Se di un subordinazionismo si può parlare, è solamente a livello verbale, in quanto la forma espressiva non è ancora stata sufficientemente raffinata per poter esprimere il mistero senza offuscarlo. La riformulazione delle categorie metafisiche è ancora in corso d'opera. Ma si vede chiaramente che il punto critico è proprio la necessità di separare il senso della relazione del Figlio rispetto al creato da quella rispetto al Padre.

Origene sembra usare *σχέσις* anche nell'ambito propriamente immanete, in quanto identifica la relazione reciproca tra il Padre e il Figlio con la *θεολογία* stessa, cioè con l'affermazione della divinità del Figlio:

E probabilmente le testimonianze profetiche non annunciano solo la venuta di Cristo, insegnandoci ciò e null'altro, ma piuttosto è possibile imparare molta teologia (*θεολογίαν*), e la relazione (*σχέσιν*) del Padre al (*πρὸς*) Figlio e del Figlio al (*πρὸς*) Padre, dai Profeti e da quello che loro hanno annunciato a questo proposito, non meno che dagli apostoli che hanno narrato la grandezza del Figlio di Dio.⁴

Si noti che Origene non usa, come Clemente, la formula *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, ma esprime la reciprocità della relazione ripetendo i nomi delle Persone divine a posizioni intercambiate in forma di chiasmo. Lo sforzo teologico è teso a mostrare la presenza del *Logos* nell'Antico Testamento e, quindi, la possibilità di conoscere la Sua relazione con il Padre anche attraverso gli insegnamenti profetici. Si scorge anche qui un limite che nel IV secolo sarà corretto, in quanto si sovrappongono il *Logos* e il Cristo mettendo in ombra il ruolo dell'incarnazione. La teologia delle nature sviluppata da Atanasio obbligherà a ridimensionare il valore di queste affermazioni, che rimarranno presenti, ma che saranno reinterpretate in termini di profezie dell'Incarnazione.⁵

¹ Nel *Contra Celsum* si ha proprio un accostamento di provvidenza e relazione tra gli uomini e Dio (*τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοιαν καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θείου*), entrambe negate dagli aristotelici: cfr. IDEM, *Contra Celsum* III, 75,22-24, SC 137, 170.

² Anche qualora il frammento citato non fosse autentico, i passi citati sono paralleli a un testo in *Expositio in Proverbia*, dove si afferma in modo netto che la Sapienza è eterna ed esiste (*ὑπάρχουσα*) da sempre sostanzialmente (*οὐσιωδῶς*) presso Dio, mentre il suo agire appartiene alla dimensione della relazione con le creature (*ἢ πρὸς τὰ γεννητὰ σχέσις*): cfr. IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 185A.

³ Cfr. I. RAMELLI, *The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his In Illud: Tunc et ipse Filius: His Polemic against "Arian" Subordinationism and the Apokatastasis*, in V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS, *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Brill, Leuven 2011, 445-478.

⁴ ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 205, 1-7, SC 120, 346.

⁵ Ad esempio, nel secolo IV Gregorio di Nissa interpreta l'episodio del rovetto ardente in Es 3,14, come prefigurazione tipologica della nascita virginale di Cristo da Maria: cfr. GREGORIO DI NISSA, *In Diem Natalem*, GNO x/2, 247, 10-248, 4.

V. IL PASSAGGIO AL IV SECOLO

La tensione per una perfetta distinzione tra economia ed immanenza si ritrova negli scritti di Eusebio, il quale riprende l'espressione *φυσικὴ σχέσις*, cambian-done il senso rispetto all'uso di Clemente. Viene così messa in luce una possibile ambiguità, direttamente connessa alle difficoltà di interpretazione dell'*homoou-sious* niceno.¹ Infatti, la categoria *σχέσις* è usata da Eusebio, nella polemica contro Marcello di Ancira, il quale dissolveva il Logos nella sostanza del Padre, per distinguere, invece, affermando il rapporto tra la natura del Padre e quella del Figlio: la relazione non è concepita nella stessa natura, ma è posta tra due natu-re unite da sempre. Scopo di Eusebio è mostrare che la seconda Persona della Trinità non è creata dal nulla. Per questo si dice:

[La Chiesa] professa solo Lui e nessun altro Unigenito e Figlio di Dio, e solo Lui chia-ma Sapienza e Logos e Vita e Luce, *Immagine del Dio invisibile* (Col 1, 15) e *riflesso della luce perenne* (Sap 7, 26), e insegna che le miriadi di altre realtà create, tra loro sorelle, rendono a Lui gloria, mostrando in questo modo che solo a Lui, in quanto Figlio Uni-genito, spetta la relazione (*σχέσιν*) con la divinità del Padre.²

L'argomentazione è estremamente semplice: se il Figlio fosse creato non po-trebbe essere Figlio, ma sarebbe fratello delle cose create. Ciò che qui interessa maggiormente è il ricorso alla relazione per affermare la divinità della seconda Persona: proprio perché è Figlio deve partecipare alla divinità del Padre. Nel-la stessa opera questa relazione al Padre è definita *relazione naturale* (*πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν σχέσιν*).³ Il punto teologico fondamentale è la fedeltà al si-gnificato dei nomi delle Persone divine rivelati nel Nuovo Testamento: Padre e Figlio indicano una comunanza di natura, che esclude la possibilità di ribassare la seconda Persona al livello creaturale. L'approccio è complementare rispetto a quello di Clemente, che aveva negato che una relazione naturale potesse unire Dio e l'uomo: qui sembra invece che la *σχέσις* possa unire nature diverse, anche se simili, come nel caso delle due prime Persone divine.

L'affermazione si inserisce nella concezione della mediazione del *Logos* sviluppa-ta da Eusebio: la seconda Persona divina deve essere caratterizzata da una doppia relazione con il Padre e con le creature, perché può svolgere la sua funzione di in-termediario solo partecipando della natura di entrambi gli estremi che connette. Così il Figlio non può essere creatura e deve avere invece una relazione naturale con il Padre, ma nemmeno può avere una natura identica a quella della prima Persona.⁴

¹ Per una presentazione introduttiva del Concilio di Nicea e delle discussioni trinitarie ad esso connesse, si veda B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa: Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986, 147-159.

² EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* 1, 9, 3,3-4,1, GCS 14, 67, 19-25.

³ Cfr. *ibidem*, I, 10, 3, 5, GCS 14, 69,1.

⁴ Cfr. J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra, and Athanasius of Alexandria*, Oxford University Press, Oxford 2007, 37-38.

Chiaramente ciò è legato alla dipendenza dalla filosofia di matrice platonica.¹

Quanto detto sembra chiarire la precisazione inserita da Eusebio nel suo commento a *Il Signore è stato mio aiuto* di Sal 29,11 (Κύριος ἐγενήθη βοηθός μου): spiega che l'ἐγενήθη non è sempre riferito a una sostanza (οὐσίωσιν), ma a volte indica anche una relazione (πρός τινα σχέσιν), come nel caso del Salvatore.² Si nota qui l'assenza di una piena elaborazione della distinzione tra economia ed immanenza: si ricorre alla categoria della relazione proprio per collegare le due dimensioni in modo necessario. È evidente che la σχέσις di cui parla Eusebio anche nel caso del Figlio eterno si trova al di fuori della sostanza del Padre, ma necessariamente e naturalmente unita ad essa. La relazione rimane così legata alla concezione filosofica previa.

Per questo, pare importante la citazione di Plotino nella *Praeparatio Evangelica* a proposito della discussione stoica dell'immortalità dell'anima e del principio della vita, cioè dello πνεῦμα. Il testo citato da Eusebio è probabilmente quello dell'edizione di Eustochio e non l'edizione porfiriana.³ In esso si discutono le categorie stoiche dichiarando l'equivalenza di πῶς ἔχον e σχέσις:

Ma se [gli stoici] sostengono che la vita e l'anima non sono altro che *respiro* (πνεῦμα), che ne è di quel famoso modo di essere (πῶς ἔχον) nel quale si rifugiano, costretti come sono a porre un'altra natura attiva oltre al corpo? Se dunque non dicono che ogni respiro è anima, poiché ci sono miriadi di respiri che sono inanimati, ma che l'anima è un certo modo di essere (πῶς ἔχον) respiro, allora diranno che questo modo di essere e questa relazione (σχέσιν) degli esseri sono o qualcosa o nulla. Ma se sono nulla, allora il respiro rimarrà solo e il modo di essere non sarà che un nome. In questo modo arriverebbero a fare dell'anima e di Dio null'altro che materia e di ogni cosa solo un nome. Ma se la relazione (σχέσις) degli esseri è qualcosa d'altro rispetto al sostrato (ὑποκείμενον) e alla materia, ma è nella materia come immateriale in quanto non è composta da materia, allora c'è un *logos* che non è corpo ma è un'altra natura.⁴

Il riferimento all'essere *un'altra natura*, giocato sul parallelo tra il mondo materiale e quello immateriale e dettato dal confronto con la posizione pneumatica degli stoici e la loro identificazione tra Dio e il mondo, sembra poter avere un influsso sull'uso di σχέσις per la seconda Persona divina nella teologia di Eusebio. Si noti, in particolare, la rilevanza teologica dell'accostamento di σχέσις e λόγος alla fine del brano citato.

Nel corso del secolo IV il numero delle ricorrenze del termine σχέσις si innalza notevolmente e ciò avviene proprio in ambito teologico. La terminologia è

¹ Cfr. H. STRUTWOLF, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 187-194.

² EUSEBIO, *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 264D.

³ Cfr. E. DES PLACES, in SC 338, n. 1, pp. 332-333 e P. HENRY, *Les états du texte de Plotin*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, 77-119.

⁴ PLOTINO, *Enneadi* IV, 7, 4,8-21, in EUSEBIO, *Praeparatio Evangelica* xv, 22, 18,1-20,1, SC 338, 338-340.

poco presente in Atanasio, mentre è molto diffusa negli scritti dei Cappadoci e in particolare in Gregorio di Nissa, nelle cui opere l'espressione appare circa 140 volte. In questo modo il vescovo di Nissa risulta essere l'autore in lingua greca precedente al secolo v d.C. che in assoluto più fa ricorso a *σχέσις* dopo Alessandro di Afrodisia. Ciò sembra poter essere connesso alla polemica con Eunomio, nella quale, come si vedrà, il termine diventa oggetto di discussione a proposito della concezione del rapporto reciproco fra le tre ipostasi divine.

Sembra interessante notare che la categoria di relazione doveva già essere presente nelle dispute trinitarie agli inizi del secolo. Ario, infatti, nella sua lettera ad Alessandro d'Alessandria, dove confessa la sua fede nelle tre ipostasi divine ma nega che il Figlio sia eterno come il Padre, scrive del Figlio: ¹ «Infatti non è eterno, né coeterno, né ingenerato insieme al Padre, né ha l'essere con il Padre, che alcuni dicono essere relativi (τὰ πρὸς τι), introducendo due principi (ἀρχὰς) ingenerati». ²

Atanasio ³ esprime ripetutamente l'idea che il nome Padre implica l'esistenza del Figlio e viceversa, ⁴ dottrina che eredita da Dionigi d'Alessandria, ⁵ ma non fa mai riferimento esplicito alla categoria della relazione in ambito immanente. Il *πρὸς τι* appare solo una volta, nel commento di Eb 3,1-2, dove il "fece" (ἐποίησε), riferito a Dio come soggetto e a Gesù come complemento oggetto, è interpretato nel senso del *quando e della relazione* (πότε καὶ πρὸς τί), cioè in senso economico. ⁶ Si noti che questa espressione greca appare letteralmente solo in Aristotele, ⁷ Alessandro di Afrodisia, ⁸ Gregorio di Nissa ⁹ e Gregorio di Nazianzo. ¹⁰

Il termine *σχέσις* è presente solo in poche opere autentiche di Atanasio con sensi generici, mentre l'unica ricorrenza significativa da un punto di vista trinitario è ancora una volta riferita alla storia della salvezza. Commentando il *Mi venga in aiuto la tua mano* di Sal 118(119), 173, la relazione di Dio con i salvati è indicata da *σχέσις*: «Indica non la sua [della mano] generazione secondo l'essenza, ma la relazione (*σχέσις*) con ciò che viene salvato». ¹¹

Si intravede sullo sfondo l'esegesi ariana del testo, che viene letto come affermazione della creaturalità della seconda Persona.

¹ Cfr. P. ARNOU, *Arius et la doctrine des relations trinitaires*, «Gregorianum» 14 (1933) 269-272; G. C. STEAD, *The Platonism of Arius*, «Journal of Theological Studies» 15 (1964) 16-31 e L. W. BARNARD, *What was Arius' Philosophy?*, «Theologische Zeitschrift» 28 (1972) 110-117.

² ARIO, *Lettera ad Alessandro di Alessandria*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Athanasius Werke*, II/7, 244, 11.

³ Per una presentazione della categoria di relazione nella teologia di Atanasio con i suoi precedenti, si veda la bella sintesi in X. MORALES, *La théologie trinitaire d'Athanase d'Alexandrie*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2006, 201-231.

⁴ Cfr. IDEM, *Orationes tres contra Arianos* III, 6, 5, in *Athanasius Werke*, II/7, 312.

⁵ Cfr. IDEM, *De sententia Dionysii*, 15,4-5, in *Athanasius Werke*, II/2, 57.

⁶ IDEM, *Orationes tres contra Arianos*, II, 7, 2, in *Athanasius Werke*, II/7, 183.

⁷ ARISTOTELE, *Magna moralia* 1.1.18.6 e *Topica* 102b.21.

⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, 51, 22; 53, 12 e 57, 13.

⁹ GREGORIO DI NISSA, *De mortuis non esse dolendum*, GNO IX, 34, 5.

¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 30 (De Filio)*, 10, 5, SC 250, 242.

¹¹ ATANASIO, *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 508D.

L'uso di *σχέσις* sembra acquisire, invece, un certo rilievo in ambito *omeusiano*, probabilmente per l'eredità di Eusebio. I documenti riportati da Epifanio nel *Panarion*, infatti, sono testimoni di una discussione che verte proprio su questa categoria. In primo luogo, in una lettera di Basilio di Ancira si dice che Paolo ha imparato dalla Sapienza stessa la nozione (*ἐννοιαν*) del Padre e la relazione della Sapienza con le realtà create (*τὴν πρὸς τὰδε τὰ γενόμενα σχέσιν*).¹ Il termine *σχέσις* è qui riferito al rapporto tra il Figlio e il mondo. La riflessione sul ruolo creativo della seconda Persona sembra sia stato fondamentale nelle discussioni sull'identità di natura con il Padre, poiché il *Logos* era letto come pensiero della Prima Persona che concepisce il creato. In questo modo la seconda Persona si distingueva sia dalla prima sia dalla creazione, ma rimaneva necessariamente connessa alla creazione stessa, in quanto concepita in funzione di essa.

Ciò può spiegare l'uso di *σχέσις* da parte di Giorgio di Laodicea, in un'altra lettera riportata nel *Panarion*, scritta probabilmente insieme a Basilio di Ancira,² nella quale si riprendono gli argomenti, già visti con Atanasio, sulla correlatività dei nomi delle prime due Persone divine:

Il nome *Padre e Figlio* significano la relazione a qualcosa (*τὴν πρὸς τι σχέσιν*), cosicché anche se nominiamo solo un padre, abbiamo incluso nel nome del padre la nozione del figlio. Infatti si dice padre un padre di un figlio. E se nominiamo solo un figlio, otteniamo la nozione del padre, perché si dice figlio di un padre. Infatti sono legati l'uno all'altro e la relazione (*σχέσις*) non è rotta, ma ciascuno di essi, nominato da solo, implica la nozione dell'altro, e non il nome solo, ma con il nome anche la prossimità (*οἰκειότητα*) della natura. Infatti, pensando a Dio come a un Padre, lo pensiamo Padre di un Dio e, pensando che un Figlio di Dio è Dio, pensiamo Dio il suddetto Figlio e di natura simile (*ὅμοιον*) a Colui del quale è pensato Figlio. Ma per ingenerato non si intende ingenerato di un generato, né con generato ci si riferisce al generato di un ingenerato. Quindi, poiché i termini ingenerato e generato non hanno né la relazione reciproca (*τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν*) né contemporaneamente indicano la natura, ma piuttosto accomunano la proprietà (*ιδιότητα*) del Figlio al resto delle realtà create, non accetteremo questi nomi con l'empio inganno, ma ci atterremo sempre piamente a quello di Padre e Figlio.³

Il testo è particolarmente denso e mostra una chiara reazione all'argomento ariano fondato sull'applicazione al Figlio dell'equivalenza tra generato e creato. I nomi del Padre e del Figlio sono letti in senso relazionale, introducendo nel classico argomento di Dionigi di Alessandria a di Atanasio il termine tecnico *σχέσις*. Le espressioni evidenziano però che la dottrina proposta non è quella ortodossa, perché il Figlio è detto essere solo di natura simile rispetto al Padre. L'espressione *Padre di un Dio* (*θεοῦ πατέρα*) è particolarmente significativa, per-

¹ Cfr. EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 7,2, GCS 40, 277, 1-4.

² Per la discussione su chi sia stato l'autore della lettera cfr. M. DELCOGLIANO, *The Literary Corpus of George of Laodicea*, «*Vigiliae christianae*» 65 (2011) 150-169. Dal punto di vista della presente analisi, la questione non è rilevante, perché in ogni caso si tratta della stessa corrente teologica *omeusiana*.

³ EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 19,3-20,1, GCS 40, 292, 4-21.

ché sembra distinguere le prime due Persone divine a livello sostanziale. La terminologia della relazione reciproca (πρὸς ἀλλήλα σχέσις) è utilizzata per indicare l'inseparabilità delle nature delle due Persone divine, che sono presentate come mutuamente connesse.

L'uso di σχέσις nel testo citato sembra basarsi sulla concezione del Figlio come essere divino, quindi di natura simile al Padre e in relazione reciproca con lui, ma non creatura come affermavano gli ariani. La natura della seconda Persona è solo simile a quella della prima, proprio per la relazione della Sapienza con il creato, in quanto essa è il pensiero del Padre. La σχέσις è dunque qui vista come rapporto tra gradi ontologici, secondo uno schema ancora debitore del pitagorismo.

La differenza rispetto alla concezione della σχέσις sviluppata successivamente nella dottrina ortodossa è evidente se si legge come Epifanio confuta Aezio. Da parte anomea si affermava l'impossibilità che il Figlio, generato per definizione, fosse anche ingenerato, in base al principio che ogni natura fugge tutto ciò che non è della sua natura verso quello che le è connaturale (μᾶλλον γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀνοικείου ἐπὶ τὸ αὐτῆς οἰκεῖον ἐπεὶ γεται πᾶσα φύσις).¹ La risposta del vescovo di Salamina discute proprio il senso della σχέσις che unisce il Padre e il Figlio:

Se l'Ingenerato ha creato (ἐποίησε) il Generato e non lo ha generato (ἐγέννησεν), dato che la denominazione è connessa necessariamente all'unica identità e nessuno dei due nomi è estendibile all'altro per la reale antinomia, il significato della relazione (ἡ δύναμις τῆς σχέσεως) consiste nella distinzione di ciascuno dei due, che non hanno alcunché reciprocamente in comune se non l'autorità e la natura che è superiore a tutto ciò che è stato da essa creato, in quanto ne è la causa. Ma poiché c'è un altro appellativo tra Fattore e fattura e tra creatore e creatura, denominazione prossima a ingenerato, ma molto distante dal nome di creato, è impossibile, allora, o Aezio, confondere tutto ciò ed eliminare per tuo conto la comunione della perfetta denominazione secondo la vera relazione (κατὰ ἀληθινὴν σχέσιν) del Figlio con il Padre eterno e increato.²

Epifanio distingue due usi teologici diversi di σχέσις: il primo che separa la natura del Padre da quella del Figlio, considerando il secondo alla stregua delle altre creature, distinto solo per la partecipazione al potere del Padre; il secondo, che si colloca ad un livello diverso rispetto alla distinzione della denominazione di *Creatore* e di *creatura*, consiste nella denominazione secondo la *vera* relazione, che distingue le Persone senza separare le nature. Sembra corretto riconoscere in questa denominazione relazionale il livello immanente, che è prossimo alla denominazione di ingenerato e totalmente estraneo alla creaturalità.

Epifanio ricorre alla stessa distinzione dei significati di σχέσις, uno subordinante e uno immanente, nell'ambito della teologia dell'immagine, nel contrastare l'interpretazione del Figlio come immagine del Dio invisibile (Col 1,15) da parte di Aezio:

¹ *Ibidem*, III, 76, 23,1, GCS 40, 370, 21-22.

² *Ibidem*, III, 76, 23,2-3, GCS 40, 370,23-371,4.

Intendiamo, dunque, che questa relazione (σχέσις) è duplice, e mostriamo l'uso differente prendendo esempio dall'espressione dal caso umano. Si parla, infatti, di immagine di un uomo sia quando questa è simile a lui sia quando è dissimile. L'una è ritratta con dei colori, mentre l'altra con l'identità di essenza rispetto a colui che genera, come il figlio generato manifesta rispetto al padre i caratteri della famiglia, in modo tale che l'immagine si trova nell'identità e nell'aver la stessa sostanza e la stessa effigie. E per noi il Figlio Unigenito di Dio è lo stesso nella divinità del Padre e nell'onore e identico (ἴσος) per la vera immagine (διὰ τῆς ἀληθινῆς εἰκόνας) e l'uguaglianza che non cambia, ma è immutabile, come è un figlio che è generato da un padre veramente e con la stessa sostanza. Così anche è per lo Spirito Santo, in quanto procede dal Padre, anche se non è generato, perché il Figlio è Unigenito.¹

Nei due testi è evidente il parallelismo tra la vera relazione e la vera immagine. Entrambe queste categorie possono essere usate con un valore forte e uno debole. L'argomento è costruito per contrastare Aezio, il quale non solo rifiuta l'identità (ἴσος), ma anche l'essere simili (τὸ ὅμοιον) secondo l'essenza del Padre e del Figlio, che invece era accettato dagli *omeusiani*.

La dottrina della σχέσις nelle testimonianze e nella teologia di Epifanio mostra il ruolo fondamentale svolto da questa categoria nelle discussioni trinitarie del secolo IV. La linea argomentativa si appoggia al significato dei nomi rivelati di Padre e Figlio: essi sono nomi legati da una relazione che implica identità di natura. Il ragionamento chiaramente cerca di portare all'assurdo le affermazioni dell'avversario, per cui basta dimostrare che anche nel caso semplicemente umano la generazione esclude la diversità sostanziale tra Padre e Figlio. Ciò implica, dunque, una novità ontologica rispetto alle categorie platoniche, per le quali l'immagine implicava necessariamente degenerazione e differenza sostanziale. Questa novità è particolarmente evidente nella teologia cappadoce.

VI. BASILIO DI CESAREA

I rapporti di Basilio con gli *omeusiani* sono noti: la prossimità con Eustazio di Sebaste lo portò a contatto diretto con le posizioni di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, in particolar modo nella reazione di fronte al rinforzarsi della posizione anomea di Aezio e Eunomio.² Giorgio di Laodicea sembra abbia svolto un ruolo di rilievo come punto di raccordo tra la teologia eusebiana e la posizione ortodossa successivamente sviluppata da Basilio e dai Cappadoci.³ Infatti, da questa prospettiva, l'applicazione della σχέσις al rapporto tra il Padre e il Figlio

¹ *Ibidem*, III, 76, 3,1-3, GCS 40, 343, 8-19.

² Cfr. PH. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley 1998, 95-101. Per Basilio di Ancira, cfr. anche J.N. STEENSON, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Ph.D. Thesis, Oxford 1983; IDEM, *Basil of Ancyra on the meaning of homoousios*, in R.C. GREGG (ed.), *Arianism. Historical and Theological Reassessments*, Cambridge MA. 1985, 267-279 e R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T & T Clark, Edinburgh 1988, 611-636.

³ Cfr. M. DELCOGLIANO, *The significance of George of Laodicea in the fourth-century trinitarian debates*, «Studia patristica» 46 (2010) 307-311.

rimaneva esposta al pericolo che la distinzione relazionale fosse intesa come distinzione anche delle nature o delle sostanze, pur concepite come simili. Per superare questo rischio occorre una riformulazione ontologica, le cui basi furono poste proprio da Basilio di Cesarea.¹

Egli ricorre al termine *σχέσις* circa venticinque volte, la metà delle quali in ambito trinitario, specialmente nel *De Spiritu Sancto* e negli scritti contro Eunomio. Sembra logico partire nell'analisi da questi ultimi. Balza subito agli occhi la riformulazione della relazionalità dei nomi delle Persone divine in termini di *σχέσις*, passaggio assente in Atanasio: «Il termine Padre ha lo stesso significato di ingenerato, al quale aggiunge anche la nozione di Figlio, essendo ad essa unito per la relazione (*διὰ τῆς σχέσεως*)».²

Questo principio è fondamentale, perché esprime la relazione immanente in termini di *σχέσις*. Ovviamente Basilio utilizza anche il valore economico del termine. Per esempio, afferma che i nomi che si danno a Cristo nella Scrittura sono formati a partire dalla relazione di benevolenza che Lui ha con noi, e in particolare al bene che realizza per noi (*τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν*).³ Ma è essenziale che l'approfondimento del rapporto e della distinzione senza separazione tra economia ed immanenza permetta ora di sviluppare una dottrina coerente che rende possibile passare dall'agire all'essere di Dio.

Ciò implica una rielaborazione delle categorie metafisiche. Così, sempre nell'*Adversus Eunomium*, il vescovo di Cesarea distingue un ordine naturale da un ordine artificiale. Nel primo caso include la relazione delle cause ai loro effetti (*ἡ τῶν αἰτιῶν πρὸς τὰ αἰτιατὰ σχέσις*).⁴ Il secondo è quello che caratterizza le costruzioni umane, le scienze e gli assiomi. Il punto essenziale è che, mentre per Eunomio l'ordine è sempre inferiore rispetto a colui che lo stabilisce (*ἡ τάξις δευτέρα ἐστὶ τοῦ τάττοντος*),⁵ per Basilio esiste una specie di ordine (*τάξεως εἶδος*) che non è stabilito dall'uomo, ma che segue la connessione secondo natura (*τῆ κατὰ φύσιν ἀκολουθία*), come quello tra il fuoco e la luce da esso emessa senza possibile separazione tra i due (*οὐ διαστήματι χωρίζοντες ἀπ' ἀλλήλων ταῦτα*). Se la connessione naturale presenta anche a livello creato una causa e un effetto uniti in modo naturale, quanto più in Dio si può ammettere un ordine che non derivi dalla subordinazione della sostanza del Figlio rispetto al Padre:

Noi diciamo, invece, che il Padre precede in ordine il Figlio secondo la relazione (*σχέσιν*) tra le cause e quanto da esse ha origine, e non secondo la differenza della natura o l'antecedenza temporale. Se così fosse, escluderemmo che Dio sia Padre, poiché la differenza secondo la sostanza esclude anche la congiunzione naturale.⁶

¹ Per un'attenta analisi della teologia trinitaria di Basilio e del suo sviluppo, cfr. V.H. DRECOLL, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1996.

² BASILIO, *Adversus Eunomium*, I, 5, 67-69, SC 299, 176.

³ Cfr. *ibidem*, I, 7, 16, SC 299, 190.

⁵ Cfr. *ibidem*, I, 20, 22, SC 299, 244 e *passim*.

⁴ Cfr. *ibidem*, I, 20, 15, SC 299, 244.

⁶ *Ibidem*, I, 20, 36-41, SC 299, 246.

L'ordine intratrinitario è ricondotto esclusivamente alla distinzione relazionale, senza che si possa introdurre una differenza di sostanza, che violerebbe il senso autentico dei nomi delle Persone divine.¹ Si nota come l'introduzione della causa nell'ambito dei relativi, già presente in Clemente, svolga qui un ruolo fondamentale. La rielaborazione dell'ontologia è chiaramente in atto, con il superamento di alcune distinzioni categoriali che valgono solo a livello creaturale.

Il riferimento alla terminologia metafisica è evidente nell'argomentazione di Basilio, che sposta l'attenzione dalla differenza sostanziale alla relazione di origine, indicandola con un'espressione che sarà ripresa e sviluppata da Gregorio di Nissa: «E ragionando giungiamo alla conclusione che la nozione di ingenerato non ci arriva dall'analisi del *cosa è* (τί ἐστίν), ma piuttosto, dirò la parola come costretto, nell'analisi del *come è* (ὅπως ἐστίν)».²

Al livello della sostanza è affiancata una dimensione *nuova*, tanto che Basilio deve trovare un termine per indicarla modificando la formula che nella filosofia stoica indicava il relativo, cioè il πῶς ἔχειν, non avendo altro modo per esprimere la dimensione immanente della relazione di origine. La categoria dell'ὅπως ἐστίν sarà ripresa dal fratello minore, il quale inserirà il πῶς εἶναι nella sua trattazione della σχέσις intratrinitaria.

Basilio deve ricorrere al πῶς ἔχειν per contrastare la concezione del linguaggio di Eunomio con il diverso valore da lui assegnato ai nomi e al loro rapporto con la realtà. Mentre per il neariano si ha una corrispondenza uno a uno tra il nome *ingenerato* e la sostanza divina, per Basilio il quadro è più complicato e i nomi stessi devono essere distinti in nomi relativi e nomi assoluti:

Perché chi non sa che, tra i nomi, quelli che si enunciano in modo assoluto e per se stessi significano le realtà che sono loro sostrati (ὑποκειμένων), mentre altri, che sono detti in riferimento a qualcosa d'altro (πρὸς ἕτερον), fanno conoscere la sola relazione (σχέσις) a ciò rispetto a cui sono detti (πρὸς ἃ)? Ad esempio, *uomo*, *cavallo* e *bue* significano ciascuna le realtà che indicano; *figlio*, *servo* e *amico*, invece, indicano solamente l'unione con i termini ai quali sono accoppiati. Dunque, sentendo *fattura* (γεννήματος) non si rivolge il pensiero a una sostanza, ma si comprende che essa è unita ad un altro essere [cioè colui che ha fatto]. Infatti, la *fattura* è detta *fattura di qualcuno*. Ma come può non essere grandissima stoltezza, stabilire che è sostanza ciò che non introduce la nozione di una ipostasi, ma solo significa la relazione ad un altro (πρὸς ἕτερον σχέσις)? E ancora, abbiamo mostrato poco sopra che tra i nomi perfino quelli che sono assoluti anche se sembrano mostrare massimamente un certo sostrato, invece non indicano la sostanza, ma definiscono alcune sue proprietà.³

Il ragionamento di Basilio è lineare: come può indicare una sostanza un nome che si riferisce solo ad una relazione? Tanto più che, nella sua rielaborazione della teoria del linguaggio, perfino i nomi assoluti non esprimono la sostanza,

¹ La stessa dottrina è presente in IDEM, *De Spiritu sancto* 6, 14, SC 17, 127.

² IDEM, *Adversus Eunomium* I, 15, SC 299, 224.

³ *Ibidem*, II, 9, 11-27, SC 305, 36-38.

ma solo alcune proprietà della sostanza a partire dalle quali si forgiavano i nomi stessi. Sembra interessante notare che le due triadi citate come esempi di nomi assoluti e di nomi relativi rivelano in modo molto diretto sia la novità della dottrina cappadoce, sia gli interlocutori che essi hanno idealmente presente in ambito filosofico. Infatti la sequenza *figlio, servo e amico* si ritrova solo in Gregorio di Nissa in un contesto parallelo a quello citato,¹ mentre i tre termini *uomo, cavallo e bue* sono citati come esempi da Aristotele,² Alessandro di Afrodisia,³ Galeno⁴ e Porfirio,⁵ in contesti legati alla discussione della sostanza e delle categorie dell'essere, oltre ad apparire in ambito teologico negli scritti dei due Gregori.⁶

Come si è detto, Basilio rielabora la dottrina della *σχέσις* sullo sfondo della distinzione tra economia e immanenza. A livello intratrinitario la relazione deve essere intesa diversamente rispetto a quanto avviene a livello creaturale, in modo tale da escludere subordinazione e necessità causale. Per questo il vescovo di Cesarea si preoccupa di chiarire:

Che nessuno pensi che si danneggi la gloria dell'Unigenito, per il fatto che la relazione (*σχέσεως*) è cosa comune. Infatti, la differenza tra il Figlio e gli altri esseri non consiste nella relazione (*πρός τί πως ἔχειν*), ma è nella proprietà della sostanza che si manifesta la trascendenza di Dio sugli esseri mortali.⁷

In questo modo è evidente che la differenza tra la seconda Persona della Trinità e la creazione è sostanziale, mentre la distinzione tra il Padre e il Figlio è solo relazionale. Si noti la comparsa del termine tecnico *πρός τί πως ἔχειν*, che il vescovo di Cesarea riceve sia dalla tradizione stoica, sia dalla critica di quest'ultima in ambito neoplatonico, ma che risale direttamente ad Aristotele.

Come si vede, tutta l'elaborazione è dettata da ragioni esegetiche e dalla necessità di distinguere nel testo sacro ciò che era riferito a ciascuna delle due nature del Cristo. Nel *De Spiritu Sancto*, ad esempio, Basilio spiega *la destra* cui si riferiscono Sal 109,1; Eb 1,3; At 7,55 e Rm 8,34 non come luogo, ma come la relazione d'uguaglianza tra il Padre e il Figlio, espressa con la formula *τὴν πρὸς τὸ ἴσον σχέσιν*.⁸

Tutta la dottrina enunciata e il lavoro teologico realizzato per sviluppare una nuova concezione ontologica della relazione che eviti il subordinazionismo, convergono in un testo particolarmente importante, che riprende il primo passo di Basilio citato. In *Adversus Eunomium* I, 5, aveva espresso in termini di *σχέσις* la proprietà correlativa dei nomi delle prime due Persone divine. Ora ripropone

¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 2, 107, 5, GNO II, 87,28.

² Cfr. ARISTOTELE, *De generatione animalium*, 732a 34.

³ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, 381, 7.

⁴ Cfr. GALENO, *De temperamentis*, I, 548,5; *De totius morbi temporibus*, 101,15 e *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus*, 11.543,11 e 547,18.

⁵ Cfr. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsonem*, 96, 11.

⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 453, 5, GNO I, 158,8 e GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 28 (*De Theologia*), 9, 14, SC 250, 118.

⁷ BASILIO, *Adversus Eunomium*, II, 10,23-27, SC 305, 40.

⁸ Cfr. IDEM, *De spiritu sancto*, 6, 15, 17,73, SC 17, 292 e 296.

l'insegnamento con una piccola aggiunta, che sembra però importante per le successive discussioni. Scrive infatti il vescovo di Cesarea: «Infatti è chiaro per l'analisi che questi nomi, intendo quelli di Padre e di Figlio, non mirano ad evocare propriamente e in primo luogo l'idea di passioni corporali, ma intesi in se stessi, indicano la sola relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσιν)».¹

La πρὸς ἄλληλα σχέσις passa in questo modo al centro della discussione con Eunomio, come si vedrà nell'analisi degli scritti di Gregorio di Nissa contro il neoariano. Con questa formulazione sembra sia stata compiuta la purificazione del concetto di relazione per poterlo introdurre nell'ambito immanente. Ma ciò costituisce una chiara novità a livello ontologico, come mostra la reazione di Eunomio.

Si può quindi azzardare l'ipotesi che Basilio sia venuto a contatto con la teologia della σχέσις nei circoli *omeusiani* da lui frequentati, segnati anche dall'eredità di Eusebio, il quale significativamente già usava la πρὸς ἄλληλα σχέσις. Ma il vescovo di Cesarea ha rielaborato il termine in modo originale, sintetizzando l'eredità filosofica di matrice stoica con quella dei commentatori neoplatonici di Aristotele, per forgiare uno strumento che i due Gregori sapranno perfezionare sempre più.²

VII. GREGORIO DI NISSA

La dottrina trinitaria cappadoce si basa sulla distinzione tra *ousia* e *ipostasi*, che ai tempi di Atanasio e di Nicea erano ancora considerati sinonimi. Ciò deve confrontarsi con l'interpretazione di Eb 1,3, dove si parla del Figlio rispetto al Padre come *irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). «Infatti il discorso dell'Apostolo non mira a distinguere le ipostasi le une dalle altre per mezzo delle proprietà manifeste, ma perché si comprenda l'autentica unione senza separazione della relazione (σχέσεως) del Figlio al Padre».³

¹ IDEM, *Adversus Eunomium*, II, 22,45-48, SC 305, 92.

² Sicuramente hanno ragione D.G. Robertson e M. DelCogliano ad evidenziare l'importanza del contributo dell'elemento retorico nello sviluppo della teoria dei nomi relativi di Basilio: cfr. D.G. ROBERTSON, *Relatives in Basil of Caesarea*, «Studia patristica» 37 (2001) 277-287 e M. DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden 2010, 222-260. Secondo questi autori l'uso dei relativi da parte del vescovo di Casarea si concentrerebbe sulla connessione relazionale a livello terminologico piuttosto che ontologico, similmente a quanto facevano i grammatici. Tuttavia appare evidente che la logica del discorso teologico presenta la σχέσις dei nomi come riflesso della σχέσις tra le persone-ipostasi, che non sono sostanze, ma che non possono essere distinte dall'unica sostanza divina. Sembra che la concentrazione sull'aspetto linguistico nei due autori citati lasci in ombra il ruolo propriamente ontologico della relazione, fulcro della risposta ad Eunomio. In particolare sembra non essere considerata in tutta la sua portata la πρὸς ἄλληλα σχέσις con il suo ruolo nella tradizione dell'esegesi neoplatonica di Aristotele. Invece i dati qui riportati confermano la connessione individuata da M. DelCogliano tra Basilio e gli eredi di Eusebio.

³ GREGORIO DI NISSA, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos* (nota anche come *Epistula* 38 di Basilio), 7,6-10, Y. Courtonne, I, 90.

Questo passo, tratto dalla famosa lettera 38 di Basilio, che oggi è attribuita con tutta probabilità a Gregorio di Nissa,¹ mostra come la *σχέσις* ha assunto ormai un valore immanente, quando è riferita alle Persone divine, la cui natura è eterna e infinita. La relazione permette proprio di dire la distinzione del Padre e del Figlio senza spezzare la sostanza, affermando così l'unità senza confondere le Persone. Questo è l'asse fondamentale attorno al quale ruota la riflessione dottrinale del Nisseno e il suo uso della categoria in studio. Esso si colloca in perfetta continuità con le intuizioni del fratello, che sono però ulteriormente sviluppate tanto da dare luogo a una vera e propria rilettura ontologica, che il confronto serrato con Eunomio obbliga ad esplicitare.

Infatti, ciò che balza subito agli occhi esaminando le ricorrenze di *σχέσις* negli scritti di Gregorio di Nissa, oltre alla notevole frequenza del termine, è il fatto che 85 delle circa 140 ricorrenze sono contenute nelle opere contro Eunomio. Questo dato sembra suggerire immediatamente che la categoria della relazione fosse un elemento chiave della discussione. Ciò è confermato dal fatto che la *relazione reciproca* (ἡ σχέσις πρὸς ἀλλήλα) appare ben tredici volte, sempre nelle opere contro Eunomio, e che in sei casi si tratta di citazioni letterali del neoariano riportate dal vescovo di Nissa. Evidentemente l'uso dell'espressione da parte di Basilio ha spinto Eunomio a reinterpretarla in termini di rapporto necessario che distinguerebbe, nella scala ontologica, la seconda e la terza sostanza dalla prima sostanza, vertice della gerarchia dei gradi dell'essere.² La differenza di prospettiva è evidente fin dal primo testo di Eunomio contenente *σχέσις* e citato da Gregorio:

Tutto il nostro discorso dottrinale si appresta a partire dalla sostanza somma e per eccellenza; e a partire dalla sostanza che deriva da essa e con essa è al di sopra di ogni cosa; e a partire dalla terza sostanza che non è coordinata (*συνταττομένης*) a nessuna delle prime due, ma è subordinata (*ὑποταττομένης*) alla prima per la causa e alla seconda per l'azione (*ἐνέργειαν*) mediante la quale viene all'essere. È chiaro che per la compiutezza di tutto il discorso dobbiamo considerare anche le azioni che corrispondono alle sostanze e i nomi che naturalmente ne conseguono.³

Il testo mostra chiaramente la prospettiva derivativa dell'ontologia di Eunomio, che concepisce le Persone divine come tre sostanze diverse:⁴ il Figlio è tale pro-

¹ Sull'attribuzione gregoriana dell'opera, si veda G. MASPERO, M. DEGLI ESPOSTI, D. BENEDETTO, *Who wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis*, in J. LEEMANS, M. CASSIN (Eds.), *Gregory of Nyssa's Contra Eunomium III. Proceedings of the Twelfth International Gregory of Nyssa Colloquium (Leuven, 14-17 September 2010)*, Brill, Leuven, di prossima pubblicazione.

² Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154,2 (GNO I, 73,4), 406,1 (GNO I, 145,10-11), 411,8 (GNO I, 146,21-22), 412, 3,6 (GNO I, 146, 25-26 e 28-29), III, 1, 7,7 (GNO II, 6,8-9).

³ IDEM, *Contra Eunomium*, I, 151,1-152,1, GNO I, 71,28-72,10.

⁴ Rimane non chiaro se Eunomio avesse una concezione emanazionista di questa struttura ontologica graduata. J. Daniélou colloca il sistema di Eunomio nell'ambito neoplatonico, in particolare in connessione a Giamblico, il cui influsso già si faceva sentire presso la corte di Giuliano (cfr. J. DANIELOÛ, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, «Revue des études grecques» 69 [1956] 412-432). J. Rist nega in modo netto questa conclusione (cfr. J.M. RIST, *Basil's "Neoplatonism"*.

prio perché ha come causa il Padre, mentre lo Spirito si differenzia da entrambi, essendo frutto dell'operazione del Figlio. La confusione tra economia e immanenza è qui evidente.

Il finale dell'ultimo testo citato mostra anche il risvolto linguistico della questione, perché Eunomio ritiene essenziale per il suo pensiero la connessione necessaria che lega azioni, sostanze e nomi. La corrispondenza uno a uno di questi tre livelli implicherebbe che solo il Padre è la sostanza suprema, in quanto solo a Lui corrisponde il nome di ingenerato, e così il Figlio e lo Spirito sarebbero sostanze diverse per la differenza dei nomi e delle operazioni. La differenza sia di grado sia di tempo nelle operazioni corrisponderebbe alla differenza sostanziale. La struttura derivativa è così espressa in termini di rapporti fissi e necessari tra i diversi ordini ontologici, secondo la scala graduata che caratterizzava la metafisica classica, rapporti che corrispondono alla gerarchia delle tre prime sostanze. Questi rapporti necessari sono definiti da Eunomio *immutabile concatenazione nella relazione reciproca* (τῆ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμόν ἀπαράβατον).¹ È qui evidente che l'espressione πρὸς ἄλληλα σχέσις usata da Basilio è inserita nel contesto della metafisica neoplatonizzante, nelle sue componenti sia neopitagoriche che aristoteliche, ed è letta nel senso di rapporto di necessità e subordinazione.

Per questo, nella risposta, Gregorio definisce l'argomentazione di Eunomio *tecnologia della bestemmia* (τεχνολογία τῆς βλασφημίας),² con riferimento proprio alla tradizione aristotelica,³ e accusa il neoariano di omettere volutamente il riferimento ai nomi rivelati delle Persone divine, perché essi indicano immediatamente l'identità di natura, infatti: «tutti gli uomini, sentendo la denominazione *padre* e *figlio* immediatamente riconoscono dagli stessi nomi la loro mutua relazione (πρὸς ἄλληλα σχέσιν) di parentela (*οἰκείαν*) e di natura (*φυσικήν*)».⁴

I testi citati evidenziano come il nodo teologico dipenda proprio da una differente interpretazione della πρὸς ἄλληλα σχέσις: da una parte Eunomio ricorre alla relazione mutua tra le Persone, intese come sostanze diverse gerarchicamente ordinate, per indicare il loro rapporto necessario, che si riflette nella connessione tra nomi, operazioni e sostanze; dall'altra Gregorio si appoggia alla connessione tra identità di natura e relazione che unisce ogni padre e ogni figlio. Alla base di questa scelta c'è la teologia della creazione e la convinzione che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, in modo tale che il rapporto tra la Trinità e l'uomo è concepito in senso analogico.

Its Background and Nature, in P.J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, ed. F.J. Fedwick, Toronto 1981, 185-188), rificendosi a L.R. WICKHAM, *The Syntagmaton of Aetius the Anomean*, «Journal of Theological Studies» 19 (1968) 532-569, a p. 558, n.1, ma da nessuno dei due vengono citati testi di Eunomio a supporto di questa affermazione.

¹ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154, 2-3, GNO I, 73,4-5.

² Cfr. *ibidem*, 155, 1, GNO I, 73,16.

³ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium* III, 5, 6,7, GNO II, 162, 11.

⁴ IDEM, *Contra Eunomium* I, 159, 3-5, GNO I, 75,3-5.

Ovviamente tutta la discussione dovrà chiarire anche la differenza tra la generazione divina e quella creaturale, dove la natura del padre e del figlio non è numericamente la stessa, ma solo specificamente. Eppure, se Dio si è rivelato mediante i nomi di Padre e Figlio, la comunione di natura dovrà sempre mantenersi, anche se in modo infinitamente più perfetto, tanto da giungere all'assoluta identità numerica. Per questo Gregorio, appellandosi alla semplicità della sostanza divina, specifica: «Ma in quelle [sostanze] la cui natura non ammette (ἀνεπίδεκτος) il peggio, non si concepisce limite alla bontà: l'infinito non è tale in relazione a qualcosa d'altro (πρὸς ἕτερον σχέσει), ma, inteso in sé e per sé, sfugge al limite». ¹

La *σχέσις* non va dunque collocata all'esterno della sostanza, ma l'infinità e la semplicità divina implicano che la relazione di cui si parla sia immanente. Infatti, la *σχέσις* non può essere intesa qui come rapporto ad altro, ad un'altra natura o sostanza. Ciò cambia lo statuto ontologico della relazione stessa. Il punto essenziale è che *nella Trinità non si ammette il più ed il meno* (ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον οὐκ ἐπιδέχεται). ² Questa espressione riporta la discussione proprio alla tradizione interpretativa delle *Categorie* di Aristotele, ³ passando da Alessandro di Afrodisia, ⁴ per arrivare a Porfirio, che nelle *Isagoge* identifica gli accidenti con l'ambito dove si ammette il più e il meno (τὰ δὲ συμβεβηκότα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐπιδέχεται). ⁵ È dunque evidente che l'argomentazione e l'intenzione del Nissenso sono esplicitamente ontologiche.

Nello stesso tempo, questo approccio non si pone in alternativa rispetto allo studio delle Scritture, ma nasce proprio dallo sforzo di aderire al dato rivelato. Gregorio sta interpretando i titoli messianici *Figlio dell'uomo* e *Figlio di Dio*:

Infatti, come per indicare la sua comunione con la natura umana secondo la carne [Cristo] chiamò *Figlio dell'uomo* la sua realtà visibile, mostrando la comunanza secondo natura della sua carne con quella da cui ebbe origine, così anche manifesta con la denominazione *Figlio* la relazione vera e autentica (ἀληθῆ καὶ γνησίαν σχέσιν) con il Dio dell'universo, indicando con il termine *Figlio* l'affinità secondo natura. ⁶

Questo testo mostra con chiarezza come la *σχέσις* è intesa in senso proprio a livello immanente. Nella sua perfetta umanità il Cristo è unito a tutti gli uomini, ma nella sua perfetta divinità Egli è indissolubilmente unito al Padre. E questa relazione è *vera*, dove l'accostamento con l'aggettivo richiama lo stesso accostamento nella confutazione di Aezio nel testo del *Panarion* di Epifanio precedentemente citato. ⁷

¹ *Ibidem*, 236, 1-4, GNO I, 95,25-96,2.

² *Ibidem*, 232, 5-6, GNO I, 94,27-95,1.

³ Nelle *Categorie* espressioni simili a ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον appaiono 7 volte: 6a 25; 6b 25; 10b 26; 11a 3,14; 11b 4,7.

⁴ Nel *Commento ai Topici* di Alessandro si trovano 11 ricorrenze della stessa formula: 212,2; 213,13,15; 362,10.12.19; 460,22.27; 461,1.4; 508,23.

⁵ PORFIRIO, *Isagoge*, 20,5. L'espressione appare altre 11 volte nel suo *Commento alle Categorie*: 97,26; 110,19,24; 114,31-32; 115,1.13; 137,17-18; 139,5.9

⁶ IDEM, *Contra Eunomium* I, 298, 1-7, GNO I, 114,11-17.

⁷ EPIFANIO, *Panarion*, III, 371, 3.

Ciò deve riflettersi nel culto, inteso come relazione d'amore, in modo tale che il dovere di riconoscere la divinità del Cristo è per il Nisseno implicito nel primo comandamento:

Poiché l'onore che gli uomini devono tributare a Dio, inteso propriamente, non è altro che questo: una relazione d'amore (*ἀγαπητικὴ σχέσις*) e la confessione dei beni presenti in Lui. E mi sembra che il dovere di onorare il Figlio come è onorato il Padre sia stato prescritto dal *Logos* come amore (cfr. Gv 5, 23). Infatti, il comandamento di amare Dio con tutto il cuore e tutta la forza (cfr. Mc 12, 30 e Lc 10, 27) ordina di tributargli l'onore che gli corrisponde, e qui il Figlio che è Dio, comandando di amare entrambi in modo uguale, dice che è necessario onorare il Figlio come è onorato il Padre.¹

Di nuovo Gregorio cerca di aderire al dato scritturistico, commentando il *perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre. Chi non onora il Figlio, non onora il Padre che lo ha mandato* di Gv 5,23. La connessione relazionale tra le prime due Persone della Trinità è ineludibile. Si vede qui in azione la profonda concezione del culto del Nisseno, il quale afferma chiaramente che Dio non ha bisogno di nulla e che l'uomo non possiede alcunché in grado di onorare Dio, tranne l'amore, cioè la libertà di affidarsi a Lui, come avviene per la vedova dell'obolo (cfr. Lc 21,1-4).² Dio si identifica con il Bene e la relazione tra le Persone divine è puro dono totale di sé, in modo tale che non si può onorare Dio senza riconoscere questo scambio di doni, affidando se stessi totalmente al Padre per mezzo del Figlio. Non si può dare qualcosa al Creatore, perché tutto è già suo, ma si può dare se stessi, scegliere la relazione con Lui.

L'importanza fondamentale che il rapporto tra le Persone divine sia inteso nel senso dell'amore e del dono reciproco è messa in risalto da un passo della *Refutatio*. In questa opera la discussione sulla relazione sembra ormai definita: *σχέσις* appare solo tre volte, a partire dal principio fondamentale già visto che il nome *Padre* non si riferisce alla sostanza divina, ma alla relazione con il Figlio (*οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατική, ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸν υἱὸν σχέσιν*),³ in modo tale che il Padre non può essere pensato da solo, perché il suo nome rinvia alla seconda Persona.⁴ Quindi, a proposito dell'affermazione di Eunomio che lo Spirito Santo deve essere sottomesso al Padre perché la terza Persona non è padre del Figlio, Gregorio spiega:

Se si fosse dimostrato che il significato di Padre e di tiranno è lo stesso, allora si dovrebbe dire conseguentemente che lo Spirito è stato sottomesso a Colui che gli è superiore per potere, una volta che si è attribuita al Padre la tirannide. Ma se con *Padre* si intende solo la relazione al Figlio (*πρὸς τὸν υἱὸν σχέσις*) e non si introduce con questo termine nessun concetto di tirannide o dominio, come può seguire dal non essere Padre del Figlio l'essere sottomesso dello Spirito?⁵

¹ IDEM, *Contra Eunomium* I, 337,1-338,1, GNO I, 127,2-12.

² IDEM, *Adversos Macedonianos*, GNO III/1, 114, 5-21.

³ IDEM, *Refutatio confessionis Eunomii* 16, 6, GNO II, 219,3.

⁴ Cfr. *ibidem*, 6,8, GNO II, 315,5. ⁵ *Ibidem*, 203,3-204,1, GNO II, 398,12-19.

L'affermazione è netta: nella Trinità non si ha dominio e distinzione di potenza tra le Persone divine. Così, la relazione non qualifica una distinzione di dignità sostanziale e di densità ontologica. Questo implica una novità nella comprensione della Paternità divina, che non è intesa più come mera superiorità di potenza, ma come dono totale di sé. Il Padre genera il Figlio dandogli tutto se stesso, tutta la sua potenza, e così allo Spirito non manca nulla della Divinità. Il rapporto tra i tre è segnato dalla libertà dell'amore e del dono e non dalla necessità della sottomissione.

Evidentemente quello che è in gioco è un cambiamento non solo della cosmovisione, ma addirittura della stessa concezione ontologica, perché l'Essere è inteso come Amore e non solo come necessità, il Bene è inteso come Dono e non solo come sorgente di attrazione. La concezione greca è completata dal pensiero del dato rivelato. Questa estensione della metafisica classica è particolarmente evidente nel brano che segna la fine della lunga confutazione della citazione di Eunomio dalla quale si è partiti nel presentare il pensiero del Nisseno:

Ritengo folle dire cose simili o ascoltare chi le dice senza sottoporlo a esame critico, cose come il fatto che realtà che sono reciprocamente separate dalla differenza di natura siano governate da una certa concatenazione per la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσεως). Infatti, o sono unite nella sostanza (διὰ τῆς οὐσίας), secondo il nostro ragionamento, e così la concatenazione è mantenuta inalterabile nella relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσει), oppure sono separate l'una dall'altra per la differenza della natura, come pensa costui. E quale relazione nella concatenazione (καθ' εἰρμὸν σχέσεις), relazione che rimane immutabile, si può trovare in realtà che sono estranee fra loro?¹

Appare qui evidente che la *σχέσις* è intesa in un senso diverso rispetto alla lettura metafisica nella tradizione platonico-aristotelica. La relazione era elemento fondamentale della concezione derivativa e graduata dell'ontologia classica, in quanto rapporto necessario che connetteva i diversi gradi dell'essere. Essa implicava, dunque, differenza sostanziale. Qui, però, Eunomio viene messo alle strette: l'unico modo perché il Padre, il Figlio e lo Spirito siano veramente connessi è che si trovino in una relazione naturale, cioè che si identifichino con un'unica sostanza eterna e immutabile, nella quale la distinzione è operata solo dalla relazione stessa. Se, invece, le tre Persone divine avessero nature diverse, non sarebbe possibile spiegare come la loro relazione potrebbe rimanere immutabile, cioè eterna, quando solo il Padre è da sempre.

Come si vede, la riflessione sulla rivelazione trinitaria obbliga a un ripensamento della categoria di relazione e a un approfondimento del suo statuto ontologico. La *σχέσις* viene introdotta *nella* sostanza divina, in quella dimensione che ne costituisce l'immanenza, e non sta *tra* le sostanze, in quell'ambito che costituirebbe l'economia.

¹ IDEM, *Contra Eunomium*, I, 412, 1-11, GNO I, 146,23-147,3.

Elemento essenziale di questo progresso ontologico è la *πρὸς ἀλλήλα σχέσις*. Per Eunomio essa è ancora legata al *λόγος* inteso come rapporto necessario, analogamente alla concezione presentata nei testi di Plotino e Porfirio precedentemente citati. La *σχέσις* è un *μέσον*, che collega come proporzione due sostanze tra loro relative. Significativamente Gregorio fa precedere l'ultimo testo citato dall'affermazione che le tre Persone divine non hanno rapporti quantitativi e necessari tra loro, perché non sono come vasi più grandi e più piccoli messi reciprocamente (*ἀλλήλοις*) uno nell'altro. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, invece, senza limite e confine (*πέρατι καὶ ὄρω*),¹ cosicché la loro distinzione relazionale riguarda le ipostasi e mantiene l'identità sostanziale (*κοινωνεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ διηρηθῆσθαι κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως*).² L'ontologia è qui diversa rispetto a quanto si osserva in natura: la specificazione della reciprocità viene a implicare, nel caso di Dio eterno e increato, l'identità di natura, perché solo il Primo Principio è eterno e increato.

La distinzione relazionale viene ricondotta alla differente origine, senza che questo implichi necessariamente diversità di sostanza, come rivela il caso di Adamo e Abele. Il primo uomo e suo figlio riceverono, infatti, l'essere in modo diverso (*διαφόρως ἐκάτεροι τὸ εἶναι ἔχοντες*), pur essendo della stessa natura in senso specifico, quindi non divisi l'uno dall'altro in ragione della sostanza (*τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων οὐ διασχίζονται*), che invece è comune ad entrambi (*ὁ λόγος τῆς οὐσίας ἐπὶ τῶν δύο κοινός*).³ Quindi, conclude Gregorio:

Se, dunque, in Adamo e Abele la ragione dell'umanità non cambia per la differenza dell'origine (*γεννήσεως*) e né l'ordine (*τάξεως*), né il modo dell'esistenza (*τρόπου τῆς ὑπάρξεως*) producono nessun cambio nella natura, ma c'è accordo sul fatto che essa è uguale per comune consenso di tutte le persone sobrie e nessuno direbbe in contrario a meno di non essere completamente pazzo, che necessità ci sarebbe di sostenere questa assurdità del pensiero per la natura divina? Sentendo dire Padre e Figlio da Colui che è la Verità abbiamo imparato l'unità della natura nei due soggetti (*ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἐνότητα τῆς φύσεως*), unità che è posta a livello naturale dai nomi in relazione reciproca (*πρὸς ἀλλήλα σχέσεως*) e ancora dalla stessa voce del Signore.⁴

Il riferimento finale è al *Io e il Padre siamo una cosa sola* di Gv 10,30, immediatamente citato di seguito. Il testo mostra come la magnifica formula *l'unità della natura nei due soggetti* è intimamente connessa alla mutua relazione espressa dai nomi delle Persone divine.

Eunomio antepone il termine ingenerato al termine Padre proprio perché quest'ultimo implica la relazione al Figlio e dice identità di natura, mentre Gregorio si sforza di mostrare l'equivalenza dei due nomi.⁵ Questo insegnamento proverrebbe da Basilio, che però il neariano cita in modo incompleto. Il testo

¹ Cfr. *ibidem*, 410,4-411,1, GNO I, 146,10-20.

² Cfr. *ibidem*, 413,5-6, GNO I, 147,10-11.

³ Cfr. *ibidem*, 496, 1-10, GNO I, 169,20-170,3.

⁴ *Ibidem*, 497,1-499,1, GNO I, 170, 5-17.

⁵ Si vedano i passi che corrispondono alle tre seguenti ricorrenze di *σχέσις*: *ibidem*, 553, 3; 556, 7 e 557, 6 (GNO I, 186,15; 187, 11 e 18).

del vescovo di Cesarea qui chiamato in causa è *Adversus Eunomium* I, 5, 63-69 (SC 299, 174-176):

Ma io direi anche che vada preferibilmente passata sotto silenzio la denominazione ingenerato, che pur mi sembra essere perfettamente d'accordo con le nostre concezioni, ma che non si trova in nessun passo nella Scrittura ed è il primo elemento della loro [dei neoariani] bestemmia. Infatti, il termine Padre ha lo stesso senso di quello di ingenerato e per di più introduce la nozione di Figlio ad esso unita mediante relazione (σχέσεως).¹

Eunomio omette proprio l'ultima frase, cioè il primo testo citato nel presente lavoro quando si è esposto il pensiero di Basilio: essa contiene il riferimento alla relazione, che implicherebbe l'equivalenza dei due nomi della prima Persona. È qui evidente come la centralità della *σχέσις* era già stata individuata da Basilio, il quale forse la eredita dai suoi trascorsi *omeusiani*, ma che è stata da lui rielaborata, tanto da diventare un elemento essenziale nella discussione tra Eunomio e il fratello Gregorio. È proprio il vescovo di Nissa a sviluppare l'intuizione in una dottrina formulata compiutamente.

Con sagacia, questi rinfaccia al suo avversario che, se egli avesse ragione, allora suo padre non potrebbe essere anche uomo, perché la relazione con il figlio escluderebbe l'appartenenza alla natura umana: dovrebbe essere o padre di Eunomio o uomo.²

Quindi Gregorio riprende la distinzione tra nomi assoluti e nomi relativi, introdotta da Basilio, individuando due categorie: da una parte, quei nomi che sono privi di connessione e rapporto ad altro (τὰ μὲν ἀπόλυτά τε καὶ ἄσχετα), dall'altra quelli che significano una relazione (τὰ δὲ πρὸς τινα σχέσιν).³ Ma queste categorie si sovrappongono parzialmente, perché alcuni nomi possono essere usati sia in senso assoluto sia in senso relativo. Ciò è evidente nella Scrittura, dove Dio è detto eterno e incorruttibile, in modo assoluto, oppure difensore o soccorritore riguardo all'uomo. Ma anche i nomi assoluti possono essere usati in senso relativo, come quando di parla del *nostro Dio*, unendo al termine il riferimento a noi. E ciò vale anche per il nome Padre, che Gesù stesso ha insegnato a chiamare *Padre nostro* (Mt 6,9).⁴

Nella *Oratio Catechetica*, Gregorio afferma esplicitamente che in un certo senso (τρόπον γὰρ τινα) la nozione di Λόγος fa parte dei concetti relativi (πρὸς τι), perché nel pronunciare il nome Λόγος ci si riferisce anche immediatamente al Padre del Λόγος stesso: il Λόγος, infatti, è sempre Λόγος di qualcuno.⁵ L'affermazione è particolarmente interessante se si considera la lettera di Ario ad Alessandro di Alessandria, ad essa diametralmente opposta.

Claudio Moreschini fa notare come la distinzione tra nomi assoluti e relativi

¹ *Ibidem*, 558,1-559,1, GNO I, 187, 23-188,1.

³ Cfr. *ibidem*, 568,4-569,1, GNO I, 190,19-21.

⁴ Cfr. *ibidem*, 569,1-574,1, GNO I, 190,21-192,2.

⁵ IDEM, *Oratio catechetica*, GNO III/4, 11, 1-4.

² Cfr. *ibidem*, 563,5-564,5, GNO I, 189,16-22.

derivati dai grammatici e cita Dionisio Trace,¹ che divide i termini relativi (πρός τι ἔχον), come padre e figlio,² da quelli assoluti (ἀπολελυμένον), come Dio o parola.³ È chiaro che la novità ontologica si debba riflettere anche al livello del linguaggio. Così, sembra importante notare che per Gregorio proprio la *parola* appartiene ai termini relativi e non a quelli assoluti, come emerge dalla discussione nel *Contra Eunomium* II. Qui si dice, che anche i bimbi sanno che «udito e parola (λόγος) hanno una mutua relazione (πρός ἄλληλα σχέσιν) naturale (φυσικὴν) e che, come non è possibile che un udito agisca mentre nessuno parla, così nemmeno una parola è in atto senza essere rivolta a un udito».⁴

Il testo si inserisce nella disputa sui nomi: Eunomio sostiene la corrispondenza uno a uno tra i nomi e le cose, corrispondenza che ha origine nell'atto stesso di Dio che avrebbe assegnato il nome ad ogni creatura.⁵ Ciò è da lui espresso in termini di relazione, di operazione e di analogia (σχέσεως τε καὶ ἐνεργείας καὶ ἀναλογίας).⁶ Come prova scritturistica il neoariano adduce i passi nei quali si dice che Dio parla. E proprio in risposta a ciò, Gregorio introduce il riferimento alla mutua relazione naturale che unisce la parola e l'udito. La sua argomentazione si svolge su due livelli: in primo luogo afferma la spiritualità e l'eternità di Dio, in modo tale non ci possa essere alcun intermedio (μἔσον) materiale tra il Padre e il Figlio, il che avverrebbe se i nomi delle realtà create fossero stati detti sotto forma di parole materiali dal primo al secondo, come Eunomio sostiene; contemporaneamente si distingue il livello economico da quello immanente, cioè si colloca la σχέσις all'interno di un unico ordine ontologico e non come raccordo tra livelli diversi.⁷ Ancora una volta si vede la netta differenza rispetto alla concezione neoplatonica. Sia udito e parola che Padre e Figlio sono uniti da una προς ἄλληλα σχέσις, e sono quindi relativi, ma questa σχέσις deve assumere i tratti dalla natura in cui si trova, in modo tale che, nel caso divino, essa non può essere né materiale né accidentale.⁸ Infatti per le Persone divine si dà l'unione e l'intimità dell'intelligibile con l'intelligibile nell'identità della volontà (τὴν τοῦ νοητοῦ προς τὸ νοητὸν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν θελημάτων ἔνωσίν τε καὶ ἀνάκρασιν).⁹ Si noti come la volontà è inserita nella dimensione assoluta degli intelligibili.

¹ C. MORESCHINI, *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria*, Rusconi, Milano 1994, 168, n. 317.

² Cfr. DIONISIO TRACE, *Ars grammatica*, 35,4 (*Grammatici Graeci*, 1.1, 12, 4).

³ Cfr. *ibidem*, 44,6 (12, 23).

⁴ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 206, 2-5, GNO I, 285,5-8.

⁵ Si veda il già citato articolo di DANIELÉLOU, *Eunome l'Arien*, 412-432. Per le fonti filosofiche e l'infusso successivo della questione, cfr. TH. KOBUSCH, *Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift "Contra Eunomium" des Gregor von Nyssa*, in L.F. MATEO-SECO, J.L. BASTERO (Eds.), *El "Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1988, 247-268.

⁶ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 335,1-5 e 337, 6-11, GNO I, 324,1-5 e 24-29.

⁷ Cfr. *ibidem*, 205,1-210,11, GNO I, 284,28-286,23.

⁸ Gregorio ricorre alla προς ἄλληλα σχέσις anche con l'esempio del rapporto tra il fabbro e la materia che ne subisce l'operazione, escludendo che esso possa darsi per il Padre e il Figlio, il quale non è a causa di una operazione, ma è in senso proprio, cfr. IDEM, *Contra Eunomium* II, 373,1-374,1, GNO I, 335,11-24.

⁹ *Ibidem*, 214,10-12, GNO I, 287,1-3.

La disputa sui nomi è così direttamente connessa alla differente comprensione ontologica della *σχέσις*, in particolar modo nell'accezione reciproca (*πρὸς ἄλληλα*) e nel rapporto con la natura. Nel I libro del *Contra Eunomium* III, si discute proprio la *κατὰ φύσιν σχέσις* in riferimento alla disputa sul valore dei nomi.¹ Scrive Gregorio:

Dunque, se [Eunomio] confessa che il Figlio ha una relazione naturale (*φυσικὴν σχέσιν*) con il Padre, noi, tralasciando le denominazioni, consideriamo il senso nelle espressioni, cioè se nella connessione si debba considerare la diversità della sostanza oppure la connaturalità e la proprietà della sostanza stessa.²

Ovviamente la possibilità che ci sia diversità sostanziale tra le due Persone è esclusa, perché i nomi stessi indicano la connaturalità. Quello che sembra rilevante è che qui il Nisseno reclama il valore ontologico della relazione, negando che essa possa venire concepita solo a livello intellettuale. Da questa prospettiva si coglie che la sua concezione della *σχέσις* è più vicina alla lettura neoplatonica rispetto alla riflessione stoica, che considerava le categorie solo a livello logico. La novità radicale si colloca, però, nell'inserimento della relazione nell'immanenza divina, escludendo che essa possa venire intesa in senso meramente accidentale. L'esigenza di un'estensione della metafisica classica per aderire al dato rivelato risuona nella sfida rivolta da Gregorio agli avversari:

Dunque, se costoro trovano una concezione di dignità superiore a questa, tale che sembri indegno pensare dell'Unigenito che abbia origine dalla natura del Padre, dicano se nella loro sapienza ineffabile conoscono qualcosa di più elevato della natura del Padre, in modo tale che, innalzandovi l'Unigenito che è Dio, lo collochino al di sopra della relazione con il Padre (*πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως*).³

Il testo mostra come la relazione intratrinitaria si trova al livello ontologico della natura del Padre, cioè si trova al suo interno, distinguendo nell'unica natura le Persone divine. Questa individuazione, che non si fonda sulla distinzione di sostanza, richiede il passaggio a un nuovo piano ontologico originario come l'essenza, ma distinto da esso, che il Nisseno chiama il *πῶς εἶναι*. Così, nel *Contra Eunomium* III, egli scrive: «Esistere in modo non generato (*ἀγεννήτως*) è uno degli attributi di Colui che è, ma la definizione dell'Essere è una cosa, la definizione del modo di essere (*πῶς εἶναι*) un'altra».⁴

L'unione dell'avverbio all'*εἶναι* è parallelo all'accostamento delle preposizione sempre al verbo essere, per indicare l'origine e quindi la relazione, secondo la logica del *Dio da Dio* e del *Luce da Luce* di Nicea. Si indica, così, il piano della distinzione ipostatica, che deve essere chiaramente differenziato rispetto alla contrapposizione tra creato e increato:

¹ Cfr. IDEM, *Contra Eunomium* III, 1, 87,1-90,8, GNO II, 33,23-34,30.

² *Ibidem*, 88,1-5, GNO II, 34,5-10.

³ *Ibidem*, 137,1-7, GNO II, 49,18-24.

⁴ IDEM, *Contra Eunomium* III, 5,60,8-10, GNO II, 182,11-13.

Noi troviamo il non generato per mezzo dell'opposizione ($\pi\rho\delta\varsigma$) con il generato e l'incorruttibile si conosce se lo si pone di fronte ($\pi\rho\delta\varsigma$) al corruttibile e si vede la sostanza con la diversità rispetto ($\pi\rho\delta\varsigma$) all'insostanziale. [...] Dunque la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota\ \tau\iota$), mentre il corruttibile o l'incorruttibile si intendono nell'essere di una certa qualità ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\omicron\delta\alpha\pi\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$), il generato e l'ingenerato nell'essere in un certo modo ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$).¹

L'uso ripetuto del $\pi\rho\delta\varsigma$ mostra la forma di pensiero relazionale di Gregorio, il quale distingue in modo progressivo i diversi piani ontologici, differenziando il livello sostanziale del $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota\ \tau\iota$ rispetto all'accidente e quello dell'increato rispetto al creato, cioè dell'incorruttibile rispetto al corruttibile, in base al $\pi\omicron\delta\alpha\pi\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$. In questo modo, si può individuare un'ulteriore distinzione che si ha nell'immanenza divina, e che riguarda la relazione di origine, indicata con il $\pi\tilde{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\acute{\alpha}\iota$. La relazione permette sia di distinguere i diversi livelli, sia di unire all'interno dell'unico livello.

Un testo della maturità di Gregorio mostra in modo compiuto questa capacità della $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$. Nell'*Ad Ablabium*,² infatti, egli introduce la distinzione tra il Padre come causa-principio assoluto ($\tau\delta\ \acute{\alpha}\lambda\tau\iota\omicron\nu$), da una parte, e il Figlio e lo Spirito intratrinitariamente distinti come "causati" ($\acute{\alpha}\lambda\tau\iota\alpha\tau\omicron\nu$), dall'altra. E procede, quindi, nell'analisi ontologica:

Ed in ciò che è da una causa concepiamo ancora un'altra differenza ($\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$): una cosa, infatti, è l'essere immediatamente ($\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\chi\tilde{\omega}\varsigma$) dal primo ($\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\upsilon$), un'altra l'essere per ($\delta\iota\acute{\alpha}$) ciò che è immediatamente dal primo, così che l'essere Unigenito permane incontestabilmente nel Figlio e non si dubita che lo Spirito è dal Padre, poiché la mediazione del Figlio ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \upsilon\iota\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\sigma\iota\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$) mantiene in Lui l'essere Unigenito, senza escludere lo Spirito dalla relazione naturale con il Padre ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\tilde{\eta}\varsigma\ \pi\rho\delta\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$).³

Il testo pone l'attenzione sulla terza Persona, esplicitando la sua relazione naturale al Padre. Essere della stessa natura significa essere uniti mediante una relazione che non distingue i termini per natura ma piuttosto li identifica con la natura stessa. Questa identità di natura nella distinzione non è realizzata solo dalla generazione, che per definizione unisce soggetti della stessa natura, in base all'argomento ripetutamente usato contro Eunomio. Ma anche la processione della terza Persona è semplicemente relazionale. Così il Figlio e lo Spirito sono distinti nell'immanenza divina in base alla loro origine, espressa dal gioco degli avverbi e delle preposizioni. Si può dire che l'ontologia trinitaria di Gregorio equivale a porre le relazioni all'essere. Il procedere, l'essere da un'altra Persona divina non implica separazione né differenza di sostanza, poiché la distinzione

¹ IDEM, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11, GNO I, 338, 27-30; 339, 3-5.

² Cfr. G. MASPERO, articolo *Ad Ablabium, quod non sint tres dii*, in L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (Edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 27-29.

³ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56, 4-10.

avviene a livello puramente relazionale nell'immanenza dell'unica sostanza divina infinita ed esterna.

Il seguito del testo ripresenta questa distinzione operata dalla *σχέσις* in termini di *πὼς εἶναι*, segnando un punto di arrivo nella rilettura teologica della categoria classica di relazione:

E dicendo "causa" (*αἷτιον*) e "dalla causa" (*ἐξ αἰτίου*), non denotiamo con questi nomi una natura (*οὐχὶ φύσιν*) – infatti, non si potrebbe addurre la stessa spiegazione per una causa e per una natura – ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere (*τὴν κατὰ τὸ πὼς εἶναι διαφοράν*). Difatti, dicendo che l'uno è in modo causato, mentre l'altro è senza causa, non dividiamo la natura in ragione della causa, ma solo dimostriamo che né il Figlio è senza generazione, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è (*εἶναι τι*), e [solo] poi indaghiamo come è (*πῶς ἐστὶ*) ciò in cui abbiamo creduto. Diverso, dunque, è dire "cos'è" (*τί ἐστὶ*) dal dire "com'è" (*πῶς ἐστὶ*). Allora, dicendo che qualcosa è senza generazione, si espone come è, ma, con tali parole, non si spiega anche cos'è.¹

Il discorso sulle Persone divine e le loro distinzioni relazionali non viola l'apofatismo, caposaldo ontologico della concezione cappadoce, che sempre afferma l'eccedenza dell'essere rispetto al linguaggio. La Rivelazione, però, permette di riconoscere la relazione intratrinitaria mediante i nomi e l'origine diversa delle Persone divine. In questo modo il *πρὸς τί πὼς ἔχειν* aristotelico, rivisto poi dagli stoici e sottoposto alla critica neoplatonica, viene modificato sostanzialmente e tradotto nel *πὼς εἶναι*. Una volta inserita nell'immanenza dell'unica sostanza divina, la *σχέσις*, che etimologicamente è connessa proprio all'*ἔχειν*, non può più essere interpretata in termini di avere, ma deve essere tradotta in termini di puro essere. L'intuizione di Basilio, che aveva modificato la relazione stoica nel senso dell'*ὅπως ἐστίν*, viene sviluppata dal fratello in una formulazione compiuta. Sembra qui importante l'evoluzione subita dalle categorie risalenti a Eusebio e agli *omeusiani*, che diventano oggetto della disputa con Eunomio e sono rielaborate e raffinate secondo una nuova concezione ontologica, che evita ogni pericolo subordinazionista. Ma sembra notevole anche come l'origine più remota di questa terminologia fosse già Clemente.

Nucleo di questa discussione ed elemento centrale della costruzione nissena sembra essere la *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, con il suo riferimento all'identità di natura. E che proprio la relazione mutua sia l'arma fondamentale che ha permesso di vincere la battaglia e realizzare l'estensione dell'ontologia classica, è suggerito anche dall'analisi delle opere di Gregorio di Nazianzo, il quale ricorre in modo estremamente coerente alla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, rivelando una situazione chiara e definita.

¹ *Ibidem*, GNO III/1, 56,13-22.

VIII. GREGORIO DI NAZIANZO

La teologia di Gregorio di Nazianzo conferma totalmente quando visto nell'opera dell'amico vescovo di Nissa. L'elaborazione dell'eredità di Basilio sembra già compiuta e la dottrina ben formulata.¹ Si hanno, così, poco più di una decina di ricorrenze di *σχέσις*, delle quali circa la metà sono in ambito trinitario. Gregorio è testimone della rielaborazione ontologica della categoria di *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, che significativamente appare in sette occasioni.

Sembra interessante partire dall'*Oratio 31* sullo Spirito Santo, dove il linguaggio ontologico è più esplicito. Il Nazianzeno dichiara fin dall'inizio che suo oggetto di indagine è la dimensione immanente, cioè la *θεολογία*. Sullo sfondo si ha sempre l'interpretazione intratrinitaria del *Luce da Luce* niceno, che deve essere estesa allo Spirito Santo per rispondere agli pneumatomachi.² Per questo, all'affermazione che, se ci fu un tempo in cui non c'era il Figlio, allora non c'era nemmeno il Padre, tipica della disputa ariana, va aggiunto che, se ci fu un tempo in cui lo Spirito non c'era, allora non c'era nemmeno il Figlio.³ La logica pneumatomaca viene messa in scacco, estendendo alla terza Persona gli argomenti accettati da questi eretici per affermare la divinità della seconda. Questo avviene anche con l'affermazione soteriologica che se lo Spirito è semplice creatura allora non può salvare l'uomo unendolo a Dio e divinizzandolo.⁴

L'argomentazione è squisitamente ontologica: Gregorio si chiede se la terza Persona deve essere posta tra gli esseri che esistono di per sé (*τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ'εστῆκότων*) o tra quelli che esistono inerendo ad un altro essere (*ἐν ἑτέρῳ*), cioè se è sostanza (*οὐσίαν*) oppure accidente (*συμβεβηκός*). Nel secondo caso dovrebbe essere un'operazione divina (*ἐνέργεια*), cioè una di quelle realtà che riguardano la sostanza (*τῶν περὶ τὴν οὐσίαν*), ma non sono sostanza. Se lo Spirito, invece, è sostanza, non c'è altra possibilità che ammettere che sia o creatura o che sia Dio stesso, poiché è impossibile concepire un intermedio (*μέσον*) fra di essi o un composto (*σύνθετον*) di essere creato e increato.⁵

Dopo aver chiarito che la terza Persona è sostanza divina, Gregorio mette in crisi il ragionamento degli pneumatomachi, i quali dicevano che in questo caso lo Spirito doveva essere necessariamente o ingenerato o generato. Nel primo

¹ I testi trinitari di Gregorio di Nazianzo dove si parla della *σχέσις* si trovano nei suoi cinque *Discorsi teologici* (*Orationes 27-31*) e nell'*Orazione 23* (*De pace*), la cui data di composizione è generalmente posta nella seconda metà del 380 (cfr. SC 250, 13-14 e SC 270, 271). Il *Contra Eunomium* I e II di Gregorio di Nissa sono stati probabilmente dettati, almeno in forma di appunti (*τὰ σχιδάρια*), nel 379, poco dopo la morte di Basilio alla fine del 378, come si può dedurre, secondo P. Maraval, dalle affermazioni di Gregorio stesso nella *Epistula 29* (cfr. SC 363, 310,3 e 309, n. 9). Ciò è confermato dal fatto che essi assunsero la forma definitiva nel 380, dopo il ritorno a Nissa dal viaggio in Armenia, in soli 17 giorni, come racconta Gregorio al fratello Pietro nella lettera stessa (cfr. GREGORIO DI NISSA, *Epistula 29*, 2, SC 363, 310,11). A questo proposito si veda quanto dice R. WINLING in SC 521, 54.

² Si consideri l'applicazione del termine *Luce* alle tre Persone divine in GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31* (*De Spiritu Sancto*), 2, SC 250, 278.

³ Cfr. *ibidem*, 3,28-29, SC 250, 280.

⁴ Cfr. *ibidem* 4,13-14, SC 250, 282.

⁵ Cfr. *ibidem*, 6,1-17, SC 250, 284-286.

caso, infatti, ci sarebbero due ingenerati, mentre nel secondo caso si darebbero due possibilità entrambe assurde: o l'origine dello Spirito direttamente dal Padre, essendo Egli dunque fratello o addirittura gemello del Figlio, oppure l'origine dal Figlio, dando luogo così a un Dio nipote.¹

Il punto, secondo Gregorio, è che bisogna attenersi ai fatti, senza temere i nomi (ἐδεξάμην ἂν τὰ πράγματα, οὐ φοβηθεὶς τὰ ὀνόματα) e senza applicare alla Trinità le categorie umane e i rapporti di parentela naturali (τῆς ἡμετέρας συγγενείας): bisogna riconoscere che lo Spirito è da Dio ed è consustanziale (ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁμοούσιον). Per questo bisogna purificare la categoria di relazione, passando ad una sua *concezione più elevata* (τινα σχέσιν ὑψηλοτέραν).²

Dopo questa analisi, si giunge alla conclusione a partire da Gv 15, 26, dimostrando la divinità dello Spirito Santo attraverso la sua posizione relazionale tra il Padre ed il Figlio: «In quanto procede (ἐκπορεύεται) dal Padre, lo Spirito non è una creatura; in quanto non è generato, non è Figlio; in quanto sta in mezzo (μέσον) tra Colui che è ingenerato e Colui che è generato, è Dio».³

Il ragionamento ontologico che ha preceduto l'affermazione, esclude che il μέσον possa essere letto in senso economico oppure come grado sostanziale intermedio tra il creato e l'increato. Si tratta, invece, della stessa soluzione introdotta da Gregorio di Nissa, il quale identifica la terza Persona con la Gloria che eternamente il Padre e il Figlio si scambiano o con la potestà regale con la quale il Padre Re costituisce Re il Figlio.⁴ Il μέσον è qui, dunque, puramente relazionale.

Questa processione dello Spirito non può venire spiegata in termini naturali e il velo apofatico permane. Gregorio scrive che sarebbe follia voler sbirciare i misteri di Dio (εἰς θεοῦ μυστήρια παρακύπτοντες), quando, come si dice in Sir 1, 2, nemmeno si possono contare le gocce della pioggia o la sabbia del mare.⁵ Ma la rivelazione cristiana obbliga ad affermare l'unità della natura e la trinità delle Persone, con le loro relazioni eterne:

Che cosa è, allora, che manca allo Spirito, dicono, per essere Figlio? Se, infatti, non gli mancasse niente, sarebbe Figlio. Noi diciamo che non gli manca niente: infatti, Dio non è incompleto. La differenza consiste nella manifestazione (ἐκφάνσεως), per così dire, e nella relazione reciproca (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως): da qui deriva anche la differenza del loro nome.⁶

In questo testo appare chiaramente come lo Spirito si identifica con l'unica sostanza increata, che però in questa ontologia ammette in sé la distinzione secon-

¹ Cfr. *ibidem*, 7,1-10, SC 250, 286-288.

² Cfr. *ibidem*, 7,11-17, SC 250, 288.

³ *Ibidem*, 8,11-14, SC 250, 290.

⁴ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 102, 22-31; *In illud: Tunc et ipse filius*, GNO III/2, 21, 17 - 22, 16 e *In canticum canticorum*, GNO VI, 467, 2-17. Cfr. G. MASPERO, *The Fire, the Kingdom and the Glory. The Creator Spirit and the Intra-Trinitarian Processions in the Adversus Macedonianos of Gregory of Nyssa*, in V.H. DRECOLL, M. BERGHAUS (Eds.), *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Brill, Leuven 2011, 229-276.

⁵ Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31 (De Spiritu Sancto)*, 8, 19-25, SC 250, 290-292.

⁶ *Ibidem*, 9, SC 250, 290,11-14.

do la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσις). Nell'immanenza, la pluralità delle Persone divine è data dalla differente relazione di origine, cui si riferisce il termine manifestazione (ἐκφανσις), che chiaramente qui non ha valore economico.

L'espressione πρὸς ἄλληλα σχέσις si ritrova ancora applicata all'ambito intratrinitario nella *Oratio 23 (De pace)*, dove risalta in modo particolare la novità ontologica introdotta. Infatti, Gregorio argomenta che attribuisce più onore a Dio l'affermare che ha dato origine ad esseri di natura identica alla sua, piuttosto che ad esseri inferiori, come vorrebbero gli eretici. Si vede come si supera il principio di "protezione" della Divinità, cioè l'idea che Dio debba difendersi, tenendo per sé il proprio potere nella sua solitudine autarchica, opponendo ad esso un nuovo modo di concepire l'essere a partire dalla rivelazione del dono eterno ed assoluto. Così il principio metafisico che caratterizza il pensiero di Eunomio¹ è enunciato e poi criticato:

Infatti, tutto ciò che è a causa di qualcosa (τινος ἐνεκεν) è di valore inferiore rispetto a quello per cui è stato fatto. Io, invece, che ammetto un principio della Divinità atemporale, inseparabile e infinito, onoro il principio insieme agli esseri che hanno origine dal principio: il primo perché è principio di tali esseri; i secondi perché sono così e tali quali Colui dal quale procedono, senza differenziarsi da Lui né per il tempo, né per natura, né per il culto. Ma costituiscono un'unica realtà nella distinzione e si distinguono nell'unità, anche se dire ciò sembra paradossale: e vanno onorati nella relazione reciproca (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) non meno che pensati e considerati uno per ciascuno.²

Le due impostazioni ontologiche si oppongono direttamente: da una parte la concezione metafisica di Eunomio, che considera il causato sempre inferiore alla sua causa, in modo tale che la σχέσις viene legata al rapporto necessario e all'inferiorità ontologica; dall'altra l'affermazione di Gregorio del più alto grado ontologico della Trinità stessa, nella quale le relazioni eterne hanno lo stesso valore infinito delle singole Persone. La formulazione del Nazianzeno non può essere più efficace e chiara.

Lo strumento della πρὸς ἄλληλα σχέσις è così al centro di questa nuova concezione ontologica, che va chiaramente al di là dei risultati della metafisica greca. Nella stessa opera, dopo aver levato il bellissimo grido *Fratelli, la Trinità è veramente la Trinità* (Τριάς ὡς ἀληθῶς ἡ Τριάς, ἀδελφοί),³ Gregorio nega che si tratti di una somma di parti scomponibili in numero (ἀριθμῶ) e afferma:

Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare quanto riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἄλληλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati, ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella

¹ Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 526,6-527,1, GNO I, 380, 2-10.

² GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 7,26-8,8, SC 270, 296-298.

³ *Ibidem*, 10, 11, SC 270, 300.

processione (ἀνάρχω, καὶ γεννήσει, καὶ προσόδω), come in noi la mente, il pensiero e lo spirito (ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalla piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità.¹

Il mistero delle relazioni eterne e della distinzione personale appartiene alla dimensione apofatica alla quale solo la rivelazione divina può introdurre. Conoscere la Trinità in Sé è possibile solo essendo uniti alla Trinità stessa, per vivere la Vita che è Dio, quindi essere santi, divinizzati. La teologia, invece, conosce solo per congettura la realtà divina, per mezzo di analogie, come quella della mente, del pensiero e dello spirito umano. Si noti che si ha un parallelo preciso tra queste tre realtà che costituiscono l'immanenza umana e le caratteristiche personali delle tre Persone divine: l'essere ingenerato per il Padre, l'essere generato per il Figlio e il procedere per lo Spirito Santo.² Ovviamente Gregorio precisa immediatamente che questa analogia non costituisce una prova della Trinità, conosciuta solo a partire dalla rivelazione che procede dall'alto verso il basso. Ma nello stesso tempo sembra notevole che si riconosca la possibilità di congetturare qualcosa della Trinità stessa a partire dal basso, secondo un atteggiamento tipico della teologia cappadoce, nella quale si assegna un grande valore alle realtà create. Ciò mostra come il dato rivelato non sia assurdo, perché anche nell'uomo si ha un'immanenza nella quale le facoltà costituiscono un'analogia unità e trinità.

Gregorio usa altre quattro volte espressioni affini a πρὸς ἄλληλα σχέσις. In due casi indica così l'amore stesso che unisce sia genitori e figli,³ sia i genitori tra loro.⁴ In altri due casi si riferisce ai rapporti naturali, come per le posizioni reciproche delle stelle⁵ o le connessioni mutue tra le diverse parti della terra.⁶

Gregorio è conscio della differenza tra la Trinità e l'uomo. La risposta all'arianesimo si basa proprio sull'affermazione della differenza tra la generazione eterna e quella naturale. Così egli sottolinea il fatto che solo il Padre e il Figlio sono tali in senso proprio (κυρίως), perché l'uno non è l'altro, mentre noi siamo contemporaneamente padri e figli; e noi proveniamo da due genitori e diventiamo uomini a poco a poco, con il rischio anche di fallire se non realizziamo la nostra umanità. E questo è letto in termini di rapporto tra la relazione paterno-filiale e

¹ *Ibidem*, 11, 1-9, SC 270, 302.

² Si tratta di una vera e propria analogia psicologica, che è possibile abbia ispirato Agostino stesso, il quale conosceva Gregorio di Nazianzo in traduzione latina, cfr. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Fribourg 1940, 142.

³ Nell'*Oratio* 28 Gregorio si riferisce a «l'inclinazione naturale e la mutua relazione tra coloro che generano e coloro che sono generati, tale da unire nell'amore» (ἡ τῆς φύσεως ὁλκή καὶ πρὸς ἄλληλα σχέσις τοῖς γεννῶσι καὶ τοῖς γεννωμένοις, ἕνα τῶ φίλτρῳ συνέχεται): GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 28 (*De theologia*), 22, 13-15, SC 250, 146.

⁴ Nell'*Epistula* 249 (edita anche come *Epistula* n. 1 di Gregorio di Nissa) parla della τῶν πατέρων τῆν πρὸς ἀλλήλους ἀγαπητικὴν σχέσιν (IDEM, *Epistula* 249, 16,1-2, P. Gallay, II, 143).

⁵ IDEM, *Oratio* 32 (*De moderatione in disputando*), PG 36, 181C.

⁶ IDEM, *Oratio* 14 (*De pauperum amore*), PG 35, 900B.

il nostro essere: «noi lasciamo e siamo lasciati, in modo tale che rimangono solo le relazioni (σχέσεις) orfane delle realtà».¹

Invece, le Persone divine e solo loro sono veramente Padre e Figlio, eternamente Padre e Figlio, mentre in noi relazione e sostanza possono essere separate, a causa della nostra imperfezione. Si noti, nel testo citato, che per il Nazianzeno, le relazioni sembrano permanere anche in assenza dei soggetti ai quali si riferiscono.

La nuova ontologia è chiaramente in azione, come si vede dall'analisi successiva, che è parallela, pur nella maggior semplicità, a quella già vista a proposito dello Spirito Santo nell'*Oratio* 31. Gregorio domanda se il Padre è nome di sostanza o di azione (οὐσίας, ἢ ἐνεργείας ὄνομα).² Questo bivio porterebbe all'assurdo con la conclusione che il Figlio ha una sostanza diversa (ἕτεροούσιον) rispetto alla prima Persona oppure con l'affermazione che è creato e non generato (ποίημα, ἀλλ' οὐ γέννημα), in quanto l'operazione deve dare come frutto un'opera distinta dall'agente. Per questo la soluzione indicata è una terza:

Padre non è né nome di una sostanza, o sapientissimi, né di un'azione, ma di una relazione (σχέσεως) e del modo di essere del Padre nei confronti (πῶς ἔχει πρὸς) del Figlio o del Figlio nei confronti del Padre. Infatti, come avviene anche tra noi, queste denominazioni fanno conoscere il legame di sangue e la parentela, così indicano la connaturalità (ὁμοφυίαν) del generato rispetto al generante. Ma ammettiamo, per voi, che il Padre sia una sostanza, allora includerà contemporaneamente (συνεισάξει) anche il Figlio e non lo escluderà, in base alle nozioni comuni e al significato di queste denominazioni.³

Si vede chiaramente che la via per raccordare la nuova concezione ontologica della relazione con la metafisica greca, è *includere* nella sostanza divina la relazione, in modo tale che Padre e Figlio non siano due sostanze diverse, ma un'unica con diversi πῶς ἔχει. La novità radicale consiste nel fatto che questi modi relazionali non possono essere accidenti, a differenza di quanto avveniva nelle categorie dell'essere classiche.

IX. CONCLUSIONE

Al termine di questo lungo percorso sembra si possa concludere che l'elaborazione teologica della rivelazione trinitaria sia stata condotta dagli stessi dati scritturistici verso l'approfondimento in chiave ontologica della categoria di relazione. I nomi del Padre e del Figlio, infatti, implicavano identità di natura e distinzione relazionale. L'applicazione a Dio della σχέσις richiese una purificazione e una trasformazione della concezione ontologica. La perfezione divina, insieme alla spiritualità e all'eternità, richiedevano che la relazione non si collocasse *al di fuori* della sostanza divina, come vincolo di unione tra le Persone

¹ IDEM, *Oratio* 29 (*De Filio*), 5, 7-8, SC 250, 184.

² *Ibidem*, 16,2, SC 250, 210.

³ *Ibidem*, 16,10-17, SC 250, 210.

concepite come nature diverse, ma la *σχέσις* fosse inserita *nella* sostanza stessa, nell'immanenza.

Per questo si è rivelato fondamentale il ruolo giocato dalla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, già diventata centro di interesse in Alessandro di Afrodisia, Galeno, Plotino e Porfirio. Con Clemente di Alessandria la riflessione trinitaria era entrata chiaramente in dialogo con l'esegesi delle *Categorie* sviluppata nella tradizione aristotelica. Nei Cappadoci questo confronto con la riflessione metafisica diventa centrale nel dibattito con Eunomio. In particolare l'interpretazione della relazione reciproca diventa essenziale per una formulazione ortodossa della fede trinitaria. È evidente che tutti e tre i Cappadoci hanno una chiara intenzione ontologica nelle loro argomentazioni. Non solo ricorrono alla terminologia tecnica, ma la elaborano in modo originale. Ne fa fede la trasformazione del *πὼς ἔχειν* nel *πὼς εἶναι*. E a questo sviluppo della *σχέσις* non corrisponde evidentemente un abbandono della sostanza, in quanto la relazione è posta nell'immanenza.¹ In questo senso si può dire che essi hanno sviluppato la metafisica classica in una nuova ontologia, che riconosce valore non meramente accidentale alla relazione.

L'analisi offre anche qualche spunto a proposito della domanda sulle fonti filosofiche di Eunomio. Sicuramente in tutta la discussione è molto presente l'asse che unisce Alessandro di Afrodisia, Galeno, Plotino e Porfirio. Il linguaggio e le ricorrenze dell'espressione *πρὸς ἄλληλα σχέσις* puntano chiaramente in questa direzione.² Probabilmente Basilio ha assunto questo strumento nella sua frequentazione degli *omeusiani* di tradizione eusebiana. Si può forse supporre anche un ruolo di Giamblico, in quanto egli aveva introdotto la *σχέσις* nell'ambito degli intellegibili. La concezione della relazione mutua in Eunomio sembra, infatti, esigere una componente neopitagorica che va al di là dell'influsso di Plotino e Porfirio.³ Anche l'analisi della teoria del linguaggio eunomiana punta verso Giamblico, come J. Daniélou ha acutamente messo in evidenza. Egli ha riconosciuto, da una parte l'influsso degli *Oracoli Caldaici*,⁴ dall'altra ha

¹ In questo senso la posizione di J. Zizioulas dovrebbe essere sfumata: ad esempio Gregorio di Nazianzo, come si è visto, nella sua analisi ontologica del Padre e dello Spirito colloca ovviamente entrambi sotto la categoria di *sostanza*, numericamente la stessa, senza mai pensarla in opposizione all'essere Persona. L'attenzione alla categoria relazionale e il riconoscimento della monarchia del Padre, principio personale di unità, non possono andare a discapito della sostanza. La stessa critica ad Agostino, accusato di rifarsi a una concezione della relazione di marca neoplatonica, dovrebbe essere rivista, in quanto, come si è dimostrato, per Plotino e Porfirio la relazione è un semplice accidente, e l'Ipponate è ben lungi da una simile affermazione (si veda, come esempio fra i tanti, AGOSTINO, *De Trinitate*, 5, 5, 6).

² In ordine decrescente, gli autori precedenti al secolo IV che ricorrono all'espressione più spesso sono: Gregorio di Nissa, Alessandro di Afrodisia, Porfirio, Gregorio di Nazianzo, Plotino e Galeno. Nei primi tre autori si hanno più di dieci ricorrenze.

³ Ciò potrebbe spiegare l'accusa lanciata da Gregorio di Nissa a Eunomio di seguire Filone (cfr. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 7,9,1-4, GNO II, 217, 28-218,1; e III, 5, 24,1-25,1, GNO II, 168, 11-16), che Clemente Alessandrino definiva neopitagorico (cfr. D.T. RUNIA, *Why does Clement of Alexandria call Philo "The Pythagorean"?*, «Vigiliae Christianae» 49 [1995] 1-22).

⁴ I. Ramelli ha messo in luce come il neoplatonismo giambliceo avesse sviluppato il concetto

individuato storicamente nella corte di Giuliano il probabile punto di incontro tra il pensiero di Giamblico e i rappresentati dell'eresia neoariana.¹

Questa analisi suggerisce, dunque, che, parlando dell'unità del Dio uno e trino, non si possa opporre la dimensione personale a quella sostanziale. E ciò diventa particolarmente chiaro se si assume la prospettiva della relazione, in quanto essa non è un altro principio rispetto alla sostanza, ma ne è la dimensione immanente. I Padri Cappadoci non solo non hanno rinunciato alla metafisica, ma l'hanno sviluppata in una nuova ontologia, che è preziosa eredità per i cristiani di ogni tempo e che meriterebbe davvero di essere approfondita, per dare risposta anche alle urgenti domande dell'uomo contemporaneo, ormai disperso nella dialettica tra sostanzialismo ed esistenzialismo.

ABSTRACT

Si presenta un'analisi degli usi del termine *schesis* dagli esordi fino agli sviluppi in ambito filosofico e teologico del secolo IV. Si mostra, in questo modo, come l'interpretazione della Scrittura ha obbligato i Padri a rileggere il termine in modo chiaramente distinto rispetto all'elaborazione stoica e neoplatonica. In concreto, grazie all'eredità dei Padri precedenti, in particolare alessandrini, i Cappadoci reinterpretarono la *schesis* non più come mero accidente esterno alla sostanza, né come categoria esclusivamente logica, ma la dottrina trinitaria li obbligò ad inserire la *schesis* stessa nella sostanza divina, delineando per la prima volta a livello ontologico il relativo non accidentale. La ricognizione dei testi mette in luce una netta intenzione ontologica nel modo di argomentare e una chiara coscienza della novità introdotta. Lo studio getta anche qualche luce sulla concezione ontologica sottesa alla dottrina di Eunomio e sui suoi rapporti con il neoplatonismo del secolo IV.

di autorità rivelata facendo riferimento proprio alla tradizione degli *Oracoli Caldaici*, cfr. I. RAMELLI, *Apofatismo cristiano e relativismo pagano: un confronto tra filosofi platonici*, in A.M. MAZZANTI (ed.), *Verità e mistero*, ESD, Bologna 2009, 89-144. Da questo punto di vista il neoplatonismo di Giamblico era più appetibile come cornice concettuale per un pensiero di ispirazione cristiana, rispetto al pensiero di Plotino e di Porfirio. La stessa concezione dei nomi di Eunomio tende ad essere più verticale e autoritaria della dottrina ortodossa, che invece riconosce grande valore al pensiero dell'uomo e alla mediazione della sua libertà.

¹ M. DelCogliano ha recentemente criticato la posizione di J. Daniélou, sostenendo che Eunomio più che dalla filosofia pagana fosse influenzato dagli sviluppi teologici a lui noti in ambito prettamente cristiano: DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, 222-260. Ma la separazione tra i due ambiti – quello filosofico e quello teologico – non sembra possa essere considerata così netta e la teoria eunomiana della *σχέσις* punta direttamente a una concezione ontologica graduata di marca probabilmente neopitagorica. L. Ayres riconosce come elemento importante della concezione dei relativi di Basilio la tradizione aristotelico-neoplatonica: L. AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford University Press, Oxford 2004, 201-2. In particolare evidenzia come la terminologia della *σχέσις* fosse presente anche nell'opera di Giamblico e negli scritti dell'imperatore Giuliano (p. 201, n. 52).

The present article analyses the principal uses of the word *schesis* in Gregory of Nyssa's Trinitarian works. The main result is that dogmatic development caused a theological resemantization of relation, that *in divinis* is not understood as mere accident, but that is inserted into the very immanence of the one divine substance. Gregory's way of reasoning is explicitly ontological and is carried out on the background of the philosophical tradition of the interpretation of Aristotle's Categories, from Alexander of Aphrodisia to Plotinus and Porphyry. Some authors like John Zizioulas missed this point, because they read the Cappadocians' theology through an opposition of the substantial and the personal principles. On the contrary, in the Trinitarian ontology developed by the Fathers of the Church relation itself is the principle that keeps together unity and trinity in God.

THE SACRAMENTALITY OF THE PETRINE MINISTRY

LAURENCE RICHARDSON

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *The Witness of the First Christians*. III. *Scripture Roots*. IV. *Analogy of Time and Place*. V. *Conclusion*.

I. INTRODUCTION

IN 1995 Blessed Pope John Paul II made a plea for new ways to be found to explain the Petrine ministry.¹ This study is a response to that request which is of paramount importance both within the Church and with respect to Ecumenism.²

The focal point of this paper is the proclamation of Jesus: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* (Mt 16:18: “You are Peter, and on this rock I will build my Church”).³ It would be an understatement to say that these words have been the subject of much theological polemic over the centuries.⁴ And much is still being said and written.⁵

This article does not intend to contribute to this debate simply by repeating well known speculative arguments, or by just adding a few more to the already

¹ Cfr. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ut unum sint* (25-v-95), n. 95, AAS 87 (1995) 977-978.

² Cfr. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Considerations. The Primacy of the Successor of Peter in the Mystery of the Church*, «L'Osservatore Romano» (31-x-98, 7; English edn., 18-xi-98) 1; J. RATZINGER, *Called to Communion*, Ignatius Press, San Francisco 1996 (English translation of *Zur Gemeinschaft gerufen: Kirche heute verstehen*, Herder, Freiburg im Breisgau 1991), 47.

³ New Testament Greek texts are taken from the *Greek-English New Testament* (27th edn.), NESTLE-ALAND, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1998. Apart from the Septuagint, English quotations of Scripture and abbreviations for the texts are taken from *The Holy Bible*, Revised Standard Version (Catholic Edition), Nelson, Walton-on-Thames 1966.

⁴ Cfr. D.J. GRIMES, *The Papacy and the Petrine Texts. A Study in the History of Biblical Exegesis (AD 800-1300)*, Dissertation Fordham University, New York 1981; J.A. BURGESS, *History of the Exegesis of Matthew 16:17-19 from 1781-1965*, Edwards Brothers, Ann Arbor 1976; an interesting review of the history of exegesis from the earliest times till the 1940s is provided by O. CULLMANN, *Peter. Disciple, Apostle, Martyr. A Historical and Theological Study*, SCM Press, London 1953 (English translation of *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*, Zurich 1952, 176-190), 158-170; G. CLAUDEL, *La Confession de Pierre Trajectoire d'une Péricope Évangélique*, Etudes Bibliques (10), Gabalda, Paris 1988, 11-45.

⁵ For example, the Vatican Symposium sponsored by the Congregation for the Doctrine of the Faith (2-4 December 1996). The proceedings were published under the title, *Il primato del successore di Pietro: atti del simposio teologico*, Lev, Città del Vaticano 1998. They even seem to have prompted the writing of the document published by the CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Considerations*, 1. For a comprehensive overview of the present state of the debate, including copious bibliography, see R. GOYARROLA, *Iglesia de Roma y ministerio petrino*, Edusc, Roma 2002.

rather large collection. The methodological approach is mainly of an inductive nature: to collate and analyse the evidence present both in the texts of Scripture and that offered by their historical and archaeological context. From these sources I intend to show that the accumulative force of this evidence points towards an understanding of the Petrine ministry based on the sacramental principle exemplified by the Incarnation. In this context the term sacrament is used in an analogical way. For example, in a similar way that the Church of Jesus Christ has been traditionally referred to as being in the nature of a sacrament, both as a sign and effective instrument for his saving grace.¹

Some relevant opinions, drawn from the research of the more notable contemporary biblical scholars writing mostly after the Second Vatican Council, are incorporated in this study.² In general this period following the Council heralded a change of mentality among exegetes from being, more often than not, controversial to a more respectful approach and a genuine search for the meaning of the text.³

A superficial reading of the words, "You are Peter, and on this rock I will build my Church" (Mt 16:18), can lead to a rather limited metaphorical interpretation. As if Jesus is just praising an attribute of Simon, his personal fidelity to him and his teaching. Such an interpretation can be supported by referring to the earlier report of the use of this same metaphor by Jesus: "A wise man who built his house upon the rock" (Mt 7:24-25; cfr. Lk 6:48). In turn this can lead to the conclusion that the Church was built solely on the personal faith of the Apostle Simon. Thus his role becomes reduced to simply that of being the designated leader of the Apostles, and with there being no particular implication regarding succession.

A more reflective approach that takes into consideration the contextual evidence together with the witness of both Jewish and early Christian theological tradition renders such a reductive interpretation untenable. This is also the opinion of scholars such as Oscar Cullmann, Donald A. Hagner and Rudolf Schnackenburg who affirm that Jesus is referring to his Church being built on the person of Simon the Apostle and not just his faith or confession.⁴

¹ Cfr. VATICAN COUNCIL II, Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum concilium* (4-XII-63), n.5; Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* (21-XI-64), nos.1, 9, 48; Decree on the Church's Missionary Activity *Ad gentes divinitus* (7-XII-65), n.1; Pastoral Constitution on the Church in the World *Gaudium et spes* (7-XII-65), nos.42, 45; *Catechism of the Catholic Church*, nos.738, 774-776, 780, 849, 932; JOHN PAUL II, *General audience* (27-XI-91), «Insegnamenti» 14/2, 1991.

² This includes scholars such as, Raymond Edward Brown, Chrys C. Caragounis, Gérard Claudel, Oscar Cullmann, John Duncan Martin Derrett, Joseph Fitzmyer, Pierre Grelot, Robert H. Gundry, Friedrich Hauck, Joachim Jeremias, Peter Lampe, Ulrich Luz, Alejandro Díez Macho, Martin McNamara, John Nolland, Rudolf Pesch, Joseph Ratzinger, Bernard P. Robinson, Karl Ludwig Schmidt, Rudolf Schnackenburg and Wolfgang Schrage.

³ Cfr. R.E. BROWN, K.P. DONFRIED, J. REUMANN (eds.), *Peter in the New Testament*, Geoffrey Chapman, London 1974. This book is particularly interesting because it represents the conclusions of a background study on the Petrine ministry for a National Dialogue between Lutherans and Catholics. Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 26-27.

⁴ Cfr. O. CULLMANN, in G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT: English translation by Geoffrey W. Bromiley of the *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*), Eerd-

II. THE WITNESS OF THE FIRST CHRISTIANS

Evidence of early Christian tradition is reflected in the texts of the New Testament (NT) since they are the product of authors belonging to the first generation of the faith-living community.¹ These texts provide snapshots of this living tradition at the time of their final redaction. It is significant, as noted by Joseph Ratzinger and Rudolf Pesch, that all the major groups of NT texts make reference to the compound name “Simon Peter”.² This suggests that his role was recognized by the universal tradition of the early Church and not just in some of the various faith-communities.

As Cullmann points out, the term “Peter”, due to its long use as a proper name over the last two millennia has become such a familiar name that its original meaning can so easily be overlooked.³ This is especially the case with English versions of the NT that invariably render Πέτρος of the Greek texts as “Peter” rather than “rock” or “stone”, and usually with no word of explanation.⁴ On the other hand, the French Jerusalem Bible clearly reveals the play on words: *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église* (Mt 16:18). In consideration of this observation by Cullmann I intend to use the term “Rock” rather than the name Peter in this paper to serve as a reminder as to its original meaning.⁵

It is only Matthew that records the words of Jesus as designating Simon Bar-Jona as his Rock (cfr. Mt 16:18). They are spoken at Caesarea Philippi in the context of the singular event occurring at the climax of his Galilean ministry and as such is also reported in the Gospels of Mark and Luke (cfr. Mk 8:27-29; Lk 9:18-20).⁶ When Jesus asks his disciples, “But who do you say that I am?” (Mt 16:15), the Apostle Simon declares him to be the promised Messiah: “You are the Christ, the Son of the living God” (Mt 16:16). It is important to bear in mind that the solemnity attributed to this event constitutes the context within which we must consider the fuller version of the discourse of Jesus as found in Matthew.

This discourse, both in its construction and use of Semitic idiom, suggests

mans, Grand rapids from 1974, vol. 6, s.v. πέτρος, (C, 4), 98-99; s.v. πέτρος, (C, 2, c), 108; IDEM, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 206; D.A. HAGNER, *Matthew 14-18*, Word, Dallas 1995, 470, 471; R. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew* (English translation by Robert R. Barr of *Matthäusevangelium: Mt 1:1 – 16:20 and Mt 16:21 – 28:20*), Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge 1985, 159.

¹ The general approach to Scripture followed in this study is synchronic but not without being aware of its diachronic aspects, cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 45.

² Cfr. RATZINGER, *Called to Communion*, 49, 53, 65; R. PESCH, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Hiersemann, Stuttgart 1980, 135-152.

³ CULLMANN, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 20.

⁴ Πέτρος, is derived as a masculine form from πέτρος, “rock”, cfr. M. ZERWICK, M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Pontifical Biblical Institute, Roma 1988, 52; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968, s.v. πέτρος, 892. When found in classical Greek πέτρος is almost invariably rendered as “stone”. This is also the case with its usage in the NT. I will use the capital Π when using this term to refer to Peter.

⁵ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (A), 101.

⁶ Cfr. C.C. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990, 76, 81.

that its origin maybe found in an oral or written source in Hebrew or Aramaic.¹ Both the style in which it is written and the vocabulary are consistent with the rest of his Gospel, and so bear witness to its authenticity.² The great solemnity of the moment is shown in several ways. Matthew includes the additional phrase where Rock declares Jesus to be, “The Son of the living God” (Mt 16:16).³ It is feasible that this affirmation would have reminded the first Christians of the various theophanies reported in the Gospels where Jesus is proclaimed as, “My beloved Son” (Mt 3:17; 17:5; Mk 1:11; 9:7; Lk 3:22; 9:35) and thus serve to enhance the solemnity of this event for them. In itself this phrase, evoking as it does the divinity of Jesus, also serves to emphasize the gravity of the words of Jesus when he addresses Simon.

Likewise his introductory phrase: μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ (Mt 16:17: “Blessed are you, Simon Bar-Jona!”) adds even more to their importance. Although Jesus is reported as employing the term μακάριος on several occasions in the Gospels when referring to people in general (cfr. Mt 5:3-11; 13:16; Lk 6:20-22; 10:23; 11:28; Jn 13:17), this is the only recorded case where he uses it to refer to a particular person. Contextual analysis in the NT shows that this term refers to a person, or persons, as favoured by God, and indicating that they are recipients of a particular grace associated with the history of Salvation (cfr. Lk 1:45; 11:27-28).⁴ In this particular case greater emphasis is given to this implication with respect to Rock by Jesus choosing to address him by his patronymic, “Simon Bar-Jona”, which etymologically can be rendered as, “Simon, son of God-has-given-mercy”. By following this statement with the Semitic expression, “Flesh and blood has not revealed this to you” (cfr. 1Cor 15:50; Gal 1:16; Eph 6:12; Heb 2:14), Jesus draws attention to the human limitations of Rock. He makes it clear that his confession of faith was not the consequence of human wisdom, but the result of divine inspiration by adding: “But my Father who is in heaven” (Mt 16:17).⁵ Noticing that this statement comes immediately after the indirect affirmation of the divinity of Jesus by Rock in his words, “You are the Christ, the Son of the living God” (Mt 16:16), enables us to speculate that it can be understood as a confirmation by Jesus that the prophetic role of his Rock is already operative. If we view the subsequent words of Jesus to Rock in the light of this context then it is possible to understand that he is implying that he is to be his

¹ For instance, the use of terms such as “blessed”, “Simon Bar-Jona”, “flesh and blood” (cfr. Gal 1:16), “gates of Hades” (Greek text), “keys”, “binding” and “loosing”, “on earth” and “in heaven”. Cfr. M. LAGRANGE, *The Gospel of Jesus Christ*, Burns Oates, London 1938, I, 262-263; CULLMANN, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 185-186; BROWN, DONFRIED, REUMANN, *Peter in the New Testament*, 91; RATZINGER, *Called to Communion*, 60; CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 318-320.

² Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέντρος, (C, 2, b), 106.

³ Matthew reports a similar statement on two other occasions (cfr. Mt 14:33; 26:63).

⁴ Cfr. F. HAUCK, TDNT, vol. 4, s.v. μακάριος, (D, 1), 367-369.

⁵ It is also of interest to note that elsewhere in his Gospel Matthew employs the phrase, “Father who is in heaven”, to denote the universal providence of God (cfr. Mt 5:16; 5:45; 6:1; 7:11; 7:21:10:32-33; 18:10; 23:9). However, in this case it would appear to be the only occasion where it implies that this providence is directed towards a particular person.

Rock through the mercy of God, it is to be through a specific grace and not as a consequence of his own merit.

The use of the first person singular with the verbs employed by Jesus to address Rock, “I tell you [...] I will build [...]”, and then, “I will give you” (Mt 16:18; 16:19) serve to enhance the solemnity of this formal declaration. Jesus, the Messiah and “the Son of the living God”, proclaims Simon as his Rock, and then proceeds to invest him with certain powers that will enable him to fulfil his mission.¹ The use of the future tense is relevant when considering the transmission of these powers from Simon to his successors. It is difficult to see how these words of Jesus, referring to the future, can be fulfilled if there were to be no transmission of these powers from one person to another.

The semantic structure of the words spoken and recorded by Matthew at Caesarea Philippi (cfr. Mt 16:13-20) exhibit a certain unity reinforced by the striking conceptual parallels present in the context of the confession of Rock with respect to Jesus and the declaration of Jesus with regard to Rock.² Jesus refers to himself as the “Son of Man” and then uses the full name of Rock, “Simon Bar-Jona”. Rock declares Jesus to be “The Christ”: “You are the Christ, the Son of the living God” (Mt 16:16) and then Jesus designates Simon to be Rock: “You are Peter, and on this rock I will build my Church” (Mt 16:18).

These same conceptual parallels are mirrored in the opening chapter of the Fourth Gospel where John describes the first meeting of Jesus with Rock. Jesus is referred to as Μεσσίας³ (a transliterated form of משיח: “anointed one”), who is the Χριστός (the translation of משיח), whereas Simon is affirmed as Κηφᾶς⁴ (a transliterated form of כִּיפָּא), who is the Πέτρος (the translation of כִּיפָּא): “He first found his brother Simon and said to him, ‘We have found the Messiah’ (which means Christ). [...] Jesus looked at him, and said, ‘So you are Simon the son of John? You shall be called Cephas’ (which means Peter)” (Jn 1:41-42).

The unique use of the compound names “Jesus Christ” and “Simon Peter” in the NT appear to have followed the same semantic development.⁵ “Jesus Christ” (including the variant, “Christ Jesus”) appears 255 times. “Simon Peter” (or as “Simeon Peter”) is found on 20 occasions. This, seemingly deliberate comparison, is particularly striking in the Gospel of John whose redaction probably took

¹ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 352.

² Cfr. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, 82-87; U. LUZ, *Matthew 8-20. A Commentary* (English translation by James E. Crouch), Fortress Press, Minneapolis 2001, 354-355.

³ Usually rendered in English as “Messiah”, and only found twice in the Greek NT (cfr. Jn 1:41; 4:25).

⁴ This term as found in the NT is derived from the transliterated Greek form augmented with a Greek masculine suffix of the Aramaic כִּיפָּא (cfr. Jn 1:42; 1Cor 1:12; 3:22; 9:5; 15:5; Gal 1:18; 2:9; 2:11; 2:14), cfr. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, University of Chicago, Chicago - London 1979, s.v. Πέτρος, 654-655. כִּיפָּא is the singular form of the emphatic (determined) state of the masculine noun כִּי (absolute state) meaning “rock”, “stone”, cfr. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University - Ramat-Gan - Israel - The Johns Hopkins University, Baltimore - London 2002, s.v. כִּי, 256.

⁵ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 142.

place at the end of the first century. The compound term “Jesus Christ” appears just twice, but “Simon Peter” occurs on 17 occasions. John appears to be suggesting that, just as the role of Jesus is to be “the Christ”, so that of Simon is to be “Rock”. Ratzinger comments on how the bonding of the words “Jesus” with the title of his role “Christ” as found both in the NT and in the early texts of baptismal Creeds demonstrates the understanding among early Christians that the person of Jesus together with his role were absolutely inseparable.¹ The parallel occurrence of the compound term “Simon Peter” can be seen as evidence of a similar understanding among the first Christians with respect to Rock: the Apostle Simon was perceived as being totally identified with that of his role as “Rock”.

This identification of mission and person in Jesus is also shown by the fact that the term Χριστός standing alone is used in the NT on some 300 occasions as a synonym for Jesus. The same phenomenon occurs with the terms Πέτρος and Κηφᾶς that are likewise used as single word synonyms for Rock. In this case Πέτρος occurs 135 times and Κηφᾶς on 9 occasions. In complete contrast Rock’s proper name Simon (including its other form Symeon) is only found on 31 occasions in the NT. This phenomenon that highlights the parallel between the terms “Christ” and “Rock” is given even greater importance when it is remembered that “Rock” is the one and only term in the NT that exhibits such a parallel relationship with that of the term “Christ”.

This statistical evidence reflected in this very early Christian tradition points towards the conclusion that, just as the term “Christ” denotes both the role and person of Jesus, so “Rock” is to be understood as both indicating the specific function as well as the person himself. John Duncan Martin Derrett also draws our attention to this striking parallel and comments rather emphatically: “Why have scholars not put two and two together? Right up to the brink of grasping what was meant [...] yet not arriving there”!² The fact that Jesus adds to his declaration of Simon Bar-Jona as Rock a detailed specification of this function serves to corroborate just such a conclusion (cfr. Mt 16:18-19).

The varied occasions in which the term Rock is reported in the Gospels raises the question as to whether it was already in use to refer to Simon before its solemn imposition by Jesus at Caesarea Philippi (cfr. Mt 10:2; Mk 3:16; Lk 6:14; Jn 1:42). Augustine Stock, with no direct supporting evidence, claims that Simon already had this nickname before his meeting with Jesus.³ Even if Simon was referred to as Rock since the very beginning of his calling (cfr. Jn 1:42) the very solemnity of the event at Caesarea Philippi sets it apart in that this declaration by Jesus stipulates its reference to a specific role complete with a job description with respect to his Church.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduction to Christianity* (English translation of *Einführung in das Christentum*, Kösel-Verlag GmbH, Munich 1968), Ignatius Press, San Francisco 2004, 202-205.

² J.D.M. DERRETT, *Thou Art the Stone, and Upon this Stone*, «Downside Review» 106, 365 (1988) 277.

³ Cfr. A. STOCK, *Is Matthew’s Presentation of Peter Ironic?*, «Biblical Theology Bulletin» 17 (1987) n.2, 64.

There is general agreement among scholars that the everyday language of Jesus would have been Aramaic and therefore suggest that this would have been the language of his discourse at Caesarea Philippi.¹ Ratzinger agrees with Joachim Jeremias that the presence of various Aramaic words as transliterated, rather than translated, in the Greek texts of the NT are indicative of Aramaic being the mother tongue of Jesus.² In two of the Pauline letters that are generally recognised to be among the earliest redacted texts of the NT we find the word *Κηφᾶς* on eight occasions that clearly refer to Rock (cfr. 1Cor 1:12; 3:22; 9:5; 15:5; Gal 1:18; 2:9; 2:11; 2:14). This supports the supposition that the Aramaic word *כִּפְיָ* was used by Jesus at Caesarea Philippi. Furthermore, being masculine in gender, the play on words would have been very striking: You are *כִּפְיָ* and on this *כִּפְיָ* I will build my Church.³ Caragounis, in an interesting study on the various forms of word-play as a literary figure present in the Masoretic Text (MT), Septuagint (LXX) and the NT, shows that by using two different words in this pericope, *πέτρος* and *πέτρα* (both being derived from the same root), does not necessarily weaken the play on words.⁴ Claudel suggests that since the Aramaic origin would have been obvious there was no need for a more exact parallel in words.⁵ The Aramaic origin of this term, and its definitive change to *Πέτρος*, is exemplified at the beginning of the Gospel of John where his reason for mentioning the term *Κηφᾶς* seems to be to remind us of both it being the word actually used by Jesus and to its meaning: *σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται Πέτρος* (Jn 1:42: “ ‘You shall be called Cephas’ [which means Peter]”).

In the list of the Apostles reported in Mark we are informed that Jesus gave the name “Bo-aner’ges, that is sons of thunder” (Mk 3:17) to the brothers James and John. This metaphorical nickname appears to be as a consequence of their rather volatile characters (cfr. Lk 9:54). Peter Lampe and several other authors have pursued the line of considering the term “Rock” as of having no more significance than that of the nickname “Boanerges”.⁶ Such an hypothesis, however, has to contend with the evidence that this is the one and only mention of “Boanerges” in the entire NT. This fact rather suggests that this is because it had no further relevance. On the other hand, as has been mentioned, Rock appears nine times as *Κηφᾶς* and then, with its emphatic change to *Πέτρος*, on a further 135 occasions. Even if it was just a metaphorical nickname this evidence shows that it had certainly achieved a remarkable importance in early Christian tra-

¹ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. *πέτρα*, (C, 4), 98; IDEM, *Peter*, 185.

² Cfr. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, 223; J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 15-67.

³ The Syriac *Peshitta* shows this play on words since it renders *Πέτρος* as *כִּפְיָ*.

⁴ Cfr. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, 44-57, 116.

⁵ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 338.

⁶ Cfr. P. LAMPE, *Das Spiel mit dem Petrusnamen – Mt 16:18*, «New Testament Studies» 25 (1979) 230, 243; DERRETT, *Thou Art the Stone*, 277. Derrett refers to other authors of a similar opinion: H. Clavier, Rudolf Pesch, J.T. Rook, R. Buth and H.P. Rüger.

dition. Claudel strongly refutes Lampe's claim that this term is of no theological consequence.¹

The use of Πέτρος is particularly surprising since, as pointed out by scholars such as Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Ulrich Luz, up to the present no evidence has been forthcoming showing that it was employed as a proper name prior to its appearance in the NT to refer to Rock.² Chrys C. Caragounis is also in agreement, but does present some examples of names found in contemporary literature that were possibly derived from the same root as πέτρος. He concludes that this could be indicative that it may have been in use as a name at the beginning of the first century.³ In classical Greek literature before this time the most common word for "rock" was πέτρα.⁴ The LXX follows the same pattern, πέτρος is not found as a name, and the most frequent terms employed for various kinds of rocks and stones are πέτρα and λίθος respectively.⁵ Thus, apart from the earlier use of Κηφᾶς by Paul to refer to Rock, we find that Πέτρος becomes firmly entrenched in the texts of the NT to refer uniquely to Rock.⁶ At the same time it should be noticed that throughout the NT there is not one single case of πέτρος being used as a common noun in its literal sense. This clearly shows that early Christian tradition has adopted, in quite a deliberate way, this particular term to refer exclusively to Rock.

It was not unusual among Jews to have two names, even if both were of Semitic origin (cfr. 1Macc 2:2-5). Although there is no common agreement among scholars, the NT seems to provide us with several instances of this phenomenon: Levi is also known as Matthew (cfr. Mt 9:9; Mk 2:14; 3:18; Lk 5:27; 5:29; 6:15); Nathan'el as Bartholomew (cfr. Mt 10:3; Mk 3:18; Lk 6:14; Jn 1:45; Acts 1:13); also Acts 1:23; 4:36). There are also cases where a Semitic name gives way to one taken from the Greek or Roman culture, for example John, "Whose

¹ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 338-347.

² Cfr. BROWN, DONFRIED, REUMANN, *Peter in the New Testament*, 90, note 210; J.A. FITZMYER, *To Advance the Gospel. New Testament Studies* (chapter 4: *Aramaic kephā' and Peter's Name in the New Testament*), Crossroad, New York 1981 (this was originally published as a paper in E. BEST, R.M. WILSON [eds.], *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to Matthew Black*, Cambridge University Press, Cambridge 1979), 119. In his illuminating chapter on this topic Fitzmyer focuses specifically on the philological evidence towards a correct understanding of Κηφᾶς and Πέτρος, cfr. 114, 120. Also, cfr. LUZ, *Matthew 8-20*, 354, note 2, 358.

³ Cfr. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, 18-25.

⁴ Beginning with Homer up to the first century AD, and including the writings of Flavius Josephus, πέτρος appears with its literal meaning as "rock". It usually denotes cliffs, crags, or a mass of rock, but is not employed as a personal name. Occasionally πέτρος is found to refer to a "stone", or on occasions as a stone used as a weapon, but not as a name. In contrast, the usual term for "stone" as worked by man, or as a substance, is λίθος. Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (A, 1), 95; H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford University, Oxford 1996, s.v. πέτρα; πέτρος; λίθος; CHANTRAINE, *Dictionnaire*, s.v. πέτρα, 892-893; s.v. λίθος, 640; BAUER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. πέτρος, 654-655; CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 338, note 166; CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, 9-14.

⁵ However, πέτρος is found on two occasions to refer to stones used for throwing (cfr. 2Macc 1:16; 4:41).

⁶ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (A), 100.

other name was Mark” (Acts 12:12; 12:25; cfr. Acts 15:37) and Saul, “Who is also called Paul” (Acts 13:9; cfr. Acts 9:22, 24; 11:25, 30; 13:1, 2, 7, 9; 22:6, 13; 26:14). This is also the case of Rock who, apart from Simon is also known by the name “Symeon” (Acts 15:14; 2Pet 1:1: Greek).

Such customs, however, do not explain how Rock, first reported as being referred to as Κηφᾶς then became definitively known as Πέτρος. If Κηφᾶς was indeed a name would it not have been more reasonable to preserve the original Aramaic term, not only out of respect and reverence for the actual words of Jesus, but also out of consideration for the status of Rock in the Church? There are various examples of Hebrew or Aramaic words used by Jesus being preserved in a transliterated Greek form for such reasons (cfr. Mt 6:24; 27:46; Mk 5:41; 7:34; 14:36; 15:34). This suggests that if Jesus had intended ܩܦܝܬܐ to be a nickname then, as both Cullmann and Ratzinger have observed, we would have certainly expected the original Aramaic name to have been preserved in a transliterated form: “Proper names are not translated”.¹ As we have seen, Κηφᾶς appears once in the Fourth Gospel and on eight occasions in early letters of Paul. Apart from these specific occurrences it is not preserved but found in the translated form of Πέτρος. Such a deliberate and definitive translation from the Aramaic to Greek strongly suggests that early Christian tradition is affirming that it is the meaning of this term that is important above all other considerations. This is borne out, as we have seen, by the unique parallel usage of the term Πέτρος and Χριστός in the NT. Thus we have further evidence indicating that ܩܦܝܬܐ, and then Πέτρος, refer more to a role rather than just being titles to designate Rock. Moreover, since most probably Πέτρος was not employed as a proper name at the time, its use would have been particularly appropriate to symbolize the role of Rock. In addition, it would have provided a constant reminder for the Greek speaking Christians as to its original meaning.

Early Christian tradition provides a precedent for just such a linguistic phenomenon in the way that the terms ܡܫܝܚܐ and ὁ Χριστός are presented in the NT. Christians with a Jewish background would have been familiar with ܡܫܝܚܐ as an expression that can refer to the Messiah. However, as we have seen, it only appears in the last Gospel on two occasions in the transliterated form Μεσσίας, in order to explain its Greek translation, Χριστός (cfr. Jn 1:41; 4:25). Apart from these specific uses Χριστός is invariably used in the NT to refer to Jesus giving emphasis to his mission as the Messiah.

More supportive evidence for Πέτρος implying a particular role with a specific theological connotation is provided by the fact that Jesus associates this term directly with his disciples: καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν

¹ CULLMANN, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 19; RATZINGER, *Called to Communion*, 55; cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (A), 101; J. RATZINGER, *Il Primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, «Euntes Docete» 44 (1991) 162-163.

ἐκκλησίαν (Mt 16:18: “And on this rock I will build my Church”).¹ He establishes a clear relationship between his Rock and his ἐκκλησία.²

Since this text comes to us in Greek several scholars claim that it thus: “Eliminates the quest of the right Semitic word [...] behind ἐκκλησία”.³ Such a reductive approach runs the risk of ignoring possible evidence. Just such evidence is provided by Karl Ludwig Schmidt and Wolfgang Schrage.⁴ The most frequent term employed in the LXX to translate לְהַקֵּץ of the Massoretic Text (MT) is ἐκκλησία.⁵ Contextual analysis of לְהַקֵּץ in the MT and ἐκκλησία in the LXX shows that its usual context is that of the people of Israel as called together in the presence of God for a religious purpose (cfr. Deut 9:10; 10:4; 18:16; 23:1; 23:2; 23:3; 23:8; 31:30; Josh 8:35; 1Sam 17:47; 1Kg 8:14; 8:22; 8:55; and so on).⁶ Schmidt is of the opinion that it is an open question as to which word, in Hebrew or Aramaic, that Jesus would have employed to refer to “his Church” at Caesarea Philippi.⁷ He makes the case that when it came to be translated into Greek then it was ἐκκλησία because of its clear association through the LXX with the meaning of לְהַקֵּץ in the MT.⁸ Consequently it is reasonably clear that whichever word Jesus used it would evoke this theological connotation in the minds of the Apostles and the first Christians familiar with the MT or LXX.⁹

Since Jesus refers specifically to “my Church” it suggests that his disciples were to be the people of God, called together, convoked, to be faithful to the New Covenant that he was about to establish. Luz seems to agree¹⁰ and Pierre Grelot goes so far as to affirm that the use of ἐκκλησία exhibits the continuity between the Old Testament (OT) and the NT, and that when Jesus refers to “my Church” it can be understood as an indirect affirmation of his divinity since לְהַקֵּץ is so often found in the context of God, as in the phrase “לְהַקֵּץ of the

¹ The term ἐκκλησία is found again in Matthew (Mt 18:17), but not in the other Gospels.

² As a noun ἐκκλησία implies an assembly duly summoned. It is derived from the verb, to call together, to convoke, cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, s.v. καλέω, 484-485. It is also found in the NT, as in classical Greek, to refer to a socio-political assembly, cfr. Acts 19:32; 19:39; 19:41. Cfr. LIDDELL, SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἐκκλησία, 509.

³ R.H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, 335.

⁴ Cfr. K.L. SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, 501-536; W. SCHRAGE, TDNT, vol. 7, s.v. συναγωγή, 798-841.

⁵ The noun לְהַקֵּץ is derived from the verb root לְהַקֵּץ: to assemble, to gather, to call together, cfr. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1989, 714-715; E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Carta Jerusalem - University of Haifa, Jerusalem 1987, s.v. לְהַקֵּץ, 564. In the first four books of the Torah this term is almost invariably translated in the LXX as συναγωγή. However, beginning with Deuteronomy, where eight of its 11 appearances are rendered in the LXX as ἐκκλησία the pattern is established where, with very few exceptions, לְהַקֵּץ in the MT passes into the LXX as ἐκκλησία, cfr. SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (A-C), 501-518.

⁶ Cfr. CULLMANN, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 187-192.

⁷ Cfr. SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (E, 5), 524-525.

⁸ *Ibidem*, (C), 515.

⁹ Cfr. Acts 7:38; CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (C, 2, b), 106-107.

¹⁰ Cfr. LUZ, *Matthew 8-20*, 357.

LORD".¹ This also occurs with the use of the word ἐκκλησία both in the Acts of the Apostles and in the Pauline corpus.²

Schmidt suggests that it would be rather superficial to think that the only reason that the term ἐκκλησία was adopted by the first Christians was to distinguish themselves from the Jewish Synagogue.³ He considers it of greater importance to bear in mind its genealogical and theological derivation from the LXX as just described.⁴ However, this distinction is a clear factor for the definitive choice by the first Christians of ἐκκλησία. Both Schmidt and Schrage explain how, by the first century AD, the usage of the term συναγωγή, had largely lost the universal connotation that it had in the LXX and was primarily by that time used to refer to the local congregation of Jews, and even for their buildings.⁵ On the other hand, ἐκκλησία was open to being understood both in a universal sense or to refer to the local community of believers as exhibited by its use in the NT.⁶ The word ἐκκλησία became part of Christian tradition as a theological term. This can be seen, for example, in the fact that when this term is rendered into Latin it is transliterated as *ecclesia* rather than translated.⁷ Likewise, it is also of interest to note that the same occurred with Πέτρος that became *Petrus* in the Latin versions of the NT. This would suggest that these words became embedded in Christian tradition as theological terms in a similar way as ἀπόστολος, ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος. This direct association of Rock with the term ἐκκλησία, that already had a specific theological association within Jewish tradition, supports the claim that the term "Rock" also had a specific theological connotation within early Christian tradition.⁸

After Jesus promises that no evil will ever overcome his Church he goes on to specify the role of Rock. Any detailed discussion of these specifications would exceed the objective of this paper. They are directed solemnly and exclusively to Rock in the presence of the other Apostles who serve as qualified witnesses. Their silence to this pronouncement of Jesus speaks eloquently as to their unequivocal and unanimous acknowledgement of this designation of Simon Bar-Jona as Rock. These specifications serve to highlight the unique role that Rock has been given together with the appropriate participation in divine power to exercise them in practice.

¹ Cfr. P. GRELOT, *Sur cette pierre je bâtirai mon Église (Mt 16:18b)*, «Nouvelle Revue Théologique» 109 (1987) 642-650.

² The people of God of the definitive Covenant are referred to as "ἐκκλησία of God". This term designates not only the liturgical assembly (cfr. 1Cor 11:18; 14:19; 14:28; 14:35) and the local community (cfr. Rom 16:1; 16:5; 1Cor 1:2; 4:17; 6:4; 16:19; and so on), but also the totality of all believers, the universal ἐκκλησία (cfr. 1Cor 15:9; Gal 1:13; Phil 3:6). It is found 17 times in Acts with these same connotations (cfr. Acts 5:11; 8:1; 8:3; 9:31; 11:22; 11:26; 12:1; 12:5; 13:1; 14:23; 14:27; 15:3; 15:4; 15:22; 18:22; 20:17; 20:28).

³ Cfr. SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (D), 518; CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 319.

⁴ Cfr. SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (C), 515.

⁵ Cfr. *ibidem*, 516; SCHRAGE, TDNT, vol. 7, s.v. συναγωγή, (C, I, 1, b), 807.

⁶ Cfr. SCHRAGE, TDNT, vol. 7, s.v. συναγωγή, (D, II-III), 829-830.

⁷ Cfr. *ibidem*, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (C), 515.

⁸ Cfr. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 156.

Likewise, this paper does not allow for a general discussion on all the references to Rock found in the NT, or to consider how he is portrayed as fulfilling the specific function given to him by Jesus. However, since it is more relevant to the objective of this study in terms of corroborative evidence, I think it is warranted to comment briefly on the witness to the role of Rock as depicted in the Gospel of John. This is particularly in view of its redaction at the end of the first century that renders it as an apt witness of early Christian tradition.

The words Πέτρος, or as the couplet Σίμων Πέτρος, occur a total of 33 times in this Gospel. In comparison the frequency of these same terms in the Synoptic Gospels is: Matthew: 22; Mark: 19; and Luke: 18. The considerably higher occurrence exhibited in the Fourth Gospel can be understood as John wishing to emphasize the role of Rock within Christian tradition.

In this context, the solemn event reported at the end of the Gospel in which Jesus delegates Rock as his shepherd is of paramount interest (cfr. Jn 21:15-19). Just as in Matthew's account of the designation of Simon as Rock, solemnity is given to this event in John by Jesus choosing to address Rock by his patronymic "Simon, son of John" (Jn 21:15-17) on three consecutive occasions during this discourse. This emphasis is strengthened when it is remembered that John reports this also happening at the first encounter of Jesus with Rock: "'So you are Simon the son of John? You shall be called Cephas' (which means Πέτρος)" (Jn 1:42). This clear parallel can also be seen as a deliberate attempt by John to draw our attention to the fact that it is the same Simon who is both Rock and the delegated shepherd of Jesus.¹ Cullmann suggests that it is feasible that we are being asked to associate this final event in the Gospel of John with both that at Caesarea Philippi and the prophetic words of Jesus to Rock at the Last Supper: "Satan demanded to have you, [...] and when you have turned again, strengthen your brethren" (Lk 22:31-32).² Derrett alerts us to another possible parallel between John's reference to the Apostle Simon being called Rock and that at Caesarea Philippi. In both cases they occur in the context of Jesus being recognized as "the Christ" (cfr. Jn 1:41; Mt 16:16).³

Three times Jesus asks: "Simon, son of John, do you love me?" Three times Rock answers in the affirmative, and three times Jesus proclaims him to be his shepherd (cfr. Jn 21:15-17). This solemnity and conformity with Semitic custom is worth noting. Jesus commands Rock three times, in the presence of witnesses, to assume the role as his shepherd over his Church. According to this custom such a formal declaration was the most solemn legally binding way of orally conferring a particular public office on a person and implying delegation of authority (cfr. Gen 23:3-20).⁴ It should not be forgotten that it is only in the Gospel

¹ It can also be considered as one more example of *inclusion* in the Gospel of John.

² Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (B, 2), 103; (C, 2, a), 105.

³ Cfr. DERRETT, *Thou Art the Stone*, 277.

⁴ Cfr. BROWN, in W.F. ALBRIGHT, D.N. FREEDMAN (eds), *The Anchor Bible*, Geoffrey Chapman,

of John that Jesus is reported as declaring himself to be: "The good shepherd" (Jn 10:11).¹

John's omission of an account of the Ascension in his Gospel permits us to speculate that his report of Jesus appointing Rock as his shepherd has been specifically chosen to provide the essential link between the foundation of his Church and its subsequent growth. By the end of the first century the Church has witnessed, not only the martyrdom of Rock, but also several successors who assumed his role in Rome. Thus John's singular inclusion of this report in his Gospel, whose final redaction was at the end of the century, can be seen as his way of endorsing early Christian tradition, as reflecting the reality of the succession of Rock as a guarantee of the unity and growth of the Church.²

The use of terms such as ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος, with their corresponding theological connotations in the NT, provides ample evidence of eventual successors to the Apostles being appointed to take on their function (cfr. Acts 1:15-26; 11:30; 14:23; 20:17; Eph 4:11; 1Tim 3:1-7; 4:14; 5:17-19; 2Tim 1:6; Titus 1:5-9). At the same time, there is no report of any explicit indication to do so by Jesus. Of course, lack of evidence to this effect does not exclude its possibility. Similarly, the absence of any explicit mention of succession regarding Rock does not imply that it was not explicitly stipulated by Jesus.³ Since Πέτρος, as we have seen, became the theological term to indicate the specific role of Rock it enables us to place it among the ranks of the other terms having a theological connotation found in the NT, such as ἀπόστολος, ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος and ἐκκλησία. This provides at least contextual evidence that supports the plausibility of succession with respect to the role of Rock. History confirms that successors were appointed as bishops of Rome who did exercise the function of Rock.⁴

III. SCRIPTURE ROOTS

Attention is now turned to the investigation of possible theological associations that the term נָשִׂיב would evoke in the minds of the first Christians, especially those familiar with Jewish theological tradition. This tradition includes the special importance given to the meanings of names, and especially when Scripture reveals that God changes or gives a particular name to someone. Scripture reveals that when God changes or gives a particular name it can signify the bestowal of a specific role for that person in the context of his covenants within the history of Salvation.⁵ This can be seen, for example, in the case Abraham

London - Dublin - Melbourne 1971, vol. 29A, 1112; P. GAECHTER, *Das dreifache "Weirde meine Lämmer"*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 69 (1947) 328-344.

¹ Jesus is the eternal good shepherd, cfr. Isa 40:11; Jer 23:1-6; Ezek 34:11-16; Jn 10:1-18; Heb 13:20; 1Pet 5:4; 1Jn 3:16; Rev 7:17. Cfr. SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 159.

² Cfr. RATZINGER, *Called to Communion*, 66.

³ Cfr. *ibidem*, 65-66.

⁴ Cfr. B.P. ROBINSON, *Peter and His Successors. Tradition and Redaction in Mt 16:17-19*, «Journal for the Study of the NT» 21 (1984) 98-99.

⁵ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρος, (B, 3), 103.

(cfr. Gen 17:1-8; Rom 4:16-17), Sarah (cfr. Gen 17:15-16), Isaac (cfr. Gen 17:19) and Israel (cfr. Gen 25:24-26; 32:28-30; 35:9-15; Hos 12:2-6).¹

As the time for the establishment of the definitive Covenant approaches we find that John, the son of Zechariah and Elizabeth, receives his name from God through the angel Gabriel. He is to be the last prophet and herald for the coming of the Messiah (cfr. Lk 1:13-17). Jesus himself receives his name through the agency of God's messengers (cfr. Mt 1:20-1; Lk 1:31; Isa 62:2; 65:15). Matthew highlights this understanding in Jewish tradition of the link between God giving a name and a specific role in the history of Salvation when he records the words of the angel to Joseph: "And you shall call his name Jesus, for he will save his people from their sins" (Mt 1:21).²

This theological tradition would have been familiar to Christians coming from a Jewish background and who therefore, at the very least, would have questioned whether the solemn designation by Jesus of Simon as Rock falls within this context. Moreover, they would have considered it perfectly plausible that the term he used had some theological association within the context of the history of Salvation. It is surprising that this aspect of Jewish theological tradition seems to have received less attention than it deserves among contemporary scholars of the Petrine ministry.

Apart from James and John being referred to as "Boanerges" the event at Caesarea Philippi is the only recorded occasion when Jesus solemnly changes the name of a particular person. As has been mentioned, Rock's confession of Jesus, not only as the Messiah but also as, "The Son of the living God" (Mt 16:16) adds an indirect allusion to the divinity of Jesus. This serves to increase the probability that we are to understand the declaration of Simon as Rock as falling within the biblical context of God giving or changing names.

Since, as we have seen, there is no clear evidence that Πέτρος was employed as a proper name at the time of Jesus it prompts us to question whether this was also the case with אִפְּטָר. As with the term Πέτρος, Κηφᾶς is only found in the NT to refer exclusively to Rock. Fitzmyer is of the opinion that אִפְּטָר was not used as a proper name in the first century and refers to other like minded scholars, such as Cullmann, A. Dell and Brown.³ Ernest Klein seems to stand alone in claiming that we may have a derivative name in that of "Joseph Caia-phas" (cfr. Mt 26:3; 26:57; Lk 3:2; Jn 11:49; 18:13-14; 18:24; 18:28, Acts 4:6).⁴ Peter Lampe does not agree and also incidentally affirms that אִפְּטָר was not used as a proper name.⁵

Nevertheless, Fitzmyer does mention one example in an extra-biblical Ar-

¹ Cfr. FITZMYER, *To Advance the Gospel*, 114.

² The name Jesus is derived from the Hebrew verb יָשַׁע: to save, cfr. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, 338; KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, 266.

³ Cfr. FITZMYER, *To Advance the Gospel*, 115-116; CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. Πέτρος, Κηφᾶς, (A), 100; IDEM, *Peter*, 18; BROWN, *Peter in the New Testament*, 90, note 210.

⁴ Cfr. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, s.v. קַיָּפָס, 283.

⁵ Cfr. LAMPE, *Das Spiel mit dem Petrusnamen*, 229, footnote 4.

amaic text dating from the fifth century BC where כִּיפָא is found as a proper name.¹ Walter Baumgartner associates this evidence with Κηφᾶς as present in the NT.² In the MT there are several examples of the word צוֹר,³ which can be rendered as כִּיפָא in Aramaic, being used as a proper name (cfr. Num 25:15; 31:8; Josh 13:21; 1Chr 8:30; 9:36) and as a possible hypocoristicon (cfr. Num 1:6; 2:12; 3:35; 7:36; 7:41; 10:18). This evidence at least suggests the feasibility that כִּיפָא was employed as a proper name at the time of Jesus. If כִּיפָא was in use at that time as a proper name then it would endorse the understanding of the words of Jesus to Simon as a deliberate Aramaic play on words.⁴

However, whether כִּיפָא, or indeed Πέτρος were then in use as proper names at the time does not prevent them being considered within the context of the tradition of God changing names to indicate the person as having a particular role to play in the history of Salvation. After all, the name Jesus was not original, and several forms of it are found in Scripture (cfr. Num 13:16; Ezra 2:2; 3:2; Col 4:11).

Being free to choose any word whatsoever with which to refer to Rock it is very probable that Jesus would choose a term in accord with the theological tradition already established in biblical Revelation and that it would have some theological association within Jewish tradition. This is also the opinion of T. Citrini and R. Goyarrola Belda.⁵ Such a term would enable the Apostles and first Christians to have a more profound understanding of the meaning and implications of the words of Jesus to Rock.

Recognition is growing among scholars that the Palestinian Targum (PTg) of the Torah was already in use, at least in an oral form, in the Jewish synagogue liturgy of the first century.⁶ Such scholars include Alejandro Díez Macho and Martin McNamara.⁷ If this is the case then the PTg can be considered as forming part of the theological tradition inherited by the Christians who came from the Jewish community.

The emphatic form, כִּיפָא, along with its absolute state, כִּי, appears in the PTg

¹ Cfr. FITZMYER, *To Advance the Gospel*, 116-118. He refers to a text that came to light in 1953 and published by E.G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine*, Yale University Press, New Haven 1953 (reprinted, Arno, New York 1969), 224-231.

² Cfr. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill - Leiden, New York - Köln 1994, I, s.v. כִּי, 492.

³ Cfr. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, s.v. צוֹר: rock, cliff, boulder, place of refuge, 544.

⁴ Cfr. FITZMYER, *To Advance the Gospel*, 118.

⁵ Cfr. T. CITRINI, *La ricerca su Simon Pietro. Traguardi e itinerari a trent'anni dal libro di Cullmann*, «Studi Ecumenici» 111 (1983) 544-545; GOYARROLA, *Iglesia de Roma*, 174-175.

⁶ The PTg used in this article is the *Neofiti I, Targum Palestinense* (A. Díez Macho, ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 5 vols., Madrid - Barcelona 1968.

⁷ Cfr. A. Díez Macho, *Neofiti I, Targum Palestinense I*, in the "Introducción general", 57, 95; M. McNamara, *Targum and Testament (Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light on the New Testament)*, Irish University, Shannon 1972, 16, 84-90, 167, 183-189; IDEM, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Pontifical Biblical Institute, Roma 1966 (2nd printing with supplement 1978), 31, 63, 65-66; DERRETT, *Thou Art the Stone*, 280.

in its various forms on 10 occasions.¹ Six refer directly to the “rock” from which Moses, at the command of God, provided water for the people of Israel during their journey from Egypt to the promised land (cfr. Num 20:8; 20:10; 20:11; Deut 8:15). Two relate to the theological type associated with this miraculous water-bearing rock and will be considered later (cfr. Deut 32:13). The remaining two occurrences refer to the literal meaning of this word and have no particular relevance to our investigation (cfr. Gen 49:22; Num 24:21).

In other words, we have eight appearances of כִּיף that are directly related to the miraculous water-bearing rock. Consequently, those Christians familiar with the PTg and aware that כִּיפָא possibly had a theological relevance in Scripture would readily associate it with the miraculous water-bearing rock.

This conclusion is further strengthened when it is recalled that Jesus gave כִּיפָא a specific relationship to “His Church” (Mt 16:18). The term קהל, as we have already seen, had acquired a specific theological connotation in the MT. This same word, as a Hebrew loan word and with the same meaning, had passed into the PTg.² During the course of the historical account of the miraculous water-bearing rock, as related in the book of Numbers of the PTg, כִּיף is found in one of its emphatic forms five times in the presence of קהל which appears on four occasions (cfr. Num 20:2-13). Hence, those Christians familiar with the PTg would also readily associate כִּיפָא with קהל which, as we have seen, had already acquired a theological connotation.

Another Aramaic term, טִינר,³ that has a very similar semantic range as כִּיף, is also found in the PTg. There are seven occurrences of this word and it is difficult to identify any clear semantic differences in meaning from כִּיף.⁴ However, on occasions it seems to have the nuance of implying “flint-rock”. This is supported by the fact that טִינר is used to translate צור of the MT, which can also imply this same emphasis in meaning. Four of these seven occurrences refer in some way to the miraculous water-bearing rock (cfr. Ex 17:6; Deut 8:15; 32:13). On two of these occasions a form of כִּיף is also present (cfr. Deut 8:15; 32:13).

Comparison of the PTg with the Torah of the MT shows that כִּיף is used to translate both צור, and סלע.⁵ Contextual analysis shows that צור and סלע have very similar semantic ranges. Both imply the different forms of rock as found in their natural state, such as cliffs, crags, boulders or mountainous places of refuge. On occasions צור carries the implication of being a stronghold or as suggesting the hardness of the rock. One difference that will be considered later

¹ This number does not include four occurring in marginal glosses and in obscure readings. In seven of the 10 appearances a less frequent form of the emphatic state is used. Instead of the usual א suffix, the ך suffix is found (cfr. Num 20:8; 20:10; 20:11; 24:21; Deut 32:13).

² Cfr. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, s.v. קהל, 477; SCHMIDT, TDNT, vol. 3, s.v. ἐκκλησία, (E, 5), 524.

³ Cfr. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, s.v. טִינר, 224.

⁴ This number does not include several that appear in marginal glosses.

⁵ Cfr. KOEHLER, BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, I, 758; ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, s.v. סלע, 555; KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, s.v. סלע, 448.

in more detail is that צור is used as a metaphorical synonym for God far more frequently than סלע.

It is of paramount importance for our investigation to notice that, in total contrast, the term אבן¹ in the MT has a different semantic range from that of צור and סלע. This includes “stones” in general, those used for throwing, precious stones, even stone-like objects, and all stone as a material that is used, or worked by man for all kinds of building purposes or art forms. This same word has passed into the PTg and covers the same semantic range.² This enables us to conclude that צור and סלע in the Torah of the MT have a very similar semantic range as כף in the PTg. On the other hand, אבן, whether found in the Torah of the MT or in the PTg, has a quite distinct range.

Supporting evidence for צור, סלע and כף having the same semantic range is shown by the use of the Hebrew word כף found in the MT as a derivation from the Aramaic כף. As also noticed by Caragounis, it appears on two occasions in a plural form and has the connotation of an outcrop of rock or a cliff, typical of what can be found in mountainous terrain, or at the side of a dry river bed (cfr. Job 30:6; Jer 4:29).³

The term כף appears in some of the Targum texts found among the treasures of Qumran. Both Claudel and Fitzmyer underline the importance of this evidence, coming as it does from the first century BC or even earlier, which confirms that it had the same semantic range as its Hebrew counterparts.⁴

Further corroboration of these words having a very similar semantic range is provided by noticing that צור, סלע, טינר and כף are all rendered by the word πέτρα in the LXX. In contrast, אבן is found as λίθος in the LXX.⁵ It is crucial to our investigation to notice that this same difference in semantic range, between πέτρα and λίθος as found in the LXX, is also present in the Greek of the NT with very few exceptions.⁶

Claudel severely criticises Lampe for insisting that כף is equivalent to “stone” rather than “rock” basing his conclusion on the Aramaic found in documents of later centuries.⁷ He concludes that in this way Lampe reduces its significance to the level of a nickname akin to that of “Boanarges”. Claudel accepts that in Aramaic texts later than the first century there is a certain semantic shift in the meaning of כף towards “stone”. However, he insists that what is relevant here

¹ Cfr. KOEHLER, BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, 1, 7-8; ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, s.v. אבן, 7-8; KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, s.v. אבן, 3.

² Cfr. KOEHLER, BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon*, v, 1806; SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, 16; S. KAUFMAN, M. SOKOLOFF, *A Key-word-in-context Concordance to Targum Neofiti (A Guide to the Complete Palestinian Aramaic Text of the Torah)*, The Johns Hopkins University, Baltimore - London 1993, s.v. אבן, 7-8.

³ Cfr. CARAGOUNIS, *Peter and the Rock*, 27; ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, s.v. כף, 369; KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary*, s.v. כף, 283.

⁴ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 340, 342; FITZMYER, *To Advance the Gospel*, 115.

⁵ Cfr. BAUER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. λίθος, 474; CHANTRAINE, *Dictionnaire*, s.v. λίθος, 640.

⁶ For example, ψήφος, cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, s.v. ψήφος: small stone, pebble, precious stone, counter, 1289.

⁷ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 338-343.

is the evidence for its use in the first century and before, and especially in the PTg. He points out that Lampe also seems to ignore its relationship with both the term “Christ” and “Church”, as already discussed, and therefore of the consequent theological implications for the meaning of כִּיָּא.¹

Caragounis in his statistical comparison of the correspondence of these various terms as found in the MT, LXX and the Targumim in general, states that צור invariably corresponds to πέτρα and טִינר in each respectively. Nevertheless, although he claims to have included the PTg in his research he omits in his results the three appearances of כִּיָּא in the PTg that do correspond to צור in the MT (cfr. Deut 8:15; 32:13). He also mentions that the word אבן, found on some nine occasions in the book of Proverbs of the MT, is rendered as כִּיָּא four or five times in the Targumim. At the same time, in a footnote he concedes that, apart from these particular cases found in Proverbs, אבן in the MT normally passes into the Targumim as אבן. In other words, this demonstrates that those few appearances of אבן (and only as found in the book of Proverbs) rendered as כִּיָּא in the Targumim are only rare exceptions to its usual appearance as אבן. Unfortunately these oversights on the part of Caragounis renders his conclusion invalid when he claims that his statistical results show that the semantic field of כִּיָּא is that of λίθος, “stone”, as found in the LXX. On the contrary, however, as we have just seen, צור and סלע in the Torah of the MT corresponding to כִּיָּא and טִינר in the PTg, are all rendered as πέτρα in the LXX. Furthermore, אבן, both in the Torah of the MT and the PTg, is found as λίθος in the LXX. It is important to note that I have deliberately confined my research to the PTg due to its more probable earlier use rather than include the Targumim of the later centuries. That is to say, the greater likelihood that the PTg came into use, at least orally, in the first century makes it more reliable in terms of reflecting the semantic field of כִּיָּא at the time of Jesus, which is precisely our specific interest. Any semantic developments in the meaning of these terms found in later Targumim are not relevant to our research. Caragounis chooses to ignore this fact.

There are several exceptions in the LXX where πέτρα and λίθος are found together in the same context but whose presence can be explained on the grounds of poetic licence. As is typical in poetry, the author, wishing to repeat the same idea does so by using words of a similar meaning, but which are not necessarily employed normally in that particular context. Thus in the book of Wisdom, where reference is made to the miraculous water-bearing rock, the LXX employs πέτρα and then, in the same verse, λίθος: “When they thirsted they called upon thee, and water was given them out of flinty rock, and slaking of thirst from hard stone” (Wis 11:4).²

Given that the PTg only comprises of the Pentateuch the search for theological associations with כִּיָּא is necessarily limited. This is not of course the case with its Hebrew correlatives צור and סלע. There are some 72 appearances of the

¹ Cfr. *ibidem*, 339-340.

² Cfr. Isa 8:14; 1Pet 2:8.

word צור in its various forms in the MT. Among these it is possible to identify 44 occasions where it can be said to have a theological connotation as opposed to a simple literal sense. The most frequent of these, occurring 33 times, is its use as a metaphorical synonym for God, or serving as a metaphor for the saving power of God.¹ God is depicted as a “Rock” both in the Torah and the historical books. Moses, referring to God, says: “The Rock, his work is perfect; for all his ways are justice” (Deut 32:4; cfr. Deut 32:15; 32:18; 32:30; 32:31; 1Sam 2:2; 2Sam 22:3; 22:32; 22:47; 23:3). In 14 of the Psalms it is used in the same way on 17 occasions: “The LORD is my rock, and my fortress, and my deliverer, my God, my rock, in whom I take refuge” (Ps 18[17]:2; cfr. Ps 18[17]:31; 18[17]:46; 19[18]:14; 28[27]:1; 31[30]:2; 62[61]:2; 62[61]:6; 62[61]:7; 71[70]:3; 73[72]:26; 78[77]:35; 89[88]:26; 92[91]:15; 94[93]:22; 95[94]:1; 144[143]:1). It is also found in several of the books of the Prophets: “For you have forgotten the God of your salvation, and have not remembered the rock of your refuge” (Isa 17:10; cfr. Isa 26:4; 30:29; 44:8; Hab 1:12). This metaphor, used with respect to God suggesting his fidelity, also implies that he is our salvation, our refuge and strength.

The use of סלע in the MT follows a similar pattern. It appears on some 53 occasions. In five it is used as a metaphorical synonym for God (cfr. 2Sam 22:2; Ps 18[17]:2; 31[30]:3; 42[41]:9; 71[70]:3). On the other hand, סלע (as opposed to צור) is not found with this usage either in the Torah or in the Prophets.

There is one exception where אבן is employed in the MT in this metaphorical way to refer to God rather than the usual צור or סלע (cfr. Gen 49:24). The context is that of Jacob bestowing his blessing on his sons before his death, and the use of אבן can also be understood as simply forming part of the poetic language employed in these blessings.

The second theological connotation associated with צור, occurring on 11 occasions, is that of its relationship with the miraculous water-bearing rock of Exodus. This second theological association can be further divided with respect to two different contexts. The first is its use when referring directly to the historical event of the miraculous water-bearing rock. The second context is when it refers to this same event, but which at the same time it can be understood as having a symbolic or typological sense portraying the ever-present providence of God towards his People.

In the first historical context it appears four times. In the account of the miracle it is used twice: “Behold, I will stand before you there on the rock at Horeb; and you shall strike the rock, and water shall come out of it, that the people may drink” (Ex 17:6). The third occasion is when the people of Israel, about to enter into the promised land, are reminded of this miracle in order to encourage them to have confidence in God, that he will continue his special providence towards them (cfr. Deut 8:15). It also appears in one of the Psalms that recounts the historical event (cfr. Ps 105[104]:41).

¹ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (A, 2), 95.

In the second context, as a type portraying the providence of God we find צור used on seven occasions. The first occurs within the historical framework just mentioned where Israel is reminded: “The LORD alone did lead him, [...] and he made him suck honey out of the rock, and oil out of the flinty rock” (Deut 32:12-13). This miracle is used in its typological sense on two occasions in the context of the Babylonian exile, when the people are being encouraged before setting out on their journey of return to Jerusalem: “They thirsted not when he led them through the deserts; he made water flow for them from the rock; he cleft the rock and the water gushed out” (Isa 48:21). In three Psalms צור appears four times with this same sense: “He smote the rock so that water gushed out and streams overflowed” (Ps 78[77]:20; cfr. Ps 78[77]:15; 81[80]:16; 114[113]:8).

The word טלע is found on eight occasions associated with the “miraculous water-bearing rock” and follows this same pattern. Six refer to its historical context (cfr. Num 20:8-11; Neh 9:15) and two occur with a figurative meaning (cfr. Deut 32:13; Ps 78[77]:16).

Another very relevant feature is that in three of the Psalms, where צור is found used in the typological sense with respect to the miraculous water-bearing rock, it is also clearly linked to the miraculous bread, manna (cfr. Ps 78[77]:20-25; 81[80]:16; 105[104]:40-41). The impression is given that in one of these Psalms the author takes for granted that these two types of God’s providence are so well known that he permits himself the poetic licence of linking them together in a metaphorical way: “I would feed you with the finest of the wheat, and with honey from the rock I would satisfy you” (Ps 81[80]:16).

The book of Exodus describes the miracle of the manna and the water-bearing rock as if the one followed the other within a short time period (cfr. Ex 16:15-17:7). On the other hand, Numbers portrays these two miracles as occurring separately (cfr. Num 11:6-9; 20:2-13). In Deuteronomy the two are clearly linked as examples of God’s providence towards Israel. They are considered as signs that guarantee his future benevolence towards his people. In Nehemiah they are also found linked together as types of God’s continuous providence: “Thou didst give them bread from heaven for their hunger and bring forth water for them from the rock for their thirst” (Neh 9:15; cfr. Neh 9:20-21).

The miracle of the manna occurred on a regular basis, everyday except for the Sabbath (cfr. Ex 16:4-5; 16:15-30), during the sojourn of the people of Israel in the wilderness (cfr. Josh 5:12), and over a period of “forty years” (Ex 16:35). On the other hand, in the historical account of the miraculous water-bearing rock it is not made clear if it happened more than on one occasion (cfr. Ex 17:1-7; Num 20:2-13). When it appears in later Scripture linked with the manna then it is clear that we are to understand that it was also a miracle that occurred as often as was necessary during those forty years (cfr. Deut 8:15-16; Neh 9:15; 9:20-21; Ps 78[77]:15-16; 78[77]:20; 78[77]:23-25; 105[104]:40-41). This strongly suggests that not only were both miracles considered as symbols of God’s providence but also that, just as the manna supplied the daily requirements for food on their jour-

ney to the Promised Land, so God would also have provided water whenever it was needed. Jewish rabbinic tradition also reflects just such a conclusion.¹ Paul, not only echoes the link between these two types, but also this same tradition (cfr. 1Cor 10:3-4).

The high frequency of these two figurative types appearing together throughout the OT and even present in the NT as symbols of God's providence demonstrates that they were firmly rooted in Jewish theological tradition. Moreover, it shows that they were known not only among Jewish scholars but also by all who were familiar with the Scriptures. Jesus refers to the manna as a type for a sacrament when explaining that he will be the new, "Bread of life" (Jn 6:35; 6:48; cfr. Jn 6:31-34; 6:49-51). This fact, coupled with the clear theological link in Scripture between the manna and the miraculous water-bearing rock, thus permits us to speculate that the miraculous water-bearing rock may also be understood in this way as a sacramental type.

Returning to the word צור as used with a theological association, we find that there is one exception that neither falls within the context of being a synonym for God nor as referring to the miraculous rock of Exodus. This occurs in the book of Isaiah where it is given a metaphorical indicating the fidelity of Abraham and Sarah to God: "Look to the rock from which you were hewn, [...]. Look to Abraham your father and to Sarah who bore you" (Isa 51:1-2). In the LXX it is rendered by the accusative of πέτρα. Although the faith of Abraham is mentioned on various occasions in the NT no references are made to this metaphor (cfr. Rom 4:12-13; 4:16; Gal 3:6-7; 3:9; Heb 11:8; 11:17; Jas 2:23). It is worth noting that this particular metaphorical allusion found in Isaiah did not prompt any of the writers of the NT to suggest that when Jesus called Simon his Rock, his intention was to draw a parallel between Abraham and Simon. This is especially noteworthy since Rabbinic tradition contains a rather apt reference to Abraham where God is reported as saying: "Behold, I have found a rock on which I can build and found the world".² Cullmann and Jeremias suggest that this would be an appropriate interpretation for "rock" as used by Jesus for Simon who is to be his foundation for his community of the New Covenant.³ However, the absence of any reference to this possible metaphorical use of the word "rock" in the NT suggests, as Luz points out, that Jesus did not have this particular theological association in mind on referring to Simon as his Rock.⁴

The multiple quotations taken from the LXX found in the NT bear witness to the fact that the first Greek speaking Christians were familiar with this version of Scripture. This factor also needs to be taken into account in the search for

¹ Cfr. *Tosephta* (Sukkah, 3, 3-14); CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 2), 97; McNAMARA, *Targum and Testament*, 7-8.

² *Jalqut*, 1, 766, quoted by CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 4), 99.

³ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 4), 99; J. JEREMIAS, *Golgotha und der heilige Fels*, Leipzig 1926, 74.

⁴ Cfr. LUZ, *Matthew 8-20*, 362.

the theological associations that the term Πέτρος would have evoked in their minds.

With respect to the 33 occasions that צור is used as a metaphorical synonym for God in the MT we find that it passes into the LXX in three different ways. On six occasions the word is not translated, that is to say, it is omitted (cfr. Deut 32:15; 2Sam 22:3; 23:3; Isa 26:4; 44:8; Hab 1:12). It is plausible that the translators considered its inclusion to be superfluous since it was only used as a synonym for “God”, which could already be understood from the context. This explanation would seem to be supported by the second way when, on 17 occasions, it is simply replaced by the word “God” (Deut 32:4; 32:18; 32:30; 32:31; Ps 18[17]:31; 18[17]:46; 28[27]:1; 31[30]:2; 62[61]:2; 62[61]:6; 62[61]:7; 71[70]:3; 73[72]:26; 92[91]:15; 95[94]:1; 144[143]:1; Isa 30:29). The third way, comprising of 10 appearances, is where צור is replaced with an alternative metaphor making reference to an attribute of God: “righteous” (1Sam 2:2); “creator” (2Sam 22:32); “guardian” (2Sam 22:47a); “keeper” (2Sam 22:47b); “helper” (Ps 18[17]:3b; 19[18]:14; 78[77]:35; 94[93]:22; Isa 17:10); “helper” (Ps 89[88]:26).¹ It comes as rather a surprise to find that on none of these 33 occasions is it rendered as πέτρα in the LXX.

As regards the five appearances of סלע used as a metaphorical synonym for God in the MT a slightly different pattern emerges. There are no cases of it being omitted or substituted with the word God. On four occasions it is replaced with an alternative attribute referring to God: “firm support” (Ps 18[17]:3a); “strength” (Ps 31[30]:4); “helper” (Ps 42[41]:10); “fortress” (Ps 71[70]:3b).

There is, however, one exception that occurs in the Second book of Samuel where it is translated as πέτρα. King David is praising God with one of the Psalms and says: κύριε πέτρα μου (2Sam 22:2: “The LORD is my rock”). Curiously when this same Psalm appears as just one more within the corpus of the Psalms in the LXX the translator follows the established pattern that we have just seen, and סלע is rendered by referring to an attribute of God: Κύριος στερέωμά μου (Ps 18[17]:3a: “The LORD is my firm support”). It is feasible that this one exception of a literal translation is the consequence of the respect that the translator had for these reported words of King David.

The lack of literal fidelity in the LXX in the translation of צור and סלע when they refer directly to God may be attributed to the appreciation of Jewish theological tradition, that has grown over time, for the transcendence of God. A certain reticence has been engendered in associating the being of God, even by way of a metaphor, with something so material as “rock”. Derrett, commenting on this literary phenomenon, comments that it was, “Obviously for fear of pagans’ sarcasms”.² As a consequence it is feasible that Christians, who were only familiar with the LXX but not with the MT, may not have been aware of

¹ The English translation of the LXX is that of C. LANCELOT and L. BRENTON, *The Septuagint with Apocrypha. Greek and English*, Bagster, London - Zondervan 1982.

² DERRETT, *Thou Art the Stone*, 281.

the theological association of the word “rock” with God, unless they happened to remember the one exception just mentioned.

In total contrast, when צור or סלע are used in the MT to refer to the miraculous water-bearing rock whether in its historical or typological context, then on all 19 occasions, they are translated literally employing a form of πέτρα (Ex 17:6; Num 20:8; 20:10; 20:11; Deut 8:15; 32:13; Neh 9:15; Ps 78[77]:15; 78[77]:16; 78[77]:20; 81[80]:16; 105[104]:41; 114[113]:8; Isa 48:21). Thus Christians with a Jewish background, and who were more familiar with the LXX than the MT, would readily identify this particular theological association with πέτρα or its masculine form, πέτρος, used uniquely in the NT to refer to Rock.

It is significant to note that a similar pattern emerges when this same comparison is made with the PTg. Of the five occurrences of צור used as a synonym for God in the Pentateuch three are omitted in the PTg (cfr. Deut 32:4; 32:15; 32:31), and two are substituted for a metaphorical term, “strong one” (Deut 32:18; 32:30).

On the other hand, the four appearances of צור that refer to the miraculous water-bearing rock are found translated literally, either with some form of כִּי (on two occasions, cfr. Deut 8:15; 32:13) or with טִינָה (on two occasions, cfr. Ex 17:6). In a similar way, with respect to the six appearances of סלע that refer to the miraculous water-bearing rock, it is also translated literally with some form of כִּי (Num 20:8; 20:10; 20:11; Deut 32:13).

Therefore it is worth noting that, with reference solely to the PTg, we find that כִּי is used in one of its forms, not only to refer to the miraculous water-bearing rock in its historical context (on six occasions, cfr. Num 20:8; 20:10; 20:11; Deut 8:15), but also as a theological type (on two occasions, cfr. Deut 32:13).¹ This would imply that Christians familiar with the PTg rather than the MT would even more readily associate the term כִּיפָא with the miraculous water-bearing rock since it is not found in the PTg used as a synonym for God.

It is plausible that early Christians familiar with the MT, LXX and PTg were aware of the pattern just outlined above regarding the two possible theological connotations of the terms צור and סלע, that is to say, being used both as a synonym for God and for the miraculous water-bearing rock. In which case they may have associated the term כִּיפָא used by Jesus with either or both of these two connotations. Therefore it is possible to speculate that they may have understood the words of Jesus to Simon, “You are Rock, and on this rock I will build my Church” (Mt 16:18) in three possible ways. First, that the use of the term “rock” in both cases signifies “God” and in doing so leading to the implication that “Simon is God”. A conclusion that is hardly tenable!

¹ The *Onkelos* (Babylonian) Targum also confirms this phenomenon. It is probable that this Targum only came into general use after the fourth century. As a consequence it is not likely that it was known, even in an early oral form, in the first century. Nevertheless, it is interesting to note that even here כִּי is used for the miraculous water-bearing rock, and occurs on five occasions (cfr. Num 20:8; 20:10; 20:11).

The second way would be that Jesus intends the theological association to be the miraculous water-bearing rock. This would imply that we should understand that he is designating Simon as his “miraculous water-bearing rock” on which he will build his Church, the community of the New Covenant.

The third possibility is that the first appearance of the term refers to the miraculous “water-bearing rock” while in the second case it refers to “God”. In other words, that Jesus is referring to himself as God on which his Church will be built. A certain feasibility is given to this interpretation by the fact that these words of Jesus follow immediately after Rock’s confession of him as, “the Son of the living God”.

Cullmann seems to allow for these last two possibilities when he says: “Rightly understood, Christ alone is πέτρα. If, then, Mt 16:18 forces us to assume a formal and material identity between πέτρα and Πέτρος, this shows how fully the apostolate, and in it to a special degree the position of Peter, belongs to and is essentially enclosed within, the revelation of Christ. Πέτρος himself is this πέτρα, not just his faith or his confession”.¹ Such an interpretation would serve to emphasize the nature of the role of Rock as being one of delegation.

As we have seen, Paul employed the term Κηφᾶς to refer to Rock in his early letters which was eclipsed in a definitive way by the use of Πέτρος in all other NT texts. Given that Πέτρος was most probably not used at that time as a proper name and that it would be clearly recognised as sharing the same root as πέτρα, it can then be seen as a particularly appropriate term to signify its theological association with the miraculous water-bearing rock. Another consideration is that the use of Πέτρος, rather than Κηφᾶς, would also serve to remind the growing majority of the Greek speaking Christians as to its meaning. Furthermore, if we bear in mind the possible theological connotation of “rock” as being a metaphorical synonym for God, then the change from Κηφᾶς to Πέτρος can be seen as being even more appropriate. The change in terms can be seen as highlighting the delegated nature of the role of Rock, since the occasional use of πέτρος in Greek literature had the connotation of a “lesser rock”, a “stone”. Luz appears to be thinking along these lines when he comments: “The play on words is shrewd in Greek, because it plays with various meanings of the same root”.² Such an emphasis on the delegated nature of the role of Rock would harmonise perfectly with John’s report of Jesus designating Rock as his “shepherd” (cfr. Jn 21:15-18).

When Paul gave a messianic interpretation to the miraculous water-bearing rock in his first letter to the Corinthians he may also have had in mind these two theological connotations of “rock”: “For they drank from the supernatural Rock which followed them, and the Rock was Christ” (1Cor 10:3-4). Cullmann comments that Paul is possibly thinking of Christ’s words as reported by John:

¹ CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 4), 99; cfr. *ibidem*, s.v. πέτρος, (C, 2, c), 108.

² LUZ, *Matthew 8-20*, 354, note 2.

“If any one thirst, let him come to me and drink” (Jn 7:37).¹ He also suggests that Paul, “Is not equating the rock directly with Christ”, but rather that he uses the term in the sense of the “spiritual (πνευματικός) reality” which permeates both the OT and NT.² If this is the case then it provides further confirmatory evidence for our conclusions since, when Jesus designates Simon as his Rock he is delegating to him a specific participation in his own messianic powers as pastor, prophet and priest. The role of Rock is to be a channel of grace for the Church of Jesus, who is forever the foundational “rock” of his Church (cfr. 1Cor 3:10-11).

As we have seen, צור, סלע and כף as found in the MT, together with their equivalents כִּי and טִינָה in the PTg, and πέτρα in the LXX and NT, all have a very similar and quite specific semantic range. That is to say, in their usual literal meaning they imply the different forms of rock as found in its natural state, such as cliffs, crags, boulders or mountainous places of refuge. In complete contrast, אבן, whether appearing in the MT or the PTg, has a semantic range quite distinct in meaning apart from very few exceptions (that have plausible explanations), and this together with its counterpart in the LXX and NT, where it is usually rendered as λίθος.³ This range includes “stones” in general, those used for throwing, precious stones, even stone-like objects, and all stone used as a material for all kinds of building purposes or art forms. Cullmann asserts that: “כִּיפָא carries with it the distinctive content of πέτρα, it is from the very first highly improbable that it is to be taken simply in the sense of λίθος”.⁴

The awareness of this specific difference in the semantic fields of these terms at the time of Jesus enables us to avoid certain misunderstandings with regard to discerning the theological roots of כִּיפָא. Some authors, who embrace the hypothesis that these key terms had acquired a much more flexible semantic range in the first centuries, have proposed alternative interpretations based on the messianic connotations associated with אבן in the MT, or that of λίθος in the LXX.⁵ J. M. Ford and Pesch have come to the conclusion that כִּיפָא can be construed as a nickname: “Precious Stone”. Such an interpretation, derived from symbolic language associated with Eastern culture, would imply that Rock is to be considered as a very important person.⁶ In a similar way, Derrett links Πέτρος with the foundation “stone” or “stones” of the New Jerusalem (cfr. Isa

¹ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 2), 97. These words associated with the coming of the Holy Spirit clearly point to the analogical meaning of “water” found prefigured in the OT (cfr. Isa 12:3-4; 44:3-4; Jer 2:13; 17:7-8; Ezek 47:1; Zech 14:8) and in the context of the NT where it can refer to the “grace” of God (cfr. Jn 3:5; 4:10-14; Rom 5:5; 1Cor 12:13; Titus 3:5-7; Rev 21:6; 22:1; 22:17).

² Cfr. *ibidem*, 97.

³ Cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 341.

⁴ CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 4), 99; cfr. CLAUDEL, *La Confession de Pierre*, 340-342.

⁵ For example, when the MT employs אבן we find λίθος in the LXX of Ps 118(117):22: “The stone which the builders rejected has become the head of the corner” (cfr. Isa 28:16; Mt 21:42; Mk 12:10; Lk 20:17; Acts 4:11; Rom 9:33; 10:11; Eph 2:20-22; 1Pt 2:4-7). Also, cfr. Dan 2:34-35; 2:44-45.

⁶ Cfr. J.M. FORD, *The Jewel of Discernment (a Study of Stone Symbolic)*, «Biblische Zeitschrift» (new series) 11 (1967) 109-116. This article is based on Isa 28:16; 8:14-16 in the light of 1Pet 2:4-8; PESCH, *Simon-Petrus*, 30; R. AGUIRRE, *Pedro en el Evangelio de Mateo*, «Euntes Docete» 47 (1989) 350.

28:16; 54:11-12).¹ Such conclusions, based almost entirely on linguistic speculation, can only be classified as feasible or as hypothetical indirect allusions, unless they can also be shown to be in accord with evidence found in Jewish or Christian tradition. Moreover, confronted with the evidence presented in the next section such alternative interpretations are even less tenable.

As a general conclusion to this section I think it is highly probable that Jesus did intend the Apostles to understand אפיס as just outlined within the context of Jewish theological tradition and their familiarity with the MT, and also probably with the PTg.

IV. ANALOGY OF TIME AND PLACE

The focus now changes to a consideration of the archaeological and historical evidence related to Caesarea Philippi. Quite often such evidence is overlooked in research related to the Petrine ministry. Its importance lies in the fact that, apart from being historically related, it can be considered in the main as evidence independent from that as found in Scripture. It will be seen that it corroborates in a very convincing way the conclusions that have already been proposed.

Mount Hermon, rising to some 9,000 feet (2,814 metres) above the plain of Galilee and the lake of Gennesaret, dominates the north-eastern tip of the land of Israel of today and is by far the highest mountain in the region. The region that Matthew refers to as, "The district of Caesare'a Philippi" (Mt 16:13) and Mark talks of as, "the villages of Caesare'a Philippi" (Mk 8:27), is located in the foothills of Mount Hermon some 25 miles to the north-east of the lake of Gennesaret.

Divine Revelation takes place within the continuum of time and space in which God freely chooses those he wishes to associate with his plan of Salvation together with the time and place where events are to occur. On occasions, the choice of time and place can be clearly seen as having a relevance, albeit in an analogical way, to the understanding of this Revelation. Any such relevance needs to be borne in mind when interpreting the words and deeds of Jesus.

The event of the Transfiguration of Jesus provides us with an appropriate example of such relevance (cfr. Mt 17:1-9; Mk 9:2-13; Lk 9:28-36). The didactic impact of this Revelation is proportional to it being perceived in the context of the previous theophanies on Mount Sinai (Horeb) to Moses and Elijah. Jesus chooses the Apostles Simon, James and John as qualified witnesses to this event (cfr. 2Pet 1:16-18). The time chosen is within the framework of the series of dramatic revelations that constitute the turning point in his Galilean ministry and herald his final journey to Jerusalem. It occurs some days after the revelation at Caesarea Philippi that Jesus is the Messiah, and the announcement that he is to be the suffering Messiah as depicted in Isaiah (cfr. Mt 16:21-23; Isa 53).

¹ Cfr. DERRETT, *Thou Art the Stone*, 277-282; GOYARROLA, *Iglesia de Roma*, 175-176, 180-182; R. MINNERATH, *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique* (Théologie Historique 101), Beauchesne, Paris 1994, 272-273, 460-461.

Taking place as it does, away from the crowds and on “A high mountain” (Mt 17:1; Mk 9:2; cfr. Lk 9:28), Jesus provides, in a deliberate way, an analogical parallel with the theophanies on Mount Sinai (cfr. Ex 19:11; 19:18-20; 24:15-16; 1Kings 19:8-18). The awareness of this parallel facilitates our perception of this event as that of the glorified Jesus, greater than Moses and Elijah, the “Beloved Son” (Mt 17:5; Mk 9:7; cfr. Lk 9:35) of the Father. In other words, this particular choice of time and place serves to shed more light on our understanding of this revelation.

In a similar way the consideration of the chosen time and place of Caesarea Philippi provides additional light for our understanding of the theological content of the words of Jesus to Rock. As already mentioned, each of the Synoptic Gospels portrays this event as the climax and dramatic turning point in the Galilean ministry of Jesus. We are given to understand that Jesus decides that now is the appropriate time, before embarking on his final journey to Jerusalem, to reveal to his Apostles that he is the Messiah and also, according to Matthew’s account, that he is, “The Son of the living God” (Mt 16:16). This revelation will be followed with the further clarification that he will be the suffering Messiah prophesied by Isaiah and then by the event of his Transfiguration, where he and his Kingdom are seen as both glorious and triumphant. It is within this chronological framework of climactic revelations that Jesus chooses that now is also the precise moment to reveal that the Apostle Simon Bar-Jona is to be the Rock of his Church. This chronological context prompts us to give to this event a similar importance as the other fundamental revelations made at this time with respect to his Kingdom.

The significance of Caesarea Philippi is brought into sharp focus when we remember its geographical and historical background. It was located some two and a half miles (4 km) east of the city of Dan at the foot of the south-west extremity of Mount Hermon (Jebel-esh-Sheikh) at 984 feet (300 m) above sea level. Topographically it was situated between the steep foothills of Mount Hermon towards the north and the ascending slopes of the Golan Heights to the east and south. It rested at the northern edge of a triangular shaped basalt and travertine plateau. The base line of this triangular shaped plateau is approximately one mile (1.5 km) in length and where the horizontal height of this triangle is about 1.2 miles (2 km).¹ To the west this plateau looks out onto the northern region of the Jordan valley and Galilee. The eastern edge ends in a topographic step, a sheer rock cliff face some 197 feet (60 m) at its highest point above the immediate surrounding ground level. From about the third century BC Greek settlers had been attracted to this spot by the presence of a spring of fresh water that gushed from the mouth of a natural cavern located at the foot of the cliff face. At this point the cliff is about 100 feet (30 m) high, and runs in a straight line

¹ Topographical and archaeological details are taken from Z.U. MA’OZ, *Banias*, in E. STERN (ed.), *The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Israel Exploration Society and Carta, Jerusalem 1993, I, 136-140.

for some 262 feet (80 m). This spring of water is one of the four major sources, originating in the snows of Mount Hermon, that eventually feed the river Jordan before it pours into the Sea of Galilee. Ancient Greek culture deemed that such wonders of nature be sacred and be dedicated to the god of fertility, Pan. Thus giving rise to its original name, *Paneas* (*Panium*) that is known today as Banyas.¹

We are indebted to Flavius Josephus for providing us with considerable historical details, contemporary with the time of Jesus, about Caesarea Philippi and its sacred grotto dedicated to Pan.² He describes the cliff face at the base of which was a large cavern containing a very deep pool integral with the water source. He tells how Herod the Great (c. 20 BC) had a temple built of white marble at Paneas, just to one side of the cavern and dedicated to the deified Emperor Augustus.

Evidence gathered from archaeological excavations, some as recent as 1990, corroborates the information provided by Josephus.³ The cavern, at the present level of the surface of the water, is roughly rhomboid in shape measuring some 85 feet by 98 feet (26 m by 30 m). It towers some 56 feet (17 m) above the surface of the water and extends below the surface for about 39 feet (12 m). At the base of the cliff face there is a rock terrace that formed part of the sanctuary of Pan. It protrudes from the cliff for some 66 feet (20 m) and runs for its entire length. Zvi Uri Ma'oz suggests that during the Roman period there may have been a large artificial lake at the foot of the cliff fed by various water sources in the vicinity.⁴ If this were so it would have provided a convenient separation of the sanctuary area, together with the site of the king's palace, from that of the town.

There are signs showing that the original geological structure of the cavern with its water source has been somewhat modified over the centuries due to the effects of several earthquakes that have occurred in the region.⁵ It is plausible that what remains today of this spring and grotto is only a pale reflection of its natural grandeur in the Greek and Roman periods.

Philip Herod (cfr. Lk 3:1) was the son of Herod the Great by one of his wives, Cleopatra of Jerusalem. On the death of his father (4 BC), in accordance with his will and by courtesy of the Emperor Augustus, Philip became Tetrarch of the northern part of his late father's kingdom. This included the regions of Batanea, Trachonitis (Trachon), Auranitis (Hauran) and Gaulanitis (Golan). It was at Paneas that he decided to establish the power base for his new kingdom (AD 2). Ma'oz suggests it was possibly the first settlement of any considerable size to

¹ Banyas, the English form of its name in Palestinian Arabic, bears witness to its original name in Greek since Arabic does not distinguish phonetically between *b* and *p*.

² Cfr. F. JOSEPHUS, *War*, I, nos.404-405; II, nos.94-95, 168; III, nos.443-444; VII, nos.23-24; *Antiquities*, XIV, n.330; XV, nos.344-364; XVII, nos.189, 319; XVIII, n.28; XX, n.211; *Life*, nos.51-61, 74.

³ Cfr. MA'OZ, *Banias*, 140-141.

⁴ Cfr. *ibidem*, 137. Sacred lakes of this kind are associated with Phoenician temples at Amrit and Afqa in Lebanon.

⁵ Cfr. *ibidem*, 138, 140.

be built on the site.¹ Philip gave it the name of Caesarea Philippi in honour of the Emperor Tiberius, and adding his own name to distinguish it from Caesarea Maritima located on the Mediterranean coast. Josephus praises the rule of Philip whose subjects were mainly from the Syrian Province of the Roman Empire. Caesarea Philippi was a town imbued with Greek culture centred round the cult to Pan. Paneas was an ideal location for a town with its perennial abundance of fresh water for drinking and irrigation, and where the cliff itself provided a convenient natural wall of defence. It also had a certain strategic military relevance being as it was situated in close proximity to the *Via Maris*, a major Roman road at the time, and with the road from Tyre to Damascus passing through it.²

Caesarea Philippi commands a magnificent view of Galilee with its lake and the Jordan valley that can be seen stretching away towards the southern horizon leading to the Dead Sea. For the religious Jew it typified the pagan worldliness and idolatry characteristic of Hellenistic culture. According to Josephus, at the time of the Jewish war, there were only a few sparsely populated Jewish communities settled in the surrounding region.³ These may have existed at the time of Jesus. It is reasonable to suppose, since there is no further information in the NT to the contrary, that Jesus did not make this relatively long journey from Galilee to Caesarea Philippi with his Apostles either to enjoy the view or for the purpose of preaching. There is no mention as to whether Jesus actually entered into this pagan town.

Bearing in mind this context of time and place it can be readily understood why Jesus deliberately took his Apostles up to Caesarea Philippi. This seat of worldly power would provide a wonderful physical analogy with which Jesus could compare and contrast the nature of his own Messianic Kingdom. He would be able to emphasize the radical difference between his Church and that of this worldly kingdom. However, if this was the only reason then we must ask why come to this location in particular. There were many other towns dominated by Hellenistic culture both in Galilee and along the Mediterranean coast that would have served equally well for this purpose, and at the same time have been far more convenient in terms of distance. This leads us to conclude that Jesus chose this specific place because of its unique relevance to the revelation that he wished to give. Caesarea Philippi provides an ideal visual aid to help the Apostles to understand his words. Before their eyes they would behold this great wall of rock forming a dramatic backdrop to the town complete with its spectacular natural spring of abundant fresh water surging from its base. It should also be borne in mind that, then as now, this extensive water-system comprising the tributaries feeding the river Jordan before its entry into the Sea of Galilee, this inland lake itself, and the continuation of the river Jordan that

¹ Cfr. *ibidem*, 138.

² Cfr. *ibidem*, 138. This importance is also shown by the fact that the Crusaders (c. 1129) built a fortress on this site.

³ Cfr. JOSEPHUS, *Life of Moses*, 13; SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, 157.

eventually empties itself into the Dead Sea, constitutes an essential source of water for both human and much of the animal and plant life in Israel. The analogy to be found at Caesarea Philippi was far more than just that of providing the contrast between the Kingdom of Jesus and one based on the vain glory of pagan worship backed by the Imperial might of Rome whose vassal king had turned it into the seat of his earthly power. This analogy would serve to illustrate the role of Rock: to him would be delegated the power of Jesus as the divine "rock" that would bring forth the living water of his grace whenever it was needed to sustain and nourish the life of his Church.

The event at Caesarea Philippi would have reminded the Apostles and the first Christians with a Jewish background of God convoking the elders and the people of Israel, his *קהל*, to witness the original miracle depicted in Exodus. Here, in sight of the water-bearing rock at Caesarea Philippi, a natural wonder of God's providence, Jesus is convoking his elders, his embryonic Church, to witness the establishment of a new miracle of a "grace-bearing rock". Jesus delegates his messianic power to his Rock. It will be through this Rock that he will channel graces necessary to nourish and sustain his Church on its pilgrimage journey through time. God's loving providence, demonstrated and typified in the water-bearing rock for the people of the Mosaic Covenant, now gives us his "grace-bearing Rock" for the people of his New Covenant, the Church.

This physical evidence, the majestic rock cliff face with its impressive cavern from which flows abundant fresh water is there to be seen by all who visit Banias today. Still clearly visible on the same rock face to the right of the cavern are the niches carved out to house the images of Pan and other gods. In contrast, however, with the passage of time all that is left of that once proud pagan seat of worldly power complete with its marble temple are a few scattered stones.¹

V. CONCLUSION

The fact that the designation of Simon by Jesus as his Rock forms an integral part of Matthew's account of the solemn occasion when Simon confesses his faith in Jesus as both the Messiah and the "Son of the living God" (Mt 16:16) serves to emphasize the importance of such an appointment. At the same time it highlights the clear literary parallel being made between the terms "Christ" and "Rock".

This parallel is echoed throughout the texts of the NT in the usage of the

¹ Cfr. Ma'oz, *Banias*, 138-139. On the death of Philip Herod his territory was ruled by Iulius Agrippa (AD 37-44) it then came under direct Roman administration as part of the Province of Syria. Later it was entrusted to Agrippa II (AD 53-92 or 93) and then became known as Neronias in honour of the Emperor Nero. Afterwards it reverted to direct Roman rule forming part of the Province of Syria-Phoenicia. During the second and third centuries it became known as Caesarea Panias and then simply as Panias. Following the Roman period, possession passed from one local potentate to the next. With the departure of the Crusaders it fell into decline providing building material for the dwelling places of the local inhabitants.

compound terms “Jesus Christ” and “Simon Rock”, and that of “Christ” and “Rock”, as single word synonyms for Jesus and the Apostle Simon respectively. This reflects the presence in early tradition among all the Christian communities of this theological parallel between the role of Jesus and that of Rock.

Given that there is still no clear evidence that Πέτρος was used as a name in the first century, together with the fact that it is found throughout the texts of the NT reserved exclusively to refer to Rock, provides supportive evidence for this conclusion. The apparent deliberate and definitive change from the term Κηφᾶς to Πέτρος indicates a priority being given to its meaning, and therefore to the role that it signifies.

The Fourth Gospel, ending as it does with the account of Jesus appointing Rock as his delegated shepherd to watch over his flock, provides further evidence for the term Rock implying a specific function. Furthermore, such an interpretation is in harmony with the fact that, already by the end of the first century, there had been several successors of Simon Rock as Bishop of Rome. In turn this illustrates that early Christian tradition acknowledges the instrumental nature of this role.

The search for theological associations in Scripture for the term אֶבֶן as found in the PTg was prompted by the high probability that Jesus would follow the Jewish theological tradition of God giving specific meanings, related to the history of Salvation, when he gives or changes names of his chosen protagonists.

Hebrew equivalents of אֶבֶן found in the MT reveals two clear theological connotations. The first is that of the miraculous water-bearing rock of Exodus, both in its historical context and with its posterior use as a theological type symbolizing God’s continuous providence towards his people. In addition we find a clear association of the miraculous water-bearing rock with that of the miraculous manna. This serves to corroborate its interpretation as a sign and symbol of God’s providence as embedded in Jewish tradition. The second connotation is the use of the word “rock” in the MT as a metaphorical synonym for God.

This opens the way for two possible interpretations of the words by Jesus to “Simon Bar-Jona”. Jesus is appointing him with the function, symbolized by the “miraculous water-bearing rock”, of being a sign and an effective instrument of God’s “grace”, his ever present providence towards the people of his definitive Covenant. On the other hand, the second use of the term “rock”, as in, “On this rock I will build my Church”, can be understood as referring to Rock himself or as a metaphorical synonym for God. Such an interpretation would give a certain emphasis to the delegated nature of the role of Rock while maintaining Jesus considered as the eternal “Rock”.

The deliberate intention of Jesus to show his disciples the visual aid of the water-bearing rock at Caesarea Philippi provides us with independent evidence that serves, in a powerful way, to confirm our conclusions drawn from the evidence found both in Scripture and within Jewish and early Christian theological tradition. The accumulative force of this evidence provides a solid foundation

on which to base theological speculation of an understanding of the Petrine ministry as being in the nature of a sacrament.

As stated in the introductory remarks to this paper, the use of the term sacrament in this context is to be understood in an analogical way similar to its application to the mystery of the Church as being of the nature of a sacrament. Another such example found in more recent Magisterium is that of sacred Scripture also being described as of the nature of a sacrament.¹ Obviously, when speaking of the sacramental nature of the Petrine ministry, no specific reference is intended with the Sacrament of Holy Orders. However, it does seem to open up a feasible avenue for such research.² After all Simon is both Rock and an Apostle.

The Petrine ministry was instituted by Jesus Christ with the person of Rock as its outward sign both in terms of being the bedrock for the building of the Church and as an instrumental channel for his grace according to the analogy with the miraculous water-bearing rock. It is a delegated ministry of Jesus who is forever the divine “rock” and source of all graces (cfr. Jn 4:13; 7:37-39; 1Cor 3:11; 10:4).³ In this sense it can be said that Rock is a “sacrament” of Jesus Christ, he is the Vicar of Christ.⁴ The Petrine ministry is an instrument for the implementation of the external graces as stipulated by Jesus at Caesarea Philippi for the building up of his Church.

There is ample scope for further research to show that this “sacramental” delegation of Christ’s power constitutes a specific participation in the Messianic mission of Jesus as Shepherd, Prophet and Priest (cfr. Jn 14:6; 21:15-19). In this case the Petrine ministry can be seen as providing the grace to ensure unity and solidarity within the Church as a communion through legislation and law, to guarantee unity of faith through teaching in terms of a safe-guarding and constant clarification of divine Revelation, and to ensure unity in liturgical worship and order with respect to the Sacraments. This grace serves to foster the building up of the Church both from within, in terms of encouraging the living of a truly Christian life among her faithful, and with respect to the promotion of apostolic endeavours throughout the world for the growth of the Church.

It is of interest to view the Church as the Mystical Body of Christ in the light of the Petrine ministry as of the nature of a sacrament. Just as Jesus is the Head of his Mystical Body so Rock, through the delegation of Christ’s messianic powers, becomes the focal point and instrument for unity in the Church both as bishop with respect to the college of bishops and with regard to the rest of the faithful. In this way the role of Rock can also be perceived as an essential and

¹ Cfr. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Fides et ratio* (14-IX-98), n.13, AAS 91 (1999) 16; BENEDICT XVI, Apostolic Exhortation *Verbum Domini* (30-IX-10), n.56, AAS 102 (2010, 11) 735-736.

² Cfr. GOYARROLA, *Iglesia de Roma*, 237-239.

³ Cfr. CULLMANN, TDNT, vol. 6, s.v. πέτρα, (C, 2), 97; GOYARROLA, *Iglesia de Roma*, 180-182.

⁴ Cfr. GOYARROLA, *Iglesia de Roma*, 211.

complementary element to the Church herself being considered of the nature of a sacrament: "As the universal sacrament of Salvation".¹

The close association of the two theological types clearly exhibited in the OT, the manna and the miraculous water-bearing rock, also provides more light in the understanding of the Petrine ministry as being of the nature of a sacrament. Together these types passed into Jewish tradition as symbols of God's providence towards his people. Pope Benedict XVI refers to the close association of these types as having become an expression of messianic hope within Jewish tradition.² It is reasonable to suppose that their fulfilment in the New Covenant would also exhibit a distinctive relationship and as manifesting the continuity of God's providence.

The miraculous manna as a theological type is fulfilled in the NT through the institution of the Sacrament of the Eucharist. Jesus becomes, "The bread which came down from heaven, not such as the fathers ate and died; he who eats this bread will live for ever" (Jn 6:58). In his providence God provides us with the "food" for our journey of faith to eternal life. The Sacrament of the Eucharist is an ever present essential element for the ongoing sustenance and building up of the Church.

The corresponding fulfilment of the miraculous water-bearing rock as a theological type in the New Covenant can be seen in Christ's designation of Simon as his Rock. Thus, it is to be expected that in a similar way it would form a constitutive element, a permanent instrument of God's continuous providence for his Church, and not only for the duration of Simon's lifetime. This provides us with a theological basis for showing the necessity of a continuous succession of the Petrine ministry throughout time.

The close association of these two types in the OT emphasizes their importance in being the focal points and elemental sources that provided the means for the people of Israel to make their journey to the Promised Land. The fulfilment of this association in the New Covenant can be seen as endorsing the understanding of the Eucharist and the Petrine ministry as being focal points of unity and as sources for God's grace. The Eucharist, in effecting sacramental unity with Christ, produces that communion with him and with one another that is the Church (cfr. 1Cor 10:17), the Mystical Body of Christ (cfr. Rom 12:4-5; 1Cor 12:27). It is both the centre and source of our lives as Christians.³ Likewise, the Petrine ministry, considered as of the nature of a sacrament, points towards it also being a constitutive element of the Church that serves as an effective means for unity, and as a source of grace for the health and growth of the Church.

¹ VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution *Lumen gentium*, n. 48.

² Cfr. BENEDICT XVI, *Jesus of Nazareth*, I (English translation by Adrian J. Walker of the German, *Jesus von Nazareth*), Bloomsbury - Doubleday, London 2007, 241, 244.

³ Cfr. VATICAN COUNCIL II, Constitution on the Sacred Liturgy *Sacrosanctum concilium*, n. 10; Decree on the Ministry and Life of Priests *Presbyterorum ordinis*, 7-XII-65, n. 6.

The sources of research for this paper were necessarily limited to those provided by Scripture and archaeological evidence. An integral investigation would not be complete without both an examination of the witness given by the Fathers of the Church and with that of the function of the Petrine ministry throughout the history of the Church. By way of encouraging such an endeavour I cannot resist concluding with a quotation from the writings of St Ephraim (c. AD 306-373). This Syrian Father and Doctor of the Church, known as the Lyre of the Holy Spirit, may have had in mind the role of Rock as of the nature of a sacrament when he placed on the lips of Jesus the following words:

Simon, my follower, I have made you the foundation of the holy Church. I betimes called you Cepha, because you will support all its buildings [...]. You are the head of the fountain from which my teaching flows, you are the chief of my disciples. Through you I will give drink to all peoples, yours is that life-giving sweetness which I dispense.¹

ABSTRACT

The quest for antecedent theological associations in Scripture of the Aramaic כִּפָּא (*kephā*) suggested by the words of Jesus at Caesarea Philippi, "You are Peter, and on this rock I will build my Church" (Mt 16:18), leads to the miraculous water-bearing rock of Exodus. Later texts of Scripture show this miracle portrayed as a theological type of the continuous providence of God towards his chosen people. Furthermore, this type is found as linked to that of the manna. Early Christian tradition as depicted in the New Testament and archaeological evidence at Caesarea Philippi corroborate these conclusions. The accumulation of this evidence opens the way for an explanation of the Petrine ministry as that of being in the nature of a sacrament.

¹ EPHRAIM, *Homily*, 4, 1, in T.J. LAMY (ed.), *St Ephraem Syri hymni et sermones*, 4 vols., Mechlin 1882-1902, 1, found in *Sermones in hebdomadam sanctam, diem resurrectionis et dominicam novam*, 399-566.

NOTE

LA PREDICAZIONE NELLA CHIESA

PHILIP GOYRET

SOMMARIO: I. *Sacramentalità e predicazione*. II. *Ecclesiogenesi della predicazione*. III. *Apostolicità della predicazione*. IV. *La parola di Dio e il ministro di Dio*. V. *Dalla parola rivelata alla parola predicata*. VI. *Le varie forme e destinatari della predicazione*. VII. *Parola e sacramento*.

« LA “porta della fede” (cfr. At 14,27) che introduce alla vita di comunione con Dio e permette l’ingresso nella sua Chiesa è sempre aperta per noi. È possibile oltrepassare quella soglia quando la Parola di Dio viene annunciata e il cuore si lascia plasmare dalla grazia che trasforma». ¹ Con queste parole Benedetto XVI ha voluto indire l’anno della fede, contemporaneamente al 50° anniversario dell’inizio del Concilio Vaticano II. L’annuncio del Vangelo e la sua ricezione sono i due elementi la cui compresenza è condizione essenziale per varcare la soglia della vita di comunione con Dio. In questo contesto, sembra opportuno occuparci della funzione sacerdotale della predicazione, contemplata alla luce della dottrina dell’ultimo Concilio e, più precisamente, secondo il decreto *Presbyterorum ordinis* (PO), che dedica l’intero n. 4 ai presbiteri come ministri della parola di Dio.

In altre sedi si potrebbe parlare di risorse umane per migliorare la qualità della predicazione, come l’oratoria sacra e la retorica; o dei temi più opportuni per incidere in una società secolarizzata come la nostra; oppure dell’adeguata preparazione da impartire ai candidati al sacerdozio in vista della predicazione. In questo contributo vorrei invece mettere a fuoco il *munus docendi* dei presbiteri in cornice prettamente dogmatica, anche se questa non è l’unica prospettiva del decreto. L’argomento resterà perciò inquadrato all’interno della *fides credenda*. Si potrebbe quindi dire che si tratta di analizzare, da una prospettiva di fede, la funzione sacerdotale di annunciare la fede.

Procederò studiando anzitutto i tre pilastri fondamentali che sostengono dall’interno l’impianto strutturale di questa funzione: la sacramentalità, l’ecclesialità e l’apostolicità. Affronterò poi il rapporto esistenziale che lega il presbitero con la parola di Dio e con il suo annuncio. Svilupperò dopo alcuni aspetti che incidono sull’efficacia della predicazione, derivati direttamente dalla dottrina del *munus docendi*. Non si può inoltre ignorare l’importanza data da PO alle forme e ai destinatari della predicazione, argomenti sui quali anche la dogmatica ha delle cose da dire. Verrà infine considerato il rapporto fra l’annuncio della fede e i sacramenti della fede, menzionato nel decreto alla fine

¹ BENEDETTO XVI, motu proprio *Porta fidei*, 11.10.2011, n. 1.

del n. 4. Con ciò si dovrà essere in grado di giungere a una visione d'insieme, sempre suscettibile di ulteriori approfondimenti, ma già utile come primo approccio al tema.

I. SACRAMENTALITÀ E PREDICAZIONE

Una semplice lettura dei testi conciliari sul sacerdozio mette subito in evidenza il binomio consacrazione-missione come chiave ermeneutica dell'argomento.¹ Sia nella *Lumen gentium* (LG), al n. 28 sui presbiteri, sia nel decreto PO, al n. 2 sui fondamenti dottrinali, troviamo i due concetti, e il nesso fra loro, alla base dell'intera architettura del presbiterato. Come in Gesù, analogamente i presbiteri sono consacrati *per* la missione, il che vuole indicare non solo la finalità della consacrazione, ma anche l'abilitazione alla missione. Ossia, per svolgere la missione assegnata è imprescindibile ricevere previamente la consacrazione come dono proveniente dall'alto. Essere consacrati per la missione significa che è Dio a costituire qualcuno come suo ministro, dotandolo dei doni necessari a svolgere la missione assegnata.²

Ma la missione dei presbiteri, come ben sappiamo, non è solo liturgica e include anche la predicazione e il governo. Questo ci porta a individuare nella consacrazione al presbiterato la fonte dalla quale scaturisce l'abilitazione al *munus docendi*. In sostanza, si tratta dell'origine sacramentale della funzione profetica. Come si legge in LG 28, i presbiteri, «in virtù del sacramento dell'ordine, a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del nuovo testamento». La tematica si è palesata in maniera particolare nell'*iter* redazionale del PO, quando dall'aula conciliare giunse un suggerimento nel quale appariva scontato che i sacerdoti monaci o eremiti, senza mansioni pastorali, nel caso si fossero trovati nella necessità di predicare, avevano bisogno di un mandato speciale. La risposta fu negativa perché *munus praedicandi in ipsa ordinatione confertur*,³ e si rimanda proprio a LG 28.

Evidentemente, se la predicazione sacerdotale fosse una semplice trasmissione di concetti, non sarebbe necessario nessun tipo di abilitazione sacramentale; occorre invece prendere sul serio il fatto che il Vangelo annunciato è «potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (Rm 1,16), è «parola salvatrice», come ci ricorda il nostro decreto. L'annuncio ministeriale della parola e la sua ricezione nei cuori dei fedeli è un evento salvifico e non solo la trasmissione di un contenuto intellettuale. A questo proposito è assai indicativa l'ermeneutica

¹ Su questo tema è obbligato il riferimento all'opera A. DEL PORTILLO, *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano 1990, il cui autore era stato, all'epoca del Concilio, segretario della commissione che seguì la stesura del Decreto *Presbyterorum ordinis*.

² Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1989, 313-314.

³ F. GIL HELLÍN (ed.), *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis*, Lev, Roma 1996, 41.

di alcuni brani paolini sulla predicazione. Ai cristiani di Corinto dice: «la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1Cor 2,4-5). Ossia, alla base della conversione dei Corinzi non c'era principalmente la forza argomentativa e persuasiva del discorso di Paolo, ma lo Spirito "covato" nella parola annunciata. Come affermato dall'esegesi contemporanea, si tratta di una comunicazione la cui efficacia è attribuita alla potenza dello Spirito.¹ «Ciò che ha reso persuasivo l'annuncio di Paolo è stato non la sua parola forbita e suadente, bensì lo Spirito, capace di produrre negli ascoltatori un *auditus internus* che porta a credere»; l'efficacia della sua predicazione è «ottenuta con la presenza operante dello Spirito che ha reso la spoglia parola del debole Paolo *dynamis* creativa dell'adesione dei corinzi».² Nella stessa direzione punta un altro brano paolino, quello di 1Ts 2,13, laddove si dice: «avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete». L'apostolo, infatti, «svolge un ruolo di mediazione tra Dio e coloro ai quali Dio si rivolge con la sua parola».³ Si potrebbe ancora citare 1Ts 1,5, quando l'apostolo si rivolge ai tessalonicesi dicendo loro: «il nostro vangelo, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione». In fin dei conti, «è il Signore stesso che attraverso le parole della predicazione pneumatologica avvicina in modo immediato l'uditore».⁴ Come è affermato in un documento della CEI del 1973, «mediante la parola dei suoi messaggeri, è Cristo stesso che parla, esorta, fa nota la volontà divina: "chi ascolta voi ascolta me" – ha detto Gesù – "e chi disprezza voi disprezza me. Chi poi disprezza me, disprezza colui che mi ha mandato"».⁵

In qualche modo, radice sacramentale e svolgimento sacramentale del *munus docendi* si richiamano reciprocamente e ci fanno vedere che la predicazione non è solo il *know how* della retorica discorsiva. Si apre qui l'ampio dibattito, nel quale non possiamo entrare appieno in questa sede, della possibilità o meno di una vera predicazione svolta da fedeli non ordinati, uomini o donne. Stando alla dottrina appena citata la risposta dovrebbe essere negativa e, di fatto, troviamo tutta una disciplina orientata a evitare abusi di predicazione "extraministeria-

¹ Cfr. R. FABRIS, *Prima Lettera ai Corinzi*, in O. CAVALLO (ed.), *I Libri Biblici. Nuovo Testamento*, vol. 7, Paoline, Milano 1999, 50.

² G. BARBAGLIO, *La prima Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento*, in G. BARBAGLIO, R. PENNA (ed.), *Scritti delle origini cristiane*, vol. 16, EDB, Bologna 1996, 159-160.

³ R. DEL RICCIO, s.v. *Parola e Chiesa*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1003.

⁴ Cfr. H. SCHÜRMAN, *Prima lettera ai Tessalonicesi*, CNE, Roma 1965, 39.

⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, documento pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*, 12.7.73, in *Enchiridion Vaticanum* 2, 430.

le”.¹ Occorre tuttavia una certa prudenza non solo terminologica, perché sia la storia che la realtà pastorale ci mettono davanti a non pochi casi di prediche fatte da persone non ordinate.

Sono comunque del parere che fra la “predicazione ministeriale” e la “predicazione extraministeriale” c’è tutta la teologia della partecipazione all’*auctoritas Christi*: una *auctoritas* che non è la semplice investitura di una posizione di governo, ma che si fonda «nell’autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2), con le parole del nostro Decreto. Ossia, quando il presbitero predica *auctoritate Christi* – e solo lui può farlo –, si incrementa, si santifica e si governa il Corpo di Cristo, che è la Chiesa.

Parlare di “sacramentalità della predicazione” è quindi legittimo, non solo in riferimento all’origine della funzione, ma perché nel suo svolgimento una realtà spirituale e invisibile (la conversione dei cuori) si concretizza a partire da un segno sensibile e visibile (la predicazione). Si può affermare, dunque, che «la predicazione ha una virtù intrinseca soprannaturale per suscitare la fede e per costituire ed incrementare il popolo di Dio». ² Tuttavia, è evidente che fra questa tipologia di infusione della grazia e quella caratteristica dei sette sacramenti c’è una non piccola differenza. Non parliamo, naturalmente, di una differenza nella grazia, ma di una differenza nell’azione ministeriale veicolante l’infusione della grazia. Di essa si parla egregiamente nel Catechismo della Chiesa Cattolica, quando si dice, al n. 1550: «La forza dello Spirito Santo non garantisce nello stesso modo tutti gli atti dei ministri. Mentre nell’amministrazione dei sacramenti viene data questa garanzia, così che neppure il peccato del ministro può impedire il frutto della grazia, esistono molti altri atti in cui l’impronta umana del ministro lascia tracce che non sono sempre il segno della fedeltà al Vangelo e che di conseguenza possono nuocere alla fecondità apostolica della Chiesa». In tal modo, il *munus praedicandi* del sacerdote è suscettibile di una maggiore o minore efficacia a seconda delle sue qualità naturali o acquisite dell’intelligenza, del carattere, della moralità. I doni della grazia in lui presenti lo rendono capace di agire secondo la fede nell’ubbidienza a Cristo, ma anche con i propri limiti ed eventualmente con i propri peccati.

II. ECCLESIOGENESI DELLA PREDICAZIONE

È evidente che la predicazione si rivolge alla Chiesa, sia in senso attuale, perché gli ascoltatori sono già cristiani, sia in senso potenziale, perché si realizza in vista della loro incorporazione alla Chiesa. Esiste, infatti, una relazione di generazione fra parola e Chiesa. Si può dire che la Chiesa è la parola di Dio in quanto è accolta nel cuore dei fedeli. Gli Atti degli Apostoli identificano la crescita della Chiesa con la diffusione della parola, come si vede dopo i racconti dell’istituzio-

¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, istruzione *Ecclesiae de mysterio* su alcune questioni sulla collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti, 13.8.1997, EV 16, 671-740, specialmente gli articoli 2-3.

² Cfr. M. CAPRIOLI, *I presbiteri ministri della Parola di Dio*, «Teresianum» 34 (1983) 311.

ne del diaconato («la parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme»: At 6,7) e della morte di Erode («la parola di Dio cresceva e si diffondeva»: At 12,24).

La teologia cattolica, tuttavia, va più in là perché afferma la forza “ecclesio-generativa” della parola di Dio in quanto essa è “ministerialmente” annunciata. Ossia, non basta consegnare la nuda parola di Dio, così come si trova scritta in un libro. La Chiesa è generata dalla parola di Dio *predicata*. Si tratta di una presa di posizione forte a favore di Rm 10,14-15, quando l’apostolo avverte: «come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi? E come lo annunzieranno, senza essere prima inviati?». In effetti, nel nostro decreto si cita il versetto successivo (v. 17), laddove l’apostolo dice: «la fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo», e dagli atti del Concilio sappiamo che esso fu aggiunto *ut insistatur super valore et momento verbi Dei in Ecclesia aedificanda*.¹ Il discorso si costruisce, perciò, facendo leva sul fatto che ciò che raduna il popolo di Dio è la parola di Dio *vivente*, così come si trova «sulle labbra dei sacerdoti». Diciamolo ancora: non stiamo parlando della trasmissione di un mero concetto intellettuale, ma della «parola salvatrice», in virtù della quale «la fede si accende nel cuore dei non credenti e si alimenta nel cuore dei credenti», come tiene a ribadire PO.

Non è difficile intuire che questo discorso ci conduce ad affermare la necessità assoluta della predicazione sacerdotale per l’edificazione della Chiesa. Certamente la parola di Dio ha una sua virtù intrinseca e, anzi, è proprio la parola a rendere fecondo il ministero profetico e non al contrario; inoltre, la predicazione sacerdotale non è l’unica forma di diffusione della parola di Dio; addirittura, la testimonianza di vita dei semplici fedeli può rendere molto feconda la parola di Dio fra le genti, a volte più che il *munus docendi* dei presbiteri. Tuttavia occorre ribadire che senza la parola *ministerialmente annunciata* non è possibile costruire la Chiesa di Cristo. Ci troviamo qui, paradossalmente, davanti al grande spartiacque fra teologia cattolica e teologia luterana. Ed è proprio un bel paradosso, perché mentre il luteranesimo fa forte leva sulla “Chiesa della parola” e, di conseguenza, concede grandissima importanza alla predicazione, la sua concezione del ministero, assolutamente spoglio di sacramentalità, fa della predicazione un mero “veicolo materiale”, scevro di peso pneumatologico. La sacramentalità del ministero affermata in ambito cattolico, al contrario, fa sì che le qualità umane del predicatore divengano materia secondaria, mettendo al primo piano la virtù salvifica della stessa parola.

III. APOSTOLICITÀ DELLA PREDICAZIONE

L’incarico del Signore riportato in Mc 16,15 («Andate nel mondo intero a predicare il vangelo a ogni creatura») fu affidato agli Apostoli, cui succedono i vesco-

¹ GIL HELLÍN, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita*, 42.

vi. Nel nostro decreto si riafferma saldamente l'affidamento di questo incarico e, perciò, si avverte che se i presbiteri hanno «il dovere di annunciare a tutti il vangelo di Dio», lo hanno «nella loro qualità di operatori dei vescovi» e solo così «possono costituire e incrementare il popolo di Dio». Anche qui restiamo stupiti dinanzi a un paradosso: se la sacramentalità della predicazione, menzionata in precedenza, implica un suo collegamento diretto con Cristo, che la renderebbe “autonoma” da ogni controllo da parte di autorità umane, essa si deve svolgere, tuttavia, in comunione gerarchica con l'ordine dei vescovi, come si dice più avanti nel decreto (n. 7), a proposito dell'intero ministero. Ciò non dovrebbe suscitare perplessità, dato che il dono spirituale che ricevono i presbiteri nella loro ordinazione è proprio quello di essere operatori dei vescovi, e non elementi indipendenti. Si diventa ministri di Cristo nella comunione ministeriale e non al di fuori di essa. Come ebbe a chiarire in sede conciliare la commissione di redazione del decreto, *presbyteri enim, ex natura sua, sunt cooperatores Episcoporum, quibus, ut successores Apostolorum, munus praedicandi omnibus gentes demandatum est.*¹

Questo assetto del ministero presbiterale, che è allo stesso tempo personale e gerarchicamente subordinato, assegna alla predicazione delle esigenze assai impegnative. Non si tratta solo di restare all'interno della comunione dottrinale, ma di assecondare, attraverso la predicazione stessa, l'indirizzo pastorale indicato dal proprio vescovo, come buoni operatori. Il presbitero che, ipoteticamente, svolgesse il *munus docendi* in modo indipendente, o addirittura contrario al volere del vescovo, non solo scivola verso l'indisciplina, ma tradisce l'identità del suo ministero.

IV. LA PAROLA DI DIO E IL MINISTRO DI DIO

Come abbiamo già ricordato, oltre che per la liturgia e il governo pastorale, il presbitero è stato consacrato per predicare. Questo implica contemporaneamente un servizio alla parola e anche un innestarsi nella parola. La prima parte è più facilmente comprensibile. All'interno della mediazione ecclesiale della Parola di Dio, il ministro si inserisce come strumento “catalizzatore”, facendo sì che l'uditore della parola predicata possa entrare in contatto con il Cristo crocifisso e risorto. Il ministro serve la parola di Dio perché la diffonde, portandola dalla profondità del mistero di Dio al cuore del singolo ascoltatore. Senza prescindere dai mezzi multimediali e da altre tecnologie, occorre ribadire che il servizio ministeriale alla parola di Dio mediante la predicazione resta insostituibile e, anzi, ha fra le diverse mansioni del presbitero una posizione prioritaria. PO 4 dice che essi «hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il vangelo di Dio». Si tratta, evidentemente, di una priorità *in ordine executionis*, perché da un punto di vista più ontologico la priorità cade sul *munus sanctificandi*. È comunque chiaro che mettersi al servizio della parola comporta anche sacrificio, studio, vita asce-

¹ *Ibidem*, 41.

tica, ecc., e non solo una buona programmazione dell'attività ministeriale che lasci ampio spazio alla predicazione.

Questo elemento ci introduce alla seconda parte cui abbiamo accennato, ossia al fatto che, da un altro punto di vista, il presbitero è come "innestato" nella parola, si trova in un rapporto intrinseco e personale con la parola di Dio fino al punto che PO arriva a dire che essi «devono comunicare la verità del vangelo, la quale *posseggono* nel Signore». Ma in che senso la «posseggono»?

Torniamo ancora sul binomio consacrazione-missione, e più in particolare al momento solenne in cui Gesù rende manifesta la sua volontà di far partecipi gli apostoli alla sua consacrazione e missione. Nella preghiera sacerdotale dell'ultima cena, Egli si rivolge al Padre con le seguenti parole: «Consacrali nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consacrati nella verità» (Gv 17,17-19). Gli esegeti intendono il verbo "consacra-re" usato qui non in senso liturgico-rituale ma come azione santificatrice; esso «significa, in ultima analisi, appartenere al Padre come figli». D'altra parte, la verità in Giovanni «non indica la realtà di Dio [...], ma la rivelazione di Dio nel Figlio suo Gesù: la rivelazione della sua vita filiale, della sua unità di amore col Padre. "Santificare nella verità" quindi significa vivere da figli di Dio nella rivelazione e di conseguenza partecipare alla vita divina del Padre e del Figlio, entrare nella loro stessa unità di vita».¹

Come si dice in LG 28, questa consacrazione-missione partecipata dagli apostoli è partecipata anche dai vescovi e dai presbiteri. Possiamo dunque dire che pure i presbiteri partecipano alla consacrazione nella verità implorata da Gesù per gli apostoli, che è quanto avviene quando ricevono il sacramento dell'ordine. Arriviamo così finalmente a poter dire, paradossalmente, che «la verità del vangelo, la quale *posseggono* nel Signore» è posseduta proprio perché essi divengono suo possesso. Ossia, la verità del Vangelo è stata donata al sacerdote in modo santificante, trasformante e interiorizzata in maniera tale che egli rimane ad essa sottomesso. Tutto ciò configura un rapporto del presbitero con la parola di verità che oltrepassa di molto il semplice studio personale in vista di una posteriore spiegazione al popolo; è invece la parola di Dio che prende possesso delle facoltà del ministro usandole come veicolo per poter arrivare ai cuori degli ascoltatori. Emerge così l'importanza della vita sacerdotale di preghiera, non solo come questione di convenienza ascetica, ma più in profondità come esigenza del ministero della parola.

V. DALLA PAROLA RIVELATA ALLA PAROLA PREDICATA

Alla fine del primo capoverso del n. 4 di PO si dice: «la predicazione sacerdotale, che nelle circostanze attuali del mondo è spesso assai difficile, se vuole avere più efficaci risultati sulle menti di coloro che ascoltano, non può limitarsi ad esporre

¹ G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre, Giov. 17. Un addio missionario*, Paideia, Brescia 1983, 183.

la parola di Dio in termini generali e astratti, ma deve applicare la perenne verità del vangelo alle circostanze concrete della vita». La predicazione dovrebbe dunque collegare la perennità della verità del Vangelo con la mutabilità delle circostanze dell'uomo contemporaneo; un collegamento che richiede certamente l'acume della mente per scoprire il modo di incidere meglio nei cuori degli ascoltatori, senza dimenticare però che si tratta della «funzione di mediazione realizzata dalla Chiesa», della «realizzazione della presenza attuale della rivelazione, avvenuta una volta per tutte nel Cristo». La missione della Chiesa non è di proclamare un messaggio atemporale, senza riferimento alcuno alle vicende della storia. «Al contrario, la Chiesa è chiamata a rendere presente nell'oggi il compimento della rivelazione di Dio, che in Cristo si è già realizzato in un punto preciso della storia una volta per tutte. Lo scopo di ciò è rendere ancora una volta possibile agli uomini di ogni tempo l'esperienza che vissero i testimoni del Risorto: l'accoglienza dell'autocomunicazione di Dio in Cristo».¹

In questo processo di "collegamento" fra il Cristo Risorto e l'oggi della storia incidono in modo determinante sia la purezza della dottrina predicata, sia la condizione del presbitero nel mondo. Il primo termine è quello più evidente. «Custodisci il deposito» (1Tm 6,20), «custodisci il buon deposito con l'aiuto dello Spirito santo che abita in noi» (2Tm 1,14), ripete ardentemente Paolo al suo discepolo Timoteo. Per essere efficaci, la predicazione non può regolarsi in base ai gusti degli uomini; occorre essere fedeli al dato rivelato, anche quando esso oggi va controcorrente. Resta sempre attuale l'ammonizione dell'Apostolo: «annunzia la parola, insisti in ogni occasione opportuna e non opportuna, ammonisci, rimprovera, esorta con ogni magnanimità e dottrina» (2Tm 4,2). Oggi come ieri, la tentazione è accomodare gli aspetti esigenti del Vangelo per trovare maggior gradimento. A lungo termine, però, un messaggio annacquato non desta più nessun interesse.

Il secondo termine (il rapporto presbitero-mondo) è fondamentale affinché il presbitero possa conoscere gli uomini suoi fratelli e trasmettere loro il messaggio di Cristo. Egli deve dunque vivere tra gli uomini e condividere i loro problemi ma, allo stesso tempo, non si deve confondere con loro, deve conservare la sua alterità in modo che possa davvero trasmettere ad altri il dono dell'Altro. Con le parole del n. 3 di PO, i presbiteri «sono in un certo modo segregati in seno al popolo di Dio; ma non per rimanere separati da questo stesso popolo o da qualsiasi uomo, bensì per consacrarsi interamente all'opera per la quale il Signore li assume. Essi non potrebbero essere ministri di Cristo se non fossero testimoni e dispensatori di una vita diversa da quella terrena; ma non potrebbero nemmeno servire gli uomini se si estraniassero dalla loro vita e dal loro ambiente». Occorre dunque far convergere la "segregazione" propria della condizione sacerdotale con la "consacrazione" all'opera per la quale si è chia-

¹ DEL RICCIO, s.v. *Parola e Chiesa*, 1009.

mati. «Altro infatti è essere segregati dagli uomini, ed altro esserne separati».¹ La segregazione, insomma, è in funzione nettamente positiva, per poter essere dispensatori di una vita diversa da quella terrena. Evidentemente, tocca poi a ciascun presbitero valutare la forma peculiare che assume questa condizione di segregato non separato, e sicuramente può essere molto varia; resta però ferma l'assoluta necessità di conoscere bene la situazione esistenziale degli ascoltatori: la predicazione non può diventare una lezione teorica di ermeneutica biblica.

Quest'ultimo punto abbisogna di una precisazione. Certamente l'eruditismo va evitato, ancor di più se si ha a che fare con gente semplice. Ma il buon predicatore è uno studioso, cultore della scienza teologica e con risorse letterarie e linguistiche che lo aiutano a presentare il messaggio da trasmettere in un involucrio attraente. Occorre tener presente che gli argomenti basati sull'autorità sono oggi meno accettati; sono più efficaci la testimonianza personale e l'argomentazione convincente, la quale chiede un maggior lavoro sia di preparazione immediata che di sforzo continuo per incrementare e rinnovare il proprio patrimonio culturale. Durante gli ultimi decenni, nell'ambito dei mezzi di comunicazione si sono sviluppate molto le tecniche per incrementare l'efficacia comunicativa. Evidentemente, il buon predicatore non è uno *showman* da programma d'intrattenimento televisivo, né un animatore di spettacoli pubblici; egli si muove nell'ambito specifico della pastorale ecclesiale, e abbiamo già ricordato, con le parole dell'apostolo Paolo, che la sapienza umana non è la componente determinante della predicazione. Ma la Chiesa, anch'essa esperta in comunicazione, ha sviluppato una tradizione di oratoria sacra che non va accantonata. I mezzi ausiliari restano ausiliari, anche se hanno la loro importanza.

VI. LE VARIE FORME E DESTINATARI DELLA PREDICAZIONE

Chi cerca di conoscere il pubblico che lo ascolta, si rende subito conto che esso è solitamente vario. Naturalmente, nel decreto non si fa un'enumerazione esaustiva della varietà dei destinatari; si parla piuttosto di tre "stadi generali" che determinano molto il contenuto e lo stile della predicazione: quella svolta «nelle regioni o negli ambienti non cristiani», volta ad attirare gli ascoltatori alla fede e ai sacramenti d'iniziazione; un'altra presso coloro «che mostrano di non capire o non credere abbastanza ciò che praticano», casi assai frequenti nella nostra società; e quella fatta nella liturgia della parola all'interno dell'Eucaristia, «in cui si realizza un'unità inscindibile, fra l'annuncio della morte e risurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la nuova alleanza» (PO 4). Esistono anche una diversità di forme, menzionate sommariamente dopo la testimonianza dell'esempio, come la predicazione esplicita ai non credenti, la catechesi, la esposizione dottrinale e l'analisi dei problemi attuali alla luce di Cristo.

¹ D. GRASSO, *I presbiteri ministri della parola*, in A. FAVALE (ed.), *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Elledici, Leumann 1969, 490.

Lasciamo alla teologia pastorale le indagini sulla modalità che può prendere questa generica classificazione di forme e destinatari; in questa sede è più interessante mettere a fuoco ciò che il decreto aggiunge in questo contesto: «in qualunque caso, il loro compito non è di insegnare una propria sapienza, bensì di insegnare la parola di Dio e di invitare tutti insistentemente alla conversione e alla santità». Da una parte, si dice, nella predicazione la «propria sapienza» va accantonata. Sappiamo però quanto è forte la tendenza a metterla in mostra; a tutti piace far vedere le qualità personali e talvolta addirittura le opinioni personali. Condizione d'efficacia è invece l'annientamento del contenitore, per far sì che sia il contenuto a incidere negli uditori. D'altra parte, si insiste, occorre invitare tutti alla conversione e alla santità. Appriamo così all'aspetto che più colpisce quando si leggono nel Nuovo Testamento i racconti sulla predicazione apostolica: essa suscita negli ascoltatori la conversione, sia quella iniziale che conduce al battesimo, sia quella successiva che punta verso la santità. L'effetto della predicazione in termini di conversione e di desiderio di santità non è misurabile, però è criterio utilissimo al predicatore per avere un bersaglio verso dove puntare le sue parole. Chi cerca la conversione degli ascoltatori cerca continuamente di trasmettere motivazioni che muovano a intensificare la condizione cristiana della vita. Come diceva un anziano ed esperto frate predicatore, occorre non lasciare nessuno in pace.

VII. PAROLA E SACRAMENTO

Abbiamo iniziato questa relazione parlando della sacramentalità della predicazione: sia per la sua origine, sia nel suo esercizio. Concludiamo adesso parlando della sua finalità, che è anche essa sacramentale. Il nostro decreto la menziona esplicitamente quando parla della «unità inscindibile» fra annuncio, risposta e oblazione. La storia della Chiesa ha conosciuto, lo sappiamo bene, un triste confronto fra parola e sacramento, confronto che trova nella divisione fra cattolici e luterani una delle sue massime espressioni, ma che è stato motivo di polemica anche all'interno del cattolicesimo. Nel citato documento della CEI si avvertiva che «la proclamazione della Parola e la celebrazione del sacramento non possono essere concepite come due maniere parallele di vivere la fede in Cristo. E neppure ci si può contentare della Parola soltanto, o solo del Sacramento, in quanto e questo e quella hanno una efficacia loro propria. Nel contesto cristiano, non si può separare ciò che Dio stesso ha voluto congiungere». ¹ Come ebbe a dire G. Philips, il celebre commentatore della *Lumen gentium*, «l'annuncio del messaggio è una funzione liturgica e serve ad unire i fedeli a Cristo eucaristico, al pane vivo che è il suo corpo; all'inverso, l'atto principale della liturgia intorno al pane e al calice è a sua volta un messaggio fino al ritorno del Signore». ²

Stando così le cose, «l'ordinazione della predicazione all'Eucaristia ci consen-

¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e sacramenti*, 28.

² PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 318.

te di affermare non solo l'unità tra predicazione e sacramento ma anche di dire che l'omelia della Messa è la forma dell'annuncio evangelico che realizza maggiormente la sua definizione». ¹

Possiamo concludere queste riflessioni con le parole di sant'Agostino, celebre sia come teologo che come vescovo e predicatore. Da lui impariamo come, nella storia della comunicazione di Dio con gli uomini, esiste un rapporto fra parola rivelata, parola predicata, fede conferita, fede rifiutata, che non è altro che il risultato dell'incontro fra la libertà di Dio e la libertà degli uomini. Dice il santo vescovo africano: «Quando infatti si predica il vangelo, alcuni credono, altri non credono; ma quelli che credono, mentre la voce del predicatore risuona dal di fuori, dal di dentro odono l'insegnamento del Padre ed imparano; mentre quelli che non credono, dal di fuori odono, dal di dentro non odono né imparano; cioè a quelli è dato di credere, a questi non è dato». ² Compito del predicatore è che la voce suoni chiara e forte; la conversione dei cuori è invece opera di Dio. Incoraggiamo i predicatori a far bene la loro parte, che Dio farà meglio la sua.

ABSTRACT

Nell'ambito del 50° anniversario dell'inizio del Concilio Vaticano II, l'autore presenta un'esposizione della funzione sacerdotale della predicazione, così come è descritta nel n. 4 del decreto *Presbyterorum ordinis*. Si tratta di un'esposizione in prospettiva prettamente dogmatica, che segue sistematicamente il documento conciliare, senza però tralasciare le premesse sacramentale, ecclesiale e apostolica che inquadrano questo ministero. Con l'analisi dei rapporti ministro-parola di Dio, rivelazione-predicazione, forme-destinatari e parola-sacramento, si giunge ad una armoniosa visione d'insieme, aperta anche a ulteriori sviluppi.

Within the context of the 50th anniversary of the second Vatican Council, the author expounds the priestly office of preaching, as presented in the Decree *Presbyterorum ordinis*, n. 4 from a purely dogmatic perspective and following systematically the conciliar document, while taking into account the sacramental, ecclesial and apostolic premises framing this ministry. With an analysis of the relationship between minister and word of God, revelation and preaching, forms and recipients, and word and sacrament, the author gives a harmonious general view, with vistas towards further development.

¹ GRASSO, *I presbiteri ministri della parola*, 484.

² AGOSTINO DI IPPONA, *La predestinazione dei santi*, 8,15.

THE USE OF *SUBSTANTIA*
IN HILARY OF POITIERS' *DE TRINITATE*
AND *DE SYNODIS*:
CONSISTENCY OR CONFUSION?

ANN THORP

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *Substantia in De synodis and De Trinitate – an Overview*. III. *Substantia in De synodis*. IV. *Substantia in De Trinitate*. V. *Conclusions*

I. INTRODUCTION

UNDERPINNING the theological crisis that characterized the fourth century was the nascent Church's struggle to explain the threeness and oneness of the Godhead in an orthodox and coherent manner, one that would satisfy Easterners with their sensitivity to Sabellianism, and Westerners, with their concern over Arianism. Adding to the crisis was the lack of established terminology for expressing distinction and unity within the Trinity. Moreover, such terms were often used synonymously and in an inconsistent manner by theologians.

Hilary of Poitiers, the fourth century Latin Father and Doctor of the Church, attempted to respond to the theological crisis with *De Trinitate*, his pre-eminent work on the Trinity, as well as *De synodis*, a letter he addressed to the bishops of the West and in part to those in the East. Both of these works were composed during his exile to the East from 356-359. This was an important time for Hilary during which he made contact with some of the Eastern bishops, in particular the Homoiousians, and came to understand that the Easterners who did not accept *homoousios* were not simply all Arian as had been previously thought by the West. Rather, many of them were reluctant to use the term because of its Sabellian connotations. In *De Trinitate* Hilary expounds his Trinitarian theology, defending the Nicene faith against the errors of Arianism and Sabellianism, through an orthodox explanation of the Son's consubstantiality with the Father. Hilary also expresses his Trinitarian theology in *De synodis* though to a lesser extent. In the first part of this letter Hilary cites Eastern Creeds from 341 to 358, and with the exception of the Homoian Creed from the Synod of Sirmium in 357, he explains them in an orthodox manner, thus showing the Western bishops that orthodoxy did exist amongst some of the Easterners who rejected the term *homoousios*. In the second part, Hilary sought a rapprochement between the Homoiousians who predominated in the West, and Homoiousians who were present in the East, by showing that they shared fundamentally the same theol-

ogy. His aim was to unite the two anti-Arian groups so that they could join forces against the Homoians.¹ In both *De Trinitate* and *De synodis* Hilary utilizes the Latin term *substantia* in his theological discussions on the Trinity. In this article our aim is to analyze Hilary's use of *substantia* in order to discover if his employment of this term was consistent, or whether like many of his contemporaries he was caught up in the terminological confusion that characterized his era.²

In his book, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Hanson maintains that "the great defect of Hilary's theological vocabulary is that he uses *substantia* both to mean what God is as Three (*hypostasis* in the later Cappadocian sense) and for what God is as One (*ousia* in the Cappadocian sense), and in some contexts it is almost impossible to determine which sense he intends."³ He further asserts that Hilary did not follow "any consistent and clear rule of translation and use" when employing such terms as *substantia*, which he used to express unity and diversity within the Trinity.⁴ To support his claim Hanson points out that in chapters 25, 32, 35, and 55 of *De synodis* Hilary uses *substantia* to indicate divine persons, whereas in chapters 27, 28, 35, 47, and 61 of this letter Hilary uses *substantia* to signify the essence of God.⁵

¹ M. SIMONETTI, *Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Patrology*, IV, translated by Placid Solari, Christian Classics Inc., Notre Dame 1986, 43-44.

² In the West from the middle of the 2nd century and onwards, the Greek language began to be replaced by Latin as the standard theological vernacular. The Latin term, *essentia*, which had been used to translate *ousia* fell out of use, and *ousia* was translated as *substantia*. This caused confusion, given that the Greeks understood *substantia* as etymologically equivalent to *hypostasis*. Thus, when the Westerners used the phrase, *una substantia*, to express the divine unity, this may well have appeared to the Easterners as signifying one *hypostasis* which would deny the Trinity. (C. STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, 174). Problems also occurred when Westerners translated the Eastern description of the divine persons, "*treis hypostaseis*", as three substances, thereby assuming it to indicate three gods. It is important to keep in mind that during the early to mid fourth century an orthodox notion of the divine person was not yet fully developed, thus although many in the East referred to the divine persons as *hypostaseis* this did not signify that they used the term in the same way that the Cappadocians would later in the century. According to the Cappadocians, the divine persons differed according to personal properties and not in substance. Therefore they did not subordinate the Son or the Holy Spirit to the Father, which had been a tendency in the East.

³ R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, 318-381, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, 486.

⁴ *Ibidem*, 487. To illustrate Hilary's lack of consistent rules for translation Hanson points out that Hilary translated both *hypostasis* and *ousia* with *substantia*, and that he also translated *ousia* with *essentia*. It is worth noting that after *De synodis* Hilary never used *essentia* again. He therefore made no mention of the term in *De Trinitate*. At the time Hilary was writing *essentia* had fallen almost completely out of use, which, according to Smulders, may have been the reason that the term lost favour with Hilary. (P. SMULDERS, *La Doctrine Trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Universitatis Gregoriana, Roma 1944, 282). Also, given that Hilary considered *substantia* to be equivalent to *essentia*, it is not altogether surprising that he used both terms to translate *ousia*. As mentioned in footnote 2, *substantia* is etymologically equivalent to *hypostasis*, therefore this may explain why Hilary used it to translate *hypostasis*.

⁵ *Ibidem*. Ladaria and Smulders are more reserved in their views on Hilary's use of *substantia* than Hanson. Ladaria points out that Hilary sometimes uses *substantia* in a manner that is very near to the idea of a concrete subsistent. He cites as examples passages from *De synodis* 26, and 32. (Both of these will be discussed in this article). Cfr. L.F. LADARIA, *San Hilario de Poitiers – Diccionario*, Editio-

II. SUBSTANTIA IN *DE SYNODIS* AND *DE TRINITATE* – AN OVERVIEW

A review of *De synodis* and *De Trinitate* shows that Hilary uses *substantia* and its cognates 130 times in the first work and 67 times in the latter. Hilary usually employs *substantia* to indicate the essence of a concrete or abstract thing. For example, when speaking of the Godhead he refers to the *substantia* of the Father and the Son¹, and declares that the Son is *unius substantiae* (*homoousios*) with the Father.² This association of *substantia* with the Nicene concept of *homoousios* is important, as this notion was of great significance in the Trinitarian controversies that followed the Council of Nicaea. By proclaiming that the Son was *homoousios* with the Father, the Council Fathers indicated that the fundamental basis for their unity was the one divine substance. Hilary also uses *substantia* to indicate the concrete reality of something, especially its true and solid existence. For example, against those who claim that the Word of God is merely “the utterance of the voice of God” Hilary asserts that He is the *substantivum Deum*.³ Elsewhere he speaks of the *substantiam corporalem* when referring to the humanity that the Son of God acquired in the incarnation.⁴ In *De synodis* and *De Trinitate* Hilary uses *substantia* almost always in reference to the divine substance in order to express the ‘oneness’ that exists within the Trinity and to show how the heretics misinterpret the foundational concept of *homoousios*. Occasionally he employs *substantia* in reference to the divine persons. Using *substantia* in this manner implies that Hilary is trying to show that the divine persons are differentiated in terms of substance. This use of *substantia* seems to be at odds with his usual use of the term given that Hilary often uses *substantia* to show that the Son is *unius substantiae* with the Father, not *ex alia substantia*.⁵ We will therefore investigate the instances in *De Trinitate* and *De synodis* where Hilary seems to use *substantia* to indicate divine persons, including those pointed out by Hanson, in order to see if there are valid reasons for this apparently inconsistent employment of the term.⁶

rial Monte Carmelo, Burgos 2006, 301-302. Smulders asserts that Hilary is not so concerned about consistency in terminology, as long as the doctrine he is preaching is not misunderstood. He also suggests that in *De synodis* Hilary’s use of *substantia* may have been influenced by his contact with the Homoiousians. (This also will be discussed in the article). SMULDERS, *La Doctrine Trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, 286-287.

¹ HILARY OF POITIERS, *De Trinitate, Sancti Hilarii Pictaviensis Episcopi De Trinitate*, CCSL 62-62a, P. SMULDERS (ed.), Brepols, Turnhout 1979-1980, VI, 12; NPNE, 2nd Series, 9, P. SCHAFF, H. WACE (eds), Hendrickson Publishers, Peabody (MI) 2004, 40-233. These Latin and English texts have been used for this article.

² For example, see *De Trinitate*, IV, 4; VI, 19; HILARY OF POITIERS, *De synodis*, 28. PL 10, 479-546; NPNE, 2nd Series, 9, 4-29. These Latin and English texts have been used for this article, except where otherwise stated.

³ *De Trinitate*, VI, 31; X, 21. Cfr. SMULDERS, *La Doctrine Trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, 283-285.

⁴ *Ibidem*, II, 26. LADARIA, *San Hilario de Poitiers*, 301-303.

⁵ For example, see *De synodis*, 68 and 79.

⁶ The examples cited by Hanson, where Hilary uses *substantia* to refer to the essence of God, would seem to be in keeping with his usual use of the term, so we will not analyze these further.

It seems unusual that Hilary should show inconsistency in his use of *substantia* in *De synodis* given that in this letter he himself points out the importance of clarifying the meaning of the terms *essentia* and *substantia*.¹ Furthermore he provides a clear definition of *essentia* which he maintains is equivalent to *substantia*:

Essence is a reality which is, or the reality of those things from which it is, and which subsists inasmuch as it is permanent. Now we can speak of the essence, or nature, or genus, or substance of anything. And the strict reason why the word essence is employed is because it is always. But this is identical with substance, because a thing which is, necessarily subsists in itself, and whatever thus subsists possesses unquestionably a permanent genus, nature or substance. When, therefore, we say that essence signifies nature, or genus, or substance, we mean the essence of that thing which permanently exists in the nature, genus, or substance.²

III. SUBSTANTIA IN DE SYNODIS

The first example cited by Hanson of Hilary's use of *substantia* in reference to a divine person occurs in chapter 25 of *De synodis*. Here Hilary translates an anathema from the Synod of Ancyra in 358, which was chaired by the Homoiousian, Basil of Ancyra.³ In this anathema he renders the Greek *hypostasis* as *substantia*, the etymologically equivalent term in Latin: "*Et si quis intemporalem unigeniti filii de Patre substantiam ad innascibilem Dei essentiam referat, quasi Filium Patrem dicens: anathema sit*".⁴

Hilary may have deliberately used *substantia* here with the aim of translating the anathema literally. (He himself points out in chapter 27 that in reviewing the definitions of the Eastern bishops he has tried to use their vocabulary rather than his own).⁵ Hilary seems to be using *substantia* in this instance to signify the real existence of the Son.

In chapters 29 and 30 Hilary translates the second Creed of the Dedication Council of Antioch. Hilary maintains that the Council Fathers by promulgating this Creed set out to oppose the Sabellian heresy which attributes the three names, Father, Son and Holy Spirit to the Father.⁶ Using the baptismal formula from Matthew's Gospel as their starting point they emphasized the individual

¹ Hilary states that "since, however, we have frequently to mention the words essence and substance, we must determine the meaning of essence, lest in discussing facts we prove ignorant of the signification of our words", *De synodis*, 12.

² "*Essentia est res quae est, vel ex quibus est, et quae in eo quod maneat subsistit. Dicitur autem essentia, et natura, et genus, et substantia uniuscuiusque rei poterit. Proprie autem essentia idcirco est dicta, quia semper est. Quae idcirco etiam substantia est, quia res quae est, necesse est subsistat in sese; quidquid autem subsistit, sine dubio in genere vel natura vel substantia maneat. Cum ergo essentiam dicimus significare naturam vel genus vel substantiam, intelligimus ejus rei quae in his omnibus semper esse subsistat*", *De synodis*, 12. Weedman maintains that the philosophical background to Hilary's definition of *essentia* is likely to have come from Seneca. M. WEEDMAN, *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, «Church History» 76/3 (2007) 507.

³ J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Continuum, London 2006, 288.

⁴ *De synodis*, 25.

⁵ *Ibidem*, 27.

⁶ *Ibidem*, 32.

existence of each of the three divine persons, whom they described as being “three by means of substance”, and “through agreement, truly one”.¹ In his translation of the Creed Hilary again employs *substantia* to translate *hypostasis* which is used in reference to the divine persons:

*Dominus Jesus Christus ordinavit discipulos dicens: Pergite, et docete universas gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Mt 28,19): manifeste utique Patris vere patris, certumque Filii vere filii, et Spiritus sancti vere spiritus sancti; hisque nominibus non simpliciter neque otiose propositis, sed significantibus diligenter propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum.*²

In chapter 32 Hilary explains this Creed using the phrase *tres substantias* to refer to the Father, Son and Holy Spirit. He does this when referring directly to what the Council Fathers proclaimed. As he is making a direct reference to their Creed it seems appropriate that he should use the terminology contained in it, according to his Latin translation. In his interpretation Hilary makes it clear that even though the persons of the Trinity had been referred to in terms of *substantia* the Council Fathers were not trying to distinguish them according to substance but rather to point out the reality of their individual existences. This was in opposition to the Sabellian doctrine which viewed them as mere names: “[F]or that reason [the council Fathers] said that there are three *substances*, teaching by ‘*substance*’, the ‘*persons*’ of those subsisting, not separating the *substance* of the Father and the Son by the diversity of a dissimilar essence”. Thus he says that the Fathers were not trying to show “any dissimilarity of essence to separate the substance of the Father and the Son”: “*idcirco tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiae separantes*”.³

In chapter 33 Hilary continues to explain the second Creed of Antioch. He again refers to the divine persons using a cognate of *substantia* when speaking directly of the Council Father’s Trinitarian theology. He reiterates that although the divine persons are referred to in this manner the intention of the Council was not to “introduce any separation of substance between the Father and the Son”: “*Non ergo videri potest divisio substantiarum (ab hac synodo) (quae nihil aliud studuit, quam ut per trium substantiarum nomen, triplicis vocabuli excluderet unionem) ad separationem diversae in Filio et in Patre substantiae introducta.*”⁴ As Hilary is directly referring to what the Council Fathers have said he may have deemed it appropriate to use the terminology they used in their Creed, as he did in the above example. This particular instance is also interesting as according to the *Patrologia Latina* edition of *De synodis* one of the manuscripts uses the verbal participle *subsistentium* instead of *substantiarum*.⁵ If this is what Hilary actually wrote, it

¹ *Ibidem*, 29. This is our translation.

³ *Ibidem*, 32. This is our translation.

⁵ “*Unus codex Colb. Cum Carn., Mic. et vulgatis subsistentium.*” See *De synodis* 33, footnote f.

² *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 33.

would be more in keeping with his usual use of *substantia*, and also with his use of *subsistere*, which he uses elsewhere to refer to the persons of the Trinity.¹

Hanson suggests that Hilary uses *substantia* in chapter 35 both in the sense of *ousia* and to refer to a divine person.² In this chapter *substantia* is used three times to show that the Son is not from any other *substance* except that of God. In the final use Hilary speaks of the “birthless and eternal substance of the Father”.³ Here *substantia* could signify the person of the Father, but it also seems reasonable to assume that Hilary is referring to the essence of God.

There are three instances in *De synodis* in which Hilary uses *substantia* to refer to a divine person in a way that is difficult to explain. The first occurs in chapter 26 where Hilary gives an interpretation of the anathema from the Synod of Ancyra in 358, which we have discussed. According to him the purpose of this definition of faith was to make clear that although the Son is outside of time, this does not mean that he is unborn, and is thus in effect the Father, as the Sabellians maintain.

*Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegat haeresis unionis irreperet; haec impietas damnatur, quae audeat intemporalem nativitatem ad unicam ac singularem innascibilis essentiae referre substantiam: cum alium sit intemporalem esse, aliud sit esse non natum.*⁴

In this explanation Hilary seems to use *substantiam* to indicate the person of the Father. He does so in an interesting manner as he speaks of *substantiam* in terms of the essence of God. Smulders suggests that in *De synodis* Hilary was influenced by the Homoiousians who used *hypostasis* to refer to the individual persons of the Trinity, and *ousia* in reference to the divine substance. He maintains that when Hilary used *essentia* to indicate the notion of *ousia* in this letter, he sometimes did so in combination with *substantia*, which he would use to refer to the divine persons in the Greek sense of *hypostaseis*.⁵

In chapter 50 Hilary explains part of the Sirmium Creed of 351 which was promulgated against Photinus. Several passages from the Old Testament which revealed the presence of both the Father and the Son were inserted into this Creed. According to Hilary the reason for their inclusion was to show that the Son of God existed before his incarnation, and also to prevent anyone applying them to the Father and thus denying “the *substantiam* of the Son”.⁶ In this use of *substantia* Hilary seems to be referring to the person of the Son, as in the

¹ “Nativitatem subsistentem”, *De Trinitate*, x, 6.

² HANSON, *The Search*, 318-381, 487.

³ “Brevibus expositio fidei hujus, sed absolutissimis usa est definitionibus. Nam condemnans eos, qui de non exstantibus esse Filium dicerent, originem ei non coeptam, sed manentem dedit. Ac ne haec origo ejus, ex qua natus est manens, alia potius quem Dei intelligeretur esse substantia; etiam eos blasphemus pronuntiat, qui ex alia aliqua substantia, et non ex Deo Filium natum esse loquerentur: atque ita cum non ex nihilo substitit, neque aliunde quam ex Deo quod est exstitit, non potest ambigi in his natus esse quae Dei sunt; quia neque de non exstantibus, neque alia quam de innascibili Patris et eterna substantia unigenita Filii generatur essentia. Respuit vere et intervalla temporum ac saeculorum: ut qui per naturam non differi, non possit separabilis esse per tempus”, *De synodis*, 35.

⁴ *De synodis*, 26.

⁵ SMULDERS, *La Doctrine Trinitaire*, 287.

⁶ *De synodis*, 50.

previous example. In both of these instances one may have expected him to use *persona* or another expression with a similar meaning.

The third example in which Hilary appears to use *substantia* in reference to a divine person in a way that is difficult to explain is found in Chapter 55 of *De synodis*. This example is also cited by Hanson to demonstrate Hilary's inconsistency. In this passage Hilary seems to be referring to the person of the Holy Spirit through the use of *substantia*: "the name of Holy Spirit has its own signification, and the Holy Spirit the Paraclete has the office and rank peculiar to his *substantia*".¹ *Substantia* may have been used here to signify the essence of the Godhead, though the context shows that it is also possible that Hilary may have wanted to indicate the person of the Spirit.

In the above three examples, as well as all the others in *De synodis* which we have discussed, Hilary may have been using *substantia* in a more subtle manner to emphasize the real existence of a particular divine person, over against the Sabellian doctrine that considered the persons to be simply different modes of the one Godhead. He may not have deemed it necessary to use the term *persona* or other equivalent expressions on these occasions. Also, as we have mentioned, in the instances where he translates Eastern Creeds, he may have wanted to do so literally, translating *hypostasis* with *substantia*. Interestingly, Hilary does not use *substantia* in the first manner mentioned above manner in *De Trinitate*. This could have been a deliberate move on his behalf to avoid possible misinterpretation. (*De Trinitate* is thought to have been completed after *De synodis* and to represent his most mature Trinitarian thought).²

IV. SUBSTANTIA IN DE TRINITATE

In *De Trinitate* Hilary uses *substantia* only twice in reference to the divine persons. This occurs in Books IV and VI where he cites the Arian Creed and translates the Greek *hypostaseis* with *substantiae*.³ As we have demonstrated, Hilary shows a preference for translating *hypostasis* with *substantia* in his citations of various Eastern Creeds in *De synodis*. He seems to be following this trend in *De Trinitate* thereby demonstrating consistency in his translations. On two other occasions in *De Trinitate* Hilary uses *substantia* to translate *hypostasis* when he cites passages from the Bible. However it is only in the translation of the Arian Creed that *substantia* is used to refer to divine persons. In Book I, he speaks of taking up one's stand through faith in the "*substantia*" of God, based on a quo-

¹ "Stultitia haeretici furoris haec coegit in scripta referre, non quaestio. Nam cum Spiritus sancti nomen habeat suam significationem, et Spiritus sanctus paracletus habeat substantiae suae et officium et ordinem, et cum ubique indemutabilis Pater et Filius praedicetur: quomodo pars esse aut Patris aut Filii Spiritus sanctus asseritur? Sed quia sicut inter caetera insaniarum genera, etiam hoc quoque proferrri ab impiis solet; idcirco a sanctis debuit improbari", *ibidem*, 55.

² SIMONETTI, *Hilary of Poitiers*, 43.

³ This is based on an understanding that Athanasius' citation of Arius' Creed in his *De synodis* is correct. Here he uses the term *hypostasis*. ATHANASIUS, *De synodis* 16, Werke, II.7, H.-G. OPITZ (ed.), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1999, 244, 8.

tation from Jeremiah;¹ and in Book III, he describes Christ as the “image of his [Father’s] substance” in a quote from Paul (Heb 1:3).² The only occasion in which he uses *substantia* to translate another term occurs in the following citation from the Book of Proverbs: “I walk in the ways of equity, and move in the midst of the paths of justice; that I may divide *substantiam* to those that love Me, and fill their treasures with good things” (Prov. 8:20-21).³ Here *substantiam* is used to translate *huparxin*, a term which signifies money, or those goods that permit a person’s existence. This use of *substantia* differs from the others as it is not used in direct reference to God.

It is interesting to observe that when Hilary uses *substantiae* to refer to the Father, Son and Holy Spirit, in his translation of the Arian Creed he does so in a different manner from other similar translations in chapters 25 and 29 of *De synodis*. On these occasions he also cites Eastern Creeds in which he translates *hypostasis* as *substantia* in reference to the divine persons. However in the passages following these creedal statements he points out that the Council Fathers promulgating these decrees did not believe that the Son differed in substance from the Father.⁴ Hilary thus implies that *substantia* was not used in these Creeds to show that the divine persons differed in terms of substance. He states this explicitly in his explanation of the second Creed of Antioch in chapters 32 and 33. In both of these chapters Hilary asserts that *substantia* was used in reference to the divine persons to show against the Sabellians that they had real existence, rather than that they differed substantially. The fact that Hilary points this out on two separate occasions in reference to the same Creed emphasizes his awareness of the danger of misunderstanding the use of *substantia* and his eagerness to show that certain Eastern Fathers were orthodox in their beliefs. However, in *De Trinitate* when using *substantiae* in reference to the divine persons in his citation of the Arian Creed Hilary does not try and clarify the use of this term. Rather he points out that since Arius subordinates the Son (and Holy Spirit) to the Father, he implies that they are different in substance from him.⁵ Thus Hilary could be using *substantia* in his rendition of the Arian Creed both as a literal translation for *hypostasis*, and also to signify that in the Arian theology, the Father, Son and Holy Spirit are three different substances.

¹ “*Standum itaque per fidem antea est, ut sanctus Hieremias admonet, in substantia Dei: ut de substantia Dei auditurus sensum suum ad ea quae Dei substantiae sint digna moderetur, moderetur autem non aliquo modo intellegendi sed infinitate*”, *De Trinitate*, I, 18.

² “*Eum enim qui est ab eo qui est substantiae imago tantum ad subsistendi fidem, non etiam ad aliquam naturae dissimilitudinem intellegendam discernit*”, *ibidem*, III, 23.

³ “*In viis aequitatis ambulo et inter medias semitas iustitiae conversor, ut dividam diligentibus me substantiam et thesauros eorum impleam bonis, ibidem*, XII, 44.

⁴ For example, in reference to the doctrine of the Eastern Fathers promulgated at the Synod of Ancyra in 358, Hilary says the following: “*ubi imago Patris Filius praedicatus per similitudinis veritatem, a substantia Patris, cujus imago est, substantiae diversitate non differt*”, *De synodis*, 27.

⁵ See *De Trinitate*, II, 3-4.

V. CONCLUSIONS

In conclusion, Hilary's usage of *substantia* does not appear to be as inconsistent as has been suggested by Hanson. In *De synodis* and *De Trinitate*, the two works which are most focused on Trinitarian theology, Hilary uses *substantia* mainly in reference to the divine substance in expressing the unity within the Trinity and to point out the erroneous understandings of *homoousios* that are held by heretics. Occasionally he employs *substantia* to refer to the divine persons in a manner which seems inconsistent with his normal usage. Our analysis has revealed that Hilary appears to have had valid reasons for doing this. Firstly we have shown that he has a preference for translating *hypostasis* with *substantia*, which is the etymologically equivalent term in Latin. We have also suggested that when Hilary uses *substantia* in reference to the divine persons he often does so in order to indicate the real existence of each person, against the Sabellian notion that they are merely names. This understanding of the term can be applied to all the instances we have cited from *De synodis* in which Hilary uses *substantia* in reference to the divine persons. Such a use of *substantia* can be understood as being consistent with Hilary's general understanding of the term, which he uses specifically to refer to the concrete reality of a thing or its essence. The main problem with employing *substantia* in this way, which Hanson rightly points out, is that it can cause confusion given that Hilary usually uses *substantia* in a particularly theological manner – to refer to the 'oneness' within the Trinity. Using *substantia* to refer to the divine persons could imply that they differ in terms of substance. Hilary shows that he is aware that *substantia* can be misinterpreted in such a way in *De synodis* when he comments on the second Creed of Antioch. Following the citation of this Creed, he points out on two separate occasions that although *substantia* is used in reference to the divine persons, the Council Fathers were not suggesting that the persons differed substantially. In all instances where Hilary uses *substantia* in reference to the divine persons in *De synodis* he does not appear to be promulgating the heretical notion that the divine persons differ in terms of substance. In each of these cases he is either citing an Eastern Creed or discussing the theology of certain Eastern Fathers, with the aim of showing their orthodoxy. In *De Trinitate* the only time Hilary employs *substantia* in reference to the Father, Son and Holy Spirit, occurs when he cites the Arian Creed, translating *hypostaseis* with *substantiae*. However, unlike similar uses of *substantia* in *De synodis* Hilary does not attempt to show that the term is being used in a special manner. Rather he seems to be using *substantia* deliberately to express the Arian theology which holds that the Father, Son and Holy Spirit differ in terms of substance. This he describes elsewhere in *De Trinitate*. Given the explanation of this particular usage of *substantia* in *De Trinitate*, it is possible to consider Hilary as being completely consistent in his employment of *substantia* in this treatise. It is quite possible that over time Hilary made some changes to his use of such terms as *substantia* in order to

ensure that his doctrine was not misunderstood. This could explain the reason why he shows greater consistency in his use of *substantia* in *De Trinitate*, which is thought to have been finished after *De synodis*. In reference to *De synodis*, it is important to keep Hilary's apparent inconsistent uses of this term in perspective. In this document he uses *substantia* 130 times including thirteen instances where the term could be understood as referring to divine persons. Of these usages six can be explained as literal translations of *hypostasis* and a further three are direct references to these translations. That leaves four uses which may be difficult to explain in terms of Hilary's usual employment of the term or can be seen as ambiguous. Thus most of the time that Hilary uses *substantia* in *De synodis* he does so in a consistent manner that is in keeping with his use of the term in *De Trinitate*, and his definition in *De synodis*.

ABSTRACT

Hilary of Poitiers is renowned for his tireless defence of the Nicene faith during the great theological crisis of the fourth century. In expounding his Trinitarian theology, Hilary utilized the term *substantia* to refer to the 'oneness' within the Trinity. However, occasionally he also used *substantia* to refer to the divine persons. In recent times, Hilary has been criticized for employing this term in an inconsistent manner. This article shows that there are valid reasons for Hilary's apparent inconsistent use of this significant term.

LA NOZIONE GIURIDICO-ONTOLOGICA DI GERARCHIA

MASSIMO DEL POZZO

SOMMARIO: I. *Il principio gerarchico cardine dell'ordine ecclesiale.* II. *Le ambiguità nell'identificazione della gerarchia con la condizione clericale.* III. *Il carattere giuridico-costituzionale della nozione.* IV. *L'influenza della matrice sacramentale del concetto:* 1. *La confluenza dei «tria munera».* 2. *Il carattere gerarchico dei beni salvifici.* V. *La condizione di soggezione del fedele.* VI. *La gerarchia costituzionale e la deontologia degli operatori.*

I. IL PRINCIPIO GERARCHICO CARDINE DELL'ORDINE ECCLESIALE

«**F**RA gli elementi che caratterizzano l'immagine vera e genuina della Chiesa, dobbiamo mettere in rilievo soprattutto questi: la dottrina, secondo la quale la Chiesa viene presentata come il popolo di Dio (cfr. LG 2) e l'autorità gerarchica viene proposta come servizio (cfr. LG 3)». ¹ La prima nota qualificante l'impianto codiciale vigente evidenzia l'acquisizione della *portata diaconale della potestà ecclesiastica*. La principale riscoperta ecclesiologicala del Concilio Vaticano II concerne invero la responsabilità e l'afflato comune di tutti i battezzati. ² La partecipazione dei fedeli alla missione della Chiesa ad ogni modo ha un'influenza decisiva sulla concezione della funzione pubblica di santificazione. Non a caso nel punto riportato la ministerialità sembra una derivazione della comunionalità. Il corretto atteggiarsi dell'esercizio del potere insomma non costituisce solo un mezzo per l'edificazione del corpo di Cristo ma una diretta esplicazione della conformazione essenziale della Chiesa.

Nel pensiero comune il *concetto di gerarchia* non sempre appare chiaro e rispondente. L'implicito riferimento ad una categoria o "classe" di persone (i chierici) rischia ad esempio di non cogliere il senso e il significato proprio della nozione. ³

¹ GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, AAS 75/II (1983) XII.

² Cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, cap. v (*Universale vocazione alla santità nella Chiesa*), d'ora in poi LG.

³ «Per molto tempo il principio gerarchico è stato ricondotto ad una visione personalista per influsso delle idee dominanti. Lo *status* che assume le funzioni pubbliche della Chiesa è – così si afferma – l'*ordo clericorum*, inteso come *series personarum*, come un insieme di persone aventi posizione di preminenza nella Chiesa [...] la ricordata concezione personalista fu messa in crisi dalla dottrina del Concilio Vaticano II, la quale proclamò sia la distinzione delle funzioni, sia la radicale uguaglianza di tutti i cristiani», J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, 175-177. Questo passo, tra i molti dello stesso A., individua la presa di posizione costante nel pensiero del "pioniere" del costituzionalismo canonico. In queste pagine ci si riferirà abbastanza frequentemente, pur senza citarlo continuamente, al pensiero di Hervada.

Considerare tale realtà come lo “stato maggiore” del popolo cristiano induce a distorcere e fraintendere la valenza del principio gerarchico. La gerarchia indica invece una precisa relazione giuridico-istituzionale. Il richiamo alla modalità del regime o alla qualità del servizio prestato evita errori o equivoci. Alla luce degli insegnamenti conciliari la prevalenza non appare più come prerogativa o privilegio del soggetto ma come compito o preoccupazione dell’istituzione. Dissociare invece la categoria gerarchica dall’aspetto funzionale del potere ingenera sviaamento e confusione.

Le intuizioni conciliari della *cooperazione organica* e dello *spirito di servizio* nell’adempimento della missione ecclesiale costituiscono la più sicura *linea direttiva* e il più valido *criterio interpretativo* della forma di esercizio della giurisdizione ecclesiale.

Socialità e autorità rappresentano un binomio inscindibile.¹ La peculiarità della realtà canonica sta tuttavia nell’*origine* e nell’*atteggiarsi del potere*. La Chiesa si configura infatti come *communio* intrinsecamente *hierarchica*. Non a caso comunione e gerarchia nell’istituzione divina sono posti in relazione di stretta dipendenza: il profilo ministeriale struttura e organizza il popolo di Dio (la *communio fidelium*). La legittimazione della funzione gerarchica non deriva insomma dall’elezione o dal riconoscimento sociale ma dalla diretta riconduzione alla capitalità di Cristo. Nella comunità ecclesiastica l’autorità non solo viene da Dio, ma assicura l’autenticità e integrità del patrimonio salvifico.² I beni della comunione (parola, sacramenti e servizio della carità³) sono essenzialmente gerarchici. Il potere quindi non ha solo un rilievo antropologico e sociologico ma teologico e cristologico. La presenza del principio gerarchico garantisce dunque la conformità del popolo radunato dallo Spirito col disegno divino di salvezza.

Al maggior potere e influenza del preposto corrisponde però l’esistenza di limiti e vincoli più stringenti.⁴ Il “controllo di gestione” non è affidato alla bontà dei risultati ma alla fedeltà e osservanza del mandato ricevuto. La sovraordinazione si traduce dunque nell’accentuazione soprannaturale della responsabilità e coscienziosità del soggetto. Tramontato ormai il prototipo della *societas inaequalis*,⁵ la rappresentanza organica della comunità non implica una superiorità

¹ Cfr. al riguardo anche S.Th. II-II, q. 104, a. 1. Spunti interessanti di teoria generale sono contenuti in J. PORTER, *Ministers of the law. A natural law theory of legal authority*, Eerdmans, Grand Rapids 2010.

² La *successione apostolica* non a caso è il nucleo dell’intero organismo soprannaturale nella storia.

³ «L’intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*keyrygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l’uno dall’altro», BENEDETTO XVI, lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 25.a, AAS 98 (2006) 236, d’ora in poi DCE.

⁴ A proposito del culto precisa ad esempio il *Catechismo*: «Neppure l’autorità suprema nella Chiesa può cambiare la Liturgia a sua discrezione, ma unicamente nell’obbedienza della fede e nel religioso rispetto del mistero della liturgia», *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1125, d’ora in poi CCE.

⁵ Circa l’evoluzione storica del pensiero canonistico cfr. C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2011, 233-240, 282-286; P. ERDÖ, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Pug, Roma 1999, 137-202.

di dignità ma un'eminenza di impegno e accortezza. La gerarchia non indica tanto uno *status* o una specifica condizione canonica (anche se, come vedremo, può avere molto a che vedere con l'*ordo episcoporum*) quanto un'attività e un compito qualificato. La qualità della prestazione proprio per l'ecclesialità dell'attribuzione non può essere disgiunta dalla *diakonia* della carità.¹

II. LE AMBIGUITÀ NELL'IDENTIFICAZIONE DELLA GERARCHIA CON LA CONDIZIONE CLERICALE

La frequente disinvoltura nell'uso dell'espressione "gerarchia" tradisce spesso il *mancato approfondimento critico della nozione*. La semplice adozione o trasposizione del concetto teologico nel discorso giuridico non aiuta a comprendere la natura e il dover essere della realtà considerata. Le impostazioni concettuali sottostanti tra l'altro spesso influiscono decisamente sugli stili o i modelli comportamentali.

Nel *dibattito teologico* prevale spesso l'identificazione della dimensione gerarchica con l'*insieme di persone costituite in autorità* senza approfondire il contenuto delle mansioni svolte.² La gerarchia tende a coincidere con la titolarità della *sacra potestas* e in generale con il ministero ordinato. Non è infrequente che la nozione venga ricondotta *tout court* alla generica categoria dei pastori. Il rapporto tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione resta confusamente delineato e l'aspetto giuridico viene sovente ristretto all'esercizio del *munus regendi*. La semplificazione e la praticità giustificano magari la sommaria equiparazione dell'autorità gerarchica con l'*ordo*, non ammettono comunque riduzionismi o appiattimenti di sorta. L'assimilazione contiene evidenti manchevolezze sia per eccesso che per difetto³ e, soprattutto, rischia di comportare distorsioni o deviazioni operative. La precisione e il rigore giuridico (non giuridicista o formalista) aiutano allora la penetrazione del concetto e la formazione e la deontologia degli agenti.

Nella stessa *ecclesiologia conciliare* non è casuale che la gerarchia indichi prevalentemente il *complesso del ministero ordinato*. In questa linea ad esempio l'*ordo diaconorum* costituisce «un grado inferiore della gerarchia».⁴ Estremamente

¹ «L'ufficio poi che il Signore affidò ai pastori del suo popolo, è un vero servizio, che nella sacra Scrittura è chiamato significativamente "diaconia", cioè ministero (cfr. *At* 1,17 e 25; 21,19; *Rm* 11,13; 1 *Tm* 1,12)», LG 24. Cfr. anche DCE, n. 21.

² Per uno sguardo sintetico della divulgazione scientifico-teologica può essere indicativa la consultazione della voce «*gerarchia*» di alcuni dizionari come: H. VORGRIMLER, *Nuovo dizionario teologico*, EDB, Bologna 2004, 303 («designa oggi la totalità dei detentori di un ministero ecclesiale ordinato, a differenza dei laici o dei cristiani appartenenti ad un ordine»); M. SEMERARO, in *Dizionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Estella 1995, 525-526 («la jerarquía en la Iglesia esta constituida por todos los que han recibido el sacramento del orden sagrado»); B. MONDIN, *Dizionario enciclopédico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989, 323; K. RAHNER, G. GIBERTI, H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 281 (sono indicativi i riferimenti della voce).

³ Da un canto, non tutta l'attività dell'ordinato è gerarchica; dall'altro, vi sono aspetti o profili dell'esercizio dell'autorità che prescindono dal sacramento.

⁴ LG 29.

indicativa risulta l'introduzione del capitolo sui laici: «Il santo Concilio, dopo aver illustrati gli uffici della gerarchia, con piacere rivolge il pensiero allo stato di quei fedeli che si chiamano laici».¹ La nozione comunque quasi mai è riferita alla qualificazione dello stato clericale, individua piuttosto il legame degli altri membri del popolo di Dio con la capitalità di Cristo. Il concetto emerge soprattutto nel rapporto delle diverse condizioni canoniche con il governo della Chiesa.² L'identità gerarchica si ricava quindi quasi per contrasto dal rispettivo vincolo di subordinazione. La singolare autorità sacra appare comunque strettamente inerente all'ordinazione e in modo particolare al sacerdozio.³ Non a caso c'è chi ha colto come elemento di continuità e persistenza nella dottrina del Vaticano II la ricezione della "fondamentale disuguaglianza" nella strutturazione *ordo-plebs* e come novità o introduzione il riferimento comunitario del ministero.⁴ Raramente si sottolinea esplicitamente la valenza anche interna (intragarchica) della logica di dipendenza e coordinamento della funzione direttiva (l'esercizio dell'autorità non è chiaramente esente dal rispetto del principio gerarchico).⁵ Il limite è abbondantemente compensato dal ripetuto richiamo alla pastoralità e diaconalità dello stile e della forma di governo, in modo particolare per quanto attiene alla missione episcopale.⁶ Anche nel Catechismo la gerarchia coincide con il ministero ordinato come categoria espressamente disgiunta dai laici.⁷ La natura sacramentale costituisce appunto il nucleo del *ministerium ecclesiale*.⁸

La possibile ambiguità dell'approccio teologico segnalato ci sembra che derivi dalla *confusione del piano istituzionale col profilo personale*. La riconduzione

¹ LG 30.

² Risultano emblematici a questo riguardo due titoli di LG: «I laici e la gerarchia» (n. 37) e «La gerarchia e lo stato religioso» (n. 45). Anche a proposito dell'apostolato dei laici viene esplicitato il confronto con l'autorità istituzionale: «Rapporti con la gerarchia» (CONCILIO VATICANO II, decr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 24).

³ «La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente vincolata all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il suo corpo», CONCILIO VATICANO II, decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2. È interessante notare che il carattere sacramentale implica l'intrinseca collaborazione con la successione apostolica e si estende ovviamente anche al clero regolare: «Per ragione quindi dell'ordine e del ministero, tutti i sacerdoti, sia diocesani che religiosi, sono associati al corpo episcopale», LG 28.

⁴ «La distinzione dei due sacerdozi *essentia et non gradu tantum* (LG 10) mostra la continuità con la tradizione che sottolineava la "fondamentale disuguaglianza" nella Chiesa; la comune partecipazione al sacerdozio di Cristo e la correlazione *ad invicem* dei due sacerdozi mette in luce la novità», V. MARALDI, voce «Ministero ordinato», in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 864.

⁵ La *Nota esplicativa previa* della *Lumen gentium* esplicita l'esigenza della comunione col Capo e con gli altri membri del Collegio episcopale (n. 2), ma non si sofferma evidentemente sul modo e sui caratteri del governo.

⁶ Cfr. ad esempio LG 24 e 27, nonché CONCILIO VATICANO II, decr. *Christus Dominus*, n. 16, d'ora in poi CD.

⁷ «Ciò soprattutto per il senso soprannaturale della fede che è di tutto il Popolo, laici e gerarchia», CCE 785. Ancor più chiara è la sistematica seguita a proposito del popolo cristiano: «I fedeli - gerarchia, laici, vita consacrata», CCE 871.

⁸ «*Ministerium Ecclesiae per sacramentum proprium confertur*», CCE 875. Dalla natura sacramentale derivano il carattere di servizio, collegiale e personale del ministero.

dell'autorità alla condizione clericale, se malintesa, rischia di sviare dal senso proprio dell'attribuzione e dallo spirito dell'economia sacramentale. La preposizione gerarchica non è una sorta di riconoscimento della qualità del soggetto, ma una diretta manifestazione dell'istituzionalità della Chiesa.¹ L'implicito riferimento alla categoria dei ministri sacri non aiuta a comprendere il contenuto transpersonale della funzione e il riscontro *in actu* più che *in statu* della sovraordinazione. L'imperfezione tecnica si trasforma poi in un rilevante errore quando inserisce una supposta disuguaglianza fondamentale nel popolo di Dio in ragione del sacramento dell'ordine.

L'automatica equiparazione *ordo-hierarchia* tende tra l'altro a mettere in ombra l'esistenza di una sfera privata e di una condizione personale del chierico, configurandolo quasi come una persona pubblica permanente. L'ordinato, per quanto viva con abnegazione e dedizione il servizio, non è continuamente preposto alla cura della comunità, molte manifestazioni della sua stessa vita religiosa (la devozione, la spiritualità, ecc.) trascendono l'ufficialità della missione; il ministro sacro ha inoltre gli spazi di libertà propri di ogni fedele.² La coincidenza pratica dei membri della gerarchia con gli ordinati non dovrebbe portare allora ad un'assimilazione concettuale inconsapevole e scontata.

III. IL CARATTERE GIURIDICO-COSTITUZIONALE DELLA NOZIONE

Dal momento che la "progressiva giuridificazione" è considerata in genere un fattore d'involuzione e di regresso dell'atteggiarsi del potere pare utile cercare di superare l'equivoco di fondo legato al disvalore dell'elemento giuridico.³ Occorre allora rilevare che non è il diritto in sé ma il "cattivo diritto" a sfigurare il senso della *sacra potestas*.⁴ È utile pertanto cercare di superare la prevenzione e la diffidenza nei confronti del profilo obbligatorio attraverso un approccio corretto ed equilibrato al rapporto gerarchico. La *percezione giusrealista* della relazione ed il suo *rilievo costituzionale* forniscono le coordinate essenziali per un'adeguata ricostruzione del fattore gerarchico.

La gerarchia individua una caratteristica essenziale della comunità salvifica e costituisce pertanto un vero e proprio *bene giuridico*: si tratta quindi di una *res* dovuta in virtù di un vincolo di giustizia. È abbastanza significativo che il magistero del Vaticano II non solo qualifichi l'aspetto istituzionale e carismatico

¹ La dignità personale evidentemente è identica dal Papa all'ultimo battezzato.

² La presa di coscienza della propria sfera di autonomia facilita il riconoscimento dell'altrui spertanza e iniziativa.

³ Cfr. ad esempio G. TRAPANI, voce «Autorità», in *Dizionario di ecclesiologia*, 80; P. EICHER, «Gerarchia», in IDEM (ed.), *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 394-396 (*La giuridicizzazione del concetto*).

⁴ «Naturalmente in una concezione ontologica rigorosa ogni qualificativo risulta ridondante: il diritto è buono in quanto è vero diritto, il "cattivo diritto" è una contraddizione in termini (non è vero diritto)», M. DEL POZZO, *La doverosità liturgica, morale e giuridica del culto ecclesiale*, «Ius Ecclesiae» 21 (2009) 565, nt. 55.

co della Chiesa come «una sola complessa realtà»,¹ ma indica come lo Spirito Santo «la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici».² La libera elargizione di Dio può configurarsi come spettanza in riferimento alla socialità della *communio fidelium*. Il bene in concreto dovuto è il *riscontro della differenziazione organica nell'esercizio del nuovo culto spirituale*.³ La rappresentanza ufficiale del ministro garantisce infatti il collegamento dell'opera della salvezza con la capitalità del Signore. Il fine perseguito nella distribuzione dei ruoli non è solo l'ordinato svolgimento della vita sociale e il buon funzionamento della comunità ma l'integrità del patrimonio soprannaturale e la fedeltà alla *lex gratiae*. La gerarchia, come abbiamo già osservato, è iscritta nel dover essere dei beni ecclesiali (parola, sacramenti, servizio della carità). Supposta sempre la compenetrazione e fusione dei vincoli di comunione,⁴ il servizio gerarchico assicura soprattutto l'universalità e la diffusione dell'*agape* cristiano.

La gerarchia non individua tuttavia una realtà a sé stante distinta dai mezzi di salvezza, costituisce una *relazione giuridica specificante il regime societario*: qualifica la modalità dell'amministrazione del patrimonio di grazia. La rappresentanza ufficiale di Cristo dunque non è mai avulsa dalla considerazione dei beni salvifici (*kerygma*, *leiturgia* e *diakonia*), integra e supporta la comunione ecclesiale, configurandola appunto come *communio hierarchica*.⁵ L'approccio funzionale induce appunto ad evitare ogni riferimento classista o soggettivistico. Gerarchica è sempre la relazione, non la persona fisica che assume la rappresentanza del Capo.⁶

La *situazione di preposizione* si manifesta non in pretese o facoltà relative alla "propria" sfera giuridica ma in *diritti-funzioni* o *poteri-funzioni* volti alla ricerca del bene comune. La prerogativa è quindi intrinsecamente indirizzata al perseguimento dello scopo pubblico e transpersonale dell'investitura.⁷ La subalternità si concreta peraltro in un affidamento o consegna pastorale. Il "suddito" beneficia della sollecitudine e preoccupazione del pastore per l'interesse generale.

Il rilievo costituzionale del concetto non indica solo il riconoscimento della sua priorità ermeneutica,⁸ ma la natura stessa del servizio gerarchico. Non è ca-

¹ LG 8.

² LG 4, l'ultima espressione è ripresa pure dal CONCILIO VATICANO II, decr. *Ad gentes*, n. 4 e riportata nel CCE, n. 768.

³ Cfr. *Rm* 12,1. La dimensione culturale non si riferisce solo all'aspetto liturgico ma può esprimere sinteticamente il contenuto del messaggio cristiano.

⁴ Cfr. *supra* il riferimento a DCE 25.a.

⁵ Si può sostenere che la *lex vivendi* compendia e manifesta la *lex credendi* e la *lex orandi*. Il servizio della carità (in cui si integra il *munus regendi*) è insomma la caratteristica comune e uniformante di tutta la *lex gratiae*.

⁶ Ci si potrebbe invece riferire alle persone giuridiche in quanto organi (complessi di funzioni) gerarchici.

⁷ «La Gerarchia è dunque l'insieme dei fedeli ordinati (Vescovi, presbiteri e diaconi) in quanto esercita una funzione ministeriale (perciò si chiamano sacri ministri) al servizio della Chiesa», C.J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, I, Giuffrè, Milano 2009, 302.

⁸ Cfr. il ns. *Quale futuro per il diritto costituzionale canonico?*, «Ius Ecclesiae» 23 (2011) 596-597, 599-600.

suale che tanto la *Lumen gentium*¹ tanto il codice,² abbiano individuato l'aspetto strutturale della nozione. Un possibile equivoco è però quello di ridurre la costituzione della Chiesa solo alla matrice gerarchica o giurisdizionale dell'istituzione ecclesiastica mettendo in ombra il profilo personale del cammino cristiano. La costituzione gerarchica non riguarda solo la configurazione del potere ma l'intero dover essere cristiano. La costituzionalità non si riduce pertanto alla rilevanza esterna o ordinamentale della potestà ma si estende allo statuto fondamentale del fedele.³

Una visione costituzionale estremamente sintetica individua i due capisaldi essenziali della struttura fondamentale della Chiesa nei *diritti fondamentali del fedele* e nel *principio gerarchico*.⁴ Come abbiamo più volte esplicitato il profilo gerarchico è rapportabile direttamente al fenomeno organizzativo (riguarda la facoltà connessa ad un incarico o ad un ufficio) ma coinvolge anche il dover essere del fedele. La preposizione funzionale comunque si inserisce *suapte natura* nella peculiare conformazione della Chiesa istituzione, come soggetto pubblico unitario che perpetua l'azione di Cristo nella storia. La specifica abilitazione soggettiva è circoscritta in definitiva al contenuto dell'attribuzione e al fine del mandato.

L'idea di fondo insistentemente proposta in queste pagine – sempre sulla scorta degli insegnamenti di Hervada – è quella della sostituzione dell'approssimativo e fuorviante dicotomia clero-laicato con il binomio *organizzazione ecclesiastica-popolo di Dio*. In tal modo non solo si supera il ricorso alla concezione per stati ma si inserisce la ministerialità nel suo adeguato orizzonte costituzionale. L'*ordo* logicamente costituisce il perno e l'asse portante di tutta l'organizzazione della Chiesa.⁵ Il clero non esaurisce tuttavia l'autoritatività del ministero. Sarebbe peraltro scorretto anche da un punto di vista epistemologico confondere la nozione con la categoria clericale, desumendola dalla relativa condizione canonica.⁶ Mentre il binomio clero-laicato introduce una giustapposizione e risponde ad una logica binaria,⁷ la combinazione organizzazione-popolo cristiano evita

¹ Cap. III. *Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato*.

² Lib. II, Parte II. *La costituzione gerarchica della Chiesa* (cann. 330-572).

³ In questa linea può essere utile richiamare la sistematica del CCEO che antepone lo statuto del fedele (Tit. I. *De christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus*) alla struttura gerarchica della Chiesa (Titt. II-IX).

⁴ «Se puede, pues, observar por lo que se refiere a la dignidad, que la dignidad cristiana es un factor básico estructural del ordenamiento canónico, como uno de los dos elementos principales de la estructura jurídica. El otro elemento principal es el principio jerárquico», J. HERVADA, *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, in *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines* (1958-2004), Eunsa, Pamplona 2005², 758.

⁵ L'incorporazione al collegio episcopale costituisce la fonte ultima di ogni fenomeno gerarchico e gli altri gradi del sacramento dell'ordine si rapportano inscindibilmente con la successione apostolica nell'origine e nell'esercizio.

⁶ Nella logica del CIC 1917 gli uffici ecclesiastici e la potestà (Titt. IV e V) erano compresi nel libro II. *De personis* a proposito della condizione del chierico.

⁷ Non si può essere contestualmente chierici e laici. La dicotomia sottende in realtà una scorretta considerazione del clero come *status regens* e del laicato come *coetus serviens* (cfr. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 224-226).

un'impropria restrizione mentale e un modello sociale di contrapposizione *ratione status*.

IV. L'INFLUENZA DELLA MATRICE SACRAMENTALE DEL CONCETTO

Finora ci siamo riferiti insistentemente all'apporto sulla questione di Hervada che ha avuto il merito di evidenziare con chiarezza e lungimiranza l'aspetto funzionale della nozione, auspicando il superamento dell'obsoleta, ma ancora radicata, concezione personale della potestà.¹ Il maestro di Navarra tuttavia, insistendo sulla portata giuridica del concetto (la capacità di imporre comportamenti vincolanti), ci sembra che riduca e sminuisca troppo la portata e l'estensione della categoria. La riserva del profilo gerarchico solo alla relazione di supremazia interpersonale ne riduce il riscontro all'esercizio della *potestas iurisdictionis* e ad alcuni profili della *potestas magisterii*, escludendo altre esplicazioni del ministero (il contenuto globale della potestà di ordine).² Senza nulla togliere alle facoltà e prerogative dei laici anche per ciò che concerne il servizio e il governo, non appare rispondente parlare di partecipazione dei fedeli non ordinati al *munus hierachico*. Ci sembra utile allora cercare di mostrare la portata complessiva della *sacra potestas* e l'intrinseca connotazione gerarchica del ministero ordinato.

1. La confluenza dei «tria munera»

Il principio gerarchico in quanto espressione diretta della successione apostolica è l'elemento più peculiare della socialità ecclesiale. Tale specifica qualificazione della comunione (*communio hierarchica*) individua infatti l'origine e il fine del corpo mistico di Cristo. Va da sé che la dissociazione dei due termini (comunione e gerarchia) conduce all'inesorabile deformazione e travisamento del *mysterium Ecclesiae*. Appare assodata dunque la *necessaria derivazione del fenomeno gerarchico dall'ordo episcoporum*. La successione dei Vescovi garantisce infatti il collegamento vitale del ministero con la capitalità di Cristo e la perpetuazione dell'opera della salvezza. La concreta realizzazione storica della successione apostolica si attua nell'incorporazione al collegio episcopale.³ Il riconoscimento del primato nella Chiesa universale o particolare manifesta allora l'individuazione della linearità e continuità della fonte del potere. La pienezza di potestà degli uffici capitali esprime poi l'assorbente e totalità del sommo sacerdozio di

¹ «Il principio d'uguaglianza s'opponne alla concezione per *status*, approccio in verità ormai superato. Ma finché vi saranno residui della concezione per *status*, il principio d'uguaglianza continuerà a non essere inteso in tutta la sua portata», J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Marianum, Venezia 2007, 99.

² Mentre la potestà di ordine comporterebbe un semplice potere di conformazione della realtà (l'attitudine a compiere determinate azioni salvifiche), la potestà di regime implicherebbe invece la capacità di imporre comportamenti giuridicamente obbligatori. Il rapporto sacramentale ministro-fedeles differirebbe strutturalmente da quello magisteriale e giurisdizionale pastore-fedeles, proprio per l'assenza di un contenuto direttamente gerarchico.

³ Cfr. LG 22.

Cristo.¹ La causa ultima della *potestas* dunque è ascrivibile sempre alla sacramentalità radicale della Chiesa. Come abbiamo già considerato, la gerarchia, al di là del contenuto attivo (supremazia), rivela la dipendenza ontologica del ministro dal Capo.² L'ineludibile *ratio* della facoltà di presiedere è quindi nella fedeltà al mandato del Signore.

L'implicito richiamo della successione apostolica in ogni manifestazione autoritativa non implica però che l'esercizio del potere sia ascrivibile esclusivamente o continuamente alla titolarità del carattere sacro. Il fatto poi che virtualmente o formalmente vi sia nel ministero un vincolo di dipendenza cristologico-sacramentale non significa che attualmente o materialmente si configuri sempre una rappresentazione del Capo. Gli ordinati non agiscono insomma permanentemente *auctoritate Christi Capitis*.

L'*ordo presbyterorum* e l'*ordo diaconorum* non sono assunti immediatamente nell'ordine gerarchico primigenio ma in virtù della concreta collaborazione o ausilio alla funzione di presidenza e di governo della comunità. I tre gradi del sacramento dell'ordine confluiscono nella pienezza del sacerdozio (episcopato) e in tal senso costituiscono un *ordo* unitario e coeso. Il ministro sacro se compie un atto di ministero è sempre in unione col Vescovo o il soggetto a lui equiparato. Il necessario riferimento del presbitero o del diacono all'ufficio capitale non comporta però un'automatica partecipazione del *munus regendi* episcopale. L'assunzione nella giurisdizione non avviene mai direttamente ma attraverso il conferimento di un ufficio o di uno specifico incarico.

Il non ordinato, qualora assuma un ruolo autoritativo nell'organizzazione ecclesiastica, partecipa ugualmente alla funzione di guida dell'ufficio capitale, viene inserito mediamente nell'assetto gerarchico della comunità. L'attribuzione di potestà deriva comunque dalla successione apostolica.³ La rappresentanza cristologica, implicita in ogni manifestazione di potestà, opera dunque attraverso il mandato dell'autorità.

Il termine "gerarchia" indica appunto il principio sacro che presiede l'ordine sociale.⁴ Il riferimento soprannaturale è quindi iscritto nella radice stessa del

¹ Esprime bene la unitarietà e diaconalità del servizio gerarchico l'*Omelia d'intronizzazione* di Giovanni Paolo II: «Il Concilio Vaticano II ci ha ricordato il mistero di questa potestà e il fatto che la missione di Cristo – Sacerdote, Profeta-Maestro, Re – continua nella Chiesa. Tutti, tutto il Popolo di Dio è partecipe di questa triplice missione. E forse nel passato si deponeva sul capo del Papa il triregno, quella triplice corona, per esprimere, attraverso tale simbolo, che tutto l'ordine gerarchico della Chiesa di Cristo, tutta la sua "sacra potestà" in essa esercitata non è altro che il servizio, servizio che ha per scopo una sola cosa: che tutto il Popolo di Dio sia partecipe di questa triplice missione di Cristo e rimanga sempre sotto la potestà del Signore, la quale trae le sue origini non dalle potenze di questo mondo, ma dal Padre celeste e dal mistero della Croce e della Risurrezione», 22 ottobre 1978, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», 1/1 (1978) 38.

² Tale soggezione si riferisce al Capo visibile (il Papa per la Chiesa universale o il Vescovo diocesano per la Chiesa particolare) e per quest'ultimo al Capo invisibile (il Papa e i Vescovi sono appunto vicari di Cristo).

³ Il detto: *sine episcopo nulla Ecclesia* esprime la convinzione del cristianesimo primitivo della necessità della pienezza del carattere dell'Ordine per l'identità della comunità dei credenti.

⁴ L'espressione greca è composta da *hieròs* (sacro) e *archia* (governo).

concetto. L'accezione *stricto sensu* giuridica di rapporto di sovraordinazione istituzionale tra due soggetti non sembra altro che una mutuazione civilistica delle categorie canoniche¹ ma non coincide con l'essenza della realtà ecclesiale. Il Concilio Vaticano II, com'è noto, ha cercato di recuperare la valenza sacramentale della potestà ricorrendo alla nozione unitaria di *sacra potestas*.² Tale espressione non intende negare la componente giuridica del fenomeno³ né superare il tradizionale riferimento alla *iurisdictio*,⁴ ma richiamare l'inesorabile origine e fine del potere. La circoscrizione del carisma gerarchico al governo e alla guida della comunità appare riduttiva e limitante: *gerarchica è ogni diretta manifestazione autoritativa riconducibile alla cristoconformazione sacramentale*. Interessa appunto sottolineare che la nozione non riguarda solo l'esercizio del *munus regendi* ma anche i *munera docendi et sanctificandi* e che anzi il primo trae la sua ragione d'essere dalla congiunzione con gli altri due. I *tria munera* sono inscindibilmente connessi e associati nella persona del pastore.⁵ Il "governo dei sacerdoti" non si traduce chiaramente in una forma di ierocrazia o di indebito clericalismo ma nell'oculato e responsabile rispetto della natura della consacrazione e del fine della missione.⁶

2. Il carattere gerarchico dei beni salvifici

La cristoconformazione sacramentale del ministro influisce nella stessa costituzione dei beni salvifici. La matrice gerarchica assicura infatti l'autenticità e oggettività del dono della salvezza.⁷ L'univoco fondamento della preposizione istituzionale sta nell'attribuzione ecclesiastica del potere delle chiavi agli apostoli e ai loro successori. L'*ordo episcoporum* nella misura in cui esprime e conserva la

¹ Cfr. anche <http://it.wikipedia.org/wiki/Gerarchia>.

² Cfr. ad esempio i nn. 10, 18 e 27 della LG (in questo documento come pure in CD non si adotta mai l'espressione potestà di giurisdizione).

³ «Ma perché si abbia tale potestà esercitabile di fatto, deve intervenire la "determinazione" canonica o "giuridica" (*iuridica determinatio*) da parte dell'autorità gerarchica», LG, Nota esplicativa previa n. 2.

⁴ Può essere utile richiamare il giudizio espresso dalla Segreteria e dalla maggioranza del gruppo di consultori nei lavori di redazione del codice: «Secretaria et consultores coetus (duobus tantum exceptis) censet quod tuto affirmari nequit Concilium Vaticanum II abrogavisse distinctionem traditionalem inter potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis per tot saeculorum decursum pacifice ab omnibus admissam, et proinde quod affirmare quoque nequit Concilium originem sacramentalem omnis potestatis regiminis docuisse», *Folium ex officio*, in A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987, 448.

⁵ In maniera diretta il Sommo Pontefice o il Pastore della *portio populi Dei* considerata e, in maniera indiretta, coloro che li coadiuvano e assistono.

⁶ Per una considerazione storico-concettuale delle insufficienze delle pretese ierocratiche e della teoria della *potestas indirecta* nelle questioni temporali, cfr. V. PRIETO, *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, Edusc, Roma 2003, 31-43.

⁷ L'autenticità indica ciò che è esattamente riferibile al suo autore. L'oggettività dà sicurezza all'attribuzione del bene. Spunti in tal senso, anche se relativi ad altro contesto, sono rinvenibili nel ns. *La dimensione giuridica della liturgia. Saggi su ciò che è giusto nella celebrazione del mistero pasquale*, Giuffrè, Milano 2008, 256-258.

comunione ecclesiastica possiede quindi il carisma gerarchico,¹ gli altri ordinati solo in quanto partecipano della potestà dell'ufficio capitale. La rappresentazione efficace del Capo esprime dunque il legame vitale del patrimonio ecclesiale con la fonte divina e la rispondenza al disegno redentivo.

L'incidenza del carattere gerarchico nei diversi beni salvifici non deve portare comunque ad indebite confusioni circa la fonte e il contenuto della relativa funzione ecclesiale. Il rapporto tra sacramento e potere, com'è noto, ha animato soprattutto nell'immediato postconcilio un acceso dibattito dottrinale che non può dirsi ancora sopito né tantomeno risolto.² Le opinioni circa l'unitarietà o disgiunzione della *sacra potestas* sono discordi e spesso contrastanti. L'equivoco principale ci pare riguardi l'adozione di categorie teologiche (come quella della sacralità) e l'implicito riferimento allo *status* clericale. Per comprendere appieno il senso della nozione occorre distinguere senza indebitamente separare la giurisdizione dall'ordine.³ Conviene allora riscontrare il fenomeno in riferimento ai diversi *bona*.

Riguardo al *bene della parola*, bisogna distinguere la *potestas magisterii* "stricto sensu" intesa e il *ministerium docente dei sacri pastori*. La prima riguarda l'interpretazione autentica del patrimonio della Rivelazione, l'altro l'annuncio autoritativo del deposito della fede. La formulazione definitiva delle verità cristiane è riservata evidentemente solo al Romano Pontefice e al Collegio episcopale.⁴ L'adesione e l'ossequio dovuti dal popolo cristiano all'interpretazione infallibile o meramente autentica del patrimonio della Rivelazione costituiscono indubbiamente situazioni di soggezione obbligatoria.⁵ Anche la semplice trasmissione *nomine Christi* della parola di Dio tuttavia merita una particolare considerazione e rispetto: la qualità del ministro conferisce una singolare attendibilità all'insegnamento proposto.⁶ La comunicazione accreditata del *verbum Domini* acquista così una specifica sacralità ed efficacia collettiva. Se la definizione dottrinale può essere ricondotta solo alla titolarità della pienezza dell'ordine,⁷ la qualifica pa-

¹ Cfr. LG 22, con la *Nota esplicativa previa* n. 2.

² Cfr., tra i tanti, CELEGHIN, *Origine e natura*; P.A. BONNET, *Diritto e potere nel momento originario della «potestas hierachica» nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonicamente disputata*, «Ius Canonicum» 15 (1975) 77-158 (lo stesso numero della Rivista contiene diversi contributi sul tema). Per alcune opinioni dottrinali più recenti: A. ASSELIN, *Vingt ans après la promulgation du Code de droit canonique: qu'en est-il du service des laïcs dans l'Église?*, «Studia Canonica» 38 (2004) 85-109; J. HUELS, *The Power of Governance and Its Exercise by Lay Persons. A Juridical Approach*, «Studia Canonica» 35 (2001) 59-96. Per un inquadramento sintetico e aggiornato della questione cfr. A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Marcianum, Venezia 2011, 193-203.

³ Cfr. anche il tenore del *Folium ex officio* sopra riportato.

⁴ Si tralascia in questa sede l'approfondimento del Magistero autentico dei singoli Vescovi, anche riuniti in Conferenze episcopali o in Concili particolari (cfr. can. 753).

⁵ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milano 1991, 17-76.

⁶ Emblematica è la riserva dell'omelia al sacerdote o al diacono (cfr. can. 767 § 1, CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, istr. *Redemptionis Sacramentum*, 25 marzo 2004, nn. 65-66 e 161).

⁷ La giurisdizione dottrinale però è riservata esclusivamente al carattere episcopale in virtù del

storale del soggetto aggiunge comunque una nota propria ed esclusiva di affidabilità al bene giuridicamente vincolante. Il *munus docendi* in pratica è gerarchico sia nella sua straordinarietà e solennità sia in molte manifestazioni dell'ordinarietà e abitualità della funzione di insegnamento.¹

Un'analoga e per alcuni tratti ancor più chiara esplicitazione può essere svolta per le *prerogative culturali*.² La suprema autorità può chiaramente determinare requisiti *ad validitatem* dell'azione sacramentale.³ Anche in questo caso, la conformazione della *leiturgia* si inserisce propriamente nell'esplicazione della funzione direttiva della comunità. Il carattere gerarchico del bene liturgico comunque è iscritto nella logica stessa dell'economia della grazia. L'esercizio della potestà di ordine assicura la validità e proficuità del servizio prestato.⁴ Il rapporto ministro-fedele non comporta evidentemente una situazione di supremazia o dominio ma di preposizione diaconale nell'amministrazione del tesoro dei meriti di Cristo.⁵ L'ordinarietà della *potestas ordinis* nell'aspetto sacramentale non comporta dunque una superiorità interpersonale, ma l'immedesimazione organica col Signore nell'azione celebrativa. Il carattere dell'*ordo* attualizza in pratica la presenza o la rappresentazione del Capo in mezzo al popolo orante di Dio.

Il *servizio della carità* globalmente inteso⁶ è quello che meno è vincolato all'elemento sacramentale. Il governo ecclesiastico può essere partecipato o esteso a soggetti non ordinati (si pensi ai ministri del tribunale o a organi di partecipazione),⁷ ciò non di meno resta gerarchico per la diretta derivazione dalla giurisdizione e il necessario riferimento al ruolo presidenziale. La sacramentalità

necessario collegamento cristologico e apostolico del *kerigma*. Il carattere nevralgico del bene della parola implica un'imprescindibile titolarità sacramentale (la pienezza del sacerdozio).

¹ Questo non significa chiaramente che non esista un diritto all'annuncio della parola da parte del fedele.

² A parte il battesimo e il matrimonio, la sacralità del ministro è necessaria per confezionare il bene liturgico.

³ Cfr. can. 841.

⁴ La marginalità delle incombenze dei ministri non ordinati (can. 230 § 1) sconsiglia di addentrarsi in questa sede pure nella considerazione dell'ipotesi.

⁵ Nella fattispecie celebrativa non si riscontra in pratica uno specifico obbligo di obbedienza e adesione del fedele nei confronti del ministro come invece si riscontra relativamente ai beni della disciplina o del credo.

⁶ Si parla sovente di partecipazione al regime ecclesiastico, ci sembra comunque che sia più rispondente inquadrare tale bene nell'integrazione tra libertà e disciplina senza disgiungerlo dai beni primari della parola e dei sacramenti (cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano 2000, 193-200).

⁷ È interessante il tenore della risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede dell'8 febbraio 1977 durante i lavori codificatori: «1) Dogmaticamente, i laici sono esclusi soltanto dagli uffici intrinsecamente gerarchici, la cui capacità è legata alla recezione del carattere dell'Ordine. Determinare concretamente tali uffici "ad normam iuris" spetta agli organismi istituiti "ad hoc" dalla Santa Sede.

2) Si proceda con la massima cautela per evitare che si crei un ministero pastorale laico in concorrenza con il ministero dei chierici.

3) Si raccomandi che l'assunzione di laici a uffici ecclesiastici sia contenuta nei limiti del diritto vigente senza nuova estensione», *Folium ex officio* riportato da CELEGHIN, *Origine e natura*, 449.

radicale della Chiesa implica peraltro che l'agente si ponga sempre *in persona Ecclesiae*. Il servizio manifesta e attualizza la sollecitudine della Chiesa istituzionale.

Il carattere gerarchico dei beni salvifici è un corollario della confluenza dei *tria munera* e dimostra quanto la successione apostolica configuri l'ontologia della fede.

V. LA CONDIZIONE DI SOGGEZIONE DEL FEDELE

La potestà in quanto tale indica l'agire con autorità nell'altrui interesse e comporta normalmente un ampliamento della sfera giuridica del destinatario.¹ Nell'ambito ecclesiale oltretutto la guida della comunità è intrinsecamente ispirato ad un motivo caritatevole e altruistico (la massima partecipazione possibile ai meriti della Redenzione). L'istituzionalità del servizio indica inoltre l'imputazione dell'attività ad un ente che per definizione trascende l'interesse dei singoli. Il perseguimento del bene comune impone allora la sottomissione ad un ordine autoritativo autentico e oggettivo. La soggezione quindi non sminuisce ma esalta la *dignitas christiana*. Il ruolo dell'autorità non mira peraltro alla supina sottomissione o alla servile sudditanza dei battezzati ma alla promozione della libertà e responsabilità dei figli di Dio.² Occorre tener sempre presente anche che gli stessi titolari della potestà gerarchica nella "vicarietà costitutiva" di ogni ufficio ecclesiastico sottostanno in qualche modo ad un obbligo di docilità e obbedienza.³ La condizione di soggezione insomma accomuna tutto il popolo di Dio.

Un primo punto da chiarire è che la "*condicio subiectionis*" non si identifica con lo stato laicale. Una malintesa concezione di sudditanza appare speculare a quella del clero come *coetus regens*. Ogni supposizione di una radicale inferiorità del suddito, soggiacente a molte sistemazioni preconciari,⁴ evidentemente contrasta con l'uguaglianza fondamentale dei battezzati.⁵ Il problema chiaramente non è tanto nominale o definitorio ma sostanziale e contenutistico: in molti strati della società ecclesiastica difetta ancora una presa di coscienza compiuta e matura dell'influenza della vocazione universale alla santità e all'apostolato. Sta di fatto che la condizione di subordinazione non è prettamente laicale e riguar-

¹ Cfr. F. ROSSELLI, «Potestà (dir. civ.)», in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, xxvi, Il Veltro, Roma 1991, 1-6; F. CARNELUTTI, *Teoria generale del diritto*, Società ed. del Foro italiano, Roma 1946, 140-143.

² Cfr. LG 9; HERVADA, *La dignidad y la libertad*, 745-760.

³ Tutti i fedeli nella Chiesa sono soggetti al principio gerarchico. Gli stessi uffici capitali risultano vicari di Cristo per la Chiesa universale (Papa) o particolare (Vescovo diocesano o equiparato).

⁴ Può essere esemplare dell'impostazione preconciare il seguente passo: «Quei membri della Chiesa che entrano a far parte della duplice gerarchia si dicono *chierici* (dal gr. *κλήρος* = sorte, ossia "in sortem Domini vocati") tutti gli altri invece si chiamano *laici* (dal gr. *λαός* = popolo). La Chiesa dunque portando nel suo seno realmente distinti, per diritto divino, superiori e sudditi, è una società *inequale*, in cui cioè i membri non hanno uguali diritti e doveri», voce «Gerarchia», in P. PARENTE, A. PIOLANTI, S. GAROFALO, *Dizionario di teologia dommatica*, Roma 1945, 107.

⁵ Cfr. can. 208.

da il fedele *quo talis*. Una maggior pregnanza del regime e della disciplina nel ministero ordinato probabilmente aiuterebbe a comprendere meglio l'universale esigenza e rilevanza di tale posizione. La soluzione dell'attuale "crisi d'obbedienza" ci sembra richieda una seria riforma *in capite* oltre che *in corpore*.

Bisogna chiarire in secondo luogo che la condizione di soggezione *non è meramente inerte e passiva*, richiede la fattiva cooperazione e collaborazione all'edificazione della Chiesa. Per quanto il rapporto intersoggettivo si strutturi sulla disparità di situazione giuridica e sulla preposizione di un soggetto, il sottoposto è chiamato a concorrere al bene comune e a farsi parte attenta e diligente nell'esecuzione del disposto. Il comune fedele non è dunque un mero ricettore di ingiunzioni e ordini dell'autorità, è un membro vitale e attivo del corpo mistico di Cristo. La *condicio subiectionis* inoltre non è solo debitoria ma anche pretensiva. Il diritto di petizione, di esposto, di controllo, ecc. integrano altrettante misure di salvaguardia.¹ La principale spettanza degli amministrati concerne comunque la rispondenza del ministero e il retto esercizio della funzione gerarchica.

Il *contenuto della situazione di subordinazione* riguarda prevalentemente l'*obbedienza* e la *comunione*. L'obbedienza va oltre il semplice rispetto e l'ossequio per l'autorità, comporta l'osservanza e l'adempimento di quanto prescritto. L'ottemperanza richiesta non è tanto disciplinare quanto unitiva e identificativa col Capo.² L'integrazione dei membri è il sommo bene della comunione e si fonda sul riconoscimento del senso di dipendenza e sul bisogno di una guida.³ La *condicio subiectionis* è intrinsecamente limitata al concreto rapporto istituzionale, alla conformità col diritto divino e al rispetto della *libertas in temporalibus*. La soggezione non sminuisce affatto la rilevanza della varietà e autonomia nella sfera personale. I due pilastri della costituzione della Chiesa (diritti fondamentali e organizzazione ecclesiastica) non sono d'altronde indipendenti e presentano aspetti di connessione e continuità.

VI. LA GERARCHIA COSTITUZIONALE E LA DEONTOLOGIA DEGLI OPERATORI

Il *rilevamento primario e fondamentale* della nozione ha un riscontro anche nella conformazione e nell'*atteggiarsi del servizio gerarchico*. Il riferimento costituzionale non è chiaramente una via per scardinare le prerogative dell'autorità o per dare ingresso ad equivoche istanze democratizzanti, è un modo per delineare e inquadrare compiutamente la funzione potestativa ecclesiale. Nel popolo di Dio l'esercizio del potere è più che mai subordinato al diritto e alla giustizia.⁴ Il pro-

¹ Cfr. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, 135-138.

² Al di là della formalità del mandato, sussiste un impegno di docilità. Il sottoposto dovrebbe agire costantemente *ad mentem Superioris*.

³ La comunione non indica solo intesa e affiatamento tra gli agenti, ma rispondenza veritativa e univoco riferimento al centro o principio dell'unità (l'ufficio capitale universale e locale).

⁴ La carità presuppone sempre la giustizia. La Chiesa inoltre è chiamata a proporsi come autentico *speculum iustitiae* per un motivo di coerenza ed esemplarità col suo magistero sociale.

blema attuale è più di mentalità e di categorie che di contenuti e conoscenze. Al di là degli aspetti ontologici ed ermeneutici, interessa sviluppare la sensibilità per il profilo deontologico e comportamentale. Sembra utile pertanto dedicare conclusivamente un minimo di attenzione anche alla pratica e allo stile ministeriale.

La diffusa equiparazione ordine-gerarchia, oltre che ambigua, conduce talora all'impropria invocazione dell'assetto gerarchico del popolo di Dio come legittimazione di atteggiamenti imperativi poco rispettosi del bene comune e della liberalità della *lex gratiae*.¹ L'insidia maggiore soggiacente ai residui della concezione per stati nella Chiesa è quello di supporre un'implicita impronta aristocratica nell'agire dell'autorità.² Lasciando da parte le conseguenze, per così dire, esterne del clericalismo,³ può essere utile accennare ad alcune deformazioni nell'esercizio della *potestas regiminis* (l'autoritarismo, l'accentramento decisionale e il protagonismo dei pastori) e alla possibile correzione delle disfunzioni.

L'*autoritarismo* sottende l'indebito ricorso al vincolo di obbedienza dei sottoposti e si traduce nella sottrazione dell'autorità alle garanzie del buon governo. L'autostima del compito del gerarca porta non di rado a ritenere che il fine perseguito lo dispensi o sciolga dal rispetto delle forme e dei mezzi legali e che la riverenza e l'ossequio richiesti si impongano sulla giustificazione e condivisione del suo operato.⁴ L'ampia discrezionalità che circonda le cariche ecclesiastiche soprattutto quelle capitali, pur senza sconfinare nell'arbitrio e nella prevaricazione, rischia di trasformarsi così in una sorta di abuso d'ufficio. Un'evidente involuzione di ogni corpo sociale è data dal prevalere della volontà del superiore

¹ È interessante un'osservazione al riguardo di J. Hervada: «No es dudoso que estamos ante una penosa situación de indisciplina, de extendidos excesos de libertad y de desobediencia. Ante este panorama, doloroso ciertamente y cuya gravedad no se me oculta, cabría preguntarse: ¿Más libertad todavía? ¿No es la hora de recomponer la disciplina y la obediencia? A estas posibles preguntas, mi respuesta es: Sí es la hora de recomponer la disciplina y la obediencia. Pero no es la hora de volver a la anterior disciplina canónica, sino de reconstruirla con sentido y forma nuevos. [...] Se ha derrumbado un tipo de disciplina, la disciplina de la *societas inaequalis*, la disciplina del *status imperans* y del *status oboediens*, fundada en la virtud del imperante como única garantía para el *oboediens*», *La ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, in *Vetera et nova*, 421.

² Com'è noto, nella distinzione aristotelica classica delle forme di governo l'aristocrazia (il governo dei migliori) è un regime positivo e si distingue dalla corrispondente degenerazione dell'oligarchia (il governo di pochi). L'impronta aristocratica del clero si concreta talora nella supposizione di una singolare capacità e perspicacia (per così dire, infusa) nell'attività decisionale.

³ Il clericalismo riguarda la pretesa di regolare ambiti estranei alla funzione gerarchica. Il dualismo cristiano e la legittima autonomia delle realtà terrene inducono a rispettare la laicità della vita civile e la promozione della libertà e responsabilità dei fedeli (cfr. CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et Spes*, n. 36). Il fatto stesso che la *libertas in temporalibus* sia formalizzata nello statuto dei *christifideles laici* (can. 227) pare improntato alla logica del binomio *ordo*-laicato e può compromettere la generalità e diffusione nell'individuazione della spettanza (si tratta in realtà di un diritto fondamentale del fedele).

⁴ Cfr. per alcuni rilievi circa il rispetto del principio di legalità J. HERRANZ, *La funzione di governo del Vescovo diocesano*, in IDEM, *Giustizia e pastorality nella missione della Chiesa*, Giuffrè, Milano 2011, 311-340.

sulla razionalità del comando e sul prestigio della guida.¹ La crisi di obbedienza e docilità contemporanea certo complica e confonde non poco i termini della questione. La presunzione e la sommarietà nel *modus agendi* dei titolari della *potestas* comunque sminuiscono il senso dell'autorità e non rafforzano l'adeguata ricezione del principio gerarchico.

L'immedesimazione organica del ministro con la capitalità di Cristo dovrebbe evitare inoltre ogni genere di *personalismo* e *protagonismo del clero*. Il pastore non è un "superfedele" ma un solerte dispensatore dei beni celesti.² La tendenza ad intervenire e ad avere l'ultima parola, anche là dove non sia richiesto dai compiti affidati, evidentemente sottrae spazio vitale agli altri agenti ecclesiali e ostacola lo sviluppo e la maturazione della comunità. La *condicio subiunctionis* non significa che il fedele sia condannato a un'indiscriminata sudditanza e a una situazione di perenne minorità. Lo sminuire e trascurare l'informazione, il confronto, il dibattito e le proposte o petizioni ricevute non aiuta ad esempio la ricezione e condivisione delle scelte. Parimenti la marginalizzazione o la scarsa considerazione dell'operato degli organi di collaborazione e partecipazione non facilita la ponderazione e la prudenza del governo. La promozione dell'iniziativa privata e della partecipazione sociale è infatti un obiettivo prioritario del buon governo. In molti casi tra l'altro la non ingerenza in questioni marginali o accessorie rispetto alla cura delle anime preserva la paternità e trascendenza della figura sacerdotale.³

L'antidoto alle deviazioni comportamentali rilevate non può che essere rappresentato dal riconoscimento dei *limiti della potestà gerarchica*. L'autocoscienza della limitazione interna del potere evita infatti equivoci e fraintendimenti. Il punto fondamentale da assumere è che la *fonte immediata del mandato* non è la sacralità della persona ma la *titolarità di un ufficio*. La *potestas* non è legata semplicemente al rango del soggetto ma ad un preciso atto di investitura. La "spersonalizzazione" dell'ufficio dovrebbe tra l'altro scongiurare un approccio individualistico e soggettivistico alle mansioni svolte e garantire l'oggettività e predeterminazione del servizio. L'estro o il talento del singolo è allora strumentale al miglior adempimento del ruolo di presidenza o rappresentanza. Eccentricità, originalità e bruschi cambiamenti contraddicono all'istituzionalità e al rilievo della tradizione nell'organizzazione ecclesiastica.⁴ La preposizione ge-

¹ Cfr. ad esempio K. TUORI, *Ratio and Voluntas. The Tension between Reason and Will in Law*, Ashgate, Burlington 2011, IX-XXI; V. TURCHI, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Esi, Napoli 2009, 17-29.

² È più eloquente di tante spiegazioni la notissima qualifica assunta da S. Gregorio Magno per il Romano Pontefice come *Servus servorum Dei*.

³ Le questioni litigiose o patrimoniali ad esempio normalmente comportano il rischio di una presa di posizione sgradita o del disedificante coinvolgimento emotivo del presule.

⁴ La tradizione ecclesiale ha un indiscusso valore normativo nel sistema canonico. L'attaccamento all'uso o alla consuetudine non significa chiaramente staticità e immutabilità dell'organizzazione ma cautela e discrezione nelle innovazioni, anche per rispettare l'aspettativa e la sensibilità degli amministrati. La natura transpersonale dell'istituzione induce a prescindere da modi di agire troppo personali e caratterizzati che possono far perdere di vista il collegamento e la continuità con i predecessori.

rarchica è vincolata poi al *concreto esercizio dell'autorità*. Mentre la concezione personale della gerarchia implicherebbe una persistenza della speciale qualifica (*in statu*), la concezione funzionale della gerarchia riconduce la capacità imperativa alla natura dell'attività svolta (*in et manente munere*).

La "crisi di obbedienza" nella società e nella famiglia, prima che nella Chiesa, frequentemente è anche una "crisi di autorevolezza e di capacità di governo", l'emergenza attuale induce allora ad evitare nervosismi e irrigidimenti di fronte all'indisciplina e al disordine e a procedere nella costante e santificante opera di riforma personale più che istituzionale.

ABSTRACT

L'articolo ricostruisce il concetto di gerarchia in prospettiva giuridico costituzionale. La confusione del piano istituzionale col profilo personale rischia di ricondurre impropriamente l'autorità alla condizione clericale e di perpetuare la disuguaglianza fondamentale dell'ormai superata concezione per stati nella Chiesa. L'ecclesiologia del Vaticano II ha inteso invece sviluppare la ministerialità e la cooperazione organica nel popolo di Dio. La matrice sacramentale del principio gerarchico implica l'immedesimazione organica con la capitalità di Cristo nell'esercizio delle funzioni sacre e il collegamento con la fonte divina in tutta l'estensione del ministero (*i tria munera Christi*). I fedeli hanno poi un obbligo di obbedienza e comunione, ma non una situazione di radicale inferiorità. Il riconoscimento dei limiti intrinseci della potestà gerarchica aiuta allora ad evitare le possibili derive dell'autoritarismo, dell'accentramento decisionale e del protagonismo dei pastori.

The article analyzes the concept of hierarchy in the Church from a juridical-constitutional standpoint. To confuse the institutional and personal levels leads to the risk of improperly attributing authority to the clerical state, and of thus perpetuating the fundamental inequality of the once-overcome concept of "states" in the Church. The ecclesiology of Vatican Council II, however, sought to develop the concepts of ministry and organic cooperation in the People of God. The sacramental root of the hierarchy principle implies an organic identification with Christ as Head, be it in the exercise of the sacred functions or in all of the aspects of the ministry (*the tria munera Christi*). The faithful undoubtedly have the obligation to obey and be in communion with Church hierarchy, but this does not entail a relationship of radical inferiority. The recognition of the intrinsic limits of hierarchical power can help avoid the possible causes of authoritarianism and an exaggerated role of the hierarchy.

STATUS QUAESTIONIS

I FONDAMENTI TEOLOGICI
DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA:
UN BILANCIO DEL PONTIFICATO
DI GIOVANNI PAOLO II

ARTURO BELLOCQ

SOMMARIO: I. *Gli anni difficili del postconcilio*. II. *La Conferenza di Puebla e la ripresa della dottrina sociale della Chiesa*. III. *L'inquadramento teorico dei suoi insegnamenti*. IV. *Primi documenti e nozioni fondamentali*: 1. I primi interventi. 2. L'enciclica *Laborem exercens*. 3. Le istruzioni sulla teologia della liberazione. 4. Osservazioni epistemologiche. V. *Sollicitudo rei socialis e la comprensione della dottrina sociale della Chiesa come teologia morale*: 1. L'enciclica *Sollicitudo rei socialis*. 2. Alcune proposte per la comprensione della dottrina sociale della Chiesa come teologia morale. VI. *Centesimus annus e l'importanza della filosofia politica nella dottrina sociale della Chiesa*: 1. Dottrina sociale e Tradizione. 2. Dottrina sociale e «verità sull'uomo». 3. Dottrina sociale e filosofia politica. VII. *Il Catechismo della Chiesa Cattolica, Veritatis splendor e il rinnovamento della morale*. VIII. *Il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*: 1. Elementi per una epistemologia della dottrina sociale della Chiesa. 2. La pastorale sociale. IX. *Uno sguardo in avanti*.

TRA i tanti risvolti del ricco e fecondo pontificato del Beato Giovanni Paolo II, è innegabile l'importanza del suo magistero sociale, non soltanto per il numero abbondante dei suoi interventi in materia, ma anche per aver dato un'identità rinnovata a questa disciplina, gettandone le principali basi teoriche e sviluppando un insegnamento prettamente *teologico*.

Il dibattito sullo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa,¹ iniziato già con la pubblicazione della *Rerum novarum* nel lontano 1891 e ancora vivo,² trova in questo periodo un ampio materiale per l'approfondimento e la

¹ D'ora in poi, dsc.

² Cfr. i commenti di G. CREPALDI, E. COLOM, voce "Epistemologia della Dottrina Sociale della Chiesa", in *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, Las, Roma 2005, 292-294, come pure alcuni articoli recenti, ad. es. quelli di M. Vidal e di T. Kennedy nel *Forum* sul magistero sociale di Giovanni Paolo II della «Rivista di Teologia Morale» n. 171 (lug-sett 2011); o S. VIOTTI, *La dottrina sociale della Chiesa ha bisogno di essere aggiornata?*, «Studia Moralia» 49/1 (2011) 139-171; ma soprattutto P. CARLOTTI, «Un chiarimento decisivo». DSC e teologia morale, in P. CARLOTTI, M. TOSO (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore: il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, Las, Roma 2005, 157-180; G. CAMPANINI, *La Dottrina sociale della Chiesa: una forma di «teologia pratica?»*, «Annali di Studi Religiosi» 9 (2008) 135-141 e IDEM, *Caritas in Veritate. Linee guide per la lettura*, EDB, Bologna 2009, 17-23 (Cap. II: «Un "nuovo statuto" della dottrina sociale della Chiesa?»). Sebbene non sia apparso ancora alcun documento conclusivo, ci sembra significativo che uno dei tre temi a studio della Commissione Teologica Internazionale nell'attuale quinquennio (2009-2014) sia «l'integrazione della dottrina sociale

riflessione. Anche se molti degli argomenti in questione non hanno ancora trovato una risposta definitiva, gli indirizzi che questo Pontefice ha dato ai diversi elementi della discussione segnano molti punti fermi dai quali non è più possibile tornare indietro.

In questo itinerario attraverso i documenti più importanti e lungo alcuni dei dibattiti teologici che sono sorti in occasione di essi, ci proponiamo di tracciare l'identità teologica della dsc secondo gli insegnamenti di questo Papa. Così saremo in grado di meglio coglierne la portata e anche di sapere che cosa possiamo attendere dai successivi sviluppi di questa disciplina.

Non intendiamo soffermarci sui concreti argomenti di morale sociale – quali il lavoro, i diritti umani, lo sviluppo, la pace, l'ambiente, ecc. – ma sugli elementi che determinano la natura stessa della dsc, il livello del sapere entro il quale si muove, le ragioni della sua esistenza e la sua costante – e a volte sorprendente – evoluzione, come pure i limiti che non dovrebbe valicare se non vuole perdere la propria identità, confondendosi con opzioni politiche specifiche che non tocca alla Chiesa indicare.

I. GLI ANNI DIFFICILI DEL POSTCONCILIO

Il grande rinnovamento della teologia e della vita della Chiesa intorno al Concilio Vaticano II portò con sé anche delle critiche al modello tradizionale della dsc, un corpo di dottrina che si era formato prevalentemente nell'ambito del diritto naturale, più filosofico che teologico, sebbene fosse sempre stato proposto come *cristiano*. Si criticava il suo radicamento eccessivo in un sistema di concetti astratto, statico e arbitrario con il quale si pretendeva di interpretare tutta la realtà sociale. Questo sistema di concetti – per molti critici, una vera *ideologia* – sarebbe estraneo al Vangelo e anche a una realtà sociale e storica assai complessa. D'altra parte, oltre ad essere uno strumento scientifico inadeguato per interpretare la realtà, quel *corpus* dottrinale sarebbe stato inteso come uno strumento attraverso il quale la Chiesa pretendeva di conservare un potere istituzionale sulla società civile, esigendogli la conformità con i suoi principi come condizione di legittimità anche politica, cosa che non era più conforme all'eclesiologia rinnovata del Concilio.¹

Paolo VI volle far fronte a molte di queste critiche e difatti intervenne con scritti e discorsi per chiarire diversi aspetti della natura della Chiesa, della sua missione evangelizzatrice, dei suoi rapporti con la promozione umana, e del

della Chiesa nel contesto più ampio della dottrina cristiana» (un commento al riguardo nell'edizione dell'*Osservatore Romano* del 4-XII-2010, 8).

¹ Una visione di insieme sulle vicende della dsc nel periodo postconciliare si può trovare nell'articolo di T. LÓPEZ, *La doctrina social de la Iglesia: balance del posconcilio*, «Scripta Theologica» 22 (1990) 809-842. Più incentrati sui problemi sociali di quegli anni e le risposte di Paolo VI, P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica. Una storia di idee da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1986, 124-159; e M. TOSO, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Las, Roma 1995, 261-271.

posto della dsc in tale missione.¹ In tali interventi si respinge l'idea che la dsc possa essere un'ideologia, si avvertono i cristiani dei pericoli che comportano le alleanze con filosofie contrarie alla fede, si prendono le distanze da qualsiasi coinvolgimento diretto della Chiesa nelle concrete vicende della politica. Tuttavia il Magistero non si limitò ad insistere sulla validità del *corpus* preconciare: insieme al rispetto per la tradizione dottrinale si riscontrano degli accenti nuovi, conseguenza di una percezione rinnovata della specificità del messaggio cristiano per la società. Gli insegnamenti di Paolo VI presentano un carattere più religioso, una predicazione sui principi fondamentali piuttosto che sulle forme concrete delle istituzioni sociali, insieme ad un appello più stringente perché i cristiani cerchino soluzioni ai nuovi e complessi problemi sociali. Nei diversi documenti si fa anche un ricorso più frequente al Vangelo, sia come motivazione che come fonte di dottrina sociale. Le sue proposte non sono già condizioni di legittimità per il mondo politico e sociale, ma offerte fatte in un clima di dialogo da chi possiede in proprio una *visione globale dell'uomo e dell'umanità*.²

Insieme alle giuste critiche e ai tentativi di rinnovamento della dsc tradizionale, ci sono state anche opposizioni frontali e interpretazioni distorte del Magistero, nonché alleanze con correnti di pensiero distanti *prima facie* dalla dottrina della Chiesa, quali il marxismo o alcune teologie della secolarizzazione di stampo protestante. Durante gli anni '70 i critici presero il sopravvento. In America Latina – e non solo – ebbe grande successo la teologia della liberazione, che respinge la dsc quale ideologia alleata delle classi dirigenti e colpevole del mantenimento dello *status quo* e, quindi, della mancanza di impegno dei cristiani per rovesciare le strutture ingiuste.³ In Europa sembrarono imporsi i teorici della fine della dottrina sociale: il caso più famoso è quello di M.-D. Chenu, il quale riteneva che la dsc preconciare proponesse un sistema politico ed economico “borghese” mentre dal Concilio in poi il Magistero pontificio ha fatto una “rivoluzione copernicana”, assumendo la realtà storica come fonte principale della teologia sulla società, fino a vedere i concreti avvenimenti storici – secondo lui segnati soprattutto dall'imporsi del socialismo – come il *soggetto portante della Parola di Dio* che si incarna nel mondo.⁴

¹ I documenti più importanti a riguardo sono la lett. ap. *Octogesima adveniens* (1971) e la es. ap. *Evangelii nuntiandi* (1975), quest'ultima frutto dei Sinodi dei Vescovi del 1971 e 1974.

² Questa è una delle idee portanti della sua enciclica sociale, la *Populorum progressio* (1967).

³ Per il concetto di dsc che ha la teologia della liberazione si può consultare C. BOFF, *Dottrina sociale della chiesa e teologia della liberazione: prassi sociali opposte?*, «Concilium» XVII/10 (1981) 44-54. Una difesa dalle accuse in J. HÖFFNER, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?*, «Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz», Bonn 1984. Ma per un panorama più ampio sul dibattito, cfr. L.F. MATEO-SECO, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 503-513, oppure J.C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1987. Sulla teologia della liberazione in generale, cfr. B. MONDIN, *Teologia della liberazione: rassegna bibliografica*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 3 (1994) 246-263, con preziosi commenti per orientare la lettura.

⁴ Cfr. M.-D. CHENU, *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*, Cerf, Paris 1979; e anche la risposta di G. COTTIER, *La «doctrine sociale» de l'Église comme non-idéologie*, «Communio» VI/2 (1981)

Quando Giovanni Paolo II sale alla sede di Pietro, la dsc è in crisi. Si tratta piuttosto di una crisi di ricezione più che della forza dei suoi contenuti,¹ ma il Pontefice sa di dover scongiurare le critiche all'idea di una dsc – fattesi strada in vasti ambiti ecclesiali negli anni del postconcilio – per poter rilanciare una disciplina che appartiene all'essenza della missione della Chiesa da quando essa fu fondata.²

La prima opportunità che ebbe di prendere posizione fu la III Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano, a Puebla (Messico) nel gennaio 1979. La data della Conferenza era stata fissata prima della sua elezione, e malgrado la brevità dei tempi accettò di recarsi in America per inaugurarne i lavori.

II. LA CONFERENZA DI PUEBLA E LA RIPRESA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il discorso inaugurale della III Conferenza dei vescovi latinoamericani è generalmente considerato come l'inizio di una nuova tappa per la dsc. Dopo diversi anni di crisi di identità, di critiche da parte di molti ambienti teologici e di un certo timore del Magistero di riprendere l'argomento con chiarezza, Giovanni Paolo II propone decisamente un ritorno alla dsc.

A Puebla confluivano molte attese, sia da parte dei teologi della liberazione che da parte dei contrari. Davanti ai gravi problemi sociali del continente, i cristiani aspettavano una risposta dei loro vescovi, che guidasse l'azione pastorale.³ Nel suo primo discorso, il Papa venne incontro a molti di questi delicati argomenti, riallacciandosi alle conclusioni della Conferenza di Medellín (1968) e avvertendo innanzitutto sul pericolo di alcune «errate interpretazioni» che esse avevano avuto, in chiaro riferimento alla teologia della liberazione.⁴ Su

35-49, che mette in questione i punti principali del suo libro, specialmente la accettazione acritica del socialismo.

¹ Cfr. le osservazioni di V. POSSENTI, *Natura della Dottrina sociale della Chiesa*, in *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti*, Vita e Pensiero, Milano 1989, 76-78.

² Cfr. K. WOJTYŁA, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Roma 2003, 18. È una intervista sulla natura e l'attualità della dsc che V. Possenti fece per iscritto all'allora card. Wojtyła poco prima del conclave che lo avrebbe eletto Papa, e che Giovanni Paolo II non riconsegnò fino al 1991, dopo la pubblicazione della *Centesimus Annus*, sua ultima enciclica sociale.

³ Una visione molto completa dei problemi e delle attese delle Chiese latinoamericane nonché delle risposte di Puebla si trova nel libro dell'allora Segretario Generale e poi Presidente del CELAM, A. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, Bac, Madrid 1980. Per una sintesi in italiano, cfr. il discorso da lui pronunciato nel xxv anniversario della Conferenza, in IDEM, *La grande sfida: famiglia, dignità della persona e umanizzazione*, Città Nuova, Roma 2004, 608-619.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano (Puebla)*, 28-I-1979, Introduzione, AAS 71 (1979) 187-205. Sul ruolo della Conferenza di Medellín per la teologia della liberazione, cfr. LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, 215-262 o, più breve, J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Universidad Católica de Chile, Santiago 1989, 24-25, in cui si spiega che, sebbene il documento finale denunci le ingiustizie sociali e parli di «liberazione», non parla né della prassi marxista o della prassi di liberazione come criterio di verità teologica, né rigetta la dsc.

questa scia, previene anche contro le letture politiche del Vangelo e della vita di Cristo,¹ contro la confusione del Regno con le strutture sociali,² e invita ad impegnarsi per una *liberazione integrale* – non ridotta soltanto al livello socioeconomico –, dipendente dall'antropologia cristiana, l'unica che guarda l'uomo nella sua integrità.³ Riassume finalmente la sua posizione riguardo alla «liberazione» sottolineando la validità degli insegnamenti di *Evangelii nuntiandi*, e chiede di attingere alle fonti autentiche del Magistero dei Papi precedenti e di parlare il loro linguaggio.⁴

Per quanto riguarda le ideologie, il Pontefice prende le distanze da esse quando parla della missione della Chiesa nell'ambito della promozione umana. L'azione della Chiesa «vuole rimanere sempre al servizio dell'uomo, e dell'uomo così come lo vede nella visione cristiana della sua antropologia. Essa, infatti, non ha bisogno di ricorrere a sistemi e ideologie per amare, difendere e collaborare alla liberazione dell'uomo».⁵

Verso la fine del discorso, ricorda che tutto quello che ha spiegato sulla giustizia sociale «costituisce un ricco e complesso patrimonio, che la *Evangelii nuntiandi* denomina Dottrina Sociale o Insegnamento Sociale della Chiesa. Questa nasce alla luce della Parola di Dio e del Magistero autentico, della presenza dei cristiani in seno alle situazioni mutevoli del mondo, a contatto con le sfide che da esse provengono. Tale dottrina sociale comporta pertanto principi di riflessione, ma anche norme di giudizio e direttive di azione».⁶ Ben quattro volte in questa parte del discorso ripete il termine «dottrina sociale» – messo in questione da molti e quasi in disuso da parte del Magistero – invitando a confidare in essa e a studiarla con serietà, «anche se alcuni cercano di seminare dubbi e sfiducia su di essa». Sono parole forti che oltre ad allontanare il pericolo delle ideologie estranee alla fede confermano l'attualità della dsc. Della sua natura si dice però che costituisce un «ricco e complesso patrimonio»: non è un insieme di ricette di facile applicazione ma un patrimonio *complesso* che è necessario approfondire per discernere quali siano gli elementi validi qui e ora per orientare l'azione costruttrice della società; ed è un patrimonio *ricco*, del quale vale la pena fidarsi dato che vi si trovano i principi chiave per far fronte ai problemi da un punto di vista cristiano, cogliendone le dimensioni essenziali grazie alla visione integrale che l'antropologia cristiana possiede.

Il CELAM raccoglierà molte di queste idee nel documento finale della Conferenza. In esso la dsc sarà presentata come *superiore* alle ideologie, come un corpo dottrinale capace di *illuminare* differenti situazioni, sistemi e ideologie, *aperto* sempre ad ispirare progetti assai diversi – sempre che essi siano rispettosi dei principi evangelici –, e come *contributo specifico* della Chiesa alla promozione

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla III Conferenza*, I, 4.

² *Ibidem*, I, 8.

³ *Ibidem*, III, 4.

⁴ Cfr. *ibidem*, III, 4 e 6.

⁵ *Ibidem*, III, 2.

⁶ *Ibidem*, III, 7.

umana.¹ I successivi documenti del CELAM chiariranno ancora il significato veramente cristiano della liberazione ed esprimeranno grande fiducia nella dsc, allontanandosi da qualsiasi interpretazione ideologica.²

Se finora gli sforzi magisteriali si erano concentrati soprattutto a spiegare ciò che la dsc non è, a partire dalla III Conferenza si verificò una notevole ripresa degli studi di dsc, e non solo in America Latina. L'eco delle parole del Papa a Puebla – prima nelle Chiese americane e dopo in tutto il mondo – fecero sì che si avviasse finalmente una riflessione positiva in ambito teologico per dare alla dsc i fondamenti teorici che il rinnovamento conciliare aveva auspicato.³ In questo senso alcuni autori si riferiscono alla crisi della dsc nel postconcilio come a qualcosa di positivo per questa disciplina – malgrado i tanti innegabili risvolti negativi e la confusione dottrinale –, che prenderà atto delle nuove esigenze che la teologia e la società gli richiedevano, e si metterà al lavoro per mostrare un volto nuovo, pur sempre nella fedeltà al patrimonio ricevuto.⁴ E sebbene sono stati molti gli studiosi che hanno contribuito a questo sviluppo, «è doveroso riconoscere il ruolo primordiale che ha svolto Giovanni Paolo II, giacché lui ha convocato tutti a riprendere un cammino iniziato già prima, e ha orientato costantemente i passi di questo percorso».⁵

III. L'INQUADRAMENTO TEORICO DEI SUOI INSEGNAMENTI

Prima di addentrarci nei documenti sociali di Giovanni Paolo II dobbiamo segnalare alcune linee generali del contesto teorico in cui si colloca il suo insegnamento sulla vita sociale dell'uomo e i problemi collegati. Molti autori hanno già studiato con grande competenza l'argomento, per cui ci limiteremo a indicare con brevità le caratteristiche che ci sembrano più importanti allo scopo di meglio cogliere la portata delle sue indicazioni sulla natura della dsc.⁶

¹ Cfr. CONSIGLIO EPISCOPALE LATINOAMERICANO, *Puebla: l'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, in P. VANZAN (a cura di), *Enchiridion. Documenti della Chiesa latinoamericana*, Emi, Bologna 1995, soprattutto i nn. 472-490 e 511-553.

² Cfr., ad esempio, i nn. 158, 190, 193, 200 del *Documento di Santo Domingo* (1992), che peraltro non si riferisce al problema della confusione della dsc con una ideologia. Nel n. 99 del *Documento di Aparecida* (2007), si riconosce come uno dei frutti degli sforzi pastorali il fatto che «sono stati superati i rischi di ridurre la Chiesa a soggetto politico, tramite un discernimento migliore degli impatti seduttori delle ideologie». Utile anche in questo senso G. DOIG, *Diccionario Río-Medellín-Puebla-Santo Domingo, Vida y Espiritualidad*, Sao Paulo 2007, 19-21 e i testi del CELAM nelle voci «liberazione» (416-423) e «marxismo» (450-453).

³ Cfr. LÓPEZ, *La doctrina social*, 837, che descrive questo nuovo inizio come «uno sforzo di riflessione sistematica, uno sforzo nella ricerca di una nuova identità della dsc, di approfondimento nel suo senso, di ridefinire il luogo che gli appartiene nell'ambito dottrinale e pastorale della Chiesa».

⁴ In questa direzione i giudizi di MATEO-SECO, *Teología de la liberación*, 511-512; M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 95; e anche G. COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *Il Magistero sociale della Chiesa*, 29, che si riferisce a quegli anni come «crisi di crescita».

⁵ LÓPEZ, *La doctrina social*, 837.

⁶ Oltre alle opere che citeremo in seguito, rimandiamo ancora all'intervista di V. Possenti al card. Wojtyła a cui ci siamo riferiti poc'anzi.

Il messaggio sociale di questo Papa è essenzialmente un messaggio di difesa della persona e di promozione di essa. Se questo indirizzo era già palese negli insegnamenti dei papi precedenti, soprattutto a partire da Pio XII, nei documenti e nei gesti di Giovanni Paolo II si fa più esplicito, sia nella fondazione della dottrina come pure, e principalmente, nella motivazione dei suoi interventi.¹

Questo suo interesse per l'uomo è legato intimamente all'*idea cristiana della persona* e della sua vita sociale. Costanti sono i riferimenti del Pontefice ai numeri della *Gaudium et Spes* – specialmente i nn. 22 e 24 – dove si ricorda che soltanto alla luce di Dio e del Verbo Incarnato si può conoscere veramente l'uomo, la sua identità e la sua vocazione. M. Toso chiama questo approccio del Papa, che opera quale cornice teorica di tutti i suoi insegnamenti sociali, l'«umanesimo teo-cristocentrico».²

La filosofia personalista di Karol Wojtyła è un altro elemento da prendere in considerazione per capire la sua dottrina sociale. Molti studiosi hanno mostrato la continuità esistente tra le sue opere filosofiche e il suo magistero, sottolineando giustamente la sua permanente enfasi sulla dignità della persona umana e la sua soggettività, come pure la sua tendenza ad affrontare le questioni sociali da una prospettiva etico-antropologica.³ È uno stile che porta ad accentuare maggiormente il dialogo con il mondo, con le aspirazioni di ogni uomo, accettando con grande apertura la Modernità politica ed economica, ma segnalando con più urgenza il nocciolo dei problemi umani, che è sempre antropologico e morale.⁴

¹ Cfr. J.L. ILLANES, *Verdad del hombre y cuestión social*, in F. FERNÁNDEZ (COORD.), *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*, Aedos - Unión Editorial, Madrid 1992, 185-187; come pure U. NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*». *Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, Schönningh, Paderborn 1991, 561: «la persona umana è il motivo e il fine dell'intera argomentazione». Commenta B. SORGE, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2006, 81, che adesso la «questione sociale» si presenta definitivamente come «questione antropologica».

² Cfr. Toso, *Welfare Society*, 349-353. Osservazioni simili in NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*», 461-462. Di grande pregio al riguardo anche il volume di L. NEGRI, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 2005² (specialmente 83-92), che raccoglie le chiavi dell'«umanesimo cristiano» del Papa, nel quale è incluso il suo insegnamento sociale.

³ Oltre al profondo e completo studio di NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*», 449-774, che qualifica il personalismo come il «*proprium*» della fondazione della dsc in Giovanni Paolo II, è utile anche S. GREGG, *Challenging the Modern World. Karol Wojtyła/John Paul II and the Development of Catholic Social Teaching*, Lexington Books, Lanham 2002², che scorge l'apporto della filosofia personalista del Papa nell'ambito dell'etica economica.

⁴ In questo senso sono di grande aiuto gli studi di R.P. GEORGE, G.V. BRADLY, *Pope John Paul II (1920-2005). Commentary*, in J. WITTE JR., F. ALEXANDER (ed.), *The Teachings of Modern Roman Catholicism on Law, Politics & Human Nature*, Columbia University Press, New York 2007, 392-430 e di GREGG, *Challenging the Modern World*, 215-239. Quest'ultimo qualifica il rapporto di Giovanni Paolo II con la Modernità come «accettazione critica» (*critical engagement*), giacché, sebbene parli il suo linguaggio e difenda molte delle sue conquiste, resta sempre pronto a criticare la grande minaccia di abbandonare una antropologia adeguata. Una simile analisi del suo rapporto critico con la Modernità anche in M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee: una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005², 290-305.

IV. PRIMI DOCUMENTI E NOZIONI FONDAMENTALI

Vorremmo adesso passare all'analisi dei documenti più importanti di Giovanni Paolo II riguardanti la natura della dsc. Il contributo più notevole del Papa al riguardo sarà la definizione della disciplina e della sua appartenenza alla teologia morale, fatta nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987. Ma risulta di grande interesse vedere come questi concetti si facciano strada negli interventi precedenti e siano approfonditi in quelli successivi. Perciò in un primo momento ci occuperemo di alcuni discorsi dei primi anni, delle sue prime encicliche – in particolare la *Laborem exercens*, prima enciclica sociale – e delle due istruzioni della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla teologia della liberazione, tutti quanti anteriori al 1987. Lungo questo percorso segnaleremo le principali caratteristiche dello statuto epistemologico della rinnovata dsc che presenta questo Papa, ma soltanto alla fine di questa sezione le raccoglieremo sinteticamente.

1. I primi interventi

Ci siamo già riferiti ad alcuni dei contenuti del discorso del Papa alla Conferenza di Puebla e alla loro ricezione nel Documento finale del CELAM, che accoglie le idee trasmesse dal Pontefice riguardo alla riabilitazione della dsc, la sua distinzione rispetto delle ideologie, il suo carattere di orientamento dell'agire, la sua origine evangelica, ecc. A partire da questo momento sarà recuperato il termine «dottrina sociale» e sarà adoperato ampiamente nei documenti magisteriali e anche nella letteratura teologica. In questa ripresa del nome sono molti a vedere un fatto emblematico, collegato al «desiderio di sottolineare che la fede cristiana non è soltanto una spinta all'azione, ma anche una luce che ci guida riguardo al suo contenuto»,¹ una vera *dottrina* contenente un insieme di verità da credere, e che devono anche guidare la prassi in una certa maniera.² Vedremo di quali verità si tratta.

Anche se non può considerarsi un'enciclica sociale, la *Redemptor hominis* contiene un elemento centrale di tutto il magistero di Giovanni Paolo II e, pertanto, del suo insegnamento sociale: la *fondazione cristologica* di tutta la dottrina della Chiesa e della sua missione di insegnare. Riprendendo vari passi rilevanti del Concilio, questa prima enciclica mostra la continuità tra la Redenzione operata da Cristo e la sua attualizzazione nell'agire della Chiesa, che cerca la liberazione integrale di tutti gli uomini. Sottolinea anche il fatto che grazie al mistero dell'Incarnazione, Cristo si è unito ad ogni uomo, e pertanto la Chiesa deve procurare il bene integrale di ogni uomo in attenzione a Cristo, suo Fondatore.³

¹ J.L. ILLANES, *La doctrina social de la Iglesia como teología moral*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 855.

² Cfr. WOJTYLA, *La dottrina sociale*, 26-28.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, nn. 13-14. Un'altra peculiarità ricorrente negli scritti di questo Papa è il mettere in primo piano i diritti umani, quale via per il rispetto della dignità di ogni persona, il che costituisce il «metro» per il giudizio delle istituzioni sociali (cfr.

Intorno al 90° anniversario della *Rerum novarum* vi sono due discorsi di molto valore, del 13 e 15 maggio 1981, nessuno dei quali però il Papa poté pronunciare direttamente a causa dell'attentato sofferto nello stesso giorno del primo dei discorsi all'inizio dell'udienza generale in Piazza San Pietro. In questo primo discorso spiegava alcuni elementi della natura della dsc, riaffermando il diritto e il dovere del Papa di insegnare questa dottrina, poiché sono «direttive morali» e il campo socio-economico «ha diretti legami con il fine religioso e soprannaturale» della missione della Chiesa.¹

Afferma il Pontefice che la dsc è «un corpo di principi di morale sociale cristiana», che sono sorti e si sono enucleati lungo l'arco della storia, quando la «Chiesa si è incontrata e confrontata con il mondo e i suoi problemi, illuminandoli alla luce della fede e della morale di Cristo».² In continuità con il Concilio Vaticano II, la Rivelazione appare come un corpo di verità che è allo stesso tempo capace di illuminare le realtà terrene per capire il loro senso più profondo. In seguito elenca gli elementi costitutivi della dsc, non con una definizione accademica o scientifica, bensì con una descrizione dalla quale è possibile cogliere i concetti basilari: si tratta di un corpo dottrinale composto di principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive per l'azione, che sorge da una concezione cristiana della vita terrena – quella che si ha quando la luce della fede illumina le svariate realtà sociali – e che vuole guidare l'azione dei cristiani in questo ambito. Per questa ragione è «di natura religiosa e morale». Tende a realizzare la giustizia sociale, e la concepisce in termini di rispetto per la dignità della persona umana. Riconosce un nucleo stabile di principi fondamentali e un insieme di elementi contingenti riferiti a delle situazioni storiche cangianti. Una tale struttura rende possibile la sua continuità e il suo sviluppo.³ Quest'ultima *distinzione di livelli* – principi perenni e applicazioni contingenti – ha i suoi precedenti nel Concilio – specialmente nella Nota Introduttiva alla *Gaudium et spes* – e nell'insistenza di Paolo VI sulle convinzioni di fondo piuttosto che sugli aspetti particolari dell'organizzazione sociale, ma sarà soprattutto Giovanni Paolo II chi ribadirà molte volte che questa è una *caratteristica propria* della disciplina.⁴

n. 17). Alcuni mesi più tardi, si riferirà al rispetto della persona come «criterio» per valutare le diverse strutture (IDEM, *Discorso al Simposio "Dalla Rerum novarum alla Laborem exercens: verso l'anno 2000"*, 3-IV-1982, n. 4, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», v, 1 [1982] 1094-1098).

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso preparato per l'Udienza Generale*, 13-V-1981, n. 4, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» IV, 1 (1981) 1071-1076.

² Cfr. *ibidem*, n. 6.

³ Cfr. *ibidem*, n. 7.

⁴ Questi chiarimenti del Papa faranno in modo che l'argomento della distinzione di livelli nella dsc venga sviluppato negli anni successivi; si andrà sottolineando il carattere perenne dell'insegnamento sui principi e quello contingente delle applicazioni concrete, che dipendono da un'ermeneutica storica e da un'analisi sociale che sono, in molti casi, contingenti ed opinabili al livello delle stesse scienze sociali (cfr. C. SORIA, *Elementos para una comprensión de la doctrina social: problemas epistemológicos y teológicos*, in *Dalla Rerum Novarum alla Laborem Exercens: verso l'anno 2000*, Pontificia Commissio Iustitia et Pax, Città del Vaticano 1982, 115-131; C. CAFFARRA, *Distinguer pour justifier: trois notions*, «Comunio» VI, 2 [1981] 26-34; U. FERRER, *¿De dónde la pertinencia de la doctrina social de la Iglesia?*, in F. FERNÁNDEZ [COORD.], *Estudios sobre la encíclica "Laborem Exercens"*, Bac, Madrid 1987, 99-100).

Il discorso del 15 maggio, letto dal card. Casaroli a nome del Papa, si rivolge a una folla di lavoratori giunti a Roma per commemorare il 90° anniversario della *Rerum novarum*. Giovanni Paolo II ricorda che il suo predecessore voleva «annunciare il Vangelo al mondo del lavoro: questo fu lo stimolo del Papa Leone XIII, quando emanò la sua profetica enciclica per formulare i principi sociali della Chiesa. Egli volle rimarcare il contributo della fede per la soluzione delle questioni sociali». ¹ Sin dall'inizio il Pontefice risalta l'ispirazione evangelica della dottrina, che doveva tuttavia essere annunciata «ad una nuova forma di società, quella industriale. Le toccò il compito di smascherare le nuove strade dell'egoismo, della cupidigia e della volontà di potenza». ² Oggi molti di quei problemi sono stati superati, ma altri ne sono apparsi. Per questo motivo, davanti ai nuovi problemi c'è «sempre più bisogno di una norma etica», anch'essa irradiazione della luce del Vangelo. ³

Nella seconda parte del suo discorso, il Papa fa una diagnosi della situazione socio-economica del suo tempo e una forte denuncia delle gravi ingiustizie. Poi conclude con un chiarimento metodologico di grande interesse, usuale peraltro nel magistero sociale: non tocca alla Chiesa il *giudizio tecnico* sulle diverse situazioni o sulla loro genesi, quanto piuttosto quello sulle tendenze culturali e religiose che producono quegli effetti negativi. ⁴

Verso la fine del testo si ricorda il principio tradizionale che sono i laici a dover portare Cristo al mondo del lavoro. ⁵ Sulla scia del Concilio ricorda che essi hanno la missione di *operare direttamente* per instaurare la vita cristiana nell'ordine temporale, mentre è missione dei pastori *indicare i principi* che devono guidare il loro agire e *dare loro gli aiuti spirituali* di cui hanno bisogno.

Molti degli elementi fin qui presentati riguardanti la natura scientifica della dsc, sviluppati dallo stesso Giovanni Paolo II o dagli studiosi grazie al suo impulso, prenderanno espressione sintetica nella prima enciclica sociale del Papa.

2. L'enciclica *Laborem exercens*

Non appena ripresi dall'attentato, Giovanni Paolo II annunciò la pubblicazione di un'enciclica sul lavoro umano, la *Laborem exercens*, ⁶ prima delle tre encicliche sociali di questo Pontefice. L'Introduzione ha già un grande interesse per l'epistemologia della dsc, in quanto il Papa – dopo aver descritto i cambiamenti economici degli ultimi anni e le loro conseguenze prevedibili – esprime ancora una volta il duplice volto della missione della Chiesa in questo ambito: da un

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai lavoratori provenienti di tutta Europa*, 15-v-1981, n. 2, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» IV, 1 (1981) 1190-1202.

² *Ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*, n. 3; ma anche WOJTYLA, *La dottrina sociale*, 19: «Ovviamente in questa fonte [la Scrittura e la Tradizione] i principi non si trovano già belli e pronti, è necessario saperli scegliere con l'aiuto della ragione illuminata dalla fede. La ragione illuminata dalla fede è lo strumento fondamentale di cui si serve il teologo per costruire l'attuale sistema di etica sociale cattolica».

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai lavoratori*, n. 4.

⁵ Cfr. *ibidem*, n. 8.

⁶ IDEM, enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, AAS 73 (1981) 577-647. D'ora in poi LE.

lato la mancanza di competenza tecnica della Chiesa in questioni politiche ed economiche, dall'altro il dovere di difendere la dignità della persona umana e l'autentico progresso della società.¹

Nel n. 2 si inserisce sulla scia del magistero sociale precedente, annunciando però che estrarrà dal patrimonio del Vangelo cose antiche e cose nuove per affrontare i nuovi problemi del mondo del lavoro. Alla fine dell'Introduzione spiega che parlerà del lavoro quale *chiave* per capire fino in fondo la questione sociale. Davanti all'apparente contraddizione tra un argomento così antico come il lavoro e la novità del suo sguardo su di esso, il Papa chiarisce quale è la natura della dsc:

La dottrina sociale della Chiesa, infatti, trova la sua *sorgente* nella Sacra Scrittura, a cominciare dal Libro della Genesi e, in particolare, nel Vangelo e negli scritti apostolici. Essa appartiene fin dall'inizio all'insegnamento della Chiesa stessa, alla sua concezione dell'uomo e della vita sociale e, specialmente, alla *morale sociale elaborata secondo le necessità delle varie epoche*. Questo patrimonio tradizionale è poi stato ereditato e sviluppato dall'insegnamento dei Pontefici sulla moderna "questione sociale", a partire dall'Enciclica *Rerum Novarum*. Nel contesto di tale questione, gli approfondimenti del problema del lavoro hanno avuto un continuo aggiornamento, conservando sempre quella base cristiana di verità, che possiamo chiamare perenne.²

Abbiamo sottolineato due caratteristiche già riportate nei precedenti discorsi di Giovanni Paolo II: l'*ispirazione biblica* della dsc e il suo *costante sviluppo* per illuminare le necessità di ogni epoca. Anche il suo carattere *morale* è qui esplicitamente menzionato. Il corpo dell'enciclica è un esempio notevole di come armonizzare l'ispirazione biblica dei principi con l'adattamento ai problemi attuali.

La II parte del documento³ infatti è un'esposizione dei principi cristiani riguardo al lavoro umano che sorgono dagli insegnamenti biblici. Le citazioni della Scrittura sono molto abbondanti e strutturano veramente il discorso, fondandone le diverse affermazioni. C'è anche la presenza di elementi di analisi filosofica per approfondire i dati rivelati e confrontarli con l'esperienza. Le parti III e IV, «Il conflitto tra lavoro e capitale nella presente fase storica» e «Diritti degli uomini del lavoro» contengono invece appena una citazione marginale della Scrittura e alcune del magistero precedente. Queste parti trattano delle diverse tendenze attuali nel mondo del lavoro per poi giudicarne la conformità o meno con i principi che sono stati spiegati nella parte precedente. L'ultima sezione dell'enciclica, «Elementi per una spiritualità del lavoro», torna ad essere segnata dai costanti riferimenti biblici riguardo al senso positivo del lavoro, la fratellanza con tutti gli uomini, l'imitazione di Cristo lavoratore, la fatica nel lavoro come opportunità per conformarsi alla Croce del Signore. Questa notevole insistenza nella fondazione biblica serve anche ad enfatizzare l'idea che l'unità e la conti-

¹ Cfr. LE 1.

² LE 3.

³ LE 4-10, intitolata «Il lavoro e l'uomo».

nuità nella dsc vanno trovate nei principi basilari, piuttosto che nei diagnostici della situazione e nelle vie di soluzione proposte.¹

Un altro contributo fondamentale dell'enciclica è il fatto di mostrare sempre il *nucleo etico e antropologico* del problema sociale, impostato a partire della realtà del lavoro umano. Sia nell'analizzare i conflitti tra impiegati e datori di lavoro, sia nel giudicare i difetti dei sistemi collettivisti e capitalisti, il Papa trascende le cause economiche o sociologiche per incentrarsi nella dimensione filosofica e teologica: la natura dell'uomo, il disegno di Dio, l'idea dell'attività umana e dei rapporti interpersonali, ecc.² Orbene, lungi dal considerarli come due ambiti separati tra loro, Giovanni Paolo II sottolinea l'inseparabilità dell'etica e della tecnica in qualsiasi attività umana: «etica e tecnica possono e devono compenetrarsi, giacché le norme etiche non sono formule capricciose ed arbitrarie che s'impongono facendo violenza all'autonomia delle diverse sfere dell'agire umano, ma espressione delle dimensioni più profonde di quel agire, il quale non violentano ma conducono invece alla sua perfezione».³

Per tutte queste caratteristiche elencate ci pare di poter affermare, insieme con M. Toso, che «la prospettiva globale di LE è decisamente più teologica»⁴ e, concretamente, teologico-morale, e prepara quindi la definizione che lo stesso Pontefice farà alcuni anni dopo nella *Sollicitudo rei socialis*, stabilendo la dsc nell'ambito della teologia morale. Inoltre, anche se l'enfasi si trova nei concetti basilari dell'antropologia e dell'etica personale piuttosto che nell'analisi morale dei diversi sistemi economici o politici, l'enciclica mostra bene il nesso esistente tra i due tipi di ragionamento quando valuta i suddetti sistemi secondo la nozione di persona e di lavoro che presentano.⁵

3. Le istruzioni sulla teologia della liberazione

Come abbiamo spiegato, la teologia della liberazione era una delle correnti che criticavano la dsc, mettendone in discussione molti dei fondamenti sia ecclesiologici che di metodo teologico. Negli anni 1984 e 1986 la Congregazione per la Dottrina della Fede si occupò dell'argomento e scrisse due documenti, seguiti molto da vicino da Giovanni Paolo II, che autorizzò espressamente la loro pubblicazione.

Nella prima di esse, l'istr. *Libertatis nuntius*,⁶ sono analizzati criticamente gli

¹ Cfr. V. POSSENTI, *L'insegnamento sociale della Chiesa come morale sociale: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II*, in *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1988, 92.

² Così lo fanno notare, ad esempio, GREGG, *Challenging the Modern World*, 109-112, riguardo ai rapporti tra dipendenti e datori di lavoro; e 151-153, riguardo ad analisi del capitalismo; anche NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*», 597-601.

³ J.L. ILLANES, *Ética y teología del trabajo en la Laborem Exercens*, in FERNÁNDEZ, *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, 754. ⁴ TOSO, *Welfare Society*, 342.

⁵ Cfr. specialmente il cap. III, che inizia al n. 11, in cui si afferma che «questo carattere del lavoro umano, del tutto positivo e creativo, educativo e meritorio, deve costituire il fondamento delle valutazioni e delle decisioni, che oggi si prendono nei suoi riguardi».

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984, AAS 76 (1984) 876-909. D'ora in poi LN.

errori di alcune correnti della teologia della liberazione e vengono ricordati alcuni principi basilari dell'autentica liberazione cristiana: la priorità del peccato personale su quello sociale e della conversione del cuore sulla trasformazione delle strutture, la distinzione tra storia della Salvezza e liberazione politica, il rifiuto delle teorie marxiste e del ricorso alla violenza, ecc. Verso la fine dell'istruzione si fa un appello ai cristiani affinché tornino a confidare nella dsc, ancora vista da molti come un'ideologia chiusa.¹ E subito chiarisce qual'è il ruolo svolto dalla dsc: «L'insegnamento della Chiesa in materia sociale fornisce i grandi orientamenti etici. Ma perché possa guidare direttamente l'azione, esso esige delle personalità competenti sia dal punto di vista scientifico e tecnico, che nel campo delle scienze umane e della politica. I pastori dovranno essere attenti alla formazione di tali personalità competenti, che vivano profondamente il Vangelo. I laici, il cui compito specifico è di costruire la società, vi sono coinvolti in maniera particolare».²

Nel 1986 la stessa Congregazione pubblicò l'istr. *Libertatis conscientia*,³ annunciata ormai nella precedente – fondamentalmente critica – come quella che esporrebbe «i principali elementi della dottrina cristiana sulla libertà e sulla liberazione».⁴ Il cap. V, «La dottrina sociale della Chiesa: per una prassi cristiana della liberazione», presenta affermazioni e chiarimenti rilevanti riguardo la natura e il contenuto della dsc. Comincia con una descrizione della *natura* di questa disciplina:

L'insegnamento sociale della Chiesa è nato dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze, che si riassumono nel comandamento supremo dell'amore di Dio e del prossimo e nella giustizia, con i problemi derivanti dalla vita della società. Esso si è costituito come dottrina, valendosi delle risorse della sapienza e delle scienze umane; verte sull'aspetto etico di questa vita e tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale.

Essenzialmente orientato verso l'azione, questo insegnamento si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia. Appunto per questo, pur ispirato a principi sempre validi, esso comporta anche dei giudizi contingenti. Lungi dal costituire un sistema chiuso, esso resta costantemente aperto alle nuove questioni che si presentano di continuo, ed esige il contributo di tutti i carismi, esperienze e competenze.⁵

Le esigenze morali del Vangelo hanno la capacità di orientare in ogni epoca, in modo da risolvere i problemi sociali. Oltre alle diverse possibilità tecniche di soluzione per quei problemi, ogni scelta economica, politica, sociale ha anche una dimensione morale che è appunto quello che la fede deve giudicare secondo la sua conformità con i principi dell'etica evangelica.

I numeri successivi spiegano il *contenuto* della dsc, esposto con dettaglio e vari esempi e diviso nuovamente in principi fondamentali, criteri di giudizio e direttive d'azione, una novità rispetto alla lettera *Octogesima adveniens* nella quale ci

¹ Cfr. LN cap. XI, n. 12.

² LN cap. XI, n. 14. Il corsivo è nostro.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, AAS 79 (1987) 554-599. D'ora in poi LC.

⁴ LC 2.

⁵ LC 72.

si riferisce al contenuto di questa disciplina senza specificare in cosa consistano materialmente. I «principi fondamentali» sono quelli della dignità dell'uomo – con i diritti e doveri naturali che ne derivano –, della solidarietà, della sussidiarietà.¹ A questo livello la Chiesa si oppone all'individualismo e al collettivismo sociali, in quanto esse sono dottrine che dipendono da concezioni diverse della persona umana e della sua vita in società.

Poi si parla dei «criteri di giudizio», fondati sui principi, e che servono per esprimere un giudizio di valore su *situazioni, strutture e sistemi sociali*, che dipendono dalla volontà dell'uomo ma che tendono spesso a irrigidirsi e a cristallizzarsi in meccanismi relativamente indipendenti dalla volontà umana, pertanto bisogna operare sia per la conversione dei cuori che per il miglioramento delle strutture.² È facile constatare la continuità con la tradizione della dsc, che dalla *Rerum novarum* e la *Quadragesimo anno* insiste sui due versanti della soluzione dei problemi sociali – i costumi cristiani e le istituzioni giuste –, ma si osserva anche una presa di coscienza sul fatto che il problema della giustizia delle istituzioni ha una certa autonomia rispetto a quello delle azioni personali.³

La dsc contiene finalmente anche «direttive d'azione», ispirate ai principi e ai criteri di giudizio, e che sono i mezzi per ottenere il bene comune. Anch'esse hanno una loro moralità propria, dovendo rispettare i diritti della libertà delle persone.⁴

Per rispondere alla domanda su chi debba portare avanti l'azione politica, LC sviluppa l'idea presente già nell'istruzione del 1984: i Pastori devono formare i laici nei principi della dottrina, ma sono solo i laici a intervenire direttamente nella costruzione politica ed economica della società. Con l'aiuto di molti passi del decreto *Apostolicam actuositatem* ricorda che «questo compito rientra nella vocazione dei laici, che agiscono di propria iniziativa con i loro concittadini», e che nell'ademperarlo – in quanto fedeli e cittadini al tempo stesso – contribuiscono a migliorare l'ordine temporale, estendendo così anche il regno di Cristo, nella prospettiva «dell'unico disegno di Dio che è di ricapitolare tutte le cose in Cristo». Nel solco del Concilio, LC espone l'intrecciarsi del naturale e del soprannaturale nella vita sociale, due ordini diversi ma complementari: ogni vero progresso umano è anche, e per questo motivo, un progresso cristiano. In questo senso sono costanti i richiami ad orientare cristianamente ogni azione sociale – senza ridurle a liberazioni settoriali – insegnando allo stesso tempo con grande fermezza che la dsc stimola l'acquisizione di competenze tecniche e scientifiche, come pure la formazione del carattere: «questa dottrina non dispensa dall'educazione alla prudenza politica richiesta per il governo e la gestione delle realtà umane».⁵

¹ Cfr. LC 73.

² Cfr. LC 74-75.

³ Così lo rileva nel suo commento a questo testo G. ANGELINI, *La dottrina sociale della Chiesa*, in *La dottrina sociale della Chiesa*, 46.

⁴ Cfr. LC 76.

⁵ Cfr. LC 80.

4. Osservazioni epistemologiche

Alla fine di questo percorso per gli interventi magisteriali più salienti del pontificato di Giovanni Paolo II prima di *Sollicitudo rei socialis*, possiamo tracciare già il quadro delle principali caratteristiche epistemologiche della dsc per questo Papa. Tra le molte nozioni che sono apparse, ci sembra di poter riassumere lo statuto scientifico di questa disciplina in quattro aspetti centrali. Ognuno di essi sarà poi oggetto di ulteriori approfondimenti sia da parte del Magistero che dei teologi, ma consideriamo che la struttura di base della dsc così come la conosciamo oggi sia ormai definita. Come anche abbiamo fatto notare lungo la presentazione dei testi, molte delle note che determinano la natura della dsc erano già chiaramente presenti sin dalla nascita con Leone XIII; altre invece sono state frutto del discernimento operato nella Chiesa grazie al rinnovamento conciliare, nonché alle sfide che rappresentarono alcune correnti teologiche critiche riguardo a questa disciplina. Molti dei manuali di dsc di questi anni danno prova di aver recepito queste linee di rinnovamento.¹

a) Dottrina sociale e Rivelazione

Considerando la sua natura, la dsc si presenta anzitutto quale corpo dottrinale avente la sua *sorgente* nella Rivelazione. Questo ovviamente non vuol dire che tutta la dottrina sia esposta nella Scrittura, ma che da essa sorgono i principi fondamentali per poter elaborarla tramite l'opportuna mediazione razionale – filosofica e teologica – e il necessario riferimento alla storia. Il rapporto tra Rivelazione e problemi sociali si definisce in termini di «incontro»: ² man mano che la Chiesa si trova davanti a nuove situazioni, essa è chiamata ad illuminarle con i principi evangelici e con la luce della fede. La dsc è il risultato di questo processo.

Finora il Magistero era solito fare quest'affermazione in una maniera o in un'altra, ma è Giovanni Paolo II a presentare autentici sviluppi teorici che mostrano come la Rivelazione sia la fonte della dsc e come si fa a giudicare le svariate situazioni sociali sulla base dei suoi principi: l'esposizione della dottrina cristiana sul lavoro umano in LE o sulla libertà e la liberazione nei cap. III e IV di LC sono esempi molto chiari di questa maniera di procedere.

A questo riguardo, il primo dei principi sociali che il Vangelo offre è la sua visione della persona umana. Da questo nocciolo derivano gli altri principi sociali, e il rispetto della dignità della persona si trasforma in «criterio» e «metro» per valutare la rettitudine di una situazione o istituzione sociale.

¹ Cfr., ad esempio J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989 (originale spagnolo del 1987); T. HERR, *La dottrina sociale della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1989 (originale tedesco del 1988). Alcune riedizioni di manuali di epoca precedente, sebbene mantengano lo schema originario, arricchiscono gli argomenti con riferimenti biblici e ragionamenti più teologici. Ci sembra il caso del manuale di J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1962-1983 (trad. it. fatta da San Paolo, soltanto della 7^a e 8^a edizione tedesca, 1979-1986).

² Cfr. LC 72, ma accennata già nel Discorso di Puebla, nell'Allocuzione del 13-V-18981 e in LE 3.

Per il fatto di avere sua sorgente nella Rivelazione, nella visione cristiana dell'uomo, del mondo, della storia, la dsc è specificamente *cristiana*. È la Rivelazione – il Vangelo in primo luogo – che fornisce alla dsc quella visione integrale sulla persona umana che poi funge da sostegno di tutta l'articolazione dottrinale.¹ Grazie agli sviluppi della teologia conciliare è adesso più evidente che, per il fatto di essere cristiana, assume in sé tutto quanto c'è di nobile e retto nell'umano, allo scopo di purificarlo ed elevarlo, rispettando la sua autonomia relativa, la sua *razionalità propria*. Questo viene realizzato alla luce della fede, di una visione globale e ultima – sapienziale, se si vuole – della realtà e del disegno di salvezza di Dio. Ecco il nuovo sguardo che sboccherà nella definizione della dsc come appartenente all'ambito della *teologia*.

Il diritto naturale non viene rigettato ma – come sottolineano molti autori – Giovanni Paolo II insiste meno sul «diritto naturale» per mettere gli accenti sulla «dignità umana», che trova un supporto più luminoso nella Sacra Scrittura.²

b) *Natura etica della dottrina sociale*

L'oggetto di studio della dsc è complesso. Da un lato essa studia la società, le sue strutture e i suoi sistemi, dall'altro si riferisce anche ai comportamenti individuali in quanto essi generano o influiscono sull'organizzazione sociale. Il suo oggetto formale, il punto di vista dal quale studiare le suddette realtà, non è semplicemente descrittivo – come potrebbero esserlo altre scienze, quali la sociologia o la storia –, ma è di natura *morale* poiché pretende di esporre come *dovrebbero essere* i rapporti sociali, le strutture e le istituzioni affinché la vita sociale sia *buona*.³ Questa bontà non è efficacia tecnica ma bontà morale, in termini di rispetto della dignità della persona – il che è un concetto molto ricco, frutto di una visione profonda e completa dell'uomo, della società e del bene comune politico. Questo esime la fede dal doversi pronunciare sugli aspetti tecnici dei problemi e fa sì che la dsc sia sostanzialmente *pluralista* in campo tecnico purché la sua immagine dell'uomo e della società venga rispettata. La sua strutturazione in base a principi, criteri di giudizio e direttive rende possibile non solo il giudizio di altre concezioni sociali e diverse strutture ma anche l'orientamento positivo dell'agire.

Davanti alle accuse fatte alla dsc di essere un insieme di moralismi senza efficacia tecnica, il Papa risponde che la verità delle norme morali non va misurata secondo la loro efficacia pratica ma secondo l'adeguatezza agli insegnamenti del Vangelo.⁴ Successivamente sarà necessario che entro questa cornice – e senza dissociare etica e tecnica – i diversi esperti cerchino le maniere migliori di ri-

¹ NOTHELLE-WILDFEUER, «*Duplex ordo cognitionis*», 462.

² Cfr., ad esempio, G. ANGELINI, *I problemi della «dottrina sociale»*. Saggio introduttivo, In HERR, *La dottrina sociale*, xv.

³ Sin dai primi riferimenti alla dsc come «corpo di principi di morale sociale» nei suoi discorsi del 1981 e LE fino alle affermazioni di LN e LC, in cui la dsc fornisce i «grandi orientamenti etici» e «giudica i problemi dal punto di vista morale», Giovanni Paolo II ha sempre messo in risalto la natura prettamente *morale* di questa disciplina.

⁴ WOJTYLA, *La dottrina sociale*, 30-31.

solvere i problemi senza risparmiare sforzi: non è il Magistero a dover risolvere i problemi politici ed economici – come ripetuto tante volte da questo Pontefice – bensì a illuminare il *nucleo morale* di essi allo scopo di *orientare* il processo decisionale a questo livello, il che usualmente implica una grande apertura a diverse soluzioni tecniche.

c) *Principi perenni e applicazioni contingenti*

Come ogni dottrina morale la dsc è un corpo di principi – dignità della persona, bene comune, solidarietà, sussidiarietà, ecc. – che si articola poi in diverse norme destinate a raggiungere un ordine sociale degno dell'uomo. Eppure questa scienza morale costituita da principi e norme deve poi essere *applicata* nelle svariate situazioni per poter orientare efficacemente la condotta delle persone e delle istituzioni. Ed è proprio in questo passaggio dai principi alle applicazioni che si attua la *prudenza*, per valutare volta per volta quali sono i beni in gioco e come si dovrebbero realizzare principi e norme in ogni caso. Se questo è vero per la morale personale – dove spesso non è facile determinare quale è la norma da seguire per raggiungere il bene della persona – è logico che sia così anche nel caso della morale sociale, dove solitamente le situazioni si presentano con una maggiore complessità e con diagnosi in gran parte opinabili.

Giovanni Paolo II mostra una coscienza chiara del fatto che queste applicazioni hanno molti elementi contingenti, non solo perché le situazioni dove si applicano i principi sono sempre mutevoli, ma anche perché la percezione del nucleo dei problemi e l'orientamento di una soluzione implicano giudizi che sono spesso contingenti nelle materie economiche e politiche. Un chiarimento importante: «contingente» non si oppone a «vero» ma a «necessario» o «permanente». Perciò affermare che la dsc contiene elementi e giudizi «contingenti» non significa che essi siano opinabili o relativi, ma che di solito appartengono a una situazione particolare e che, quindi, risultano pienamente opportuni e comprensibili solo in quel contesto specifico.

Un secolo di dsc dà al Papa la prospettiva necessaria per rendersi conto che molti giudizi del Magistero sono evoluti – a volte in maniera notevole –, e non perché la dottrina cattolica sia diversa, ma perché è cambiata la percezione delle diverse situazioni e anche la forma di applicare prudenzialmente i principi e le norme morali ai diversi problemi. Questo, lungi dall'essere uno svantaggio, dà alla dsc la dinamicità di cui necessita ogni disciplina morale che voglia essere aperta ai nuovi problemi e situazioni storiche, culturali, ecc.¹

La distinzione di livelli all'interno della dsc aiuta a spiegare la evoluzione dei giudizi storici in materia sociale e anche a non assolutizzare nel tempo la literalità di alcune applicazioni a delle situazioni particolari che sono state fatte

¹ Cfr. WOJTYŁA, *La dottrina sociale*, 45-46; ma anche IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale*, 17-21. Ci sembra significativo il fatto che quest'ultimo autore indichi come cause della dinamicità della dsc non solo la capacità di adattamento a qualsiasi situazione storica, ma anche la capacità di comprendere meglio se stessa – i suoi principi, i suoi fondamenti, la sua missione, ecc. Lo dirà anche il Papa nei successivi documenti.

tenendo conto di valutazioni politiche, economiche, culturali e anche di opportunità pastorale, appartenenti a un'epoca precisa. Sia il Magistero che i cattolici – come tutti gli uomini, uguali ad essi – sono sempre immersi in un determinato contesto culturale, e quando i Papi parlano, di solito non distinguono i principi fondamentali dalle applicazioni contingenti, poiché in linea di massima si tratta di interventi pastorali, non scientifici. Sarà poi compito della teologia saper discernere quali cose appartengono al deposito della fede e quali invece provengono dal sistema storico, sociale e culturale dell'epoca in cui ebbe luogo un dato intervento, il che è un compito assai difficile.¹

d) *La missione dei Pastori e dei laici*

Riguardo al soggetto della dsc, è necessario anche qui distinguere due livelli: quello della formulazione dottrinale e quello della realizzazione pratica – cioè il disegno di programmi concreti e la stessa azione che porta a migliorare le istituzioni sociali.

La formulazione dottrinale compete ai Pastori, che hanno ricevuto la missione d'insegnare nella Chiesa. Di solito il Papa si riferisce al contenuto di questo insegnamento come «principi», «consigli», «grandi orientamenti etici»,² per ribadire che non spetta ai Pastori fornire soluzioni ai problemi sociali, ma orientamenti che illuminano il nucleo morale dei problemi e che, a loro volta, sono condizioni perché le diverse proposte siano rispettose dell'ordine etico.³ L'elaborazione della dsc riceve ovviamente la *collaborazione* di tutti i membri della Chiesa – dei laici in maniera speciale, poiché sono direttamente in contatto con i problemi sociali – che offrono il loro studio, esperienza e riflessione.

La realizzazione pratica della dsc, cioè la ricerca di soluzioni concrete per migliorare la società che siano rispettose della morale cristiana, spetta per vocazione propria ai fedeli laici, che agiscono con libertà e con responsabilità personali sia che lo facciano individualmente o in maniera associativa, e senza pretendere che le loro scelte siano la *soluzione cattolica ufficiale*. In questo campo anche i Pastori hanno un ruolo decisivo, cioè quello di *formare la coscienza* dei fedeli laici ai principi della dsc e *sorvegliare* le diverse applicazioni che loro fanno, con lo scopo di assicurarne la consonanza con un agire cristiano.⁴ Tuttavia benché i Pastori

¹ Cfr. G. ANGELINI, *La dottrina sociale: quale compito per la teologia?*, «Teologia» 14 (1989) 195-196. L'autore presenta le difficoltà esistenti per distinguere i principi perenni dalle applicazioni contingenti e costata che «molti giudizi storici intempestivi sono stati pronunciati, nella vicenda moderna e contemporanea della Chiesa, proprio a motivo della tacita sovradeterminazione di presunti principi permanenti, dei quali non si scorgeva invece l'*obiettivo solidarietà con un sistema storico-sociale contingente* e di fatto già superato», 196. Non avanza poi alcun criterio per risolvere questo problema, ma riteniamo che lo determina con lucidità e precisione.

² Cfr. LN cap. XI, n. 14; LC 80 e le Allocuzioni del 13 e del 15 maggio 1981.

³ Cfr. IBÁÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale*, 32-33, con molte citazioni di Giovanni Paolo II ribadenti il distacco da opzioni politiche particolari che si aspetta dai Pastori, che va combinato però con la loro responsabilità di insegnare la morale sociale.

⁴ Cfr. J. MEJÍA, *Temi di dottrina sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 1996, 56-59.

siano in gran parte responsabili della formazione morale dei fedeli, è compito solo dei laici procurarsi una formazione negli aspetti tecnici dei problemi e avanzare proposte di soluzione con iniziativa e competenza, senza le quali tutto si ridurrebbe ad un volontarismo benintenzionato ma inefficace.

A partire da questi interventi di Giovanni Paolo II sarà frequente che nei documenti del Magistero si parli della «formazione della coscienza» dei cristiani quale prima forma di mettere in pratica la dsc. Con questa formula siamo lontani dal controllo istituzionale della Chiesa sulla politica – mentalità assai diffusa in passato in molti ambienti cattolici – e anche dal clericalismo che pretende di insegnare ai laici quali decisioni concrete si debbano prendere in materie economiche e politiche. D'altra parte «formare la coscienza» nemmeno implica un richiamo vago e sbiadito a dei principi generali che non hanno poi la forza per influire realmente sulle scelte dei cristiani, ma consiste invece nell'aiutare i fedeli a fornire – con libertà e responsabilità personali – una risposta coerente con la loro condizione di credente.

V. SOLLICITUDO REI SOCIALIS E LA COMPRESIONE DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA COME TEOLOGIA MORALE

Nella sezione precedente abbiamo volutamente riportato commenti ai testi magisteriali nonché veri sviluppi teorici fatti dagli studiosi, quasi sempre anteriore alla pubblicazione dell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*,¹ allo scopo di far vedere come le definizioni lì presenti sono il frutto maturo di un approfondimento dottrinale avveratosi nella Chiesa lungo il pontificato di questo Papa. Nel presente documento infatti è fornita la definizione di dsc più chiara che il Magistero finora abbia dato e la si ascrive all'ambito della teologia morale. Questo passo di Giovanni Paolo II è di grande rilevanza per il nostro studio, perché *in un certo senso chiude il dibattito* sulla natura della dsc e *in un altro senso lo apre*. Lo chiude nel senso che non è più possibile affermare che la dsc sia una parte della filosofia, e nemmeno una ideologia o un programma politico cristiano: essa è teologia morale.² Ma diciamo anche che lo apre nel senso che adesso è necessario spiegare cosa si intende esattamente con questa affermazione, che certo non è stata interpretata in modo univoco dagli studiosi.³ Difatti, a partire dalla SRS, e in concreto dall'iscrizione della dsc alla teologia morale, si verifica una prolifera-

¹ GIOVANNI PAOLO II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, AAS 80 (1988) 513-586. D'ora in poi SRS.

² Cfr., ad esempio, MEJÍA, *Temi di dottrina sociale*, 36: «queste parole [...] collocano la dsc nel terreno della teologia, e della teologia morale, eliminando ogni ambiguità circa il suo statuto "scientifico"»; ma anche ILLANES, *La dottrina social*, 855, che qualifica questa affermazione come «punto di arrivo».

³ Cfr., ad esempio, G. COLOMBO, *La dottrina sociale della Chiesa «appartiene» al campo della teologia* (SRS 41), «*Seminarium*» 41 (1989) 237-238, suggerisce che SRS apporta un'indicazione di principi e affida agli esperti l'elaborazione sistematica. Riguardo alle sfide che dischiude questa definizione e ai problemi che restano senza soluzione, è utile anche ANGELINI, *La dottrina sociale: quale compito per la teologia?*, 191-199.

razione di pubblicazioni, convegni di studio e interventi riguardanti la natura di questa disciplina.¹

Nella presente sezione tratteremo delle affermazioni contenute nella SRS sulla natura e le caratteristiche più salienti della dsc, che in qualche modo sono la spiegazione della sua definizione come parte della teologia morale. Molte di esse saranno poi approfondite nel documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica sull'insegnamento della dsc ai candidati al sacerdozio.² Finalmente esporremo alcune delle diverse maniere in cui è stata intesa l'appartenenza della dsc alla teologia morale.

1. *L'enciclica Sollicitudo rei socialis*

Il 30 dicembre 1987 Giovanni Paolo II pubblica la sua seconda enciclica sociale per commemorare i vent'anni di *Populorum progressio*. È un aggiornamento del messaggio di Paolo VI sullo sviluppo, analizzando la situazione della fine degli anni '80. Oltre ad offrire una impostazione più teologica di quella del documento di Paolo VI, SRS ha preziose indicazioni riguardo lo statuto della dsc. A tal fine il punto centrale è il n. 41, dove si definisce la disciplina e si afferma la sua appartenenza all'ambito della teologia morale. Risulta altresì interessante vedere le conseguenze di questa definizione lungo tutta l'enciclica man mano che vengono affrontati i diversi argomenti in questa prospettiva adesso chiaramente stabilita.

a) *Una prima caratterizzazione della dottrina sociale*

Il documento inizia proprio con una nozione di dsc in cui si dà ragione dell'origine, dello sviluppo e della natura. Essa è presentata come il frutto della preoccupazione dei Papi per una società che promuova la persona umana «in tutte le sue dimensioni», una espressione frequente dei documenti di Paolo VI. Tramite i successivi insegnamenti del Magistero si è costituito un «*corpus*» dottrinale che ha la proprietà di adattarsi costantemente ai tempi. La giustificazione teorica del modo di realizzare questo adattamento è prettamente teologica: la Chiesa *va leggendo* gli avvenimenti *nella* – in latino, «*spectans*» – pienezza della Parola e con l'assistenza dello Spirito Santo.³ Ancora una volta è la Rivelazione ad ave-

¹ Si possono vedere le bibliografie in alcuni di questi studi e manuali, riportanti decine di opere sullo statuto scientifico della dsc, ad esempio, G. BEDOGNI, *La dottrina sociale della Chiesa come teologia pratica: un'indagine epistemologica*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, 237-243; oppure A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral III. Moral social, económica y política*, Aldecoa, Burgos 1993, 298-302.

² CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 30-XII-1988, «*Seminarium*» 41 (1989) 135-211. D'ora in poi *Orientamenti*. L'allora segretario del dicastero lo presentava come il frutto del lavoro di molti anni (1981-1988), e concepito quale risposta al bisogno di chiarezza riguardo a tanti aspetti della dsc che rimanevano confusi, secondo quanto risultava da molte interviste e inchieste fatte nei seminari, e da diverse visite apostoliche (cfr. J. SARAIVA MARTINS, *Introduzione*, «*Seminarium*» 41 [1989] 130-131).

³ Cfr. SRS 1 e anche *Orientamenti*, n. 3.

re un ruolo fondamentale, in quanto capace di illuminare le diverse realtà per vederle nella loro dimensione più profonda. Poi si fa riferimento anche all'elaborazione teologica, necessaria per fare la mediazione tra Rivelazione e realtà storica.¹

Il documento non menziona esplicitamente, quale causa dell'adattamento della dsc ai tempi, la comprensione che la Chiesa ha di se stessa, della sua missione e del suo messaggio specifico per l'ambito sociale – come è nostra convinzione –, ma nemmeno si limita alla spiegazione semplicistica di tipo «nuovo discorso per nuovi problemi». La dsc si sviluppa non soltanto perché evolvono i problemi e le situazioni dove l'uomo si trova, ma anche grazie ad un costante approfondimento nei suoi principi teorici, il loro significato e la loro articolazione. Riteniamo che l'accento del Papa alla «lettura della storia nella pienezza della Parola di Dio» include anche una lettura sempre più profonda e chiara del ruolo della stessa Chiesa nella questione sociale.² Ci porta a pensare in questo modo anche la spiegazione del Papa sulla *continuità e il rinnovamento* della dsc:

Esso, da un lato, è *costante* perché si mantiene identico nella sua ispirazione di fondo, nei suoi “principi di riflessione”, nei suoi “criteri di giudizio”, nelle sue basilari “direzioni di azione” e, soprattutto, nel suo vitale collegamento col Vangelo del Signore; dall'altro lato, è sempre *nuovo*, perché è soggetto ai necessari e opportuni adattamenti suggeriti dal variare delle condizioni storiche e dall'incessante fluire degli avvenimenti, in cui si muove la vita degli uomini e delle società.³

La *novità* in dsc non solo si deve al «fluire degli avvenimenti», cioè ai nuovi problemi sociali che si pongono e che prima non esistevano, essa si deve anche al «variare delle condizioni storiche», il che – sebbene non venga specificato – crediamo possa riferirsi all'insieme di convinzioni di fondo che sono presenti nella cultura di un'epoca data, e che certamente sono il contesto giusto per ca-

¹ Cfr. T. LÓPEZ, *Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia. Estatuto teológico* in F. FERNÁNDEZ (COORD.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos - Unión Editorial, Madrid 1990, 46-52. L'autore analizza questo passo di SRS 1 nel contesto delle fonti della dsc. Conclude che la dsc «appartiene in qualche modo alla Rivelazione e, allo stesso tempo, deriva in qualche maniera dalla realtà sociale. O meglio, il corpo dottrinale è un'esplicitazione di alcune verità contenute virtualmente nella Rivelazione, e questa esplicitazione diventa possibile con l'aiuto degli avvenimenti storici», 51. Lo stesso Papa diceva alcuni mesi prima che «essa [la Chiesa], nel promulgare un documento come l'enciclica *Populorum progressio*, non ha fatto altro che applicare alla realtà concreta di un determinato frangente storico la luce che riceve dalla Parola di Dio e dalla propria riflessione su di essa», GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla commemorazione del xx anniversario della «Populorum Progressio»*, 24-III-1987, n. 5, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» x, 1 (1987) 669-677.

² Cfr., in questo senso, le riflessioni intorno a SRS 1 di T. LÓPEZ, *Centesimus Annus: nuevas perspectivas*, in F. FERNÁNDEZ (COORD.), *Estudios sobre la encíclica «Centesimus Annus»*, Aedos - Unión Editorial, Madrid 1992, 123-124: «Non è questo un compito realizzato in maniera puramente meccanica [formulare dei giudizi e orientamenti in materia sociale], con risultati sempre identici. La ragione è che variano costantemente i punti di riferimento. Variano ovviamente le situazioni sociali, ma varia anche in qualche modo il quadro dottrinale», 124. Questo secondo processo viene chiamato «di maturazione del senso della dsc», 123, il quale a partire dalla dottrina del Concilio culmina nell'affermazione del carattere teologico di questa disciplina.

³ SRS 3. Cfr. anche *Orientamenti*, nn. 11-12 e 17-18.

pire sia i problemi sociali sia gli interventi del Magistero a riguardo. Dovremo riprendere questo argomento nella prossima sezione, poiché *Centesimus annus* aggiungerà altri elementi di riflessione per poter tracciare un bilancio. Per ora basti constatare l'insistenza del Papa sulla continuità e il rinnovamento della dsc, dovuto all'influsso della storicità sia sull'oggetto di studio – la realtà sociale – come anche sul soggetto della sua formulazione – la Chiesa. Allo stesso tempo però non si deve pensare che l'insegnamento della Chiesa in materia sociale sia relativo, ma soltanto che lo si capisce pienamente tenendo conto del contesto storico.

Come è ormai abituale negli interventi sociali di Giovanni Paolo II, SRS presenta una buona *fondazione biblica* per alcuni temi centrali quali la natura del vero sviluppo umano,¹ l'influsso del peccato sulle istituzioni sociali e la necessità di conversione,² la solidarietà,³ ecc. Così lo hanno notato molti studiosi.⁴

La *natura morale* della disciplina viene anche approfondita nel cap. II dell'enciclica, dedicato alla novità del documento paolino. Si fornisce un'interessante giustificazione dell'intervento di Paolo VI «sopra una materia che a prima vista è solo economica e sociale: lo sviluppo dei popoli». ⁵ Come aveva anche fatto Leone XIII ai suoi tempi, *Populorum progressio* voleva puntare sul «carattere etico e culturale della problematica», e questo esige l'attenzione della dsc quale «applicazione della Parola di Dio alla vita degli uomini e della società così come alle realtà terrene, che ad esse si connettono». ⁶ Essendo un problema etico, è compito della Chiesa intervenire sul doppio versante accennato già nella LC: la vita degli uomini e la vita della stessa società. La dsc appunto vuole fornire gli elementi perché persone e società possano *agire bene*, e in questa linea Giovanni Paolo II ribadisce che la grande novità dell'enciclica paolina fu il riconoscimento del sottosviluppo come «fatto morale». ⁷ Oltre ad essere una disfatta economica, politica e sociale, il sottosviluppo trova le sue cause nelle *azioni cattive* di alcune persone e nei *sistemi ingiusti* di funzionamento dell'economia e della politica. ⁸ Questo male morale poggia su un male teorico: un concetto sbagliato di sviluppo, che la dsc deve anche denunciare e correggere. ⁹ Benché la dimensione morale non sia l'unica dei problemi sociali, è una dimensione reale e più profonda delle altre, ed è proprio qui che la Chiesa è chiamata in causa.

Interessante in questo senso l'analisi che fa riguardo alle strutture di peccato: ¹⁰

¹ Cfr. SRS 29-31.

² Cfr. SRS 38.

³ Cfr. SRS 40.

⁴ Cfr., ad esempio, C. BUZZETTI, *Le radici bibliche dell'enciclica*, in M. Toso (a cura di), *Solidarietà, nuovo nome della pace: studi sull'enciclica Sollicitudo rei socialis*, Elledici, Leumann 1988, 9-14.

⁵ SRS 8.

⁶ *Ibidem*.

⁷ SRS 9.

⁸ Cfr. SRS 16, in cui Giovanni Paolo II, analizzando il mondo contemporaneo, si interroga poi sulla responsabilità di tante ingiustizie, e la attribuisce a *quanti detengono il potere* economico e politico – sia nei paesi poveri sia nei ricchi –, e a diversi *meccanismi* economici e sociali, «i quali, benché manovrati dalla volontà degli uomini, funzionano spesso in maniera quasi automatica, rendendo più rigide le situazioni di ricchezza degli uni e di povertà degli altri». Perciò è necessario «sottoporre più avanti questi meccanismi a un'attenta analisi sotto l'aspetto etico-morale», come farà nel cap. v.

⁹ Cfr. SRS 10, 21 e tutto il cap. IV: «L'autentico sviluppo umano».

¹⁰ Cfr. cap. V: «Una lettura teologica dei problemi moderni», SRS 35-40.

esistono delle *strutture ingiuste* che impediscono lo sviluppo, e che sono il risultato di *azioni immorali* di molte persone mosse dalla brama del profitto e dalla sete di potere. Molti studiosi hanno rilevato in quell'epoca la novità dell'esposizione e del vocabolario utilizzato, strumento di analisi certamente chiaro e adeguato. Tuttavia, non si deve pensare che ci sia una *continuità assoluta* – in senso epistemologico – tra le azioni individuali e le strutture che esse generano, come se atteggiamenti solidali individuali assicurassero strutture sociali giuste. Sebbene si possa stigmatizzare il peccato quale causa delle ingiustizie ed esortare alla conversione, arrivato il momento delle proposte il Papa risponderà che «la Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire [...]. Essa, infatti, non propone sistemi o programmi economici e politici, né manifesta preferenze per gli uni o per gli altri, purché la dignità dell'uomo sia debitamente rispettata e promossa ed a lei stessa sia lasciato lo spazio necessario per esercitare il suo ministero nel mondo». ¹ È un'altra applicazione dell'esistenza delle diverse logiche presenti in dsc: la moralità delle *azioni personali* e quella delle *strutture sociali*.

b) *La natura teologica della dottrina sociale*

Nel cap. v di SRS il Papa spiegava che le strutture di peccato hanno sempre alle spalle degli atteggiamenti personali cattivi da cambiare. La domanda che si farebbe quindi il lettore è *come sono le strutture giuste che un uomo solidale dovrebbe promuovere?* Ma la risposta del Pontefice comincia per stabilire che non è possibile rispondere a tale domanda: la Chiesa non ha alcun sistema economico o politico da proporre. Eppure subito afferma che certamente ha una parola da dire riguardo ai problemi sociali, poiché essi non sono soltanto tecnici ma «innanzitutto morali», e «né l'analisi del problema dello sviluppo in quanto tale, né i mezzi per superare le presenti difficoltà possono prescindere da tale essenziale dimensione». Quello che la Chiesa ha da dire riguarda «la natura, le condizioni, esigenze e finalità dell'autentico sviluppo e gli ostacoli, altresì, che vi si oppongono»; non si riferisce però a come raggiungere tecnicamente lo sviluppo, perché non fa parte della dimensione morale del problema. Diffondendo così la sua dottrina sociale, la Chiesa favorisce «sia la corretta impostazione dei problemi che la loro migliore soluzione». ²

Come conclusione al ragionamento fin qui sviluppato, Giovanni Paolo II spiega la vera natura della dsc, in quella che è la definizione più completa che ha dato il Magistero fino a quel momento:

¹ SRS 41.

² Cfr. SRS 41. Il Papa faceva considerazioni simili alcuni mesi prima dell'enciclica: «occorre pertanto riconoscere, oggi specialmente, che la Chiesa ha in questo campo [la questione sociale] un ruolo da svolgere. Tale ruolo non consiste certamente nel proporre dei piani tecnici particolareggiati, ma nell'individuare, *alla luce dell'eredità evangelica, le esigenze etiche e le vere finalità*, degne dell'uomo, che devono guidare tutta l'attività umana, personale e sociale, privata e pubblica, economica, politica, internazionale», GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla commemorazione del xx anniversario della «Populorum Progressio»*, 24-III-1987, n. 11.

La dottrina sociale della Chiesa non è una “terza via” tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una *categoria a sé*. Non è neppure un’*ideologia*, ma l’*accurata formulazione* dei risultati di un’attenta riflessione sulle complesse realtà dell’esistenza dell’uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di *interpretare* tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell’insegnamento del Vangelo sull’uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per *orientare*, quindi, il comportamento cristiano. Essa appartiene, perciò, non al campo dell’*ideologia*, ma della *teologia* e specialmente della teologia morale.¹

Né *terza via* né *ideologia* – che sono costruzioni umane, necessariamente parziali e tecniche, anche se la loro fondazione sia a volte filosoficamente profonda, come nel caso del marxismo e del capitalismo, e cerchino anche d’interpretare la realtà e orientare la condotta –, la dsc appartiene all’ambito della *teologia morale*. Questa è la definizione centrale riguardo la natura epistemologica della dsc contenuta in questo documento. Ed è giustificata: la Chiesa *riflette* sulle realtà sociali alla luce della fede e della tradizione, e ne *formula* i risultati in un corpus dottrinale che ha come scopo l’*interpretazione* di quelle realtà sociali nella sua dimensione morale – cioè la sua conformità o meno con i principi del Vangelo – e la *guida* della condotta delle persone. L’oggetto della riflessione della dsc – l’oggetto materiale – sono «le complesse realtà dell’esistenza dell’uomo, nella società e nel contesto internazionale»; con questa espressione, a nostro avviso, si intendono più le istituzioni, strutture e situazioni sociali che le azioni personali, benché siano sempre collegate. Il punto di vista dal quale si riflette su quelle realtà – l’oggetto formale – è «la conformità o difformità con le linee dell’insegnamento del Vangelo sull’uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente». Il corpo dottrinale a cui si riferisce per pronunciare i giudizi sulla società non è una teoria economica, politica o filosofica – come nel caso delle ideologie – ma i principi evangelici dell’ordine sociale. La sua finalità è «orientare il comportamento cristiano», giacché i giudizi espressi dalla dsc esigono un’azione. A motivo di tutte queste caratteristiche essa appartiene alla teologia morale.

Come si vede, non tutti i dettagli dello statuto epistemologico della dsc sono sviluppati dal Papa. Spetta piuttosto ai teologi provvedere all’arricchimento teorico a partire dai preziosi indirizzi del magistero di Giovanni Paolo II, che è riuscito a scongiurare le critiche di ideologismo per collocare questa disciplina a pieno titolo nell’ambito della teologia morale. Vedremo ora alcune di queste proposte epistemologiche della dsc come teologia morale.

¹ SRS 41.

2. Alcune proposte per la comprensione della dottrina sociale della Chiesa come teologia morale

Tra i molti autori che si sono occupati di fare uno studio epistemologico sistematico per la dsc ne abbiamo scelti tre: J.L. Illanes, M. Toso e S. Lanza. Tutti e tre hanno una proposta abbastanza completa, originale e propria, e ci sembra di poterli considerare capostipiti di molti altri sviluppi. Alla fine della sezione ne presenteremo una valutazione comparativa.

a) La proposta di J.L. Illanes

José Luis Illanes ha insegnato teologia all'Università di Navarra (Spagna) e appartiene al gruppo di ricerca AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social). Ha dedicato molti anni alla teologia delle realtà terrene e ha pubblicato alcuni articoli sulla natura della dsc.¹

Riguardo alla definizione di dsc in SRS 41 e alla sua ascrizione alla teologia morale, Illanes ne afferma l'importanza mentre chiarisce che «la novità non si riferisce tanto a un cambiamento nella natura della dsc, e nemmeno nella natura dei documenti in cui viene formulata, ma piuttosto a una percezione e formulazione più esatte della realtà soggiacente alla dsc sin dai suoi inizi».²

Quando l'autore si interroga circa la struttura interna della disciplina – se sia una dottrina sulla società, la sua configurazione e il suo destino; oppure una semplice esortazione, aperta a una pluralità di realizzazioni; oppure un programma di azione; o tutte queste cose – conclude che essa è una «realtà complessa», «definita» dal Magistero come un insieme di principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione. Questa definizione riesce a *esprimere adeguatamente* la complessa realtà della dsc, in cui confluiscono elementi a vari livelli, come è logico per una disciplina che si muove sempre tra convinzioni di fondo e realtà concreta. Si tratta di un'espressione adeguata anche se si pensa alla specificità del punto di vista – l'oggetto formale –, poiché la dsc non si limita a descrivere la realtà sociale, ma cerca la sua «valutazione a partire dai principi» – la dignità dell'uomo, il valore della vita umana, della libertà, il bene comune, la solidarietà, ecc. Questa *valutazione* è, a sua volta, *spinta per l'agire*. Pertanto ciò che definisce più precisamente la dsc non è il fatto di essere un corpo dottrinale di verità sulla vita sociale, bensì che questo corpo è adatto ad analizzare gli avvenimenti e le situazioni sociali, e a formulare dei giudizi storici per orientare la

¹ Il principale testo di riferimento è J.L. ILLANES, *La doctrina social de la Iglesia como teología moral*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 839-876. Anche importanti sono i già citati IDEM, *Estructuras de pecado*, in FERNÁNDEZ, *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, 379-397 e IDEM, *Verdad del hombre y cuestión social*, in FERNÁNDEZ, *Estudios sobre la encíclica «Centesimus Annus»*, 185-198.

² ILLANES, *La doctrina social*, 863. Non saremmo quindi – continua l'autore – davanti a una «modificazione della realtà designata come dsc» ma davanti a un «chiarimento epistemologico», frutto del rinnovamento operatosi nella Chiesa rispetto al modo di capire il rapporto tra fede e ragione, tra filosofia e teologia.

condotta. Principi dottrinali e situazioni storiche non sono però elementi semplicemente giustapposti; sono talmente compenetrati che si può affermare che la Chiesa insegna i principi *quando valuta* le situazioni storiche: è vera dottrina – cioè espressione della verità delle cose, di realtà trascendenti il flusso della storia – ma «dottrina formulata nello stesso processo di descrivere, valutare e interpretare gli avvenimenti e situazioni di cui si tratta». Perciò più che trasmettere delle verità o dei principi, più che proporre delle soluzioni ad alcuni problemi sociali – anche se a volte lo fa –, la dsc vuole soprattutto «fomentare tra i suoi destinatari l'abitudine e la capacità di analizzare la propria situazione sociale allo scopo di cogliere le sue dimensioni profonde e di percepire le implicazioni e le esigenze che ne derivano». È così che finisce per qualificare la dsc come «stile, scuola o modo di pensare» la realtà sociale, per il quale il Magistero dà gli elementi principali e un esempio costante.¹

La disciplina è *teologica* perché quei principi, criteri e direttive sono ispirati – cioè si esplicano, ottengono la loro fondazione ultima – nell'«insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente» (SRS 41). Se nei primi tempi della sua storia moderna era solito fondare la dsc sul diritto naturale, grazie al rinnovamento del Concilio e al magistero di Giovanni Paolo II è adesso più chiaro che la luce della fede non solo non ostacola la razionalità, bensì conferisce alla ragione «la verità che permette di capire la realtà fino in fondo, contemplandola da Dio stesso» e, pertanto, non occorre lasciare da parte l'ispirazione evangelica per parlare della verità sull'uomo e sulla società.²

Illanes si domanda, per ultimo, su come faccia la dsc a raggiungere il suo scopo, cioè in che maniera essa è capace di giudicare le diverse situazioni e orientare l'agire. La dsc è una «utopia etica» che vorrebbe *superare il presente* a partire dalla percezione del valore della persona e della gravità di qualsiasi offesa alla sua dignità insita nei rapporti sociali, che ne esige il superamento.³ Orbene, la percezione dei problemi usualmente non è qualcosa di difficile, nemmeno per uno sguardo prescientifico della realtà sociale. Tuttavia, nel momento in cui si vogliono *individuare le cause* e poi, soprattutto, *proporre delle soluzioni* per superarli, è assolutamente necessario il ricorso agli studi e alle analisi dettagliate, cioè alle scienze del sociale.⁴ La dsc è una disciplina morale e *l'imperativo etico* è sempre *una delle dimensioni* dell'agire individuale o delle strutture sociali, che sono anche politiche, economiche, ecc. L'interpellanza che fa la dsc alle diverse realtà sociali, come ogni imperativo etico, «possiede piena urgenza esistenziale,

¹ Cfr. ILLANES, *La doctrina social*, 857-861.

² Cfr. *ibidem*, 862-864. Più chiaro ancora su questo punto è T. López – anche appartenente al gruppo AEDOS – quando afferma che «sebbene i principi di giustizia vengono esigiti dalla retta ragione, essi sono espressi dalla Chiesa nella luce del Vangelo, nel senso che esiste una forma specificamente cristiana di impostarli». Le categorie di creazione, peccato e redenzione sono quelle che danno la pienezza di senso a tutti gli sforzi delle altre discipline per determinare quei principi di giustizia (cfr. T. LÓPEZ, voce «*Doctrina social de la Iglesia, II: Naturaleza*», in C. IZQUIERDO [dir.], *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, 266-267).

³ Cfr. ILLANES, *La doctrina social*, 867-868.

⁴ Cfr. *ibidem*, 872-873.

ma comporta allo stesso tempo [...] una apertura a delle diverse possibilità o concretizzazioni e, in questo senso, una relativa indeterminatezza». ¹ Un'adeguata analisi della vita sociale dovrà avere, pertanto, quali *dimensioni intrinseche*, sia quella etica sia quella delle scienze sociali: essi non possono essere due universi mentali pieni con un rapporto estrinseco, bensì devono integrarsi nell'unica analisi della realtà e nella determinazione della linea d'azione. La parola che condensa questo rapporto è «dialogo», ma la dsc è per Illanes *uno dei soggetti* di quel dialogo, non *il suo risultato*: essa è la voce della fede che interpella le diverse scienze che analizzano il sociale e determinano le azioni da intraprendere, e che esige loro di avere alla base un'antropologia adeguata; essa è «una luce che aiuta a valutare le diverse soluzioni e sistemi, correggendoli e, se necessario, modificandoli dal di dentro». ²

Riteniamo di grande rilevanza questo chiarimento, poiché racchiude la dsc – Magistero e riflessione teologica – nell'ambito teologico morale, dimensione certamente costitutiva di ogni azione o struttura sociale, ma *insufficiente* a determinare per se stessa le cause dei problemi o le azioni da intraprendere. ³ Tuttavia essa è l'unica dimensione dove la Chiesa può e deve dire una parola, è il suo *contributo specifico* ai problemi sociali. Poi saranno i diversi soggetti sociali – persone singole, gruppi, partiti politici, la stessa società come un tutto –, soggetti liberi e responsabili, che dovranno portare avanti l'analisi della realtà e la deliberazione sulle azioni richieste, senza pretendere dalla Chiesa più di quanto essa possa dare: un insegnamento morale, una maniera di pensare moralmente i problemi. Evidentemente questo insegnamento è *espresso nei termini delle scienze sociali e in riferimento ai suoi problemi*, poiché deve essere capace di dialogare – integrarsi – con loro riguardo allo stesso oggetto, ma generalmente questo non implica un'opzione scientifica particolare, perché non è questa la missione della teologia, che deve esprimere le *implicazioni della fede* per la vita sociale. ⁴

¹ *Ibidem*, 870.

² *Ibidem*, 875. L'idea di «dialogo» è sempre chiamata in causa da Illanes al momento di fare teologia sulle realtà terrene. Questo non significa però che ci si riferisca a delle discipline diverse che stabiliscono un rapporto estrinseco tra di loro, ma vuol dire che è necessaria una certa *presenza congiunta* del teologico, del filosofico, e dello scientifico-sociale, dove ognuno apporta la sua luce particolare, poiché si tratta dello studio di realtà – azioni, situazioni – che comprendono tutte quelle dimensioni. La teologia presuppone quindi in questi casi l'esistenza ed autonomia di un sapere non teologico che essa vuole guardare «da Dio». Per un approfondimento in questi concetti rimandiamo a IDEM, *Sobre el saber teológico*, Rialp, Madrid 1978, 56-58; IDEM, *Fe y razón, Filosofía y Teología. Consideraciones al hilo de la «Fides et ratio»*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 811-812; e soprattutto IDEM, *Economía y discurso teológico: análisis de un encuentro*, in L. RAVINA (ed.), *Economía y religión. Actas del III Simposium Internacional de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, Eunsa, Pamplona 2000, 97-117.

³ Cfr. ILLANES, *Estructuras de pecado*, 395: «È ovvio che i principi, i criteri e le direttive non bastano, per se stessi, a configurare l'azione concreta, e meno ancora un'azione che voglia incidere sulla struttura sociale con il desiderio di modificarla: un'azione di questo tipo implica infatti un'analisi dettagliata della realtà, allo scopo di individuarne le leggi e i meccanismi di funzionamento, e di riuscire quindi a definire obiettivi e tracciare programmi operativi. Tuttavia risulta anche ovvio che senza quei principi, criteri e direttive di base non è possibile formulare alcun progetto».

⁴ Utili a questo riguardo le riflessioni di F. MORENO, *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales*, «Annales theologici» 5 (1991) 131-181.

A mo' di riassunto, potremmo dire che per Illanes, l'*oggetto materiale* della dsc sono le diverse situazioni, realtà o problemi sociali, non tanto le azioni individuali che li generano, sebbene vi sia uno stretto rapporto tra di essi. Sembra piuttosto che l'azione individuale o di gruppo – libera e responsabile – consistente nell'analisi sociale, la determinazione delle linee per l'agire e il concreto proseguimento di tali azioni, debba integrare, insieme alle scienze sociali, la dottrina sulle realtà sociali contenute nella Rivelazione ed espresse dal Magistero, che faccia sì che il «modo di pensare» quelle realtà risponda alle esigenze della fede. L'*oggetto formale* è la conformità delle suddette realtà sociali con i principi perenni della dsc, condensati nel rispetto della dignità della persona.¹ La *finalità*, come già detto, è insegnare alle persone a pensare la realtà sociale in un certo modo, integrando nell'affrontare i problemi sociali i principi, criteri e direttive della dsc. Perciò riteniamo che l'espressione «formare la coscienza» sia per lui sufficiente per descrivere lo scopo della dsc: questa è la maniera in cui essa «guida la condotta». Il *soggetto* della dsc è, per quanto riguarda la sua formulazione, il Magistero e i teologi – ognuno a suo livello – quando stabiliscono e spiegano i principi, criteri e direttive. Per quanto riguarda invece la realizzazione della dsc – cioè soggetto della attuazione, pertanto destinatario della dsc formulata dal Magistero e dalla teologia – è qualunque persona o gruppo che volesse integrare nel suo agire questo insegnamento morale offerto dalla Chiesa.² I laici pertanto, nel compiere la missione loro propria di costruire un ordine terreno giusto, hanno certamente un ruolo di grande rilevanza per la formulazione della dottrina, poiché con la loro esperienza aiutano agli altri membri della Chiesa a capire la realtà sociale nei suoi aspetti più particolari. Possono anche dedicarsi alla teologia e allo studio morale delle diverse realtà sociali, ma senza che questo costituisca una *esigenza della sua vocazione* laicale. Il “laico maturo” non sarebbe quindi colui che si dedica alla morale sociale o alla diffusione della dsc, ma colui che è ben formato nei suoi principi e cerca di essere coerente con essi nella sua vita quotidiana.

b) *La proposta di M. Toso*

Mario Toso ha insegnato filosofia e teologia presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma), ed è attualmente Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. Ha pubblicato molti libri e saggi sulla natura della dsc e anche su molti argomenti particolari, nonché su diversi temi di pastorale sociale.³ La

¹ Cfr. ILLANES, *Verdad del hombre*, 185-198, in cui si definisce questo principio come «nucleo, prospettiva o fulcro, a partire dal quale si sviluppa e si struttura il magistero sociale», e pertanto «criterio ermeneutico decisivo per valutare ogni proposta, dottrina o sistema sociale», 186-187. La dsc sarebbe allora «la formulazione, raggiunta attraverso la riflessione e la esperienza storica, delle condizioni di base che l'ordine sociale deve realizzare per rispettare adeguatamente la dignità di quell'essere che la rivelazione evangelica ha fatto conoscere con pienezza», 196.

² Cfr. LÓPEZ, voce “*Doctrina social de la Iglesia, II: Naturaleza*”, 269-270.

³ Per esporre la sua comprensione della natura della dsc ci baseremo su M. Toso, *Verso quale socie-*

sua concezione della dsc non è sostanzialmente diversa da quella di Illanes, ma presenta delle sfumature che meritano una riflessione da parte nostra.

L'ascrizione della dsc alla teologia morale per questo autore «rappresenta un punto di arrivo», ma anche «un punto di partenza per ulteriori riflessioni», poiché la dsc ha dei tratti caratteristici che la contraddistinguono da altri ambiti della morale.¹ Simile a come la concepiva Illanes, Toso descrive la dsc come «riflessione di fede sulle realtà sociali, in ordine ad una loro *valutazione etica* e ad una loro *trasformazione*», ma è appunto a partire da questa descrizione che affermerà la distinzione tra la formalità e l'oggetto materiale della dsc e quelli della teologia morale: mentre la dsc ha come obiettivo ultimo l'*orientamento pratico della condotta*, la teologia morale si limiterebbe al *giudizio etico*.²

La principale differenza con Illanes, pertanto, non versa *prima facie* sul concetto di «dsc», ma su quello di «teologia morale», che secondo Toso implica soltanto una valutazione etica di azioni o situazioni, quando l'elemento più notevole della dsc sarebbe la capacità di guidare praticamente l'azione costruttrice della società oppure – con le sue parole – la «*progettualità sintetica e germinale di ideali storici concreti*, sempre aggiornati alle varie circostanze storiche.³ Per Illanes il fatto di appartenere alla morale implicava già che la dsc fosse «spinta per l'azione», imperativo etico volente il superamento di una realtà valutata come migliorabile; ma spinta alquanto indeterminata, che illumina il cammino da percorrere ma soprattutto *richiama l'entrare in dialogo* con le scienze sociali – principalmente con i suoi presupposti antropologici – allo scopo di scoprire le cause dei problemi e risolverli.

Sebbene la differenza sia sottile – entrambi concepiscono la dsc con una dimensione valutativa e una progettuale – riteniamo che se l'enfasi viene posta sulla progettualità invece che sull'individuazione dei principi e dei criteri per valutare criticamente i presupposti delle scienze sociali nell'entrare in dialogo con esse, la dsc potrebbe assumere la figura del *risultato del dialogo* tra la teologia morale e le scienze sociali – risultato che secondo Illanes avviene nel soggetto o attore politico, libero e responsabile.⁴ Certamente, per essere in grado di dia-

tà? *La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Las, Roma 2000, che raccoglie per lo più molti saggi e articoli, rivisti e talvolta rielaborati (cfr. p. 8).

¹ Cfr. *ibidem*, 6.

² Cfr. *ibidem*, 50.

³ Cfr. *ibidem*. L'elaborazione di questi «ideali storici concreti» – termine coniato da J. Maritain – non implica certamente il disegno di un progetto societario completo e dettagliato, pronto per essere applicato alla realtà esistente; ma nemmeno il semplice studio sistematico dei problemi sociali – come farebbe la morale sociale –: è un'offerta di orientamento teorico-pratico per la prassi animatrice, organizzatrice ed innovatrice dei credenti (cfr. pp. 68-69).

⁴ È così che secondo Toso «la dsc non è e non può essere evangelizzazione del sociale solo nel senso di annuncio o di messaggio evangelico attualizzato con riferimento ai diritti e ai doveri dell'uomo, alle varie realtà sociali. Essa, infatti, è sapere teorico-pratico di natura teologica, nel quale i valori evangelici sono approfonditi, mediati culturalmente o inculturati e, con l'ausilio della riflessione razionale e delle scienze umane, configurati anche a livello di progettualità. In ragione di ciò, l'evangelizzazione della dsc è più che semplice confronto con la parola di Dio, è più che analisi e giudizio etico sulle istituzioni, sulle strutture e sulle leggi, nonché sui sistemi concretamente esistenti. È più che semplice

logare è necessario parlare la stessa lingua, ed è quindi necessario che la dsc sia espressa nei termini e con riferimento alle scienze sociali, il che richiede uno sforzo per capirle. Inoltre è vero che lo scopo e quasi *la perfezione* della dsc consiste nella sua realizzazione effettiva nella vita sociale. Ma il fatto di presentare la dsc quale risultato del dialogo con le scienze colloca questa disciplina ad un livello epistemologico diverso.

Per spiegare coincidenze e differenze con altri ambiti della morale, Toso analizza gli elementi epistemologici della dsc, non senza però dedicare ampio spazio alla presentazione della storia della dsc allo scopo di evidenziare la progressiva presa di coscienza della formalità teologica della disciplina.

L'*oggetto materiale* della dsc sarebbe dunque «l'indicazione di ciò che è essenziale per l'azione costruttrice della società secondo una visione cristiana della vita». ¹ Siccome si riferisce all'*azione costruttrice della società*, tale indicazione è eminentemente pratica e contestualizzata nelle circostanze storiche concrete. Essa non delinea quell'azione costruttrice nei suoi dettagli tecnici, ma offre gli elementi basilari per elaborare e giudicare tutti i progetti societari e culturali che sono l'anima della prassi. Le «norme morali ed evangeliche» non sono più sufficienti, poiché per poter incidere su una realtà sociale transpersonale come quella odierna devono essere veicolate e assunte da progetti culturali capaci di mediarle per un agire collettivo. La dsc indica gli elementi essenziali, di ordine etico ed operativo, affinché i vari progetti societari siano conformi alla dignità dell'uomo. ²

L'*oggetto formale* della dsc, il punto di vista dal quale studia l'azione costruttrice della società, è «la Rivelazione e l'opera di evangelizzazione globale della Chiesa». Questa formalità teologica struttura un sapere che è «architettonico»: interdisciplinare – con la collaborazione delle scienze sociali – e transdisciplinare – perché unifica tutte quelle discipline con una prospettiva di fede. ³ Ancora ci pare di vedere la figura della dsc quale *risultato del dialogo* tra teologia e scienze sociali, dialogo che integra in sé queste discipline con lo scopo di orientare progettualmente le persone nelle loro circostanze particolari.

Il *soggetto* della dsc è tutta la comunità ecclesiale, articolata organicamente in tante componenti. La ragione è che Giovanni Paolo II ha presentato la dsc come espressione della missione evangelizzatrice della Chiesa, il che è responsabilità di tutta la comunità dei credenti. ⁴ Il fatto che il soggetto sia plurale e comunionale *distingue* ancora la dsc da altri tipi di teologia morale, che secondo

denuncia. È anche annuncio e *delineazione di un'azione diretta a modificare e modellare strutture, rapporti sociali e ambienti, secondo l'ispirazione cristiana*», *ibidem*, 52. Sottolineatura nostra per evidenziare l'enfasi dell'autore sulla dimensione progettuale della dsc.

¹ *Ibidem*, 68.

² Cfr. *ibidem*, 69.

³ Cfr. *ibidem*, 70.

⁴ Cfr. *ibidem*, 66-67. E approfondisce: «nella formulazione, nell'annuncio, nella testimonianza e nella celebrazione della dsc c'è una partecipazione diversificata di competenze, che però dev'essere *comunitaria e corale*, giacché i soggetti particolari (pastori, laici, religiosi/e, Chiese locali, Conferenze episcopali, parrocchie, comunità di base) vivono in comunione tra loro grazie a Cristo e al suo Spirito».

Toso avrebbero normalmente il proprio soggetto nei teologi moralisti, sarebbero elaborate piuttosto in sede accademica tramite una riflessione sistematica dei principi che regolano la condotta, e non sarebbe promulgata dal magistero. La dsc invece nasce dall'interazione stabilita tra magistero, studiosi delle varie discipline teologiche e sociali, e altre persone esperte ed illuminate. In seguito l'autore distingue i momenti della formulazione e dell'attuazione della dsc, riferiti a soggetti diversi. La «dsc-atto magisteriale» è una prima traduzione della dimensione utopica della fede, che poi dovrà essere ancora tradotta o «incarnata» nelle diverse circostanze, ma tutte queste attività formano parte della dsc intesa quale evangelizzazione del sociale in senso ampio.¹

Per ultimo, Toso parla della *dimensione pastorale* della dsc quale caratteristica intrinseca a questa disciplina, ancora perché è parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. La dsc, perciò, non è facoltativa, ma anzi indispensabile nella formazione del cristiano maturo. Questo fa sì che la dsc guardi alla teologia pastorale come disciplina affine, per quanto essa riflette sull'azione evangelizzatrice della Chiesa, e soprattutto alla pastorale sociale, essendo quest'ultima la parte della teologia pastorale che studia e determina i programmi e le azioni della comunità ecclesiale per evangelizzare l'ambito sociale.² Nei suoi scritti sono costanti i riferimenti ad una crisi nella formazione nella dsc, cioè nella pastorale sociale, come anche i suoi appelli ad inserire gradualmente tutti i cristiani, le comunità, associazioni, ecc. in un'educazione completa e permanente nella dsc, come pure nei processi di elaborazione, sperimentazione, revisione e aggiornamento di essa.³

c) *La proposta di S. Lanza*

Sergio Lanza ha insegnato teologia pastorale presso la Pontificia Università Lateranense (Roma). Tra le sue pubblicazioni ha dedicato alcuni articoli alla dsc, considerata da lui più affine all'area della teologia pastorale che a quella della morale.⁴

¹ Cfr. *ibidem*, 82-87. Sebbene affermi che la dsc non deve presentare diagnosi esaustive, né elaborare progetti societari dettagliati, né strategie contestualizzate, a volte pare affidare tutte queste attività alla «comunità ecclesiale» o comunque collocarle entro un'attività formalmente teologica e pastorale di animazione cristiana del sociale (cfr. il suo commento al n. 4 di *Octogesima adveniens* in IDEM, *Welfare Society*, 306-308).

² Cfr. TOSO, *Verso quale società?*, 71-74. Dsc e pastorale si distinguono chiaramente perché mentre la seconda ha per oggetto l'azione ecclesiale che costruisce la Chiesa o che collabora con la società, la prima ha per oggetto l'azione costruttrice della società secondo una visione cristiana.

³ Cfr. *ibidem*, 76. Tutto questo capitolo («La formazione nella dsc», 75-92) e quello successivo («La comunità ecclesiale: soggetto che educa mediante la dsc», 93-108) sono un'esposizione ampia delle mancanze della pastorale sociale e delle vie di formazione auspicabili. Il lettore può talvolta avere l'impressione di essere davanti ad un processo molto complesso, richiedente varie strutture pastorali speciali, e che per certi versi pare alquanto lontano dalla realtà della maggioranza dei fedeli, che a nostro avviso hanno bisogno di una formazione di base per comportarsi come cristiani coerenti con la loro fede, non per diventare esperti di dsc.

⁴ Ci baseremo soprattutto su S. LANZA, *Magistero sociale e teologia sociale*, in K. WOJTYŁA, *La dot-*

La riconduzione della dsc all'ambito della teologia morale non costituisce, secondo Lanza, un elemento che risolve la questione epistemologica di questa disciplina. Suggerisce di interpretare le affermazioni di SRS 41 come giustificazione per garantire l'appartenenza della dsc alla teologia, e quindi di prendere «in senso più ampio e comprensivo» la sua ascrizione alla morale. Secondo lui «morale» in questo caso dovrebbe intendersi come il campo *de moribus*, che non si limita ai trattati tradizionali della morale, ma che comprende anche «la teologia spirituale, il diritto e, con pieno e significativo titolo, la teologia pastorale». ¹ Non vuole negare la connessione della dsc con la morale, bensì scongiurare le varie difficoltà di una sua «riconduzione esclusiva alla morale sociale»: il fatto di rimanere al livello del giudizio etico invece di potenziare i suoi tratti più caratteristici, cioè la progettualità pastorale e sociale; la tendenza a considerare la responsabilità del singolo invece di «configurare l'impegno aggregativo e comunitario (teologia pastorale)»; la contrazione della disciplina fino a diventare un capitolo della teologia morale. ²

La dsc deve giudicare azioni e situazioni, ma soprattutto orientare e *progettare* l'azione sociale dei cristiani, progettualità «che non può essere lasciata all'impegno e all'inventiva personale, ma richiede una configurazione adeguata, metodica e sistematica, in una disciplina capace, per il proprio impianto, di soddisfare le esigenze di una teoria teologica dell'azione». ³ Si noti la differenza con Illanes, dove l'imperativo etico è indeterminato e richiede il dialogo con le scienze; ma anche con Toso, dove si tratta di costruire ideali storici concreti come il risultato del dialogo tra teologia e scienze in un contesto dato. Per Lanza, la capacità orientativa della dsc è frutto della riflessione metodica sull'«azione sociale cristiano-ecclesiale», ⁴ cioè l'azione che vuole trasformare la società, ma in quanto azione di un cristiano membro di una comunità ecclesiale, è azione che va studiata, pianificata e operata dalla comunità ecclesiale, organicamente.

L'oggetto materiale della dsc sarebbe quindi l'«azione sociale» concepita come evangelizzazione *gestis verbisque*, cioè come «proclamazione della verità cristiana» sull'uomo e la società ma anche come «attivazione personale e comunitaria nell'ambito sociale e politico». ⁵ La dsc studia ciò che la Chiesa, nel compiere la sua missione evangelizzatrice, deve dire e fare per trasformare la società: è «teologia pratica». ⁶

trina sociale della Chiesa, Lateran University Press, Roma 2003, 91-133, articolo apparso prima e anche dopo in altre riviste specializzate. Faremo anche riferimento a BEDOGNI, *La dottrina sociale*, tesi di dottorato diretta da Lanza che potrebbe considerarsi uno sviluppo delle sue intuizioni, anche se non sono sempre coincidenti.

¹ LANZA, *Magistero sociale*, 129.

² Cfr. *ibidem*, 130-131.

³ *Ibidem*, 130. Per questi autori, la mediazione tra il corpus dottrinale della dsc e l'agire concreto dovrebbe essere una *mediazione pastorale*, cioè portata avanti *dalla Chiesa* – tramite le sue strutture pastorali – in quanto comunità che mira ad una trasformazione efficace del mondo, studia i problemi e pianifica l'azione (cfr. anche BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 186).

⁴ Cfr. LANZA, *Magistero sociale*, 127.

⁵ Cfr. *ibidem*, 115.

⁶ Cfr. BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 81-82, 201, 207. Quest'autore sostiene che l'oggetto materiale della dsc è «il rapporto Chiesa-mondo».

Per quanto riguarda l'*oggetto formale*, «l'azione sociale è vista nella prospettiva teologica dell'azione ecclesiale, nel suo compiersi e nel suo progettarsi».¹ Se la dsc è teologica, allora essa deve riferirsi all'*azione sociale in quanto azione ecclesiale*, adottando quindi la formalità pastorale, che è quella che studia l'agire della Chiesa. Non si tratta immediatamente di teologia pastorale, giacché non si mira a costruire la Chiesa bensì la società; la sua formalità, tuttavia, è pastorale poiché si sofferma su ciò che la Chiesa deve fare per la costruzione della società: si tratta di «una riflessione sull'agire evangelizzante della Chiesa in ambito sociale».²

Con grande coerenza, Lanza propone quale *metodo* per la dsc lo stesso della teologia pastorale da lui elaborato in un'altra opera, quello del «discernimento evangelico (teologico ermeneutico-critico)», con varie fasi e momenti dell'azione ecclesiale, dall'analisi della situazione fino all'azione concreta e la verifica. Con questi assunti la categoria di «dialogo» sarebbe insufficiente per esprimere il rapporto tra la teologia e le scienze sociali, dal momento che implicherebbe la giustapposizione di due mondi diversi. Se il metodo della dsc intende essere teologico, ha bisogno di «percorrere in modo originale e specifico (*fides*) gli stessi sentieri investigativi (*quaerens*), al fine di cogliere l'intelligenza del proprio essere ed agire (*intellectum*)».³ Questa nuova metodologia teologica dovrebbe integrare in sé le scienze sociali in un lavoro unitario portato avanti dalla comunità ecclesiale per analizzare, pianificare, mettere in pratica e verificare l'agire cristiano tendente alla trasformazione della società.⁴

Per questo motivo è anche insufficiente la categoria di «formazione della coscienza» quando si parla della *finalità* della dsc: dovrebbero essere forniti ai cristiani gli elementi necessari per poter incarnare la progettualità della dsc, indicare loro i cammini da percorrere, e questo sempre in riferimento alla prassi di tutta la comunità ecclesiale, visto che la responsabilità di trasformare la società appartiene a tutta la comunità e richiede un agire coordinato.⁵ L'idea centrale è che l'azione politica di uno o molti cattolici è anche – o dovrebbe essere – evangelizzazione, e quindi azione della Chiesa. Sebbene non spetti ai pastori dettare programmi politici o economici, e sebbene i laici conservino quale campo di autonomia la politica di partito, immediatamente strategica e operativa, la Chiesa in quanto tale è responsabile del «retrotterra sociale e culturale di matrice cristiana che costituirebbe l'anima della prassi partitica».⁶

¹ LANZA, *Magistero sociale*, 115.

² BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 122. Ma cfr. tutto il ragionamento (119-122).

³ *Ibidem*, 128. La frase è quella usata per descrivere il metodo della teologia pastorale in S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1: Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 261.

⁴ BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 137-138. Non abbiamo trovato però, nei testi degli autori, informazioni su come gestire la grande diversità di approcci ai problemi sociali nel terreno delle opzioni politiche, economiche, ecc. che legittimamente potrebbero darsi nella comunità ecclesiale.

⁵ *Ibidem*, 161-167.

⁶ *Ibidem*, 172. Cfr. anche 169-176, in cui l'autore critica coloro che, per una sorta di timore a coinvolgere direttamente e completamente la Chiesa, adottano un concetto di «autonomia» e di «seco-

Sinteticamente dunque, potremmo dire che per questi autori la dsc è la disciplina teologica che studia ciò che deve fare la Chiesa qui e ora per trasformare la realtà sociale. A questo scopo si avvale di concetti morali e dogmatici, ma accolti in un processo più ampio e alquanto unitario, pastorale, che include anche le diverse scienze sociali e che vorrebbe determinare il ruolo di ogni membro della comunità ecclesiale. Pastori e laici contribuiscono ognuno con il proprio carisma, ma è compito dei laici portare avanti l'agire politico concreto, essendo questo il campo della loro autonomia.

d) *Valutazione critica*

Abbiamo riferito già alcune delle differenze tra questi approcci alla figura epistemologica della dsc. Non vogliamo analizzare in profondità il merito di ogni proposta e della loro fondazione, bensì determinare quale di esse sia più coerente con la formalità teologico-morale proposta dagli insegnamenti di Giovanni Paolo II.

A questo scopo ci pare utile la precisazione introdotta da E. Colom, che mostra come la locuzione "dsc" sia usata per indicare diversi concetti, collegati ma distinti: i) *il Magistero sociale*, cioè gli insegnamenti autoritativi; ii) *l'esposizione organica del Magistero* fatta dai diversi autori; iii) *la teologia morale sociale*, cioè l'indagine condotta dai teologi sui diversi aspetti della vita sociale, che ovviamente tiene conto del Magistero; iv) *il pensiero sociale cristiano*, cioè le riflessioni e i programmi proposti dagli autori cristiani in relazione alla vita sociale o a qualche ambito specifico, allo scopo di contribuire a una convivenza umana consona con i valori evangelici, e che include elaborazioni teoretiche e pratiche che calano più nel concreto, dovendo integrare le diverse scienze sociali; v) *la prassi sociale d'ispirazione cristiana*, che è il concreto agire culturale, politico, economico, ecc. fatto dai cristiani.¹

Di fronte ad una tale analogia del concetto di "dsc", designante realtà in parte uguali e in parte diverse, ci sembra di poter affermare che l'analogato principale è *il messaggio della fede sulla la vita sociale*. Magistero, teologia, pensiero sociale cristiano e prassi sociale sono le diverse mediazioni necessarie perché questo messaggio arrivi a configurare efficacemente la vita sociale. Tuttavia, man mano che ci si allontana dall'analogato principale, più improprio diviene l'uso del termine "dsc", anche se la dsc tenda alla sua realizzazione pratica tramite tutte queste mediazioni: questa è la sua perfezione, ma non per questo si deve pensare che tutto è "dsc" nello stesso senso o che si tratti di un'attività unitaria.²

larità» nel riferirsi all'attività politica dei laici che pretende di eludere una *mediazione pastorale* della Chiesa. «La secolarità non ha valore dogmatico, ma teologico-pastorale», 176, ed è una categoria da applicare soprattutto alla Chiesa come tale, che vive nel mondo e deve decidere di volta in volta come organizzare l'agire dei suoi membri per trasformare la società.

¹ Cfr. E. COLOM, *Scelti in Cristo per essere santi. IV: Morale sociale*, Edusc, Roma 2008, 95-96.

² Lo stesso schema potrebbe applicarsi ad altri settori della morale, quale la bioetica. In essa, ad esempio, si potrebbe dire che un insegnamento del Magistero è «bioetica», ma lo stesso potrebbe

Se dovessimo collegare le proposte studiate con uno dei livelli dell'analogia, constateremo che quella di Illanes si collocherebbe a livello della teologia morale sociale, che include certamente i livelli più alti, ma lascerebbe fuori dalla "dsc" – intesa in senso stretto – il pensiero sociale cristiano e la prassi concreta. Questi sarebbero il risultato del dialogo tra dsc e scienze, con esiti molto diversi – rispondenti al grande pluralismo che esiste nel terreno delle scienze sociali e in parte della teologia –, ma tutti quanti compatibili con una visione cristiana del sociale. La proposta di Toso presenta molti tratti riscontrabili nel pensiero sociale cristiano, in cui il lavoro teologico viene integrato con le diverse scienze sociali per l'elaborazione di un ideale storico concreto, sebbene lui ci tenga a distinguere bene il Magistero dagli sviluppi particolari. Lanza e Bedogni aggiungerebbero ancora al pensiero sociale cristiano l'organizzazione pastorale della comunità cristiana per portare avanti un progetto storico concreto di trasformazione della società.

Ebbene, noi riteniamo che il livello più adatto per ascrivere la dsc sia quello della teologia morale sociale, come cerca di fare Illanes, perché è a questo livello che hanno pieno senso le affermazioni di SRS 41 sulla sua appartenenza all'ambito della teologia morale, ma anche perché a questo livello ha pieno senso dire che il soggetto della sua elaborazione è *la Chiesa* organicamente strutturata – sempre che si verifichino i criteri di ecclesialità richiesti alla teologia.¹ Pieno senso ha anche il fatto che la dsc «verte sull'aspetto etico di questa vita e tiene in debito conto gli aspetti tecnici dei problemi, ma sempre per giudicarli dal punto di vista morale»,² rispettando così l'autonomia e la complessità dei problemi sociali, il cui studio e giudizio nei termini delle scienze sociali non spetta né alla teologia né alla Chiesa in quanto tale. Certamente resta da approfondire in che modo debba realizzarsi questo dialogo tra teologia e scienze, e tra teologia e Magistero.

La preferenza di ricondurre la "dsc" al livello del pensiero sociale cristiano a nostro avviso pone il problema che si possa attribuire sbrigativamente *alla Chiesa in quanto tale* proposte che in se stesse sono opinabili nel terreno delle scienze sociali.³ A chi pensasse che in questo modo *verrebbe meno* la capacità progettuale della dsc, risponderemmo che è meglio dire che essa viene *lasciata alla libera iniziativa dei cristiani*, specialmente dei laici per propria vocazione. Ma questo non costituisce un problema, bensì il riconoscimento sia dell'ampio pluralismo che

essere detto per un manuale, uno studio sulla moralità di certa procedura medica o un intervento chirurgico fatto da un medico cristiano. Con i limiti dell'esempio, è chiaro come ogni volta è meno proprio usare il termine «bioetica», pur ammettendo che tutte le tappe sono necessarie.

¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, istr. *Donum Veritatis*, 24-V-1990, AAS 82 (1990) 1550-1570.

² LC 72.

³ A mo' di esempio, ricordiamo i dibattiti sorti in occasione della nota del PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Per una riforma del sistema finanziario e monetario internazionale nella prospettiva di un'autorità pubblica a competenza universale*, 24-X-2011, Lev, Città del Vaticano 2011. Una panoramica di essi si può rintracciare negli articoli raccolti da S. Magister su <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350080> [accesso: 31-XII-2012].

la fede consente negli ambiti temporali, sia della responsabilità insostituibile dei laici nella costruzione della città terrena.

Una riconduzione della “dsc” allo studio dell’azione pastorale della Chiesa per trasformare la società, oltre alle difficoltà sopra accennate, ci sembra che abbia come sfondo un concetto di “evangelizzazione” discutibile, visto che farebbe rientrare nella missione della Chiesa in quanto tale la costruzione della società giusta, dando luogo a facili e non appropriate confusioni tra religione e politica.¹

Alla base di queste due ultime proposte soggiace anche un concetto di teologia morale che sembra limitata alla determinazione della liceità o meno degli atti del singolo, quando il rinnovamento della morale auspicato dal Concilio – e, come vedremo dopo, dal Catechismo della Chiesa e dalla *Veritatis splendor* – punta sulla santità e sulle virtù. Questo spiega perché si ritenga insufficiente l’ambito della teologia morale per ascrivere la dsc, e anche perché si ricorra ad altre discipline per cercare la efficacia operativa della dsc, il che a nostro avviso non è la miglior forma di rispettare sia la trascendenza della fede che la libertà dei cristiani nelle materie temporali.

VI. CENTESIMUS ANNUS E L’IMPORTANZA DELLA FILOSOFIA POLITICA NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Nel 1991, in occasione del centenario della *Rerum novarum*, Giovanni Paolo II pubblica la sua terza e ultima enciclica sociale.² In essa propone una rilettura dell’enciclica leonina per scoprire la ricchezza dei suoi principi, per ricordarne i frutti e analizzare le «cose nuove» che si presentavano in quegli anni.³ La caduta del muro di Berlino, la fine del «socialismo reale» in Europa, l’affermarsi dell’economia di mercato e dei regimi democratici in vaste zone del mondo, nonché l’imminenza del nuovo millennio sono le circostanze che il Pontefice coglie per dare un ampio respiro a questo documento.

Se sinteticamente abbiamo affermato che LE versa sul lavoro umano e SRS sullo sviluppo e la solidarietà, CA si presenta come una riflessione globale sulla società di quel tempo, che cerca di scoprire minacce e opportunità. Farà la critica finale al comunismo spiegandone il fallimento, ma anche avvertirà circa i pericoli del capitalismo e della democrazia occidentali, che possono essere dominati da una logica che non rispetti la «verità sull’uomo» o – quello che desta più preoccupazione – la stessa idea di «verità». In questo senso la prospettiva è più elevata che nelle altre encicliche, poiché non solo si confronta con altre visioni sulla verità dell’uomo – del liberismo, del comunismo, ecc. – ma adesso è in gioco la stessa esistenza di una verità sull’uomo che sia capace di orientare l’agi-

¹ I testi del Magistero a riguardo potrebbero moltiplicarsi. Basti il riferimento a *Gaudium et spes* 42-43, *Populorum progressio* 81, *Evangelii nuntiandi* 38, *Centesimus annus* 43 e, specialmente i nn. 28-29 della *Deus caritas est* di Benedetto XVI.

² GIOVANNI PAOLO II, enc. *Centesimus annus*, 1-v-1991, AAS 83 (1991) 793-867. D’ora in poi CA.

³ Cfr. CA 3.

re individuale e sociale, e il suo posto nell'ordinamento politico democratico e pluralista.

Concentreremo lo sguardo su tre chiavi che, a nostro avviso, sono di grande rilevanza riguardo le caratteristiche della dsc in CA: l'appartenenza della dsc alla Tradizione; il ruolo della «verità sull'uomo» in dsc; e il rapporto tra dsc e filosofia politica, cioè in quale misura l'elaborazione della dsc *dipende da* una filosofia politica particolare e se si può affermare o meno che essa sia cambiata per il fatto di aver «accettato» le moderne istituzioni sociali della democrazia e dell'economia di mercato.

1. Dottrina sociale e Tradizione

È significativo il fatto che nella Introduzione all'enciclica Giovanni Paolo II si riferisca alla dsc come contenuto della Tradizione della Chiesa.¹ SRS 41 aveva già collegato la dsc alla fede e alla Tradizione, ma CA afferma che essa *forma parte* della Tradizione. Questo senso dinamico di Tradizione aiuta a capire come, a partire da alcuni principi evangelici fondamentali sull'uomo e la società, sia possibile edificare la dsc quale sviluppo coerente e autentico di quei principi lungo la storia, man mano che la Chiesa interpreta la cangiante realtà sociale alla luce della fede.²

Come accade in altri campi della dottrina cristiana, non tutti gli insegnamenti dei documenti sociali assumono lo stesso valore per la Tradizione della Chiesa: il Papa distinguerà i «*principi* espressi da Leone XIII, i quali appartengono al patrimonio dottrinale della Chiesa e, per tale titolo, impegnano l'autorità del suo Magistero» dall'«*analisi di alcuni avvenimenti della storia recente [...] per discernere le nuove esigenze dell'evangelizzazione*»: sebbene tutte e due fanno parte del compito dei Pastori, la seconda, tuttavia, «non intende dare giudizi definitivi, in quanto di per sé non rientra nell'ambito specifico del Magistero».³ Il motivo è che tra i principi cristiani riguardo all'ordine sociale e il modo in cui essi vengono espressi per ogni circostanza storica, c'è una mediazione storico-culturale, filosofica e scientifica, che richiede un lavoro di discernimento per vedere quali elementi sono essenziali alla fede e quali invece sono circostanziali. Questo spiega anche la necessità di una continua attualizzazione del messaggio sociale cristiano. La collocazione della dsc nella Tradizione aiuta a capire meglio che i suoi principi appartengono al deposito della fede, ma anche che in quanto disciplina

¹ Cfr. *ibidem*.

² La cost. dogm. *Dei verbum* del Concilio Vaticano II aveva già detto che «questa Tradizione di origine apostolica *progredisce* nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo», n. 8, e a partire da queste parole, *Veritatis splendor* riaffermerà che in ambito morale «all'interno della Tradizione *si sviluppa* [...] l'interpretazione autentica della legge del Signore», esposta ed applicata in ogni epoca. «Questa "attualizzazione" dei comandamenti è segno e frutto di una più profonda penetrazione della Rivelazione e di una comprensione alla luce della fede delle nuove situazioni storiche e culturali», n. 27. È interessante osservare come lo sviluppo della Tradizione si debba a *due fattori*: il cambiamento delle situazioni storiche e la penetrazione più profonda della fede.

³ CA 3.

teologica riguardante le realtà terrene essa è in costante sviluppo e dipende dalle circostanze storiche per la sua formulazione e comprensione.

Il cap. I dell'enciclica riprende molti degli insegnamenti di Leone XIII, evidenziando come la Chiesa ha qualcosa da dire «di fronte a determinate situazioni umane, individuali e comunitarie, nazionali e internazionali, per le quali formula una vera dottrina, un *corpus*, che le permette di analizzare le realtà sociali, di pronunciarsi su di esse e di indicare orientamenti per la giusta soluzione dei problemi che ne derivano». ¹ Come lo fu all'epoca di *Rerum novarum*, la dsc è tutt'oggi idonea «ad indicare la retta via per rispondere alle grandi sfide dell'età contemporanea [...]. Come allora, bisogna ripetere che *non c'è vera soluzione della "questione sociale" fuori del Vangelo* e che, d'altra parte, le "cose nuove" possono trovare in esso il loro spazio di verità e la dovuta impostazione morale». ²

Riteniamo sommamente importante quest'ultima affermazione per capire la natura della dsc come parte della Tradizione della Chiesa. In essa si dicono due cose: che non c'è soluzione della questione sociali fuori dal Vangelo, e che i problemi sociali *odierni* possono essere analizzati – a livello morale – a partire dai principi che derivano dal Vangelo. La «questione sociale», oltre ad essere *sociale*, è un problema *morale*, la cui analisi profonda esige una visione completa sull'uomo: questa è la visione teologica che sorge dal Vangelo. ³ In secondo luogo, sebbene la Scrittura non parli dei problemi sociali del xx secolo, il cristiano sa di poter trovare nella Rivelazione una verità sull'uomo e dei principi morali che hanno un *valore perenne*, e che permettono di capire le nuove sfide *nella sua dimensione morale* e anche dare loro una soluzione coerente con la morale cristiana. ⁴ A questo scopo è ovviamente necessario un processo, una mediazione teologica, filosofica, e anche delle scienze sociali, per capire i problemi nei suoi termini morali e cercarne una risposta nella fede della Rivelazione.

Riguardo allo statuto teologico della dsc, alcuni autori hanno sottolineato il *valore fondamentale* delle affermazioni di CA circa il rapporto tra dsc e evangeliz-

¹ CA 5. Si osservi il riferimento a entrambi i problemi individuali e comunitari, e la descrizione del contenuto della dsc come principi dottrinali - giudizi - direttive d'azione.

² *Ibidem*.

³ Cfr. LÓPEZ, *Centesimus annus*, 127-131, in cui l'autore spiega come per la dsc rinnovata da Giovanni Paolo II, essere *realista* – cioè affrontare il problema di fondo in tutti i suoi aspetti – equivale ad essere credente. Per questo motivo egli attribuisce grande importanza al peccato originale e al cattivo uso della libertà, i quali sono causa sia dei problemi sociali sia dell'impossibilità di costruire un paradiso in terra, come pretendono le ideologie.

⁴ Cfr. *ibidem*, 131. Evocando il n. 42 di *Gaudium et spes*, López ricorda che dalla Rivelazione scaturiscono «luce e forze» per costruire la società secondo la legge divina. La Chiesa, attraverso la sua dsc, sa di essere «alveo e strumento» di quelle luci e forze che tutt'ora servono ad analizzare i problemi odierni. Lo stesso Papa definiva la dsc come «uno *sviluppo organico della verità stessa del Vangelo*. Esso è "il Vangelo sociale" dei nostri tempi, così come l'epoca storica degli apostoli ebbe il Vangelo sociale della Chiesa primitiva, e lo ebbe l'epoca dei Padri, in seguito quella di San Tommaso d'Aquino e dei grandi Dottori del Medioevo. Infine l'ha avuto il secolo XIX, pieno di grandi novità e di cambiamenti, di iniziative e di problemi che hanno tutti concorso a preparare il terreno per l'enciclica *Rerum novarum*», GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella Messa di Pentecoste nel I centenario de la Rerum novarum*, 19-V-1991, n. 5, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XIV, 1 (1991) 1287-1292.

zazione.¹ Tuttavia, sebbene sia importante ribadire la dimensione evangelizzatrice della dsc, crediamo sia importante non confondere la stessa dsc – il *corpus* dottrinale – e il suo annuncio, la teologia morale e la teologia pastorale. È vero che la dsc va messa in pratica e i cristiani devono essere formati alla sua luce, ma confondere la *dottrina sociale* con la *evangelizzazione del sociale* potrebbe portare a modificare l'oggetto di questa disciplina – la moralità di condotte e strutture sociali – con un insieme di tecniche e programmi per comunicare il Vangelo alla società. La pastorale sociale è necessaria e fondamentale per l'efficacia della dsc, e ovviamente deve essere presente anche nell'impostazione dei problemi e nella formulazione della dottrina, ma essa è soltanto una delle dimensioni della dsc e certamente non esclusiva di essa.

Sebbene la nostra epoca sia contrassegnata da una coscienza più viva della dimensione sociale dell'evangelizzazione, il che influisce nell'elaborazione e nella trasmissione della dsc, pare giusto affermare che sin dal suo inizio la dsc vuole essere una parte essenziale della missione evangelizzatrice della Chiesa. Anzi, in qualche modo tutta la teologia – quale sviluppo e approfondimento della Rivelazione – e specialmente la morale – in quanto insegna come l'uomo debba agire per raggiungere la santità, ma anche come debba essere la società per servire la persona – sono destinate ad essere conosciute, trasmesse e messe in pratica.² Per questo motivo riteniamo che il fatto di essere uno «strumento di evangelizzazione» è un'esplicitazione di qualcosa già contenuta nella definizione di dsc come teologia morale, non un principio strutturante la sua particolare natura teologica.³ È vero che c'è bisogno di un grande sforzo perché la dsc impregni la vita dei cristiani e delle società, come è anche vero che negli anni della crisi postconciliare non si è saputo integrarla efficacemente negli itinerari pastorali di molte chiese locali e che tutt'oggi essa resta ancora come patrimonio esclusivo degli esperti e lontana dalla vita quotidiana dei fedeli. Gli appelli di Giovanni Paolo II riguardo la dimensione evangelizzatrice della dsc sembrano diretti ad affrontare tali problemi,⁴ più che a fornire una categoria essenziale per il suo statuto epistemologico.

¹ Ad esempio, M. Toso ritiene che l'apporto di CA alla descrizione della natura della dsc sia appunto la sua *definizione* come «componente essenziale» della nuova evangelizzazione (CA 5) e come «strumento di evangelizzazione» (CA 54). Questo implicherebbe che la dsc è imprescindibile nella formazione del cristiano maturo, e anche sottolineerebbe le sue dimensioni ecclesiale e pastorale, esigendo lo studio dei suoi rapporti con la catechesi, la liturgia, le opere di carità, ecc. (cfr. Toso, *Welfare Society*, 347-349). M. Cozzoli ritiene che questa definizione implica che la dsc è più che un insegnamento morale, poiché non si tratta solo di dare un giudizio etico bensì di offrire una progettualità per la società (cfr. Cozzoli, *Chiesa, vangelo e società*, 78). Essenziale appare questa definizione anche nella proposta di S. Lanza, come abbiamo già visto, per il quale queste parole del Pontefice confermerebbero la formalità pastorale della dsc.

² Uno studio molto utile al riguardo in R. PELLITERO, *Dimensión «pastoral» de la teología y teología pastoral*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 215-230.

³ Può servire la lettura di WOJTYŁA, *La dottrina sociale*, 21-22, dove dice che la dsc entra profondamente nel contenuto dell'evangelizzazione perché essa è un'etica sociale, e spetta alla Chiesa annunciare le verità di fede e i principi della morale personale e sociale.

⁴ Cfr. MEJÍA, *Temí di dottrina sociale*, 76-77.

2. *Dottrina sociale e «verità sull'uomo»*

Alla fine del cap. I, dopo aver fatto un riassunto degli argomenti trattati nella *Rerum novarum*, Giovanni Paolo II chiarisce che oltre ai diversi problemi considerati dalla dsc, «ciò che fa da trama e, in certo modo, da guida all'Enciclica ed a tutta la dsc, è la *corretta concezione della persona umana* e del suo valore unico». ¹ I concetti di «trama» e «guida» rinforzano quelli di «metro» e «criterio» attribuiti nei primi documenti del Papa al ruolo della dignità della persona. La dsc non parla solo della persona – non si confonde con l'antropologia teologica né con una parte di essa –, ma soprattutto della società e dei suoi diversi ambiti e problemi. Tuttavia l'antropologia è alla base, apporta i criteri più importanti e anche le motivazioni più forti: la Chiesa infatti si preoccupa della società perché si preoccupa dell'uomo, ² e quindi il suo *criterio supremo* è il bene della persona, e non delle forme sociali particolari, che sono sempre funzionali ad esso.

Questo costituisce a nostro avviso il secondo campo in cui CA fornisce un contributo chiarificante rispetto della natura della dsc. Prima collegava dsc e Tradizione e ribadiva l'attualità del Vangelo per affrontare le «cose nuove»; adesso – senza che sia una novità assoluta – approfondisce la centralità della persona per la dsc. Illanes osserva che sebbene la dsc sia notevolmente evoluta da Leone XIII fino a Giovanni Paolo II, ampliando sempre di più gli ambiti del proprio interesse, l'evoluzione fondamentale va individuata nel «processo di approfondimento o, più esattamente, di radicamento, cioè di progressiva accentuazione del nucleo, prospettiva o centro a partire dal quale il Magistero sociale si dispiega e struttura»; essendo questo nucleo la dignità della persona umana, conosciuta dall'esperienza generale dell'umanità e anche dalla Rivelazione cristiana, e che diventa «criterio ermeneutico decisivo per valutare ogni proposta, dottrina o sistema sociale». ³ Poi occorrerà studiare come questo criterio diventa operativo, poiché la logica della bontà morale della persona e la logica della giustizia delle strutture sociali hanno delle differenze, e la dignità della persona dovrà avere una *mediazione filosofica e culturale* particolare quando si tratta di giudicare le istituzioni sociali, come vedremo nel prossimo paragrafo.

In questo senso, il Papa non si limita ad enunciare la centralità della «verità sull'uomo» per la dsc, ma lungo CA struttura le argomentazioni in base agli *errori antropologici* presentati dalle correnti criticate – e non di specifiche concezioni politiche o economiche – indicando la visione adeguata dell'uomo e della società. È così che criticherà gli errori antropologici del socialismo, ⁴ e baserà sull'antropologia anche tutte le sue osservazioni riguardanti la democrazia ⁵ e l'economia di mercato. ⁶

Gli esempi precedenti sono forse i più significativi, ma «le parole “verità

¹ CA 11.

³ Cfr. ILLANES, *Verdad del hombre*, 185-187.

⁶ Cfr. CA 39.

² Cfr. LÓPEZ, *Centesimus annus*, 131.

⁴ Cfr. CA 13.

⁵ Cfr. CA 47.

sull'uomo" costituiscono il ritornello che si ripete incessantemente lungo l'enciclica»,¹ e sono il nucleo del messaggio che CA vuole trasmettere. Questa verità sull'uomo è il fondamento dell'autentica libertà – tanto apprezzata nel mondo d'oggi – e, di conseguenza, i problemi sociali non sono altro che il frutto della separazione tra verità e libertà. Per questo motivo si moltiplicano i richiami a riconsiderare l'insegnamento dell'enciclica *Libertas* di Leone XIII, in cui si spiega il rapporto tra verità e libertà.² Se si vuole risolvere alla radice la questione sociale è necessario accettare la verità – che in ultimo termine è teologica – sull'uomo.

Ma il Papa va oltre: se prima il problema del socialismo e del liberismo era la loro erronea concezione della «verità sull'uomo» – talvolta materialista, talvolta separata illegittimamente dall'attività politica ed economica – ora si pone un problema più profondo. Infatti il Pontefice evidenzia che in molte società democratiche si afferma con sempre più forza l'idea che *non esista una verità sull'uomo* – una «verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica» –, e che a volte sembri che «l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche».³

La stessa esistenza di una verità sull'uomo, la nostra capacità di conoscerla e l'influsso che essa debba avere nel momento di prendere delle decisioni politiche ed economiche: tutto ciò sembra essere adesso il nuovo argomento al centro della dsc. Orbene, si deve tener conto dei *due versanti del problema*: da un lato, il fatto che sia possibile conoscere la verità sull'uomo, l'apporto della teologia a questo compito e la possibilità di ottenere un consenso razionale; dall'altro, come dare validità politica – a livello delle istituzioni sociali – a questa verità sull'uomo. Riteniamo che questo secondo aspetto sia quello specifico della dsc, e su di esso ci concentreremo nel prossimo paragrafo. Il primo invece riguarda piuttosto la teologia fondamentale e la gnoseologia che sarà molto presente negli ultimi anni di Giovanni Paolo II e nel magistero di Benedetto XVI. A nostro avviso, tuttavia, non si tratta qui di un argomento specifico della dsc, bensì di un discorso più grande sulle condizioni di possibilità del sapere filosofico-teologico in genere.

In ogni caso, la verità completa sull'uomo è quella fornita dalla fede, ed è questa verità che la Chiesa deve custodire e offrire. Ecco la specificità della sua dottrina sociale: il fatto di *partire da una antropologia completa*, e non di avere questa o quella teoria economica o politica.⁴

3. Dottrina sociale e filosofia politica

Se nel paragrafo precedente segnalavamo la centralità della «verità sull'uomo» per la dsc e la peculiarità teologica di questa verità, dobbiamo ora studiare come essa venga articolata *politicalmente* per poter dare un orientamento effettivo

¹ ILLANES, *Verdad del hombre*, 190.

² Cfr. CA 4, 17, 29, 44.

³ CA 46.

⁴ Cfr. CA 54.

riguardo alle forme delle istituzioni sociali e al comportamento dell'uomo nella società. Il rispetto e la promozione della dignità dell'uomo non è un principio immediatamente traducibile in categorie politiche e, sebbene stabilisca alcuni limiti che non possono mai essere oltrepassati e alcune linee guide fondamentali, deve essere sempre all'interno di una concezione della vita politica, economica e sociale che dipende anche da queste discipline e ha quindi un certo grado di contingenza.

Infatti a partire di CA è stato rilanciato il dibattito sull'evoluzione della filosofia politica che è alla base della dsc e che permette di articolare in una forma o in un'altra i suoi principi perenni. Molti autori sostengono che con questa enciclica si sarebbe completato il movimento che dal Concilio Vaticano II ha portato all'accettazione piena delle istituzioni della Modernità politica, frequentemente identificate con l'economia di mercato e la democrazia costituzionale.

Particolare rilievo ebbe l'ampio confronto in ambito nordamericano tra pensatori conservatori, neoconservatori e progressisti intorno al significato di CA riguardo alle istituzioni liberali e, concretamente, liberali americane.¹ Questo dibattito è ancora vivo e per certi versi è anche impossibile da risolvere, poiché entrambe le tendenze differiscono nei loro concetti di liberalismo, capitalismo, democrazia, ecc., come peraltro è riconosciuto dagli stessi interessati. Tuttavia la questione ha portato alla luce un fatto obiettivo: Giovanni Paolo II parla delle istituzioni politiche ed economiche della modernità con un «tono» diverso, manifestando apprezzamento per molte di esse e parlando di esse come un dato di fatto.²

Sebbene non misconosca che queste istituzioni possono essere poste al servizio di ideologie errate, questo fatto è visto come una sfida per la missione evangelizzatrice della Chiesa, e non come una mancanza di *legittimità politica* delle suddette strutture. Il cristianesimo ha sempre predicato la sottomissione della

¹ Per una storia sintetica del dibattito, e in particolare della nascita e sviluppo del movimento neoconservatore, è utile G. WEIGEL, *I neocons cattolici americani*, Calabria Letteraria, Soveria Mannelli 2003. In sintesi, i neoconservatori sostengono che con CA la dsc avrebbe finalmente accettato il fatto che le istituzioni liberali sono quelle in cui possono realizzarsi i valori che propone la dottrina cristiana, avendo operato il necessario discernimento tra istituzioni liberali e ideologia liberista (cfr. M. NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Comunità, Milano 1994; R.J. NEUHAUS, *The liberalism of John Paul II*, «First Things» 73 [1997] 16-21). I critici risponderanno che Giovanni Paolo II avrebbe fatto una critica profonda alla mentalità individualistica che ha originato quelle istituzioni e le mantiene (cfr. D. SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church*. «Communio» Ecclesiology, Liberalism and Liberation, Eerdmans, Grand Rapids 1996).

² Cfr. J.L. ILLANES, *Juan Pablo II y el capitalismo*, in INSTITUTO DE EMPRESA Y HUMANISMO (ed.), *Capitalismo y cultura cristiana*, Eunsa, Pamplona 1999, 117: «CA presuppone decisamente la situazione storica posteriore al 1989, anche in quanto alla metodologia di esposizione: il confronto tra sistemi economici, capitalismo e collettivismo, è sparito assolutamente dal testo. Giovanni Paolo II ha davanti a sé soltanto l'economia di mercato. E parla soltanto di essa. Anzi, *suppone il fatto che l'economia di mercato costituisce l'orizzonte proprio della società contemporanea e assume questa realtà in maniera piena*: non solo prendendo atto di una realtà di fatto, ma anche riconoscendo i valori che questo fatto, che questa economia, incarna». L'articolo (107-123) spiega con profondità come si articolano nel magistero del Papa l'apprezzamento delle istituzioni liberali e la critica all'ideologia liberista.

politica e dell'economia all'etica, ma questa sottomissione è ora la *sfida etico-culturale* dei cristiani *entro queste strutture di libertà* – una lotta per migliorarle e perché diano sempre più frutti di solidarietà e di bene comune –, e nella quale la Chiesa non può utilizzare alcun potere politico-istituzionale, semplicemente perché non lo ha e non vuole averlo. In questo senso c'è stata un'evoluzione notevole della dsc, se paragonata all'idea comune a molti ambienti cristiani degli inizi del xx secolo, per la quale spesso veniva messa in dubbio la *legittimità politica* delle istituzioni moderne perché non basate sulla verità cristiana o, almeno, sul diritto naturale. Riteniamo che questa evoluzione non si debba attribuire ad un riconoscimento dell'*efficacia economica o politica* dell'economia di mercato o della democrazia, poiché la Chiesa non è maestra di quelle scienze; pensiamo, inoltre, che non possa essere attribuita neppure a un cambiamento *a livello della fede*, come se precedentemente il liberalismo fosse stato inteso come contrario alla fede e poi si sia cambiato idea al riguardo. L'evoluzione sembra collocarsi, piuttosto, ad un livello intermedio, quello della *filosofia politica implicita nella dsc*.

Dicendo questo ci riferiamo alla proposta di M. Rhonheimer e altri filosofi politici, secondo la quale la dottrina politica della fede cristiana si basa su dei principi politicamente indeterminati – secondo Rhonheimer sono «il primato delle realtà spirituali sulle temporali» e «l'ordinazione delle cose terrene e temporali a quelle celestiali ed eterne» –, che nel corso della storia avrebbero assunto forme diverse. Allo stesso tempo, la Chiesa predica sia l'*autonomia delle realtà terrene* quanto al loro essere creaturale e alla nostra conoscenza, sia la loro *dipendenza* nel piano della redenzione. Questo quadro spiegherebbe le «tensioni» che lungo tutta la storia sono esistite nei rapporti fede-politica.¹ Sin dai tempi della Chiesa antica, la dottrina prevalente dei cristiani sarebbe stata l'«etica della polis», di origine platonico-aristotelico, secondo la quale ci deve essere una *continuità sostanziale tra l'etica personale e l'etica politica*: il fine delle istituzioni politiche è la felicità dei singoli secondo le virtù personali, la legge civile ne è un pedagogo, la libertà individuale è subordinata alla verità morale in termini politico-istituzionali, anche se sono sempre esistiti margini di «tolleranza».²

Con l'arrivo della modernità un nuovo modello verrebbe a sostituirsi a quello classico, prima nella società civile e col tempo anche nella dsc: la tradizione dello «Stato costituzionale democratico», il cui principio fondamentale è la *distinzione dei fini dell'etica personale e dell'etica politica*, per cui il fine della politica non è più la felicità secondo le virtù bensì la convivenza dei cittadini nella pace, giustizia e libertà, un bene comune definito in termini politici e non di

¹ Cfr. M. RHONHEIMER, *Fede cristiana, Chiesa cattolica e potere politico: evoluzione storica e struttura politico-teologica del dualismo cristiano*, in P. DONATI (a cura di), *Laicità: la ricerca dell'universale nelle differenze*, Il Mulino, Bologna 2008, 33-42. L'autore chiama questo quadro il «paradosso cristiano», che riconosce come causa di tensioni che non potranno mai essere totalmente superate, ma che sono «necessarie, creative e feconde», 34.

² La caratterizzazione del modello aristotelico e una spiegazione della sua evoluzione verso il modello dello Stato costituzionale democratico in IDEM, *Perché una filosofia politica?*, «Acta Philosophica» 1 (1992) 234-246.

etica personale. Questa teoria non si basa sul fatto che il modo di realizzare la felicità o che la religione vera siano impossibili da determinare, o addirittura inesistenti, bensì che non è compito della politica il farlo; la politica deve però assicurare un quadro di giustizia affinché i singoli possano conseguire quel fine in pace e libertà. Nemmeno considera se stessa come una procedura eticamente *neutrale*, poiché per assicurare libertà, giustizia e pace si richiedono veri *valori* e strumenti politici, che si sono consolidati e anche purificati da molti abusi negli ultimi secoli, ma che hanno una *logica diversa* da quella dei valori e norme dell'etica personale, anche se sono con essi pienamente compatibili e ovviamente collegati.¹

Dopo la proclamazione della libertà religiosa nel Concilio, CA costituirebbe la ricezione piena dell'*ethos* della cultura politica moderna nell'insegnamento sociale della Chiesa. Giovanni Paolo II non parla più di condizioni di *legittimità* della democrazia, bensì delle condizioni del suo *mantenimento* o *funzionamento efficiente*, riconoscendo così un elemento essenziale alla democrazia moderna: la sua apertura all'abuso senza che per questo motivo perda la sua legittimità procedimentale e politica.² Ed è proprio al fine di scongiurare tali abusi che vanno intesi gli appelli del Papa, mirati a riformare la democrazia ponendo alla base un'«antropologia adeguata», e anche la proposta della «nuova evangelizzazione» del sociale; ovviamente non viene messa in dubbio la legittimità della democrazia, che è, invece, pienamente riconosciuta.

La spiegazione dell'evoluzione a livello della filosofia politica è pienamente compatibile con l'appartenenza della dsc all'ambito della teologia morale poiché, come ogni teologia necessariamente presuppone, include e si serve di concetti e categorie provenienti da una razionalità situata a livello filosofico: nessuna teologia si orienta direttamente in base ai dati della Rivelazione, e concretamente la dsc sarebbe «disorientata» senza una filosofia politica particolare. Lungi dall'essere discipline concorrenti, dsc e filosofia politica sono complementari.³ Lo stesso Giovanni Paolo II approfondirà alcuni anni più tardi la necessità che la teologia morale abbia «una visione filosofica corretta [...] della natura umana e della società».⁴

Questa spiegazione rende anche giustizia del fatto che CA non accetta le istituzioni moderne per motivi di efficacia economica o politica, bensì perché esse limitano il potere arbitrario dell'autorità e perché proteggono e promuovono i diritti della persona, che nella nuova filosofia politica implicita sono i *valori mo-*

¹ Una giustificazione del *valore politico* di questo modello in IDEM, *Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune*, «Con-tratto» VI (1997) 57-123. Simile la spiegazione di A. CRUZ PRADOS, *Filosofia politica*, Eunsa, Pamplona 2009, 107-110.

² Cfr. RHONHEIMER, *Fede cristiana*, 88-97. Più ampio ancora IDEM, *La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali. L'enciclica Centesimus annus*, in G. BORGONOVO, A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 142-161.

³ Cfr. IDEM, *Perché una filosofia politica?*, 250-251.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, n. 68.

rali fondamentali, costitutivi dell'essenza della vita sociale.¹ Non sono di certo gli unici valori necessari, e perciò la dsc non si limita ad essi, ma sono le *nuove condizioni della legittimità istituzionale*. Garantite queste condizioni di base, la realizzazione degli altri valori viene affidata al terreno della cultura, al frutto della missione apostolica della Chiesa e della conversione dei cuori e non alla sanzione istituzionale.

Se ora ci chiediamo perché è cambiata la filosofia politica implicita nella dsc, probabilmente troveremo una risposta nel fatto che la Chiesa *ha assunto pienamente la realtà politica contemporanea perché l'umanità la ha assunta dapprima*. La dottrina cristiana esprime sempre le verità perenni della fede in un contesto culturale, mediata dalla visione e dai problemi che ogni epoca presenta. E questo è vero specialmente per la dsc, il cui oggetto – le realtà politiche, economiche, sociali – dipende molto dalla storia e dalla cultura. Ai tempi di Leone XIII il mondo non era ancora politicamente liberale, anzi il liberalismo si presentava di solito come anticristiano. Nel 1991 esso si può già considerare come un'acquisizione dell'umanità.² Inoltre un sereno discernimento nel seno della Chiesa lungo il xx secolo ha fatto in modo che i *veri valori* del modello dello Stato democratico fossero pienamente integrati nella dottrina cristiana. Questo non sarebbe assolutamente successo se altre filosofie politiche – comunismo, nazionalismi, ecc. – avessero prevalso. Alcuni anni dopo, Benedetto XVI avrebbe affrontato appunto questo argomento e si sarebbe pronunciato in questo senso, aggiungendo che la Chiesa, facendo suo il principio della libertà religiosa essenziale allo Stato moderno, ha *ripreso nuovamente* il suo patrimonio più profondo, cioè la netta distinzione tra religione e politica.³

Riteniamo che questa analisi sia di grande utilità per ribadire la particolare *contingenza* della dsc, non nel senso di verità *relativa* o *innecessaria*, ma più consapevole del fardello culturale e storico che pesa su di sé, il che porta ad avere una grande prudenza nel momento di proporre qualcosa come la «verità cattolica in materia sociale», e anche a mettere l'accento sui nuclei veramente irrinunciabili, rispettando il pluralismo e l'autonomia delle realtà terrene.⁴ Allo stesso

¹ Cfr. R. HITTINGER, *The Pope and the Liberal State*, «First Things» 28 (1992) 33-41, in cui l'autore legge in parallelo la dottrina politica di Leone XIII e di CA, mostrando come «l'immagine di Dio» si sposta dallo Stato – che governa con autentica sapienza e autorità ricevuta dall'alto – alla persona, ed è a partire da qui che approva le istituzioni liberali in quanto ne proteggono e promuovono la dignità.

² Ovviamente non ci riferiamo al «liberalismo» come ideologia etica generale, bensì come dottrina politica. Per approfondire questa distinzione, cfr. M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito fra liberali e comunitaristi*, in I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, 95-108.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22-XII-2005, AAS 98 (2006) 40-53.

⁴ È una delle tesi centrali dell'opera di G. CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, EDB, Bologna 2007. L'autore giunge a questa conclusione dopo aver evidenziato la presa di coscienza sempre più viva nel Magistero sia della missione religiosa della Chiesa che della complessità dei diversi sistemi sociali. Riguardo la contingenza e storicità di alcune affermazioni del Magistero, risulta utile la lettura del n. 24 dell'istr. *Donum veritatis* (24-V-1990) della Congregazione per la Dottrina della Fede.

tempo, questo quadro fa notare l'urgenza di una adeguata formazione dei fedeli cristiani, affinché nelle svariatissime circostanze dove si trovano, essi sappiano coniugare la loro libertà con la responsabilità di portare il mondo a Dio.

VII. IL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA,
VERITATIS SPLENDOR E IL RINNOVAMENTO DELLA MORALE

Benché non siano classificabili come documenti «sociali», il *Catechismo della Chiesa Cattolica*¹ e l'enciclica *Veritatis splendor*,² oltre alle indicazioni di morale sociale, hanno una rilevanza non trascurabile per configurare alcuni elementi dello statuto epistemologico della dsc.

Il CCC è un'esposizione rinnovata della fede cattolica che raccoglie tutta la ricchezza del Concilio Vaticano II; infatti nella sezione di morale sociale si trovano riferimenti costanti alla cost. *Gaudium et spes*. VS si riallaccia al nuovo sguardo della morale presentato dal CCC e intende approfondire alcuni argomenti della morale fondamentale che sviluppano questa proposta rinnovata. Entrambi i documenti furono scritti allo stesso tempo, ma si decise di pubblicare dapprima il CCC, in modo da presentare prima «un'esposizione completa e sistematica della dottrina morale cristiana».³

Il primo contributo di questi documenti è senz'altro un rinnovamento della teologia morale fondamentale, una prospettiva nuova e più adeguata, in cui la dsc trova uno spazio vitale più consono alla sua natura teologico-morale.⁴ A partire da questa nuova impostazione la morale non può essere più considerata come un insieme di precetti o di giudizi sulla bontà/cattiveria delle azioni, bensì un *invito alla perfezione* che risponde al desiderio di felicità insito nell'uomo. La libertà non è quindi lo spazio dell'agire non sottomesso alla legge, ma «una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà», che «raggiunge la sua perfezione quando è ordinata a Dio, nostra beatitudine».⁵ Questa perfezione consiste non solo nel fare atti buoni, ma soprattutto nel *progredire nelle diverse virtù*, il che «consente alla persona, non soltanto di compiere atti buoni, ma di dare il meglio di sé. Con tutte le proprie energie sensibili e spirituali la persona virtuosa tende verso il bene; lo ricerca e lo sceglie in azioni concrete».⁶

Nell'ambito più particolare della morale sociale, rimarchevole è l'introduzio-

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 11-x-1992. D'ora in poi CCC.

² GIOVANNI PAOLO II, enc. *Veritatis splendor*, 6-VIII-1993, AAS 85 (1993) 1133-1228. D'ora in poi VS.

³ VS 5. Sul rapporto tra CCC e VS, cfr. la presentazione di VS fatta dal card. Ratzinger, pubblicata su *l'Osservatore Romano* del 6-x-1993, 13.

⁴ Per un'esposizione sintetica delle chiavi del rinnovamento della teologia morale è utile S. PINCKAERS, *Linee per un rinnovamento evangelico della morale. Una lettura della Veritatis splendor*, «Annales theologici» 10/1 (1996) 3-68. Alcuni studi importanti sui diversi argomenti particolari sono L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993; G. DEL POZO ABEJÓN (dir.), *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, Bac, Madrid 1994; R. LUCAS LUCAS (a cura di), *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; *Veritatis Splendor. Atti del Convegno dei Pontifici Atenei Romani* (29-30 ottobre 1993), Lev, Città del Vaticano 1994.

⁵ CCC 1731. Cfr. anche VS 15.

⁶ CCC 1803. Cfr. anche VS 16.

ne di un capitolo sulla dimensione sociale dell'agire umano nella parte di morale fondamentale del CCC, oltre a quello sulla morale fondamentale della persona e a quello sull'agire di Dio. Il capitolo è intitolato «La comunità umana» e parla sulla natura sociale dell'uomo, sulla società e i principi che la sorreggono, sul bene comune e la giustizia sociale, l'autorità, la responsabilità di tutti e la partecipazione.¹ Questa novità rispetto all'esposizione della morale fondamentale implicherebbe che la morale sociale non è soltanto una parte della morale, bensì un *aspetto costitutivo* ovvero una dimensione essenziale presente, in certo senso, in tutto l'agire morale. Pertanto, c'è già una legge iscritta nella natura dell'uomo e della società, che poi è portata a compimento dalla Rivelazione e dalla vita soprannaturale, e che *esige* la difesa e promozione di certi beni e valori sociali.² E questa *esigenza* non consiste nell'accontentarsi di un livello minimo di adempimento di una norma, ma si iscrive nella chiamata alla perfezione che è palese lungo tutta la sezione morale del CCC.

La dimensione sociale dell'agire umano è costitutiva e, come tale, sorgente di specifiche esigenze morali, sia a livello delle azioni personali, sia delle forme delle istituzioni sociali. Particolarmente esigenti sono i capitoli su «Responsabilità e partecipazione»³ – dove si stabilisce il dovere di tutti, secondo il posto di ciascuno, di contribuire al bene comune tramite il fedele adempimento dei doveri personali e la partecipazione alla vita pubblica per quanto possibile – e sulla «Giustizia sociale»⁴ – che richiede atti di tutte le virtù per orientare l'agire sempre in vista del bene comune. In tutta la seconda sezione della parte morale del CCC – la morale speciale, strutturata in base ai comandamenti –, si fa riferimento agli obblighi di morale sociale.⁵

Se la vita cristiana è ricerca della santità attraverso le virtù, e se la dimensione sociale ne è *costitutiva* e sorgente di doveri morali, allora tutti i fedeli sono chiamati a *fare tutto il possibile* – ognuno secondo le sue circostanze – per migliorare la società in cui vivono, senza risparmiare sforzi. Per questo motivo SRS poteva affermare che la dsc «cerca di *guidare* gli uomini a rispondere, anche con l'ausilio della riflessione razionale e delle scienze umane, alla *loro vocazione di costruttori responsabili* della società terrena».⁶ La dsc vuole dare ai cristiani – come tutta la teologia morale, anche se con le sue specificità – la formazione sugli aspetti sociali di cui *hanno bisogno*, poiché una parte importante

¹ CCC 1877-1948.

² Cfr. T. LÓPEZ, *Moral cristiana y sociedad*, in F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica*, Aedos - Unión Editorial, Madrid 1996, 411-423. Anche VS 97 si riferisce alle «*esigenze determinate*» della morale, «alle quali devono attenersi sia i poteri pubblici sia i cittadini».

³ CCC 1913-1917.

⁴ CCC 1928-1942.

⁵ Cfr. CCC 2188 (nel 3° comandamento: riconoscimento legale della domenica); 2207-2213, 2234-2246 (nel 4°: la famiglia nella società, rispetto alle autorità civili); 2273, 2286-2287, 2302-2317 (nel 5°: leggi contro la vita, scandalo delle leggi ingiuste, guerra e pace); 2354, 2372 (nel 6°: leggi su pornografia, politiche demografiche); 2493-2499 (nel 8°: mezzi di comunicazione sociale); molti capitoli nel 7° su giustizia sociale, economica e solidarietà internazionale.

⁶ SRS 1. Sottolineatura nostra.

della loro vocazione alla santità cristiana consiste nella *vocazione a costruire la società terrena*.¹

VS dal canto suo insiste sul rapporto tra *verità e libertà*, sia nella vita personale che sociale, visto che anche qui esistono esigenze morali, beni da promuovere, norme e virtù.² L'enciclica richiama poi alcuni precetti e virtù personali e delle istituzioni sociali,³ e ovviamente lungi dal voler dettare norme precise su come organizzare la società, VS si concentra sul fatto che la sua organizzazione deve rispondere anche ad una *ragione etica* – che in ultima istanza è religiosa – secondo la quale non tutto può essere lasciato alla decisione delle maggioranze. Si approfondisce così il discorso iniziato nella CA sull'impossibilità di fondare la vita sociale sul relativismo.⁴

Di grande pregio sono anche le indicazioni del CCC sulla *particolare necessità* dell'«iniziativa dei cristiani laici [...] per permeare delle esigenze della dottrina e della vita cristiana le realtà sociali, politiche ed economiche»⁵ e del ruolo formativo che hanno i Pastori. Si riprendono così molti degli insegnamenti dell'es. ap. *Christifideles laici*, che sottolineava la responsabilità dei laici di portare i valori umani ed evangelici alle diverse realtà terrene «con modalità proprie e insostituibili».⁶ Orbene, per poter testimoniare nella vita pubblica quei valori, i laici devono essere «sempre più animati da una reale partecipazione alla vita della Chiesa e illuminati dalla sua dsc. In questo potranno essere accompagnati e aiutati dalla vicinanza delle comunità cristiane e dei loro Pastori».⁷ La comunità cristiana non sembra un attore strutturalmente ordinato alla trasformazione della società, bensì alla *formazione dei laici* perché essi possano trasformarla. Si pone quindi il problema – specificamente *pastorale* – di come garantire che ogni fedele abbia un'adeguata formazione morale e una piena consapevolezza della sua chiamata alla santità, e che sia poi coerente con esse in tutte le dimensioni della sua vita, compresa quella sociale.

¹ Giovanni Paolo II riproporrà molte volte questo appello a una testimonianza attiva ed esigente in ambito sociale, che non si soddisfa con limiti negativi (cfr, ad esempio, enc. *Evangelium vitae* 75-77; enc. *Fides et ratio* 98; lett. ap. *Novo millennio ineunte* 52).

² Cfr. VS 96-99.

³ Cfr. VS 100-101.

⁴ Cfr., in questo senso, i contributi di V. POSSENTI, *La «Veritatis Splendor» y la renovación de la vida social y política*, in DEL POZO ABEJÓN, *Comentarios a la «Veritatis Splendor»*, 739-754; e H. HUDE, *Il rinnovamento sociopolitico*, in LUCAS LUCAS, *Veritatis Splendor*, 375-381.

⁵ CCC 899. Cfr. anche CCC 2442. Documenti posteriori insisteranno sull'urgenza che ha la Chiesa dell'*iniziativa dei laici* nella vita pubblica. Particolarmente importante risulta il n. 7 del documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24-XI-2002, AAS 96 (2004) 359-370. Un ottimo studio del Magistero sui differenti ruoli di Pastori e laici si trova in P. RODRÍGUEZ, *Pastori e laici: distinzioni dei loro ruoli nella Dottrina sociale della Chiesa*, in J. JOBLIN, R. TREMBLAY (a cura di), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi imperfette»*, Esd, Bologna 1996, 158-197. I documenti posteriori all'articolo hanno sempre confermato gli stessi principi.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, AAS 81 (1989) 393-521, n. 36. Cfr. anche i nn. 32-44.

⁷ Es. ap. *Christifideles laici*, n. 42. Sottolineatura nostra.

VIII. IL COMPENDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

L'ultimo documento del pontificato di Giovanni Paolo II che prendiamo in considerazione è il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*.¹ Non è certamente un documento del suo magistero pontificio, ma risponde alla sua richiesta di elaborare un compendio che presentasse in maniera sintetica ma completa e sistematica l'insegnamento sociale della Chiesa.² La dottrina ivi contenuta, la maniera in cui viene esposta e l'organizzazione dei diversi argomenti possono servire come modello di strutturazione epistemologica della disciplina, che ha saputo mantenersi fedele ai suoi principi basilari, ma che ha anche accolto i contributi del rinnovamento portato avanti da Giovanni Paolo II.

La presentazione che il CDSC fa della natura della dsc e degli elementi del suo statuto epistemologico sono abbastanza classici e in questo senso non abbiamo trovato novità significative.³ Non era questo infatti il proposito del *Compendio*, bensì presentare in maniera sistematica e ordinata la dottrina sociale cristiana.⁴ Tuttavia esso contiene alcuni elementi che, a nostro avviso, consolidano tendenze importanti della dsc del pontificato di Giovanni Paolo II: è il caso della natura teologica della dsc e della pastorale sociale come pastorale della formazione dei laici. Allo stesso tempo si riscontrano degli aspetti che meriterebbero un'ulteriore approfondimento, come quello dell'articolazione tra l'agire personale retto e la forma giusta delle istituzioni sociali.

1. Elementi per una epistemologia della dottrina sociale della Chiesa

Come detto, il *Compendio* vuole presentare in maniera sistematica e ordinata tutto il magistero sociale, soprattutto a partire da Leone XIII. Esso si compone di tre parti: la prima verte sui fondamenti teologici e antropologici della dsc – Creazione, Redenzione, vocazione dell'uomo, missione della Chiesa e dsc come parte di quella missione, la persona umana come fulcro della dsc, i diversi principi perenni –; la seconda affronta gli argomenti particolari della dsc – famiglia, lavoro, economia, politica, comunità internazionale, ambiente, pace e guerra –; la terza riguarda la pastorale sociale.

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2005. D'ora in poi CDSC. ² Cfr. CDSC 8-9.

³ Alcuni autori hanno messo in risalto delle novità nei diversi ambiti particolari della dottrina, nella misura in cui essa riflette sempre i cambiamenti prodottisi nella realtà sociale. Cfr., ad esempio, G. GUITIÁN, *El Compendio de las «res novae». A propósito del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 37 (2005) 211-224; o, più ampio, J.T. RAGA (coord.), *Reflexiones para empresarios sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Acción Social Empresarial, Madrid 2005; e P. CARLOTTI, M. TOSO (a cura di), *Per un umanesimo degno dell'amore: il «Compendio della Dottrina sociale della Chiesa»*, Las, Roma 2005, specialmente la seconda parte (da 229 in poi), sui diversi ambiti della dsc. Nella prima parte si riprendono molti argomenti riguardanti la natura della dsc, ma a nostro avviso senza grandi elementi di novità.

⁴ Cfr. CARLOTTI, «Un chiarimento decisivo», 166: «Non è il caso di ricercare la novità nella presenza di nuove affermazioni, quanto nella presentazione globale di quelle esistenti, tesa a indicare le loro connessioni e soprattutto il disegno unitario che le sottende».

La prima caratteristica che colpisce il lettore sin dall'indice è la struttura teologica del testo: la prima parte si presenta come fondamento della seconda, e ogni capitolo della seconda parte è introdotto da un paragrafo con gli «aspetti biblici», seguito dalla spiegazione della dottrina e degli aspetti morali. La terza parte è una riflessione su come realizzare un'azione ecclesiale che dia efficacia alla dottrina esposta in precedenza.

L'esistenza di una dsc viene spiegata dicendo che essa è una parte della missione della Chiesa, la quale, in quanto continuatrice della missione di Cristo, è chiamata a portare la redenzione anche nei *rapporti sociali*. Il cap. II della prima parte, «Missione della Chiesa e dsc», sviluppa questa idea in due tappe: il rapporto tra evangelizzazione e dsc, e la descrizione della natura della dsc. L'insegnamento sociale è parte integrante dell'evangelizzazione perché il Vangelo è destinato a fecondare sia la vita personale che quella sociale. A livello sociale la dsc vuole aiutare l'uomo nel cammino della *salvezza*,¹ e perciò «non si fa carico della vita in società sotto ogni aspetto, ma con la competenza sua propria, che è quella dell'annuncio di Cristo Redentore»,² che esige una risposta morale dell'uomo, cioè una condotta coerente con il Vangelo in tutti gli aspetti della sua vita, inclusi quelli dei rapporti sociali.³ Questo annuncio viene rivolto non soltanto alle «coscienze individuali» ma anche alle «istituzioni pubbliche», che devono pure essere illuminate dalla fede.⁴ Si riafferma così la tradizione costante della dsc, che ha un messaggio sia per il comportamento personale in società, sia sulla forma giusta delle istituzioni.

Chiariti i motivi dell'esistenza della dsc, il *Compendio* spiega quale è dunque la sua *natura*. Dapprima riconosce il fatto che, a causa della sua peculiare genesi non proprio sistematica, ci sono state delle «oscillazioni circa la natura, il metodo e la struttura epistemologica della dsc», ma che Giovanni Paolo II ha fatto «un chiarimento decisivo in tal senso» con il suo magistero, specialmente con la definizione dell'appartenenza di essa alla teologia morale.⁵ A partire di SRS 41, si spiega che essa è teologia morale in quanto deve orientare la condotta delle persone e, pertanto, «riflette i tre livelli dell'insegnamento teologico-morale: quello *fondativo* delle motivazioni; quello *direttivo* delle norme del vivere sociale; quello *deliberativo* delle coscienze, chiamate a mediare le norme oggettive e generali nelle concrete e particolari situazioni sociali. Questi tre livelli definiscono implicitamente anche il metodo proprio e la specifica struttura epistemologica della dsc».⁶

Le *fonti* della dsc sono la Rivelazione e la natura umana, che danno le luci per comprendere, giudicare e guidare l'azione umana e la storia. Siccome la fede

¹ Cfr. CDSC 69.

² CDSC 68.

³ Cfr. CDSC 70.

⁴ Cfr. CDSC 71.

⁵ Cfr. CDSC 72.

⁶ CDSC 73. Cfr. anche G. CREPALDI, E. COLOM, voce «Natura della Dottrina Sociale della Chiesa», in *Dizionario*, 547-548, dove si collega ognuno di questi tre livelli ai tre contenuti della dsc: principi, criteri di giudizio e direttive d'azione. Il *Dizionario* fu voluto anche dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace e fu pubblicato poco dopo il *Compendio* per approfondire nei diversi concetti della dsc.

non annienta la ragione ma poggia su di essa e la aiuta a guardare più lontano, la dsc non è priva di plausibilità razionale e, pertanto, di destinazione universale. Per questo motivo, *il ruolo della filosofia* è essenziale per una corretta comprensione dei concetti basilari della dsc.¹ Significativo è anche *il contributo delle scienze sociali*, in quanto aiutano a comprendere in modo più preciso l'uomo nella società, a parlare agli uomini del proprio tempo in modo più convincente e ad adempiere più efficacemente il suo compito di incarnare la fede nella vita sociale.²

Il *soggetto* della dsc è la stessa Chiesa, «la comunità intera», in cui ogni membro concorre alla sua costruzione a seconda del carisma e ministero che possiede. Spetta però al Magistero promulgare l'insegnamento sociale «come dottrina della Chiesa» dopo aver assunto e interpretato i diversi contributi – l'apporto dei teologi, la esperienza dei laici, la vita stessa della comunità ecclesiale.

Riguardo l'*oggetto*, la dsc «si preoccupa della vita umana nella società», espressione alquanto generica, ma che rende l'idea che la società è anche soggetto di azioni che devono promuovere certi beni.³

L'*oggetto formale* è teologico-morale: la dsc cerca di determinare in che misura l'agire dei singoli e delle istituzioni rispondono al disegno di Dio sulla persona e la società. Quale sia questo *disegno divino sulla persona e sulla società* costituisce un argomento non facile, poiché si devono distinguere entrambi gli oggetti. Il disegno di Dio per il singolo è la sua *perfezione cristiana*, che include l'impegno sociale quale dimensione essenziale della santità, e che è sorgente di esigenze concrete nei suoi rapporti sociali, come detto nella sezione precedente sul CCC e VS. Riguardo al disegno di Dio per la società, il *Compendio* afferma che «i principi della dsc, nel loro insieme, costituiscono quella prima articolazione della verità della società, dalla quale ogni coscienza è interpellata».⁴ E più avanti: «il fine della vita sociale è *il bene comune storicamente realizzabile*»,⁵ del quale si spiega anche la dimensione morale: al bene comune «ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso», poiché «come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'*agire sociale* giunge a pienezza

¹ Cfr. CDSC 75-77. Lo stesso accade negli altri campi della teologia morale, come ricorda molte volte il Papa, specialmente nelle encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio*. La teologia morale deve essere sostenuta da una corretta concezione della condotta umana – sia a livello personale che politico – se vuole avere la capacità di orientare realmente l'agire. Per questo motivo il *Compendio* si riferisce all'assunzione della filosofia «nella sua stessa logica interna», n. 77. Per un primo approccio alla questione, cfr. G. COTTIER, *Il compito della filosofia nell'elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *Il Magistero sociale della Chiesa*, 35-53.

² Cfr. CDSC 78. Si veda come non spetta alle scienze umane il giudizio morale: in dsc esse sono un aiuto per capire meglio i problemi e così poter arrivare al loro nucleo morale. Allo stesso tempo, esse devono aprirsi all'orizzonte più ampio che la dsc mostra loro.

³ Lo stesso *Compendio* si riferisce a volte al fatto che sia le persone sia le istituzioni sono soggette a delle esigenze morali (cfr., ad esempio, CDSC 163 sui principi sociali: «l'esigenza morale insita nei grandi principi sociali riguarda sia *l'agire personale dei singoli*, in quanto primi ed insostituibili soggetti responsabili della vita sociale ad ogni livello, sia, al tempo stesso, *le istituzioni*, rappresentate da leggi, norme di costume e strutture civili, a causa della loro capacità di influenzare e condizionare le scelte di molti e per molto tempo»).

⁴ CDSC 163.

⁵ CDSC 168.

realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale». ¹

I *destinatari* della dsc sono dapprima i fedeli cristiani, e particolarmente i laici, poiché – diversamente da quanto spetta a sacerdoti e religiosi – hanno la responsabilità diretta di costruire la società secondo una visione coerente con la fede. In senso ampio però la dsc è indirizzata a tutti, come succede per tutto il Vangelo. ²

Come tutta la morale della Chiesa, la dsc si trova nel segno della *continuità* che apporta la luce perenne dei principi evangelici e il *rinnovamento* che si fonda sull'attenzione costante alle nuove situazioni storiche. ³

L'intento della dsc è di ordine religioso e morale, e perciò pratico: essa «traccia le vie da percorrere verso una società riconciliata ed armonizzata nella giustizia e nell'amore». ⁴ Come è logico, quelle «vie da percorrere» si riferiscono al livello morale della vita sociale, e per questo motivo ci sembra sia più preciso il *Dizionario* quando afferma che per realizzare questo ordine giusto, la dsc ha la finalità «etica e formativa di illuminare le coscienze, di indicare le vie, di proporsi come guida agli uomini e alle strutture sociali e di orientare i loro comportamenti». ⁵

2. La pastorale sociale

Affinché la dsc – questo *corpus* dottrinale appartenente all'ambito della teologia morale – possa impregnare veramente la vita dei cristiani, e la società sia quindi trasformata efficacemente, è necessaria la *pastorale sociale*, della quale parla, appunto, la terza parte del *Compendio*. Essa è l'*azione ecclesiale* che evangelizza l'ambito sociale, tesa a «illuminare, stimolare e assistere l'integrale promozione dell'uomo mediante la prassi della liberazione cristiana». ⁶ In altre parole, la pastorale sociale studia come fare perché i cristiani *vivano* la dsc, prima di tutto aiutandoli a scoprire la piena verità sull'uomo e la società, poi incoraggiando il loro impegno in questo terreno. ⁷

Pastorale sociale e dsc sono quindi materialmente e formalmente diverse: la dsc studia come deve essere il comportamento del singolo nei suoi rapporti

¹ CDSC 164.

² Cfr. CDSC 83-84.

³ Cfr. CDSC 85. Anche se in tutti i settori della teologia si dà continuità e rinnovamento, riteniamo sia opportuno ribadire il «*continuo rinnovamento*» della dsc, a causa della grande dipendenza che essa ha della cultura politica dell'epoca, come abbiamo accennato nella sezione sul ruolo della filosofia politica in dsc.

⁴ CDSC 82.

⁵ CREPALDI, COLOM, voce «*Finalità della Dottrina Sociale della Chiesa*», in *Dizionario*, 338.

⁶ CDSC 524. Ci sembra più concreta la spiegazione del *Dizionario*: «la pastorale sociale ha una duplice finalità: illuminare le coscienze e stimolare l'impegno sociale di tutti i fedeli» (CREPALDI, COLOM, voce «*Pastorale sociale*», in *Dizionario*, 590).

⁷ Cfr. CDSC 525. Come già detto, tutta la teologia morale – in quanto insegna ciò che si deve fare per ottenere la salvezza – forma parte del messaggio di evangelizzazione, e richiede pertanto una *pastorale* per istruire i fedeli nei suoi aspetti fondamentali ed incoraggiarli a viverli: perciò esiste una pastorale delle comunicazioni, della sanità, della castità, della vita, della riconciliazione, e anche una sociale, ognuna delle quali con i suoi tratti distintivi.

sociali e delle istituzioni sociali per rispondere al disegno di Dio, mentre la pastorale sociale studia come deve agire la Chiesa perché i suoi fedeli vivano la dsc e così la società venga trasformata secondo i suoi principi. Per questo motivo riteniamo giusta la collocazione della pastorale sociale alla fine del *Compendio*: una volta esposta la dottrina si studia la forma di metterla in pratica.

Dal momento in cui il responsabile ad ordinare le realtà sociali secondo la verità cristiana è il laico, la *formazione dei laici* è il punto chiave della pastorale sociale, e si svolge a un doppio livello: prima deve renderli capaci di affrontare efficacemente i compiti quotidiani negli ambiti culturali, sociali, economici e politici come vero servizio al bene comune; poi formando la coscienza politica di coloro che desiderano prepararsi all'esercizio del potere politico.¹

Un intero capitolo è perciò dedicato all'impegno dei fedeli laici. Vescovi e sacerdoti devono «far conoscere la dsc e promuovere nei membri della sua comunità la coscienza del diritto e dovere di essere soggetti attivi di tale dottrina»,² ma sono i laici quelli che vivono in mezzo alle realtà temporali ed hanno il compito di ordinarle secondo il volere di Dio. A questo scopo hanno bisogno di una *spiritualità laicale*, che incoraggi la loro unità di vita attraverso la preghiera, la frequenza di sacramenti, la direzione spirituale, la pratica delle virtù e la formazione permanente, religiosa e professionale.³ Essi saranno così pronti ad assumere la loro responsabilità ed agire con *prudenza*, prendendo decisioni coerenti con la fede nelle più svariate circostanze, che nessun programma può prevedere.⁴

Il *Compendio* tratta poi dei vari ambiti e presenta alcuni criteri per l'agire dei laici, ma soprattutto ribadisce che «la prima forma in cui si assolve tale compito consiste nell'impegno e nello sforzo per *il proprio rinnovamento interiore*», perché la storia è il risultato degli atti liberi delle persone.⁵ Senza una decisione seria di cercare la santità personale e di portare a Dio la società secondo il posto che ciascuno occupa in essa, la dsc perde efficacia.⁶

¹ Cfr. CDSC 531, riporta il brano del n. 81 di *Populorum progressio* sul ruolo dei laici: «spetta a loro, attraverso la loro libera iniziativa e senza attendere passivamente consegne o direttive, di penetrare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture delle loro comunità di vita». Come detto anche nel CCC, la *iniziativa* è caratteristica del cristiano impegnato nella ricerca della santità. Non deve attendere consegne perché, se è ben formato nei principi della dsc, saprà come portare a Dio l'ambiente in cui si muove, e che soltanto lui conosce bene. Perciò collocare questa *mediazione* tra formazione dei laici nei principi della dsc e azione sociale concreta, in sede accademica ed ecclesiale ci sembra non necessario e persino inaccessibile, a causa della complessità e varietà di situazioni in cui vivono i fedeli, e perché non sembra sia compito dei Pastori dare «consegne e direttive» molto precise su come migliorare la società oltre alle esigenze etiche fondamentali.

² CDSC 539.

³ Cfr. CDSC 546.

⁴ Cfr. CDSC 547-548.

⁵ Cfr. CDSC 552.

⁶ Cfr. M. TOSO, *Al servizio di un umanesimo degno dell'amore: la rivoluzione della Trinità nella storia (Presentazione)*, in CREPALDI, COLOM, *Dizionario*, 31: «senza cristiani formati nelle virtù, con severi tirocini nel costruire la storia secondo il Vangelo, la dsc perde significatività ed incidenza. Quando le comunità cristiane sono mediocri e stanche, divise al loro interno, avulse dal territorio e dai problemi delle persone; quando i criteri di giudizio di chi si dichiara cristiano sono totalmente appiattiti sulla mentalità del mondo e sembrano non avere più nulla a che fare con l'irriducibile novità del Vangelo, allora l'irrelevanza sociale della dsc appare inevitabile».

Si percepisce che la pastorale sociale non può essere slegata da quella pastorale di base, ovvero ordinaria, che cerca di portare i fedeli alla pratica di una vita cristiana solida e coerente. Nelle comunità di cristiani convinti della loro chiamata alla santità e veramente impegnati nella crescita delle virtù e della vita di preghiera, potrà radicarsi una pastorale sociale autentica, che includerà senz'altro itinerari di formazione e di sostegno, ma che dipenderà in maniera fondamentale dall'iniziativa dei fedeli laici, che sono quelli che conoscono le strutture sociali in cui si trovano e che devono cercare i modi di portarle a Dio. A poco servono programmi e strategie pastorali quando non ci sono laici decisi a prendere sul serio la loro chiamata alla santità in mezzo al mondo. Peraltro tutti i documenti sociali, a partire dalla *Rerum novarum*, ripetono che il rinnovamento delle strutture sociali deve essere accompagnato – e, in senso morale, preceduto – dalla conversione personale, cioè dalla cristiana riforma dei costumi.

IX. UNO SGUARDO IN AVANTI

Il lungo pontificato di Giovanni Paolo II, il suo abbondante magistero sociale e il rinnovamento che egli promosse nella dsc a tutti i livelli, hanno lasciato un'eredità molto ricca. In continuità con il Concilio Vaticano II, questo Papa ha superato definitivamente i dubbi e la sfiducia verso la dsc seminati nella Chiesa, di cui lui stesso si lamentava nella Conferenza di Puebla appena salito sulla cattedra di Pietro. Inoltre è stato proprio lui a intraprendere e a guidare una riflessione positiva sullo statuto epistemologico di questa disciplina, fornendo i principali elementi per la sua rinnovata identità.

Il contributo più significativo a questo riguardo ci sembra sia l'iscrizione della dsc alla teologia morale. La categoria di *teologia morale* – abbiamo cercato di mostrarlo –, anche se non è stata capita da tutti nella stessa forma, si è rivelata molto feconda per raccordare tutte le dimensioni di questa disciplina.

Collocare la dsc a pieno diritto in ambito teologico mostra come essa formi parte del *messaggio della fede cristiana*; essa infatti ci fa comprendere il senso pieno dell'essere e dell'agire dell'uomo anche nella sua vita sociale, illuminando a sua volta tutto ciò che la retta conoscenza naturale e scientifica ci insegna al riguardo. Ma l'appartenenza al messaggio evangelico implica anche che questa visione teologica dell'uomo e della vita sociale deve essere diffusa dalla Chiesa e pervadere tutte le realtà sociali per portarle alla loro pienezza.

Essendo un insegnamento *morale*, la dsc vuole *orientare efficacemente la condotta*. A questo scopo essa ha bisogno di capire i problemi sociali nel modo in cui si presentano nell'attualità, servendosi delle scienze sociali e soprattutto dello sforzo per cogliere la filosofia implicita nella dinamica politica, economica e sociale del nostro tempo. E questo non lo fa con l'obiettivo di dettare soluzioni concrete, ma per essere in grado di arrivare al *nucleo morale* dei problemi e poterli illuminare e purificare dal di dentro.

L'*attuazione* della dsc è il terreno proprio dei laici. Essi, grazie alla loro formazione nei principi della dottrina e spinti dalla loro consapevolezza che parte

della loro vocazione alla santità consiste nel costruire una città terrena degna dell'uomo, sapranno portare a Dio gli ambienti in cui si trovano e che soltanto essi conoscono bene.

In questo senso il magistero di Benedetto XVI ha illuminato molti di questi concetti basilari della dsc¹ spingendo tutti i cristiani a essere protagonisti di un *nuovo umanesimo cristiano* che possa dare una risposta efficace agli interroganti più pressanti della nostra epoca.

Restano tuttavia molti campi di approfondimento, sia a livello teorico che pratico. Abbiamo messo in risalto nella nostra analisi come i documenti e gli studiosi facciano riferimento a *due piani di argomentazione morale*, quello della condotta personale e quello della giustizia delle strutture. Ma non si trova in essi una distinzione esplicita dei due oggetti, bensì si suole passare da uno all'altro in un discorso che privilegia l'unità della morale. A nostro avviso si dovrebbe studiare con più sistematicità ognuna di queste logiche morali specifiche e il loro rapporto reciproco. Così saremo in grado di affrontare altre due questioni in cui la dsc ha bisogno di essere più precisa: approfondire in cosa consiste quel bene comune politico che è il fine della vita sociale e per il quale i cristiani devono impegnarsi; e approfondire il rapporto tra la ragione morale e la ragione tecnica, entrambe presenti nelle sfide della vita sociale, ma che vanno distinte e integrate in modo giusto, sia per salvare il pluralismo nei terreni opinabili, sia pure per evitare l'indifferentismo che vorrebbe negoziare persino con le esigenze etiche più fondamentali.²

Una dsc che sappia cogliere i problemi attuali nella forma in cui si presentano veramente e illustrare il loro nucleo morale, insieme al impegno e all'iniziativa di tutti i cristiani, saranno la via più consona per rendere omaggio ai molteplici sforzi di Giovanni Paolo II per dare a questa disciplina la portata e lo slancio di cui il mondo ha urgente bisogno.

¹ Spiccano a nostro avviso il *Discorso alla Curia Romana* del 22-XII-2005 sull'evoluzione della dsc nell'era moderna; i nn. 28-29 dell'enc. *Deus caritas est* sulla missione della Chiesa e dei singoli suoi membri riguardo all'attività politica; e l'enc. *Caritas in veritate*, contenente le linee programmatiche del nuovo umanesimo auspicato dal Papa Benedetto XVI.

² Una prima trattazione di questi argomenti l'abbiamo trovata nell'opera di A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del Vangelo» (*Fil 1, 27*). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005; nonché in molti degli articoli contenuti in M. ARCHER, P. DONATI (ed.), *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together (Proceedings of the 14th. Plenary Session)*, Pontificia Academia Scientiarum Socialium, Città del Vaticano 2008.

ABSTRACT

L'importanza del magistero sociale di Giovanni Paolo II non si deve tanto all'abbondante numero dei suoi interventi in materia, ma soprattutto all'identità rinnovata che ha dato a questa disciplina. In questo itinerario attraverso i documenti più importanti e lungo alcuni dei dibattiti teologici che sono sorti in occasione di essi, ci proponiamo di tracciare l'identità *teologica* della dottrina sociale della Chiesa secondo gli insegnamenti di questo Pontefice. Non ci soffermiamo sugli argomenti concreti di morale sociale – quali il lavoro, i diritti umani, lo sviluppo, la pace, ecc. – ma sugli elementi che determinano la natura stessa della disciplina, il livello del sapere entro il quale si muove, le ragioni della sua esistenza e la sua costante – e a volte sorprendente – evoluzione, come pure i limiti che la disc non dovrebbe valicare se non vuole perdere la propria identità, confondendosi con opzioni politiche specifiche che non tocca alla Chiesa indicare.

The great importance of John Paul II's social teachings is not so much due to the abundant number of his addresses, but rather to the renewed identity he has given to this discipline. In this itinerary throughout his most important writings as well as some of the theological debates that arose in response to them, our purpose is to outline the *theological* identity of the social doctrine of the Church according to this Pope's teachings. We shall not dwell on particular subjects of social morals – such as work, human rights, development, peace, etc. – but rather on the elements that define the specific nature of the discipline, the scientific realm in which it moves, the reasons for its existence and its constant – and sometimes surprising – evolution, as well as the limits that ought to be respected so as not to lose its own identity, confusing it with specific political options which are not the Church's responsibility to indicate.

RECENSIONI

C.A. ALVES, *Ispirazione e verità. Genesis, sintesi e prospettive della dottrina sull'ispirazione biblica del Concilio Vaticano II (DV 11)*, Armando, Roma 2012, pp. 428.

L'AUTORE del saggio, docente di Teologia Fondamentale presso la *Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia a Belo Horizonte* (Brasile), ha voluto riesaminare in quest'opera la dottrina sull'ispirazione e la verità della Bibbia così come si presenta nella cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 11. La sua ottica specifica è stata quella di prendere in considerazione le osservazioni dei padri conciliari riportate nelle *Acta Synodalia* e che furono valutate opportunamente nella redazione del testo della costituzione dogmatica in alcune delle sue fasi. Si lasciano da parte, tuttavia, le osservazioni attinenti lo schema *De fontibus revelationis* e altri dati più o meno marginali come viene segnalato a p. 20. L'autore, quindi, ha cercato di leggere il documento conciliare con una visione più ampia di quelle presenti in altre opere che avevano affrontato precedentemente il tema, come ad esempio, la più completa e sistematica di A. Ibañez Arana, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la Sagrada Escritura en el Concilio Vaticano II* (Eset, Vitoria 1987; cfr. la mia recensione in «*Annales theologici*» 3 [1989] 149-150). Inoltre, ha cercato di svolgere il suo studio in modo contestuale, come si evince dallo schema dell'opera. Questo, infatti, incentrato sull'esame propriamente detto della dottrina conciliare (capitolo 2), è preceduto da un primo capitolo dedicato alla dottrina sull'ispirazione alla vigilia del Vaticano II (capitolo 1) e seguito da un terzo capitolo con alcuni cenni sulla riflessione postconciliare sull'ispirazione (capitolo 3). Il tutto è integrato da un'Introduzione e dalle conclusioni generali. Completano il volume la lista di sigle e abbreviazioni, la bibliografia generale e l'indice dei nomi. Tenendo presente questo schema, facciamo una breve prima osservazione. Per quanto riguarda il capitolo 1, non risulta chiaro perché l'autore si riferisca principalmente ai lavori di G. Courtade e S. Tromp. Non tolgo merito a questi studiosi, ma direi che sarebbe stato d'obbligo esporre il pensiero di diversi altri teologi sistematici o biblisti che furono anche protagonisti di quel periodo storico precedente al Vaticano II. Qualcosa di analogo si potrebbe dire a proposito del capitolo 3, dove vengono analizzate quasi esclusivamente le proposte di R. Smith e R. Collins, autori rispettivamente degli articoli apparsi in *JBC (The Jerome Biblical Commentary, prima edizione del 1968)* e *NJBC (The New Jerome Biblical Commentary, prima edizione del 1989)*.

Fin dall'inizio dell'opera (cfr. il titolo 2 dell'Introduzione, pp. 14-15) si avverte l'interesse specifico dell'autore per un argomento che ritiene centrale: la svolta cristocentrica che dovrebbe imprimersi al concetto d'ispirazione biblica. Questa svolta sarebbe stata operata in parte da *Dei Verbum* (= DV), ma non del tutto, ciò che supporrebbe un limite del documento conciliare; una delle due «imperfezioni teologiche» che l'autore avverte in DV 11 (cfr. p. 324). Lasciando da parte per adesso quest'ultima affermazione, direi che l'osservazione riguardante la prospettiva cristologica dell'ispirazione è certamente importante. È infatti innegabile che una riflessione sull'ispirazione d'indole cristologica sia di grande rilevanza per la teologia dell'ispirazione (cfr. il mio articolo *Ispirazione, Condiscendenza ed Incarnazione nella teologia di questo secolo*, «*Annales theologici*» 8 [1994] 235-283); inoltre, si deve riconoscere che a causa di una tale consapevolezza l'argomento è stato gradualmente approfondito nella riflessione biblica postconciliare, particolarmente nell'esort. apost. *Verbum Domini*, che ha mostrato la polivalenza dell'espressione

«Parola di Dio» e il profondo intreccio fra le diverse realtà a cui suddetta espressione può venire applicata (cfr. innanzitutto nn. 11-13). Tuttavia, per il modo in cui l'argomento è stato prospettato dall'autore del nostro libro, ritengo che la sua riflessione presenta alcuni gravi limiti.

Uno di tipo più generale, nel senso che è mancata una valutazione più approfondita di DV in quanto tale, cioè nel contesto dei chiarimenti emersi dalla commissione incaricata della redazione della costituzione dogmatica. Per questo non sorprende che nelle conclusioni generali del libro si tralascino precisi riferimenti ad alcuni temi e formule conciliari che per la grande maggioranza degli studiosi sono state illuminanti e ritenute per molti versi innovativi, quali, ad esempio: l'espressione «veri autori» applicata agli agiografi, oppure il sintagma «in e per» per descrivere il modo in cui Dio agisce nelle facoltà dell'agiografo e per mezzo di lui nel libro sacro. Nelle conclusioni generale del volume, invece, d'accordo con la prospettiva presente in tutto il libro, Alves accentua preferibilmente ciò che alcuni padri segnarono durante le discussioni conciliari sull'argomento che al nostro autore piace ricordare. E così menziona l'affermazione dell'abate benedettino C. Butler (che certamente ebbe numerosi e importanti interventi durante le sessioni del Concilio a proposito di DV 11) sulla «verità religiosa» (p. 373). Al di là del significato contenutistico che possa avere suddetta formula, non sembra che essa possa essere considerata un'espressione conciliare. Per lo stesso motivo, risultano anche alquanto sconcertanti alcune considerazioni che fa l'autore come quella che si ritrova a p. 292, in cui si sostiene che neanche Paolo VI «è stato in grado di cogliere la giusta riflessione teologica soggiacente al termine *salvifica*»; conclusione che l'autore deduce del modo come il Romano Pontefice chiese un chiarimento più preciso sul tema della verità biblica. Però esaminiamo le cose più attentamente.

Riflettendo sul tema del libro in modo più particolareggiato, direi, innanzitutto, che nella considerazione riassuntiva che fa l'autore sugli elementi costitutivi dell'ispirazione biblica (cfr. pp. 374-379) alcune considerazioni risultano ampiamente discutibili. Vengono enumerati come elementi dell'ispirazione: la normatività dell'intenzione divina, la paternità divina, l'elaborazione in tempo apostolico, la paternità umana e la testimonianza ecclesiale. L'autore fa bene, a mio avviso, nel distinguere l'ispirazione biblica propriamente detta, che si manifestò nell'Israele dell'Antico Testamento e nella Chiesa apostolica, dalla luce dello Spirito che ha illuminato la Chiesa nei secoli successivi per comprendere il testo biblico. Tuttavia, tenendo presente la terminologia utilizzata da Alves, pare che le sue affermazioni sul concetto d'ispirazione dipendono, più che dal documento conciliare, dal concetto d'ispirazione collegato al pensiero di K. Rahner, del quale si fa un'esposizione alle pp. 83-85 (cfr. p. 377). Come si sa, Rahner, riflettendo sul carattere ecclesiologico dell'ispirazione biblica, fu portato a ritenere che l'ispirazione sarebbe stata un'azione divina nel seno della Chiesa primitiva che l'avrebbe portata al riconoscimento, al suo interno, di quei libri che secondo la volontà divina sarebbero per essa costitutivi. Senza voler valutare in questo momento la teoria di Rahner, appare abbastanza chiaro che essa non corrisponde esattamente alla proposta conciliare, che parla di un'azione di Dio, non direttamente sulla Chiesa, ma sugli agiografi. La Chiesa appare piuttosto come destinataria dei libri sacri e ispirati.

Per quanto riguarda la verità e l'inerranza biblica, l'autore, volendo superare le difficoltà che presentano alcune affermazioni scritturistiche in questioni storiche e scientifiche, si rifà all'idea per cui la verità biblica «non è la verità nel senso greco, [o] la verità storica in quanto tale. Si tratta della verità nel senso della Bibbia e della Tradizione, vale

a dire, del *contenuto della rivelazione divina*» (p. 319). Si tratterebbe quindi di una verità che si potrebbe chiamare “globale”. A noi sembra che questo modo di risolvere le difficoltà connesse alla verità biblica sia dovuta, innanzitutto, alla mancanza nell’autore di un concetto chiaro su quanto riguarda la teoria dei generi letterari, tema che nell’opera non si sviluppa particolarmente, nonostante il peso che abbia in DV 12 (cfr. riferimento a p. 327). La mancanza attuata di questa nozione porta a prendere altre vie per spiegare la verità biblica, e concretamente, quella di tornare all’antica distinzione fra «elementi materiali» (il modo di esprimersi) e «elementi formali» (ciò che Dio ha voluto rivelare) del testo biblico (p. 381s). In conseguenza, si sostiene che DV 11 indicherebbe «che l’essenzione da errore della Bibbia si riferisce all’oggetto *formale* di questo, vale a dire ciò che Dio ha voluto rivelare per la nostra salvezza nei “libri interi tanto dell’Antico quanto del Nuovo Testamento, con tutte le loro parti”» (p. 381). Non sembra però che questo sia il pensiero di DV. Un tale insegnamento non si trova né nel testo definitivo, né in nessuna delle fasi precedenti, né corrisponde ai chiarimenti della commissione incaricata della redazione definitiva del testo conciliare. Di questo sembra consapevole l’autore del libro (p. 385).

La distinzione che si fa fra elementi formali e materiali della Scrittura, com’è noto, fu introdotta, precisamente per difendere la verità della Bibbia, dal noto teologo J.B. Franzelin († 1886), nel suo celebre *Tractatus de divina Traditione et Inspiratione* (Roma 1870). E sebbene fosse stata ammessa inizialmente da alcuni studiosi, fu successivamente respinta da esegeti di tutte le tendenze: al principio, soprattutto, dal dominicano J.-M. Lagrange, poi, da studiosi molto noti quali il gesuita L. Alonso Schökel, per i quali una separazione tra pensiero e linguaggio in un’opera letteraria sarebbe inammissibile, dato che uno scrittore non concepisce pensieri se non in un preciso linguaggio ben determinato. Nella teologia più recente, direi che esiste un accordo sostanziale nel fatto che l’ispirazione giunge a tutto il testo, quindi, anche alla formulazione esterna dei concetti biblici, come esprime la formula di DV 11: «Per la composizione dei libri sacri, Dio scelse degli uomini di cui si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva». Ciò che tutti gli studiosi rifiutano, ovviamente, è che l’azione ispiratrice si possa concepire come un dettato parola a parola. Per superare un tale rischio, e soprattutto per chiarire il concetto d’ispirazione biblica, *Dei Verbum* utilizzò appunto la formula segnalata: «[Dio agì] in essi e per loro mezzo», cioè, agì negli agiografi e attraverso le azioni proprie degli agiografi.

Per il nostro autore, invece, l’ispirazione sembra coprire soltanto «il messaggio cristocentrico inteso da Dio nell’ispirazione» (p. 383), ciò che egli chiama l’«oggetto formale della Bibbia» (*ibidem*). Tutto fa pensare che questo sia il punto centrale cui è voluto arrivare Alves nella sua opera e, allo stesso tempo, ciò che considero più decentrato. Più precisamente, l’autore ritiene che «occorre tenere presente che la sostanza del messaggio inteso da Dio è Gesù Cristo; è questo il messaggio essente da errore dell’intera Sacra Scrittura, nella quale la presenza di eventuali *inesattezze dell’informazione storico-scientifica* è irrilevante per Dio perché Egli non ha prodotto un volume storico-scientifico» (p. 384). In altre parole, per l’autore esisterebbe nella Scrittura – seguendo la sua terminologia – un «elemento relativo» (il libro sacro) e uno «assoluto» (Gesù). L’ispirazione appunterebbe più direttamente a questo secondo elemento e indirettamente al primo (p. 386).

Ciò che da un altro punto di vista il nostro autore pare confondere sono i concetti di Rivelazione e d’Ispirazione. Tutta la Scrittura è orientata certamente a Cristo, che è l’og-

getto centrale della Rivelazione (DV 1-4); ma l'ispirazione, almeno secondo la dottrina che si potrebbe dire magisteriale, fa riferimento anche al libro che contiene suddetta rivelazione (DV 11). Perciò, afferma DV 11: «Poiché dunque tutto ciò, che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito santo, si deve dichiarare, per conseguenza, che i libri della scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre scritture». Per Alves, invece, «ciò che la Sacra Scrittura insegna senza errore è *questo* Cristo, che ha rivelato in pienezza che Dio è così nei confronti degli errori» (p. 387). Sembrerebbe che l'autore non se ne renda conto che spostare la verità del testo – certamente, del testo ben letto, secondo il significato delle parole e l'intenzionalità dell'autore divino-umano – dalla formulazione a ciò che si ritiene sia il contenuto, conduce alla fine inesorabilmente a svuotare – oppure, meglio, a far scomparire del tutto – la figura di Gesù del testo biblico.

Segnaliamo, per ultimo, che oltre alla distinzione fra elemento materiale e formale (oppure, come anche afferma l'autore, fra elemento relativo e assoluto), nell'opera si rinvengono un'altra alquanto discutibile distinzione fra senso letterale e spirituale, così come vengono determinati dall'autore (p. 388). Questi sono intesi, infatti, rispettivamente, come senso voluto e conosciuto dall'agiografo (senso letterale) e senso introdotto o messo nel testo in occasione dell'ispirazione (senso spirituale). Il rapporto fra essi, d'altra parte, non appare del tutto chiaro, soprattutto perché Alves sembra introdurre una separazione o spaccatura fra l'uno e l'altro senso biblico. Difatti, egli afferma che una delle due gravi imperfezioni teologiche di DV (l'altra è il mancato riferimento a Cristo, come abbiamo segnalato prima) sia stata l'aver stabilito un'«identità tra l'asserzione dell'agiografo e quella dello Spirito Santo» (cfr. p. 324; 326-328). Al di là del fatto che non sembra esatta quest'affermazione poiché DV non nega una pienezza di comprensione del testo da parte di Dio, in qualsiasi caso, il documento conciliare stabilisce un chiaro collegamento (convergenza e distinzione) fra il senso voluto dall'agiografo e quello voluto da Dio. Esso afferma, infatti, che per la composizione dei libri sacri «Dio scelse degli uomini di cui si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità» in modo tale che agendo «in essi e per loro mezzo» scrivessero come veri autori «tutte e soltanto quelle cose che egli voleva», e che «tutto ciò, che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito santo» (DV 11). Grazie a ciò, esiste un'ispirazione divina dei testi sacri per la quale essi «insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture» (DV 11); verità che esprime il mistero salvifico rivelato in Cristo.

M.A. TÁBET

L. AYRES, *Augustine and the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 360.

NON è per nulla comune che un autore riesca a pubblicare due volumi fondamentali a pochi anni di distanza l'uno dall'altro, in particolare in un ambito così delicato e studiato come la storia del dogma trinitario. Evidentemente il filone di ricerca di Lewis Ayres è particolarmente ricco. Così alla monografia del 2006, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford University Press), che ha presentato una nuova e fresca lettura del dialogo tra ariani e ortodossi nel sec. IV capace di andare oltre divisioni di scuola ormai sclerotizzate, ha fatto seguito nel 2010 *Augustine and the Trinity*, pubblicato questa volta con la Cambridge University Press.

Il volume non può assolutamente essere ignorato da chiunque voglia seriamente affrontare lo studio della teologia trinitaria di Agostino, ma più in generale si tratta di una ricerca fondamentale anche per chi è interessato alla teologia trinitaria latina e ai suoi rapporti con il mondo greco. Questi vengono esplicitati solo in alcuni passaggi concreti, come alle pp. 259-262, ma il rapporto tra Agostino e il mondo sia filosofico che teologico greco è sotteso a tutta la ricerca, secondo una prospettiva che accomuna Lewis Ayres e Michel René Barnes.

Se in precedenza il loro punto di mira era la distinzione manualistica eccessivamente netta tra teologia occidentale e orientale che caratterizzava il cosiddetto “paradigma De Régnon”, in riferimento all’interpretazione divenuta classica offerta da Theodore De Régnon nel suo *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris 1898), la presente monografia muove da una critica a Olivier Du Roy, che nel suo *L’Intelligence de la Foi en la Trinité selon Saint Augustine. Genèse de sa Théologie Trinitaire jusqu’en 391* (Paris 1966) aveva sostenuto una forte prossimità di Agostino rispetto alle sue fonti neoplatoniche, le quali lo avrebbero allontanato dalla ricchezza rappresentata dalla sorgente della teologia nicena greca, con conseguenze negative su tutto il successivo pensiero trinitario latino. La tesi sostenuta e chiaramente provata da Ayres è, invece, che Agostino ha una posizione nettamente pronicena, presente non solo nel *De Trinitate*, ma che si radica nell’insieme delle sue opere e nel loro sviluppo.

Per questo una delle qualità migliori dello studio è l’attenzione al momento diacronico, grazie alla quale il pensiero trinitario dell’Ipponate è ricostruito a partire dalle sue fonti specificamente teologiche latine, come Vittorino, Ilario e, più di tutti, Ambrogio. Tale *Quellenforschung* non è fine a se stessa, ma obbedisce ad una profonda comprensione dell’Ipponate, che viene seguito nel suo processo di comprensione e di elaborazione di categorie teologiche sempre meno inadatte ad esprimere il mistero trinitario. Si tratta, dunque, di una ricerca minuziosa, svolta a partire dalla fede stessa di Agostino, il quale riesce a presentare una narrazione plausibile di come la rivelazione ha sempre più impregnato e configurato il pensiero del vescovo di Ippona.

Il volume è diviso in quattro parti principali. La prima, composta di tre capitoli, è dedicata alle origini del pensiero trinitario di Agostino, il cui movimento iniziale è segnato dalla polemica antimanichea e già da subito affianca alle fonti neoplatoniche l’attenzione per la teologia pronicena.

La seconda sezione, costituita nuovamente di tre capitoli, in modo molto opportuno indaga l’aspetto epistemologico del pensiero trinitario agostiniano, tracciando il cambiamento di ruolo assegnato alle arti liberali fino alla costituzione di una vera e propria epistemologia cristologica. Si tratta di un passaggio fondamentale nell’argomentazione del testo, poiché mette in luce la specificità del pensiero trinitario e l’atteggiamento di indipendenza rispetto alle fonti filosofiche.

La terza parte si articola in quattro momenti, che scandagliano la concezione ontologica del mistero trinitario elaborata da Agostino a partire dal ruolo delle missioni divine per fondare la possibilità di risalire al Padre. Molto opportunamente è messa in rilievo la posizione di sorgente della Prima Persona divina, sottolineandone la monarchia. Notevole attenzione è attribuita alla teologia sottostante alla terminologia derivativa di matrice nicena. L’identità numerica di essenza e di sostanza, implicita nella lettura agostiniana pronicena del *Dio da Dio*, è presentata alla luce della lettura relazionale della pluralità divina che ha nello Spirito Santo la Persona il cui *proprium* è costituito dall’essere la comunione stessa del Padre e del Figlio. La sezione termina con una molto op-

portuna lettura delle posizioni di Tommaso rispetto ad Agostino a proposito della definizione delle Persone divine in termini di relazioni sussistenti (pp. 268-272): con estrema precisione e delicatezza si evidenziano i punti comuni tra i due autori, ma nello stesso tempo si mettono in rilievo le differenze, relativizzando l'intenso ricorso medioevale in questo ambito all'autorità di Agostino.

Infine, l'ultima parte è composta di due capitoli dedicati in particolare a *De Trinitate* 8-10 e 14, che analizzano in modo originale e critico la dimensione analogica del pensiero trinitario di Agostino. Si tratta del punto di arrivo di tutta la monografia e dell'ultimo passaggio essenziale nella dimostrazione della tesi di Lewis Ayres. Infatti, la dimensione essenzialmente neonicena della teologia agostiniana non può brillare in quelle letture che mettono al centro della teologia trinitaria del vescovo di Ippona l'analogia psicologica, dando ad essa un valore diverso ed eccessivo rispetto a quanto emerge dalla lettura proposta dall'autore. Si tratta delle pagine più interessanti del libro ed essenziali non solo per il patrologo o lo storico del dogma, ma anche per ogni teologo dogmatico. Per prima cosa si mette in risalto il costante richiamo di Agostino alla necessità di purificare la mente umana perché la sua unità analogicamente trina possa pienamente mostrarsi. Per questo si ricostruiscono le fonti sia teologiche che filosofiche di tale costruzione agostiniana, da Vittorino a Cicerone. In quest'ultimo caso si sottolinea molto opportunamente la rilettura della triade filosofica *memoria, intelligentia e providentia*, come *memoria, intelligentia* e *voluntas*, dove la sostituzione dell'ultimo termine rivela la specificità cristiana della posizione di Agostino (p. 309).

La conclusione di tutto il percorso, in modo originale, riprende una battuta del film *I magnifici sette*, nel quale uno dei personaggi, ormai in declino per l'età e le disavventure, non riesce ad acchiappare al volo tre mosche, ma solo una. Se per alcuni critici della teologia trinitaria di Agostino questo insuccesso può essere una metafora dell'incapacità dell'Ipponate di cogliere in modo soddisfacente la distinzione personale *in divinis*, perché danno una posizione eccessivamente rilevante all'analogia psicologica, fraintendendone la portata epistemologica, la rilettura proposta da Ayres ridimensiona in valore di tale analogia, portando in primo piano la dimensione apofatica del pensiero di Agostino e mettendo così a pieno frutto lo studio della sua gnoseologia specificamente trinitaria sviluppato nei capitoli precedenti.

Questa conclusione estremamente rilevante e inconfutabile può, nello stesso tempo, suggerire una prospettiva complementare rispetto alla lettura del ruolo dell'analogia psicologica proposta dall'autore, cioè la possibilità di presentare la stessa analogia come espressione dello sforzo di leggere il creato alla luce della rivelazione che l'Essere è nella sua dimensione più profonda trinitario. Si tratta di quella ricerca dell'ontologia trinitaria che ha così ben messo in evidenza Balthasar (H.U. von Balthasar, *Gloria. Stili ecclesiastici*, II, Jaca Book, Milano 1978, p. 98).

Si può aggiungere che nell'approccio seguito da Ayres è fondamentale l'intricato tema della cronologia delle opere, in particolare per quanto riguarda il *De Trinitate* stesso. La questione è trattata con prudenza ed equilibrio, come si deduce dall'*excursus* collocato tra il quarto e il quinto capitolo (pp. 118-120). Sicuramente è questo uno dei possibili fianchi scoperti della monografia, ma Ayres ne è evidentemente conscio e non appoggia la tesi su questioni cronologiche se non per quanto concerne lo stretto indispensabile.

L'impianto argomentativo del testo è possente, come quando si evidenzia che la maturazione del pensiero agostiniano sposta sempre più la concezione della contemplazione dalla matrice iniziale neoplatonica ad una piena comprensione teologica e pronicena

in particolare (p. 150). Sullo sfondo si coglie anche la costante attenzione alla dimensione apofatica, vero marchio distintivo di una epistemologia propriamente teologica, e alla sensibilità personalista della recente teologia ortodossa, come avviene in John Zizioulas, mai esplicitamente citato, ma che si intravede dietro alcune pagine. In questo senso, la monografia di Lewis Ayres costituisce un prezioso contributo anche in ambito ecumenico (si veda la sezione dedicata al rapporto tra la processione dello Spirito Santo e il Figlio: pp. 263-268).

In conclusione, si tratta di un'opera preziosa, ben scritta e ben concepita. Sicuramente molti degli elementi evidenziati potrebbero essere maggiormente approfonditi, soprattutto per quanto riguarda il rapporto di Agostino con le sue fonti teologiche latine. Ma proprio questo la rende stimolante e arricchente. Veramente non è facile offrire un contributo di tale valore fondamentale nel contesto della sconfinata bibliografia agostiniana, eppure Lewis Ayres ci riesce.

G. MASPERO

FACULTAD DE TEOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Biblia. Comentario*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 1384.

DOPO aver finito il commentario completo alla Sacra Scrittura, e aver pubblicato l'intera Bibbia con i commentari in cinque volumi, gli editori della *Bibbia di Navarra* hanno deciso di pubblicare in un volume specifico le introduzioni generali e i singoli libri della Bibbia, assieme agli interi commenti di ogni libro di quelli che compongono il testo rivelato.

Nell'analisi l'opera si rivela interessante e a volte sorprendente: da una parte, vedendo l'insieme delle introduzioni ci si rende conto del grande lavoro realizzato per presentare ogni libro nel suo contesto biblico, con le sue circostanze letterarie, geografiche e storiche quando è possibile determinarle, almeno in parte; dall'altra, lo stesso avviene per i commentari stessi ai libri nella loro stesura, a volte non brevi.

Il libro si impenna attorno a due grandi introduzioni: *L'Antico Testamento e il Nuovo Testamento nella Bibbia*. Tutte e due partono dal mistero della parola rivelata, dalla volontà di Dio di manifestarsi agli esseri umani e comunicare il suo amoroso disegno di salvezza.

Nell'introduzione alla parte corrispondente all'antica alleanza si analizza la Scrittura come parole rivolte da Dio al suo popolo, che con la venuta di Cristo diventerà la sua chiesa. Dato che l'interpretazione dei testi veterotestamentari presenta delle difficoltà, si insiste sull'analogia dell'ispirazione biblica con il mistero del Verbo Incarnato, vero Dio e vero uomo, proprio per capire le imperfezioni del linguaggio e i limiti della parola umana che diventa rivelazione allorché è stata voluta da Dio come veicolo di comunicazione con l'umanità. *Dei Verbum* 13 si esprime così: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze della umana natura, si fece simile agli uomini». L'interpretazione dei diversi libri dell'AT si realizza comprendendo il loro genere letterario e le loro caratteristiche, ma sempre come testimoni della storia della salvezza che si compie in Cristo e a partire da Lui si illumina. La chiesa capisce allora quei libri alla luce dell'evento pasquale che apporta una novità radicale e dà un senso definitivo alle antiche scritture (cfr. DV 4).

Se nell'AT la figura di Cristo è latente, nel NT si parte proprio dalla rivelazione opera-

ta da Dio in Gesù Cristo. In lui culmina e si completa, raggiungendo la sua pienezza, il processo mediante il quale Dio si è fatto conoscere all'uomo. Il suo inizio si trova nella creazione, per passare poi alla manifestazione di Dio nella storia fino alla missione del Figlio che ha comunicato all'essere umano, fatto a immagine e somiglianza divina, il mistero del suo amore. Ciò permette di fare un paragone fra i libri delle due alleanze, e capire l'esigenza della nuova legge di fronte alla tolleranza veterotestamentaria da parte di Dio. L'introduzione al Nuovo Testamento e ai Vangeli che viene dopo, aiuta ad approfondire la rivelazione divina nel suo insieme e a capire il senso e la ragione delle abbondanti note spiegate che conformano la *Bibbia di Navarra*.

Sarebbe interessante analizzare più in dettaglio le introduzioni ai singoli libri, ma la mancanza di spazio non lo permette. Invece è possibile gettare uno sguardo d'insieme sui commentari, le note in calce che costituiscono il pregio dell'edizione della Bibbia. Analizzati in dettaglio, si osserva – specie nei libri del Nuovo Testamento, ma non manca in quelli dell'Antico – che i commenti ai passi biblici, alle pericopi e ai versetti presenta tre livelli di ermeneutica: 1) l'analisi testuale, considerando le varianti più significative; 2) il commentario esegetico che cerca di comprendere quello che l'autore ha inteso dire, tenendo conto, com'è logico, delle influenze socio-culturali e dell'ambiente in cui si è scritto il testo; 3) l'interpretazione di portata più ampia, teologica, che fornisce una visione globale e unitaria all'interno della Sacra Scrittura, dove spunta l'analogia della fede, necessaria per capire il testo ispirato nella sua profondità.

E forse è questo il pregio del libro che si presenta. Facendo la lettura continuata dei commentari si scopre un filo conduttore che permette di seguire ogni libro nel suo insieme, e di studiarlo all'interno della Bibbia intera. Il processo è valido persino in alcuni dei libri biblici in cui – almeno di primo acchito – non si scopre un'unità redazionale e tematica, come ad esempio il libro de Isaia o il primo libro della Scrittura, la Genesi. Si è davanti ad un lavoro riuscito che serve da complemento nello studio della Bibbia, arricchendo le conoscenze sui singoli libri e sul loro contenuto.

B. ESTRADA

D.M. FARKASFALVY, *Inspiration & Interpretation: A Theological Introduction to Sacred Scripture*, Catholic University of America Press, Washington 2010, pp. 251.

DENIS FARKASFALVY might be categorized as a biblical scholar, a historian of exegesis and a theologian at the same time, a rare combination. He has devoted much of his academic activity to the study of inspiration and the canon of the Bible, and knows thoroughly the writings of St. Bernard and St. Irenaeus. In fact, patristic and medieval tradition weighs heavily in this book, without ignoring the contributions of modern exegesis. Another of the coordinates in which the work is framed is to stay within Catholic tradition and to be faithful to the teachings of the Magisterium (see page 8).

The use of the adjective "theological" in the title should not lead one to believe that this is a systematic exposition of deductive type, as in the old *De Inspiratione* treatises. Farkasfalvy wants to develop a theological description well rooted in historical data (see page 13). He aims to describe what the Bible has been and still is in the Church. So he argues the need to review history, in order to explore the nature of inspiration and its consequences for interpretation.

In any historical tour, the starting point is decisive. In my view, Farkasfalvy is right in his choice, as he begins with the understanding of Israel's Scriptures by the Church in the apostolic age (chapter 1).

Chapter 2 reviews the formation of the New Testament. This is not a hypothetical reconstruction of the circumstances of the writing of each book, but a reflection on the principles which led to the formation of a collection of authoritative writings in the second century. Among such principles stands out the notion of apostolicity, which Farkasfalvy manages to explain in a way that includes pseudepigraphy. He then sets out the New Testament teaching on inspiration (chapter 3).

Chapter 4 contains an already published article, in which Farkasfalvy attempts to show that all the New Testament books have been written taking into account somehow the Eucharistic assembly. These pages are interesting, but their connection with the rest of the book is unclear.

Chapter 5 is devoted to the second century, in which the canon takes shape and some principles are established, that will govern biblical interpretation in the patristic and medieval tradition. A special place corresponds to Irenaeus of Lyon. Chapters 6, 7 and 8 quickly go over the history of biblical interpretation from Origen to the twentieth century. In chapter 9, Farkasfalvy presents the main contents of *Dei Verbum*. Finally, in chapter 10 he attempts to provide a systematic presentation about inspiration, canon and interpretation in the light of what has been discussed throughout the book.

Although the book has some limitations, which I will discuss later, it must first of all be said that it is worth reading. It contains ideas about which the author has reflected for a long time. To summarize in one sentence the substance of the book, one could say that Farkasfalvy has tried to upgrade the patristic and medieval vision of Scripture. He is aware that he has not succeeded completely (he himself points out several open questions), but he provides useful formulations to help resolve tensions between faith and exegesis. For example, his explanations of pseudepigraphy on pages 27-33 and of apostolicity on pages 47-48 manage to express faithfully the teaching of the Church in terms consistent with the conclusions of modern criticism.

The novelty of Christianity's approach to the Scriptures in the light of how they were understood in contemporary Judaism (cfr. pp. 14-24) is also very well explained, namely: in order to announce the death and resurrection of Jesus, the Christians of the first generation approached the Scriptures of Israel in a way which was both traditional and innovative, based on the assumption that all the Scriptures speak of Christ and therefore are prophetic. Another positive aspect of the book is that Farkasfalvy clearly perceives that the main contribution of *Dei Verbum* to the doctrine of inspiration is not to be found in specific assertions, but rather in that it explains inspiration within the framework of revelation and from the Church's understanding of herself (see pp. 173-178 and 203-204).

Moreover, Farkasfalvy is not afraid to go against the tide. For example, he does not show much sympathy for R.E. Brown (but none of his criticisms is unfair: see pp. 38, 185-188, 194-199, and 226-230). Perhaps his criticisms of the way the Pontifical Biblical Commission document of 2002 refers to the Church Fathers may seem excessive (see pp. 120-132 and 190-194), but in the substance they are not misguided.

Finally, the book presents some limits. In reviewing over twenty centuries of history, perhaps some inaccuracies are unavoidable. However, the main problem concerns a certain lack in terms of literature consulted. It is true that it is impossible to know all

the publications on the various topics covered in the book. However, the author seems to ignore some important debates, impoverishing his presentation. For example, in the first two chapters, the discussion would have been considerably enriched if Farkasfalvy had taken into account the view of W. Bauer on orthodoxy and heresy in early Christianity, still very influential on scholars today. In the field of theological reflections on the Bible, one misses several authors who have dealt with the issues discussed in the book, such as P. Achtemeier, G. Aranda, A. Artola, V. Balaguer, G. Borgonovo, D.R. Law, J.R. Levison, A. Paul, B. Sesboüé or J. Whitlock.

J.C. OSSANDÓN

J.-M. GARRIGUES, *Le peuple de la première Alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël*, Cerf, Paris 2011, pp. 276.

EL prof. Garrigues presenta un nuevo enfoque – libre del antiguo antisemitismo de algunas teologías católicas – sobre el papel de los judíos en el plan de Dios. Después de su larga contribución a la obra colectiva *L'Unique Israël de Dieu* (1987), el dominico publica ahora una recopilación de sus escritos sobre la visión cristiana del misterio de Israel. Las reflexiones presentadas son fruto de las clases de preparación para el bautismo de un grupo de judíos y de un diálogo amistoso y riguroso con interlocutores judíos mesiánicos.

El Autor explica en la introducción que esta obra es un intento de comprender mejor, con mayor profundidad bíblica, la frase acuñada y utilizada por Pío XI para rechazar el antisemitismo nazi: «Los cristianos somos espiritualmente semitas». Garrigues busca entender esta frase no como una mera solidaridad racial, sino desde el punto de vista religioso: la constitución de la Iglesia como una “asamblea” más (“ekklesia” en griego, “qahal” en hebreo) dentro del Pueblo de Israel, como parte del plan divino.

A lo largo de las cuatro partes que integran el ensayo, el Autor se remite a la economía establecida por el Creador y a la concepción que los primeros cristianos tenían sobre su pertenencia al Pueblo de Dios. Y, desde estas premisas, intenta descubrir el origen del distanciamiento inicial de los cristianos respecto a los judíos, que con el paso del tiempo dio lugar a incomprendiones que afectaron tanto la convivencia como la comprensión teológica del papel actual del Pueblo Elegido.

En la primera parte, Garrigues explica el origen del Pueblo de Israel en la libre elección de Dios, y el origen de la Iglesia en el seno de Israel, de manera que la Iglesia sería la asamblea mesiánica de Israel fundada sobre Pedro. Y esta nueva asamblea dio lugar a una separación: la Iglesia y la Sinagoga, de manera que habría «un solo Pueblo de Dios en dos asambleas». Después, el Autor sugiere que fue la “cristiandad” con el “Reino” la visión que rompió esta concepción de un único Pueblo y que llevó a la exclusión social de los judíos, a su conversión forzosa o a su expulsión de las ciudades, durante la cristiandad medieval.

La segunda parte aborda la figura de Jesús como el Mesías esperado por Israel. El prof. Garrigues expone la figura del Mesías desde la figura del Templo de Jerusalén y desde la Ley, sin omitir ni las dificultades que “un hombre que hace Dios” representa para un judío, ni la problemática que conllevó la presentación de un cristianismo desjudaizante. Con una argumentación clara y directa, el dominico explica que la alianza del Sinaí sigue siempre en vigor, pero de manera distinta para los judíos y para los cristianos: el papel de la Ley del Sinaí, la cual reposa sobre el Decálogo, consiste en hacer

que el hombre vea su pecado y se prepare para renovar la alianza mediante ritos de purificación y expiación; Cristo ha ofrecido el sacrificio de expiación perfecto que renueva definitivamente la alianza, pero la alianza del Sinaí, cuya Ley se resume en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo sigue más que nunca en vigor, de acuerdo a 1 Juan 2,6-8.

La tercera cuestión versa sobre un fuerte problema histórico: cómo los cristianos provenientes de la gentilidad fueron relegando el origen judío de la Iglesia, lo cual con el paso del tiempo llevó a una usurpación del mesianismo por parte de las naciones cristianas y a una teología antijudía durante la “cristiandad”. También se incluye un interesante apartado sobre la petición de perdón de la Iglesia, con motivo del Jubileo del Año 2000, por el anti-judaísmo teórico y práctico, especialmente el llevado a cabo por la Inquisición.

La última parte explica algunos temas referentes a los “judíos católicos” (judíos que han recibido el bautismo), como su relación con el Pueblo de Israel después de ser incorporados a la Iglesia. Además, aborda algunas cuestiones complejas – no resueltas del todo – sobre los “judíos mesiánicos”, o sea de aquellos que «creen en Jesús, no como Mesías de Israel, sino como Hijo de Dios y Salvador de todos los hombres», reciben el bautismo «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», y que viven su fe mesiánica en Jesús, «en el seno de su pertenencia al pueblo judío, para no asumir el anti-judaísmo histórico de la cristiandad» (pp. 263-264). Respecto a la posible incorporación de estos judíos mesiánicos a la Iglesia, Garrigues propone un rito “judío-mesiánico” como posible forma para su comunión eclesial plena.

Este ensayo, basado en un gran conocimiento tanto de la Escritura como del pensamiento y la sensibilidad de los hebreos, ofrece una interesante explicación teológica sobre la complicada relación de los católicos y los judíos, caracterizada por un origen sobrenatural común y una difícil historia de incomprensiones, que el Autor intenta aclarar con bastante lucidez en varios pasajes de esta obra.

L.F. VALDÉS LÓPEZ

GELASIO DI ROMA, *Lettera sulle due nature*, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di R. RONZANI, Edb, Bologna 2011, pp. 339.

GELASIO fu vescovo di Roma dal 492 al 496. Più noto per il *Sacramentarium gelasianum* e per il decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, opere che gli sono state attribuite forse troppo acriticamente, scrisse anche diversi documenti meno noti ma di grande valore storico-teologico. L'*Epistula de duabus naturis* riflette un calcedonismo rigoroso e vi si ritrovano i parametri classici di questa teologia: la difesa della formula delle due nature, il rifiuto della formula dell'unica natura del Verbo incarnato, e una rimarcata equidistanza sia dal monofisismo che dal nestorianismo.

L'opera adesso pubblicata da Ronzani è uno studio esauriente su questa lettera. L'introduzione, di un centinaio di pagine (11-127), si articola in sei parti. In primo luogo (1) si analizzano i dati superstiti riguardanti la travagliata biografia di Gelasio, che si dibatte tra le lotte in cui si affrontarono Odoacre e Teoderico, la controversia tra il vescovo Sereno di Nola e i presbiteri Felice e Pietro, il caso del pelagiano Seneca, lo scisma acaciano. L'inquadramento teologico e storico (2) comincia con un breve ed equilibrato resoconto della storia della controversia cristologica, per passare dopo alla questione delle due nature e ai rapporti tra religione e politica. Ampio spazio viene dedicato alle

fonti della lettera gelasiana (3), e si vagliano, tra gli altri, i diversi influssi della cristologia di Vigilio di Tapso e Leone Magno. Un paragrafo completo (4) è dedicato al florilegio (pubblicato anche nelle pp. 185-233) che accompagnava la lettera e che, benché attribuito a Teodoro, è probabilmente una traduzione latina del documento antiocheno del 431, ad opera dello stesso Gelasio. Non si poteva non dire qualche parola sulla lingua e sullo stile di Gelasio (5), in un'opera che intende offrire la ricostruzione critica di una delle sue produzioni. Proprio con la tradizione del testo (6) si chiude questa lunga ma necessaria introduzione: sono stati collazionati i due manoscritti (B, Z) e l'*editio princeps* del 1528 che aveva già impiegato Schwartz per la sua edizione del 1934, ma corretti alcuni errori di lettura che si erano introdotti in quella edizione.

L'edizione del testo (pp. 130-183) è corredata da una elegante traduzione italiana a fronte con indicazione delle fonti e dei riferimenti scritturistici. Il compito non era facile, poiché il testo latino è complicato. Basti come esempio dire che il primo capoverso è di ben quattordici righe, il che ha obbligato il traduttore a dividere in diverse proposizioni dove lo richiedeva un testo italiano più scorrevole.

L'apparato critico è positivo, molto chiaro, e riporta non solo le lezioni di B Z e S ma anche le congetture di Schwartz, quattro citazioni dell'*Epistola XIV ad Ferrandum* di Fulgenzio di Ruspe, una dell'*Epistola ad senatores* di Giovanni II (molto importanti per la *constitutio textus*), e due della *Collectio ex dictis XII Patrum* di Floro di Lione.

L'esauriente commento (pp. 235-282) è stato fatto in chiave filologica, teologica, storica, esegetica, ecc. e dimostra una profonda conoscenza dei Padri della Chiesa. Forse l'unica critica che si può muovere all'eccellente lavoro di Ronzani (benché lui probabilmente non ne sia responsabile), proprio in questo commento, è che la misura dei caratteri non facilita la lettura.

Una più che completa bibliografia (pp. 285-326), insieme agli indici (di citazioni bibliche, dei nomi e dei termini notabili, generale), chiude questo prezioso volume che trae alla luce una perla nascosta della letteratura teologica romana.

J. LEAL

S. HAHN, B. WIKER, *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo*, Rialp, Madrid 2011, pp. 190.

RICHARD DAWKINS è uno dei "Quattro Cavalieri del nuovo ateismo" (*the Four Horsemen of New Atheism*) che hanno ripreso, con più forza che brillantezza, l'attacco alla religione da un illuminismo che vuole essere scientifico e *solo scientifico*. Nel mondo inglese, figure del genere con titoli e scopi simili non sono affatto una novità. Il caso di Dawkins è forse più noto di altri per la diffusione delle sue opere – ormai numerose –, per le sue iniziative civili e per la sua presenza sui media. L'anno scorso, ad esempio, il dibattito di cui è stato protagonista allo Sheldonian Theatre di Oxford con il già arcivescovo di Canterbury, R. Williams, è stato seguito da migliaia di persone.

La presente opera è la traduzione spagnola di una risposta nata negli Stati Uniti all'opera di Dawkins *The God Delusion* (2006). Per la verità, *L'illusione di Dio* – titolo che riceve nella traduzione italiana (Mondadori, 2007) – è risultata un'opera piuttosto illusoria, che è stata criticata tanto da credenti (ovviamente) come da non credenti. In questo senso, Hahn e Wiker raccolgono le opinioni di noti atei: il pensatore Th. Nagel ha scritto, ad esempio, che i tentativi di Dawkins sono piuttosto "amateur" e "specialmente deboli" (72); e M. Ruse è stato ancora più duro con il suo collega: «*L'illusione di Dio* mi

fa sentire vergogna di essere ateo» (14). Perché, allora, farsi in quattro per elaborare una risposta? In realtà, il libro è stato un vero *best-seller*, e di fatto sia gli scritti che i discorsi di questo Autore sono risultati convincenti in molti casi. È questa la ragione che ha portato Hahn e Wiker a contestare le affermazioni di Dawkins: in fin dei conti, se il livello culturale degli atei è calato negli ultimi decenni, sembrerebbe che quello dei credenti non sia andato meglio.

Gli Autori non fanno che seguire il consiglio di Pietro: «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Come i destinatari della lettera dell'apostolo, essi devono far fronte ad attacchi veri e propri, e, come suggerito da Pietro, vogliono farlo «con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza» (1Pt 3,16). Anche se non sempre ci riescono, portati all'ironia dall'aggressività del loro interlocutore, il tono generale del testo è di una grande eleganza e perfino di accademica freddezza. D'altra parte, l'approccio apologetico è quello suggerito da san Tommaso nella *Summa Contra Gentiles*: mostrare, con degli argomenti di ragione (cioè senza ricorrere all'autorità della Scrittura o del Magistero), l'incoerenza dei ragionamenti mossi contro la fede in Dio e la concordanza di essa con ciò che la scienza insegna sul mondo e sull'uomo.

Gli otto capitoli del libro si possono dividere in due parti: i primi quattro riguardano la filosofia naturale di Dawkins e la sua negazione di un accesso a Dio per questa via; dal 5 al 7, invece, l'argomento discusso è quello della morale che l'Autore propone e della sua possibile fondazione in una filosofia evuzionistica. L'ottavo capitolo presenta finalmente le misure sociali che l'ateismo di Dawkins dovrebbe proporre, e lo fa al modo di un esperimento mentale: «Se Richard Dawkins fosse Re, cosa farebbe questo Richard Re?» (183).

Quanto ai primi cinque capitoli, gli Autori prendono sul serio gli argomenti esposti da Dawkins nell'*Illusione di Dio* (ripetuti spesso in altre opere). La loro principale critica è che il testo, sotto una accurata retorica, nasconde diverse *petitiones principii* e si azzarda a fare, perfino in ambito scientifico, delle affermazioni poco rigorose. Hahn e Wiker lo analizzano minuziosamente, smembrano i principali ragionamenti, e danno una risposta esaustiva sia ad essi che ai loro presupposti. Il testo risulta un po' pesante a volte, però convincente per chi si sia lasciato portare dall'apparenza scientifica del discorso del biologo inglese.

In primo luogo si studia la sostituzione di Dio con "il caso", operata da Dawkins, e la sua applicazione al problema dell'origine della vita (cap. 1 e 2). Qui entrano in gioco diverse confusioni. D'una parte, la confusione tra l'improbabile e l'impossibile, passata sotto mano grazie ad una esposizione parziale di alcuni dati statistici. A questo punto gli Autori si sforzano per rivelare la verità scientifica che è alla base della proposta dell'etologo, studiando concretamente il caso dell'apparizione della vita sulla terra. Se vogliamo sapere le vere probabilità della spontanea emergenza di una piccola catena di DNA, bisogna non credere semplicemente a ciò che Dawkins "crede" (e cioè, che sarà sicuramente meno di uno tra un miliardo), ma farne il calcolo. E in questo caso, la probabilità reale, per una piccola catena di DNA, di emergere spontaneamente è di uno su $1,6 \times 10^{60}$... senza dire niente della complessità delle strutture realmente esistenti ed il poco tempo in cui sono apparse e si sono sviluppate fino al loro stato attuale (42-43). Di fronte a questa evidenza, perfino F. Crick, uno degli scienziati che ha scoperto la struttura del DNA, ha negato che essa potesse essere stato frutto del caso, proponendo a sua volta una tesi piuttosto bizzarra (57). In secondo luogo, nel considerare il

processo di emergenza della vita sulla terra, Dawkins cade in una *petitio principii*: «per quanto sia improbabile l'origine della vita, sappiamo che ha avuto luogo, poiché noi siamo qui» (48) – ma è proprio questo il fatto che bisogna giustificare! Propone anche altre ipotesi poco avallate dalla scienza (come quella del “multiverso”) e risolve tutte le difficoltà sull'origine della vita nella tesi dei “piccoli passi”. Malgrado la debolezza delle argomentazioni esposte, gli Autori non si accontentano di una risposta veloce, portano i ragionamenti fino alle loro ultime conseguenze e concludono mostrando che il tentativo di Dawkins di negare una causa soprannaturale del reale, finisce violentando la nota massima di Hume riguardo i miracoli: «Nessun accadimento che sia più miracoloso dello stesso miracolo che si vuole confutare può essere usato per negare l'esistenza di un miracolo» (29, 38, 71).

Quanto alla negazione che Dawkins fa degli argomenti della Teologia naturale, basterebbe dire che, oltre al fatto che parte da una comprensione limitata dei testi di Tommaso (la quale ricorda per certi versi la critica all'*eudaimonismo* di Aristotele mossa da alcuni filosofi inglesi), risente di una nozione sbagliata di Dio. Nelle parole degli Autori: «Tutto sembra indicare che Richard Dawkins stia guardando l'Universo alla ricerca di una versione infinitamente amplificata di Richard Dawkins. Non è strano, perciò, che non l'abbia trovata» (84).

Chiude questa parte il quarto capitolo, fondamentalmente propositivo, nel quale gli Autori espongono, a partire dalla correlazione tra il *lógos* della scienza e quello della natura, la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. È quella che viene chiamata “argomentazione a partire dall'intelligibilità”, e che in questo caso parte concretamente dall'attività scientifica. Wiker si era occupato più estesamente di questa prova in un'opera precedente.

Si passa così al problema della moralità. Se Dio c'è o meno, cambia tutto; cambia in particolare ciò che possiamo considerare buono o cattivo da un punto di vista morale. In definitiva, si pone la domanda se i principi dell'ateismo (oppure quelli del cristianesimo) contengono qualcosa che implichi, conduca o includa, determinate azioni immorali. Si noti che la discussione si muove nell'ambito dei principi, non dei soggetti particolari.

L'ateismo che afferma un universo *solamente* materiale, dove non c'è Dio, e che *solamente* la scienza può spiegare, fa necessariamente dell'evoluzione e delle sue leggi la sua filosofia prima. Essa è infatti l'alternativa ad un pensiero aperto a Dio, e quindi alla proposta cristiana, come esposto dal card. Ratzinger nella sua nota conferenza *Verità del cristianesimo?* Ed è proprio qui che si può fare una rifutazione consistente dell'ateismo: i principi dell'evoluzione, oltre a negare ogni spazio a un fondamento della morale nel reale – là dove tutto è retto dalla necessità, non c'è un bene, e neppure un male –, portano ad un *ethos* che trova il suo modello nella selezione naturale, e quindi in una lotta in cui tutto è valido e i più forti sono chiamati a vincere *ad ogni costo*. Tutto questo viene mostrato nel libro a partire da diversi testi di Darwin – sempre senza giudicare la persona, ma i principi della sua teoria. La conclusione è così chiara che perfino Dawkins ha affermato che nessuno vorrebbe vivere in una società che funzionasse secondo le leggi di Darwin, poiché essa sarebbe una società totalitaria (150).

Dopo aver negato ogni valore morale alle dottrine darwiniane (il ché non è sbagliato), Dawkins propone una morale come quella predicata da Gesù. Ma, da dove nasce in questo caso una simile morale? Invece di accettare, come prova della verità del cristianesimo, l'*ethos* che gli corrisponde, Dawkins pensa che la morale basata sulla compassione è un errore evolutivo, ma un *benedetto errore* che nonostante tutto dovremmo fare per-

durare (167). La cosa paradossale – anzi contraddittoria – è che, per giustificare questa morale, Dawkins vuole ancora una volta ricorrere all'evoluzione (170-172). È proprio così che si manifesta la limitatezza della sua proposta. In questo modo, infatti, i valori cristiani si snaturalizzano. Valori come l'amabilità, la generosità o la compassione portano a certi comportamenti come l'aborto, l'eutanasia e si potrebbe forse andare oltre, fino all'eugenetica o il bestialismo. Se si parte dai presupposti di Dawkins, è difficile evitare le conclusioni di Singer (170-180).

Sulla possibilità di portare alla vita sociale la critica radicale della religione, lo stesso etologo si è espresso in diverse occasioni in modo tale da ricordare altre iniziative atee, come quelle della Rivoluzione Francese e di Lenin (188-189). Ispirandosi alle forme prese da queste ultime, nel capitolo che chiude il libro, gli Autori non fanno altro che immaginare una società "alla Dawkins". È, a mio avviso, il capitolo più debole del libro, in quanto applica a Dawkins dei modi di fare altrui. Tuttavia, ha il merito di mostrare con chiarezza il carattere totalitario della "libertà" basata sul materialismo o, se si vuole, sull'ateistico relativismo filosofico.

Tornando ad una visione d'insieme, si può affermare che si tratta di un'opera di apologetica *strictu sensu*, perché risponde alle accuse di una persona e di un libro concreto. Nonostante voglia giocare sullo stesso livello dell'opera che critica, si muove sempre sul piano della divulgazione (scientifica e filosofica). E, dato che l'attacco è di livello infimo, non possiamo aspettarci grandi voli neanche nella risposta. Ora, affinché ci sia un dialogo, è necessario avere due interlocutori. In Italia, abbiamo sentito Dawkins; dunque, è augurabile che presto – forse prima che appaia questa recensione – potremo sentire Hahn e Wiker. Intanto, abbiamo questa versione in spagnolo.

L. BUCH

L. PERRONE, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 745.

SIAMO davanti ad un'opera monumentale del prof. Lorenzo Perrone, uno dei massimi esperti di Origene, in cui si raccolgono i frutti di molti anni di ricerca riguardo alla dottrina dell'Alessandrino sulla preghiera cristiana.

Nell'*Introduzione* l'Autore precisa che la prospettiva con cui affronta l'argomento è "asistemica", in quanto ritiene rischioso il tentativo di sistematizzare un pensiero che si presenta come intrinsecamente dinamico: «Può essere che questa prospettiva "asistemica" non piaccia troppo, data anche la tradizione di studi che spesso insiste ancora nell'accostare senza problemi passi di opere e periodi diversi evitando così d'interrogarsi sull'effettiva continuità di pensiero. Da parte mia, mi sono lasciato guidare via via, almeno come ipotesi di lavoro, dall'idea di Origene molto più ricco di polarità, se non di vere e proprie fratture, e pertanto molto meno sistematico di quanto a volte si vorrebbe» (p. 9). Più avanti Perrone presenta l'articolazione generale del suo studio, che «nella Parte I, dopo una sommaria presentazione di *Orat* [il trattato *De oratione*] (cap. 1) e una rassegna introduttiva sullo stato della ricerca (cap. 2) si sofferma a mo' di *ouverture* sull'"armonica del testo" e la sua struttura (cap. 3). Segue la ricostruzione dello sfondo filosofico entro cui emerge "il problema della preghiera" e del modo in cui Origene lo risolve, sfruttando in particolare il dato scritturistico, linfa vitale di tutta l'opera dell'Alessandrino (cap. 4). Un'ulteriore tappa dell'indagine è rappresentata dallo sforzo di far emergere globalmente *l'ars orandi* dalle riflessioni disseminate da Origene lungo tutto il trattato, dal

momento che per l'Alessandrino il discorso non vuole restare meramente teorico ma rimanda ad una prassi ed anzi si propone di inculcarla precisamente tramite la sua opera (cap. 5). Successivamente, ripercorrendo lo stesso andamento di *Orat*, verrà preso in esame il commento al Padrenostro quale "manifesto" della preghiera cristiana, analizzandolo nelle due sezioni principali in cui si distribuisce la "Preghiera del Signore" (cap. 6). Giunti al termine dello studio su *Orat*, dovremmo allora essere in grado di stabilire, nella II Parte, un raffronto con la riflessione origeniana come ci è stata attestata dagli scritti restanti, ripercorrendoli per gruppi omogenei e distinti: trattati, commentari e omelie (cap. 7). Dopo di ciò, invece di procedere ad una sistematizzazione delle idee dell'Alessandrino, tenderemo di mostrare quali sono i nuclei scritturistici che le ispirano e ne assicurano la continuità di fondo (cap. 8). Concluderemo con un esame comparativo dei diversi approcci al tema della preghiera negli autori cristiani di lingua greca e latina fra il II e V secolo, da Tertulliano ad Agostino, che mostrerà consonanze e diversità con la prospettiva dell'Alessandrino (cap. 9). Infine, la conclusione generale si sforzerà di tracciare l'immagine di Origene come uomo di preghiera» (p. 11).

Perrone inizia la parte prima del libro, intitolata «Il trattato sulla preghiera», con un capitolo in cui il contesto del *De oratione* viene presentato in un duplice aspetto: come scenario remoto e come occasione prossima. Il primo, lo sfondo remoto, è così descritto dall'Autore: «In sintesi possiamo dire che lo scritto sulla preghiera è la risultante, non solo in linea ideale ma anche come determinazione di fatto più o meno diretta, di due traiettorie concettuali che in esso s'intrecciano: da un lato, l'interrogativo filosofico su legittimità e utilità della preghiera da un punto di vista prettamente teorico; dall'altro, la riflessione sviluppatasi nella prima letteratura cristiana sull'esperienza del pregare, in un'ottica prevalentemente spirituale e catechetica, che ha spinto a farla oggetto di ampie trattazioni, in qualche caso autonome, come avviene prima di Origene con Clemente Alessandrino e Tertulliano e successivamente con Cipriano. L'economia complessiva di *Orat* risente quindi in maniera strutturale dei due scenari appena evocati, dal momento che Origene dispone l'argomento – come osserveremo più avanti – secondo due scansioni principali, la prima delle quali verte sul "problema della preghiera", la seconda sulla spiegazione del Padrenostro come il modello per eccellenza a cui deve attenersi l'orante cristiano» (p. 16). Per quanto riguarda l'occasione prossima del trattato, essa è determinata da una precisa richiesta rivolta ad Origene da Ambrogio: «Come appare dall'estratto riportato dall'Alessandrino, la lettera del suo patrono doveva riguardare soprattutto la problematica di ordine speculativo in relazione alla preghiera» (pp. 17-18).

Nel secondo capitolo, Perrone ci offre una panoramica completa della ricerca sulla preghiera origeniana a partire dai primi studi, che presentavano la figura dell'Alessandrino soltanto quale filosofo, passando in seguito al testo classico di Walther Wölker sull'ideale di perfezione in Origene, in cui viene presentato come maestro spirituale e si sottolinea il carattere mistico della sua preghiera, e alla monografia di Wilhelm Gessel, il quale afferma che è fuori luogo ricercare nell'autore di *Orat* un "mistico della preghiera", fino ad arrivare alla nuova direzione di ricerca portata avanti soprattutto da Pierre Hadot con i suoi studi sugli "esercizi spirituali" nella filosofia antica.

Nel terzo capitolo viene descritta la struttura del trattato tramite un'immagine musicale: «Si potrebbe pensare a *Orat* come ad un'orchestrazione di temi prossima al "concerto" o alla "sinfonia" e in tal caso studiare quali siano le sue note o motivi dominanti e se da essi si arrivi a ricavare un'idea dell'"armonica" complessiva del testo. È ovvio

che questo approccio non può non sfruttare a fondo quella che, non solo in metafora è l'*ouverture* del trattato, cioè il prologo (*Orat I-II*)» (p. 52). Secondo Perrone è proprio il prologo a dettare la chiave di lettura fondamentale del trattato, in quanto per ben quattro volte Origene sottolinea in esso il fatto che ciò «che è impossibile agli uomini» – cioè «comprendere» le realtà trascendenti – diventa possibile per grazia di Dio. Tuttavia questo paradosso si risolve con l'aiuto della grazia: la preghiera è un'"impossibilità donata" – espressione che è stata presa da Perrone quale sottotitolo del libro – dallo Spirito Santo. In questo senso, preciserà più avanti l'Autore, «per contraddistinguere la specificità del modello costruito da Origene sul fondamento delle Scritture e largamente confermato dagli altri interpreti ci siamo avvalsi della nozione di "preghiera spirituale"» (p. 640). Origene considera il suo compito «come "dissuasivo" da una prassi di preghiera "in tono minore" in vista di pervenire ad un traguardo spirituale più alto: la "vita spirituale" in Cristo» (p. 76).

Secondo Perrone, quindi, è il "problema" della preghiera ciò che determina fondamentalmente la struttura del trattato origeniano: Prologo (I-II); Prima sezione: il "problema della preghiera" (III-XVII); Seconda sezione: il commento del Padre nostro (XVIII-XXX); Terza sezione: supplemento al "problema della preghiera" (XXXI-XXXIII); Epilogo (XXXIV) (cfr. p. 70).

Il quarto capitolo è dedicato allo studio delle obiezioni sollevate dalla filosofia greca alla preghiera e sottoposte da Ambrogio al proprio protetto e amico. La problematica è discussa da Origene in *Orat v-vii*, in cui «ci troviamo infatti davanti ad un esercizio di *quaestiones et responsiones* ben articolato nelle sue due parti principali: 1. l'elaborazione delle aporie (*Orat v*); 2. La soluzione di esse (*Orat vi-vii*)» (p. 96). La *quaestio* argomenta la presunta inconciliabilità della preghiera con la prescienza e la predeterminazione di Dio, mentre la *responsio* risolve le aporie sulla preghiera in base ai presupposti del libero arbitrio umano e della provvidenza divina. L'Autore conclude così questo capitolo: «Risolte le aporie sulla preghiera, nel seguito del trattato, fino al termine della prima sezione (*Orat xvii*), Origene si sforzerà di riflettere sui modi in cui può darsi precisamente la sua prassi effettiva» (p. 121).

È proprio la prassi orante l'argomento del capitolo quinto, intitolato «L'atto della preghiera. Abbozzi di un'*ars orandi*». Perrone unisce qui le riflessioni origeniane della prima sezione (*Orat III-XVII*) con quelle della terza (*Orat XXXI-XXXIII*) e inizia il suo studio partendo dalla terminologia biblica, in cui Origene privilegia l'espressione *προσευχή*, intesa come il paradigma della "preghiera spirituale". L'indagine si snoda poi attraverso le figure veterotestamentarie di oranti, a cui Origene ricorre «cercando di sfruttare al massimo la loro esemplarità come tipi della preghiera esaudita da Dio» (p. 142). Secondariamente abbiamo l'analisi della concezione origeniana della preghiera, intesa come un atto compiuto insieme dall'anima e dal corpo, e le disposizioni preliminari: purificazione dal peccato e riconciliazione fraterna. Di seguito vengono analizzati lo sforzo di concentrazione interiore e la memoria di Dio, il ruolo del corpo come immagine dell'anima, lo spazio per pregare e l'orazione comunitaria, per finire con una postilla sullo "sbocco mistico" dell'atto orante: la contemplazione.

Nel capitolo sesto si studia l'interpretazione origeniana della preghiera del Signore, oggetto della seconda sezione del trattato *De oratione* (xviii-xxx). A questo riguardo scrive Perrone: «Andando oltre l'atto orante nella sua dimensione momentanea e particolare, l'interpretazione origeniana allarga lo sguardo alla situazione vitale di colui che agisce nel mondo sotto lo sguardo di Dio, dal momento che essa fa della preghiera di

Gesù al Padre il “manifesto” della vita del cristiano» (p. 193). Qui l'Autore inizia la sua indagine sottolineando il fatto che nell'interpretazione origeniana il Padrenostro è un modello per la *oratio continua*, nonché un paradigma di preghiera veramente spirituale. Segue l'analisi del commento origeniano alle singole petizioni del Padrenostro nel contesto della vocazione dei figli di Dio alla santità.

L'Autore affronta la parte seconda del libro, intitolata «Il discorso origeniano sulla preghiera e le trattazioni eucologiche del primo cristianesimo (II-V secolo)», con il capitolo settimo, che inizia con queste osservazioni: «Il trattato sulla preghiera, pur con la straordinaria ricchezza di pensiero che lo contraddistingue, non esaurisce la riflessione di Origene sull'argomento. Né si può dire che la riassume a pieno titolo, dal momento che l'Alessandrino non solo ritorna più volte sul nostro tema nei diversi scritti, ma in essi introduce anche prospettive nuove ed originali che non erano contemplate, neppure implicitamente, in *Orat*» (p. 243). Scopo del capitolo è di «tracciare una mappa dei luoghi principali, prima di passare, nel capitolo successivo, a riaggregare concettualmente i dati dispersi nell'insieme degli scritti attraverso un esame dei loro nuclei scritturistici» (p. 244). La rassegna dei testi è raggruppata in tre paragrafi a seconda della diversità delle fonti: i trattati (*I Principi, Esortazione al martirio, Dialogo con Eraclide, Contro Celso*); i commentari (*Commento a Giovanni, Commento al Cantico dei Cantici, Commento a Romani, Commento a Matteo*), e infine il *corpus* omiletico.

Nel capitolo ottavo, «I nuclei scritturistici della riflessione origeniana sulla preghiera», Perrone si propone di «ampliare ulteriormente la prospettiva ricomprendendo in una visione d'insieme la costellazione dei luoghi scritturistici che hanno ispirato la riflessione origeniana sulla preghiera»; tale scelta è così motivata dall'Autore: «Questa rassegna è dettata dalla convinzione che la via obbligata per comprendere la visione della preghiera nell'Alessandrino – come d'altronde qualunque altro tema che sia stato oggetto della sua riflessione – passi attraverso l'attenta ricostruzione della materia scritturistica posta alla base di essa. Il riconoscimento di Origene come fondamentalmente uno *Schrifttheologe* dovrebbe essere ormai scontato, ma non sempre si traggono tutte le conseguenze che ciò implica» (p. 429). Le citazioni scritturistiche sono divise in tre gruppi: le citazioni “normative” ossia illustrazioni e modelli dell'atto orante; le citazioni collaterali: complementi di riflessione su modalità e significato della preghiera; altri nuclei biblici «che ricorrono in forma più marginale o meno significativa in *Orat* oppure vi sono del tutto assenti. Benché alcuni di tali passi siano trattati in maniera occasionale, spesso sul filo del testo che è oggetto dell'esegesi immediata dell'Alessandrino, per loro tramite egli arriva a mettere in luce aspetti inediti o poco consueti nella sua riflessione sulla preghiera» (p. 466).

Il contenuto dell'ultimo capitolo, «La costruzione di un modello. Origene e il discorso cristiano sulla preghiera da Tertulliano ad Agostino», viene delineato così dall'Autore: «Per valutare con maggior precisione l'apporto di Origene alla riflessione cristiana sulla preghiera conviene infine considerare in che modo tale discorso si è sviluppato nel cristianesimo antico da Tertulliano ad Agostino. Ovviamente non è possibile offrire qui una presentazione esaustiva dei suoi molteplici interpreti e della varietà di fonti in cui esso ha preso forma. Si tratta invece di proporre più semplicemente una panoramica essenziale, limitata ai protagonisti principali. In particolare, la scelta si è indirizzata verso gli autori di scritti appositi sulla preghiera, siano questi commenti al Padrenostro o trattazioni specifiche di carattere autonomo oppure inserite in opere di argomento vario» (p. 511). Gli autori trattati sono: Tertulliano, Clemente Alessandrino, Cipriano, Afraate,

Evagrio Pontico, Gregorio di Nissa, Cassiano e Agostino. Perrone riassume i risultati di questa indagine nel paragrafo finale «Epilogo: le consonanze origeniane del discorso eucologico fra il II e il V secolo».

Di seguito ai nove capitoli troviamo una conclusione intitolata «La preghiera di Origene», in cui l'Autore spiega le motivazioni che l'hanno indotto a scriverla: «Uno studio d'insieme sulla preghiera secondo Origene risulterebbe monco, se rinunciassimo a disegnare pur sommariamente la sua figura di orante. Fin dall'introduzione abbiamo segnalato come elemento distintivo del profilo spirituale il fatto che l'Alessandrino non si sia limitato a riflettere e scrivere sulla preghiera, ma si sia spinto a pregare in prima persona. Che l'esegeta, il teologo e il predicatore siano in lui inseparabilmente legati all'uomo di preghiera, lo provano le numerose esternazioni oranti» (p. 645). Dopo aver analizzato tali esternazioni, Perrone giunge a questo risultato: «È lecito dunque concludere che il modo in cui l'Alessandrino prega riflette fedelmente la sua idea della preghiera. Come ci è apparso da *Orat* e come abbiamo potuto confermare nel resto dell'opera, l'orazione è sempre vista in primo luogo come domanda, come richiesta formulata sotto lo sguardo di Dio in vista di ottenere quei beni "grandi e celesti" che solo Lui può darci, inclusa la stessa possibilità di pregarlo "come si conviene"» (p. 656).

Il volume termina con un'ampia e nutrita *Bibliografia* e con gli *Indici*, curati da P. Bernardini: indice dei luoghi scritturistici, dei luoghi origeniani, dei termini greci, degli autori antichi e degli autori moderni.

In conclusione mi resta soltanto da dire che siamo davanti ad un'opera non solo monumentale – come dicevo all'inizio della recensione – ma anche esemplare, sia dal punto di vista metodologico che contenutistico, per cui ritengo che sarà d'ora in poi un punto di riferimento indispensabile per tutti coloro che vogliono approfondire il pensiero di Origene sulla preghiera cristiana.

M. BELDA

M. PONCE CUÉLLAR, *La Iglesia misterio de comunión*, Edicep, Valencia 2011, pp. 440.

EL Autor, que es profesor de Teología en el seminario de Badajoz y tiene una larga experiencia en la enseñanza de aspirantes al sacerdocio, es bien conocido por sus manuales de teología dogmática, los cuales tienen una buena aceptación en el mundo de habla hispánica y lusitana: *Tratado sobre los sacramentos* (Edicep 2004), *Cristo Siervo y Señor* (Edicep 2007) y *El Misterio Trinitario del Dios Uno y Único* (Edicep 2008). También es conocido por su manual sobre el ministerio ordenado, algo anterior a los que acabamos de indicar.

El mercado editorial español ha acogido una serie de manuales de eclesiología, principalmente en los años 90 del siglo pasado. Son efectivamente pocos los manuales que se publicaron en los últimos diez años sobre esta materia, lo cual se entiende bien si tenemos en cuenta el gran esfuerzo que se hizo en la década anterior en este campo y la dificultad que aún hoy la teología tiene en encontrar una estructuración para el discurso eclesiológico. Por esto es muy de agradecer la aparición de este manual, fruto de muchos años de enseñanza a seminaristas y de una larga vivencia eclesial, que enriquece las perspectivas eclesiológicas, sabe evitar el detalle que lleva a la dispersión, y se presenta como una vía más para dar a conocer el misterio de la Iglesia.

En su estructura el manual sigue la recomendación de *Optatam totius*, n. 16, empe-

zando por presentar el misterio de la Iglesia en la Sagrada Escritura, en los Padres, en el magisterio y a lo largo de la historia; sólo después de ese momento positivo se realiza la presentación de la eclesiología sistemática. Más en concreto, la parte dedicada a la Iglesia en la Sagrada Escritura empieza por considerar el término *qahal* en el Antiguo Testamento y el término *ekklesia* en el Nuevo, dirigiendo después su atención a la Iglesia en cuanto misterio. En la sección siguiente el autor presenta la fundación de la Iglesia por Cristo, abarcando sus distintas fases y las diversas lecturas exegéticas que se hicieron sobre ella. También se detiene en la fundamentación de la Iglesia en Cristo. De señalar, en esta sección, la atención al papel del Espíritu Santo en la fundación de la Iglesia. El texto también procura manifestar el reto que se presenta a cada generación de cristianos, el cual consiste en explicar la identidad de la Iglesia que vive en cada época con la Iglesia fundada por Cristo. La tercera sección bíblica trata de los matices con los cuales los evangelistas, San Pablo y los demás autores del Nuevo Testamento presentan el misterio de la Iglesia, teniendo principalmente en cuenta la auto comprensión de ella que aparece en esos escritos. En síntesis, se ofrece como que un mosaico de la experiencia de Iglesia que han manifestado las primitivas comunidades cristianas. La parte bíblica termina con algunas conclusiones.

A continuación el autor presenta la doctrina patrística, teológica y magisterial sobre el misterio de la Iglesia. En el espacio dedicado a los Padres el autor ha decidido dedicar más a los Padres de los tres primeros siglos que a los de los siglos siguientes. En la parte consagrada a la teología y al magisterio el libro recorre las habituales fases del pensamiento eclesiológico, dedicando una especial atención a santo Tomás, en quien el autor es un reconocido experto. El tratamiento de los temas es sereno y contenido, sin procurar dar demasiada información – como corresponde a un manual – y ofreciendo en nota otra bibliografía para ampliar los diversos argumentos que va presentando. Algunas veces muestra el sentido que tuvieron ciertas opciones en la estructuración del discurso eclesiológico, manejando información de distintos ámbitos, también de la historia de la Iglesia y de las ideas políticas. Se advierte que el autor acudió a algunas historias de la eclesiología, que estructuran su discurso, y de las cuales depende: Congar, Antón, Fries y Faynel.

Conviene resaltar su modo de exponer el Concilio Vaticano I, recogiendo los estudios que se hicieron en su día sobre las circunstancias en que se celebró, los objetivos principales que se propuso y los proyectos del esquema *De Ecclesia* que la asamblea conciliar quería estudiar y no pudo llevar a cabo por la suspensión del evento. Es muy de agradecer la referencia al beato Pío IX, quien afirmó – en 1875 – que el episcopado alemán había realizado una interpretación autorizada de la doctrina conciliar al contestar al canciller Bismark sobre la responsabilidad de los obispos en sus iglesias (pp. 183-188). Se trata de un dato – entre tantos – que puede ayudar a entender la continuidad entre los dos últimos concilios. Al abordar el Concilio Vaticano II, el autor presenta dos distintas lecturas de la *Lumen gentium*, optando por una hermenéutica que tiene en cuenta la síntesis alcanzada por los Padres conciliares en el texto mismo (p. 197). Es equilibrada y está en sintonía con las principales reflexiones y sugerencias indicadas por Benedicto XVI.

Una vez concluida la parte positiva, el lector se encuentra con la reflexión teológica, estructurada en nueve capítulos. El primero está dedicado al misterio de la Iglesia, que viene de la Trinidad y es comunión con ella. Después se dedican tres capítulos a otras tantas imágenes principales de la Iglesia, que el autor considera inseparables entre sí: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Merece la pena subrayar que las

tres están engarzadas en la gran imagen de la Iglesia como comunión con la Santísima Trinidad, que las une entre sí y sirve de idea portante que aflora en distintos momentos del manual. El análisis del Pueblo de Dios es bastante más amplio que los demás, lo cual sugiere que el autor quiere recuperar el perfil teológico que esta imagen ha perdido en el post-concilio. Nos parece interesante que el autor haya subrayado especialmente, en el interior de esta imagen, la cuestión del profetismo de toda la Iglesia. Sólo después de haber tratado de la capacidad que el pueblo de Dios como un todo tiene de transmitir la verdad, el autor habla de la función magisterial dentro de la Iglesia (pp. 248-262).

El cuarto capítulo, sobre la Iglesia como templo del Espíritu Santo, merece ser señalado por haber logrado recoger una serie de aspectos de la investigación teológica de los últimos cincuenta años bajo una perspectiva que los integra con las demás imágenes de la Iglesia y, por tanto, fuera del consabido esquema de oposición entre carisma e institución (cfr. pp. 276-290). En el capítulo quinto el autor presenta la Iglesia como comunión. El autor ha querido situar aquí la cuestión de la pertenencia a la Iglesia (p. 297), que quizás algunos esperaban ver tratada en la parte dedicada al pueblo de Dios. Recordamos lo que ya hemos dicho sobre la gran cercanía que tienen, entre sí, la idea de comunión y las tres imágenes eclesiológicas ligadas a la Trinidad. También se estudia en este capítulo la comunión de las iglesias, las distintas configuraciones de la Iglesia particular y las otras estructuras eclesiales jerárquicas que guardan una cierta analogía con ella: los ordinariatos castrenses y las prelaturas personales (pp. 316-321). No son muchos los manuales de eclesiología que están atentos a esta diversidad de figuras en las que la Iglesia se autoorganiza para la función pastoral que tiene confiada, por lo que tales páginas merecen una especial atención, tanto por los temas tratados como por la ubicación general que el autor ha elegido dentro del tratado.

En el capítulo sexto se trata de la Iglesia como sacramento, mostrando las distintas acepciones con las que el término es empleado por los distintos autores, y añadiendo el estudio del conocido adagio *extra ecclesiam nulla salus*. El capítulo siguiente trata de las propiedades o notas de la Iglesia. Ahí se encuentra el análisis de la unidad en la diversidad, del ecumenismo, de la santidad de la Iglesia y de la presencia en ella de pecadores, de la catolicidad... pero la parte más extensa es la dedicada a la apostolicidad (pp. 366-380), porque en ella el autor ha decidido situar la comunión jerárquica, el estudio del primado y de la colegialidad. Al tratar de la sucesión petrina el autor no aborda la cuestión de la sucesión petrina en Roma (pp. 375-385), pero los demás elementos de esta materia han recibido la atención que se merecen. Al hablar de la colegialidad episcopal hubiéramos también apreciado encontrar una presentación más detenida de las figuras en que se manifiesta el *affectus collegialis* y la preocupación por las demás iglesias; algunas de ellas – muy distintas entre sí – están siendo de gran importancia para la vida y acción pastoral de la Iglesia en los últimos cincuenta años, como los sínodos de los obispos y las conferencias episcopales.

El capítulo octavo está dedicado al laicado y a la vida consagrada, puesto que el autor situó el ministerio ordenado en la parte dedicada a la apostolicidad de la Iglesia y al pueblo de Dios (que es sacerdotal). El autor, siguiendo la conocida obra del venerable siervo de Dios Álvaro del Portillo, “Fieles y laicos en la Iglesia”, recuerda la importancia de la distinción entre el fiel cristiano – que es la condición común a todos por el Bautismo y los demás sacramentos de la iniciación cristiana –, y el laico, que es una posición específica en la Iglesia que tiene una consistencia teológica, eclesiológica y misionaria caracterizada por su relación con el mundo que debe ser llevado a Dios desde dentro

(cfr. *Lumen Gentium* 31). En fin, el capítulo noveno está dedicado a la Virgen María y la Iglesia, señalando los principales datos de la Tradición y de la Sagrada Escritura, el tratamiento que le ha dedicado el magisterio del último concilio y analizando la relación entre María y la Iglesia como Virgen, Madre y Esposa. Se trata de un capítulo en que el autor manifiesta su reconocida competencia en mariología, que es otro de los campos de la teología en que trabaja desde hace muchos años. El libro concluye con una bibliografía esencial y el índice de autores.

Hay algunos aspectos que sobresalen en esta obra y que queremos señalar particularmente. El primero es su capacidad de hacer accesible una serie de temas que han sido objeto de discusiones más ideológicas que científicas. El modo de escribir, llano y sereno, parece particularmente adecuado para alumnos que están empezando a estudiar el misterio de la Iglesia para poder amarla. El segundo es el papel principal que ha tenido la Sagrada Escritura en este manual. El texto bíblico no se queda sólo en la parte positiva, penetrando oportunamente en las distintas partes y capítulos del manual y mostrando que es alma de la eclesiología. El tercero es la notable atención que el autor da a la obra del Espíritu Santo en la Iglesia, siempre en unión con Cristo y con el Padre. Esto se ve en distintos momentos del manual, sin concentrarse en el tratamiento de la imagen de templo del Espíritu Santo, demostrando un estado de reflexión eclesiológica personal bien integrada y que aporta soluciones de gran interés en el actual panorama español. El cuarto punto que ha llamado nuestra atención fue el tratamiento dado al sacerdocio común de los fieles, a la condición común a todos los miembros de la Iglesia, que les lleva a un camino de santidad y a una corresponsabilidad en la misión, puntos importantes que han sido debidamente subrayados por el Concilio Vaticano II pero que no siempre reciben una fermentación orgánica en los tratados de eclesiología. El tema aparece en distintos momentos y al estudiar variados argumentos (véase, por ejemplo, p. 231), por lo que parece un elemento estructurante de la reflexión del autor. En este sentido este manual hace una verdadera aportación que merece ser tenida en cuenta.

Entre los aspectos formales, recomendamos una revisión del texto para expurgar los pequeños errores que presenta y, quizás por tratarse de un manual, sugerimos que se añada un índice de materias. En fin, nos parece que este manual brilla por la proporción entre los distintos temas tratados, la serenidad y sencillez alcanzada en la exposición de los contenidos, la búsqueda de una información a la vez completa y sintética, que no esconde los problemas ni se deja enredar en cuestiones que dispersan el alumno, y por las pistas que deja al profesor en las notas a pie de página, con bibliografía para ampliar. En ese sentido, además del sincero amor por la Iglesia que se manifiesta en sus páginas, se ve una experiencia pedagógica puesta al servicio de la profundización de la fe y de la evangelización que será seguramente muy útil en estos años en que la Iglesia se vuelca hacia la nueva evangelización.

M. DE SALIS

G. WITASZEK, *Giobbe. La sofferenza vissuta nella fede*, Lateran University Press – Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2012, pp. 196.

IL volume di Gabriel Witaszek, C.S.S.R, professore ordinario di esegesi dell'Antico Testamento presso la Pontificia Accademia Alfonsiana di Roma, propone l'analisi teologica del libro di Giobbe approfondendo la questione della «sofferenza» con riflessioni e applicazioni di natura antropologico-morale. Nella *Prefazione* l'autore spiega che il

libro «è il risultato di una lunga ricerca sul libro di Giobbe e in maniera particolare sulla relazione tra la sofferenza, la fede e la ragione, frutto di uno studio attento e di analisi accurate, ricerca di un'essenzialità che si sforza di andare al cuore di Giobbe e al cuore dell'uomo» (p. 7). Il testo è articolato nell'«Introduzione», sottotitolata «La storia di un uomo e dell'uomo» (pp. 9-20), a cui seguono i «Ventidue brevi capitoli» che formano il corpo dell'opera (pp. 21-171) la «Conclusione» (pp. 173-183), la «Bibliografia» (pp. 185-192) e l'«Indice» (pp. 193-195).

Nel capitolo introduttivo l'autore invita il lettore a interrogarsi sulla storia di un innocente, giusto davanti a Dio e agli uomini, improvvisamente precipitato nella disgrazia di un'assurda sofferenza. La vicenda di Giobbe spinge il credente e il non credente a porsi la questione del «senso» della vita, del «perché» del dolore e soprattutto dello «scandalo» derivato dall'apparente «silenzio di Dio». In tale contesto si profila la relazione Dio-uomo che implica la dinamica della fede e dell'accoglienza del progetto misterioso della salvezza. L'alveo antropologico della vicenda di Giobbe non può essere separato dal mondo sapienziale da cui ha preso forma. Per tale ragione il nostro autore offre una sintesi efficace e chiara degli elementi che compongono la visione della vita e della sapienza biblica. Giobbe rappresenta propriamente l'essere umano e, in quanto «timorato di Dio», diventa espressione dell'autentica religiosità, costitutiva della persona che sceglie di aprirsi di fronte al Mistero.

L'improvvisa disgrazia che incombe sull'uomo retto spinge inevitabilmente alla domanda: da dove proviene la negatività della sofferenza? Fin dall'esordio narrativo del libro, il narratore biblico introduce il ruolo distruttivo di Satana (cfr. Gb 1) e disegna la condizione umana come una «grande prova» permessa dall'Onnipotente (pp. 43-47). Giobbe perde i beni materiali e sperimenta la privazione degli affetti e del futuro attraverso la tragica morte dei figli. La sua stessa esistenza personale è segnata dalla malattia. L'intervento di Satana attiene alla «prova della fede» che viene richiesta a Giobbe in vista della sua purificazione attraverso la sofferenza: «L'interrogativo posto da Satana è la chiave della discussione e mostra che il dibattito non è intorno al significato della sofferenza, ma è prima di tutto sulla gratuità della fede. Solo la sofferenza è in grado di scandagliare il cuore dell'uomo. È la prova che saggia la fede e la purifica» (p. 42). Il monologo di Gb 3 riveste un ruolo di cerniera tra la sezione narrativa e il dialogo poetico che ha come interlocutori i tre amici: Elifaz, Bildad e Zofar. Nelle parole di lamento urlate dal sofferente verso il Cielo, il lettore può cogliere l'intensità del dramma che si sta consumando. La fatica di vivere e di accettare l'assurda sofferenza va intesa come l'esperienza fondamentale di mediazione che conduce l'uomo all'incontro con Dio.

Il corpo centrale del libro sapienziale è rappresentato dal lungo dialogo tra il giusto sofferente e i suoi amici venuti a consolarlo. Mediante la strategia colloquiale la sofferenza personale è ripresentata ed interpretata nella scena della storia come su un palcoscenico teatrale. Il lettore è invitato ad assistere al dibattito nel quale i tre amici espongono il loro punto di vista sulla vita umana, sul ruolo di Dio e sulla relazione tra peccato e sofferenza. Va rilevata l'abilità con la quale il prof. Witaszek affronta l'analisi dei testi, rendendo fruibile e chiara la posizione della teologia tradizionale elaborata nel dibattito sulla sapienza. Per approfondire il motivo della giustizia divina e della «dottrina della retribuzione» il nostro autore introduce due capitoli nei quali presenta la sofferenza «inspiegabile» del giusto (cfr. pp. 57-62) e il tema del «successo dei malvagi e della sofferenza degli innocenti» (cfr. pp. 63-70). La rivendicazione dell'innocenza di Giobbe espressa attraverso la sua intensa protesta produce un radicale cambiamento nel modo

di pensare Dio, l'uomo e la vita. In tal modo la riflessione teologica sul mistero del dolore dell'innocente in rapporto alla giustizia divina implica una diversa «sapienza». La risposta apologetica di Giobbe è ferma e chiara: egli è integro e nessuna sapienza umana potrà rendere ragione del perché il giusto debba soffrire (cfr. Gb 29,31). È importante sottolineare come il prof. Witaszek, presentando il dialogo sapienziale, rende attuale nel lettore l'attesa di una risposta adeguata di fronte al dolore dell'innocente. Giobbe diventa il nostro «portavoce» al cospetto di Dio. Se i sapienti del mondo non riescono a dare risposta alla domanda esistenziale sul mistero del dolore, allora viene chiamata in causa direttamente la sapienza di Dio.

In Gb 38-42 si condensa la «risposta divina» che pone fine al lamento dell'innocente. Con illuminanti pennellate il prof. Witaszek tratteggia le tappe della rivelazione divina che sintetizza l'intera teologia della creazione. Bene e male sono sotto la signoria dell'Onnipotente: ogni realtà è posta nel giudizio di Dio. A Lui solo è data la regalità sulla creazione: in questo senso la storia della salvezza è iscritta nell'opera del creato. Il lettore comprende come il discorso di Dio invita contemporaneamente alla riflessione e alla contemplazione. Si passa dall'abisso del dramma allo stupore della bellezza: Dio abita la totalità dell'essere e in Lui ogni uomo che si apre alla fede, può trovare risposta alla sua ricerca di senso. A partire da questa scoperta esistenziale e spirituale della gratuità di Dio, la riflessione teologica può rielaborare il pensiero sul mistero della sofferenza innocente e sulle sue conseguenze antropologico-morali.

Un ultimo aspetto che emerge dal lavoro del prof. Witaszek è rappresentato dal tema attualissimo della «ricerca di Dio nella fede». L'autenticità della persona umana, che s'interroga sul senso del dolore redento e si apre al mistero dell'Onnipotente, diventa modello della ricerca religiosa. Attraverso le meraviglie del creato e la consapevolezza dei propri limiti, l'essere umano sperimenta il valore della sua storia di sofferenza e la compara all'immagine del «servo sofferente di *Jhwh*» (cfr. Is 42,49; 50; 52-53). L'*excursus* finale sul mistero del dolore e sul senso redentivo della malattia, interpretata alla luce della Pasqua di Cristo, completa l'interpretazione di Giobbe anticipando le attese neotestamentarie (pp. 153-171; cfr. GIOVANI PAOLO II, lettera apostolica *Salfivici Doloris*, 11.2.1984).

Nella *Conclusion*e si riassumono i contenuti del messaggio biblico, orientandoli nella prospettiva escatologica (il «fine gioioso»). L'itinerario esistenziale e religioso di Giobbe consiste nel viaggio della fede che ogni persona è chiamata a vivere in modo unico e irripetibile. Volendo segnalare uno *slogan* che può illuminare meglio il percorso compiuto, si potrebbe definire il messaggio di Giobbe con la seguente affermazione: «Dall'umiliazione alla conversione»! La sofferenza ci prostra nell'angoscia; la Parola di Dio accolta nella sofferenza ci apre alla conversione. Il libro del prof. Witaszek si caratterizza per la positività dell'approccio «interdisciplinare» e la forza comunicativa del suo linguaggio. Nel corso della lettura si coglie la ricchezza scientifica che accompagna lo sviluppo del tema e allo stesso tempo la sicurezza pedagogica dell'esperto docente, attento alle esigenze del lettore e rispettoso dell'alterità del testo ispirato.

G. DE VIRGILIO

G. WITASZEK, *La famiglia istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposa umana*, Lateran University Press - Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2013, pp. 202.

IL matrimonio e la famiglia, «vangelo per il mondo di oggi», sono l'oggetto del volume che il prof. G. Witaszek, C.SS.R, propone per la lettura e la riflessione di quanti intendono approfondire un tema così attuale e complesso per il nostro tempo. Nel rileggere lo sviluppo biblico dell'istituzione familiare, il prof. Witaszek affida al lettore la responsabilità di saper cogliere il valore permanente della famiglia quale «dono» inalienabile di Dio e di attualizzare il suo ruolo positivo per lo sviluppo dell'umanità. Senza la pretesa di esaurire l'ampiezza delle questioni biblico-teologiche, il libro offre un valido itinerario «etico-morale» attraverso i sentieri della sacra Scrittura, guidando il lettore a cogliere una visione chiara e unitaria del mistero dell'amore coniugale nel progetto di Dio. Il volume si articola in tre parti, sviluppate secondo un procedimento genetico-evolutivo dall'Antico al Nuovo Testamento: Parte prima: «La famiglia nell'ordine della creazione» (pp. 23-61); Parte seconda: «La famiglia nell'ordine dell'alleanza antica» (pp. 63-161); Parte terza: «La famiglia nell'ordine dell'alleanza nuova» (pp. 163-186). Nell'espone il tema, l'autore impiega due importanti categorie bibliche, la creazione e l'alleanza, mostrando come l'istituzione familiare è un «dono della creazione» e rappresenta il segno tangibile dell'«alleanza tra Dio e il suo popolo».

L'analisi della «Parte prima», articolata in due capitoli, esordisce collocando la realtà della coppia nel contesto della creazione. Non è un caso che l'istituzione familiare rappresenti il culmine dell'originario atto creativo di Dio (cfr. Gen 2,18-25; 1, 27-28). Esso corrisponde a un progetto di vita («buono») attraverso il quale si dispiega l'autocomunicarsi dell'Onnipotente nel cosmo e nella storia. Evitando di entrare nelle complesse questioni letterarie, il prof. Witaszek segnala nel *Primo Capitolo* (pp. 23-48) le prospettive teologiche delle sottostanti tradizioni letterarie (J; P) mostrando la figura della donna come «compimento della creazione dell'uomo». L'autore interseca abilmente una serie di testi e d'immagini bibliche che aiutano il lettore ad approfondire la ricchezza dei racconti genesiaci. Emergono con chiarezza i temi collegati allo statuto della vita familiare con le sue evidenze morali: il valore intrinseco della «sessualità» espressione di donazione, la «monogamia» segno di unicità e irripetibilità relazionale, l'«eterosessualità» come necessaria complementarietà, la «fecondità» come collaborazione generativa della vita, la «comunione» come promessa di stabilità e di reciprocità. Il *Secondo Capitolo* (pp. 49-61) focalizza la visione antropologica di Gen 1-2 e l'«esperienza della libertà» nelle relazioni coniugali, evidenziando maggiormente gli aspetti morali sottostanti. Con rapide pennellate viene tratteggiata la dinamica della «caduta originaria» (Gen 3,1-19) e le conseguenze morali che il peccato genera anche nella vita di coppia. La forza disgregante del peccato mina il fondamento stesso della comunione coniugale e fa regredire l'uomo nella solitudine e nella paura della morte. Alla cacciata dal Giardino di Eden (Gen 3,23-24) segue il fallimento della relazione familiare segnato dal fratricidio di Caino nei riguardi di Abele (Gen 4,1-16: la negazione della vita come negazione dell'alterità). Il matrimonio e la famiglia potranno ritrovare la loro identità, solo se sono ricondotti alla loro originaria appartenenza vocazionale in Dio.

La «Parte seconda», che è la sezione più consistente, consta di tre capitoli: 1. «Il dono dell'alleanza antica. L'unione sponsale di Dio con Israele. Il ritratto profetico della fami-

glia» (pp. 65-112); 2. «L'amore della famiglia di Dio» (pp. 113-132); 3. «Esempi di famiglia biblica benedetta da Dio» (pp. 133-164). Per trattare il profilo della famiglia nella *Torah*, fin dal *Primo Capitolo* viene assunta come chiave interpretativa la predicazione profetica e la sua funzione critica nei riguardi dell'esteriorità della Legge sinaitica. Attraverso una rapida raccolta di testi di diverse tradizioni bibliche, si mostra come l'evoluzione storica del monoteismo conduce a una progressiva percezione dell'alleanza come «processo d'identità» del popolo eletto. La dialettica «fedeltà-infedeltà» a Dio e alla Legge rappresenta un tema dominante della predicazione profetica per le sue conseguenze teologico-morali. Si approfondisce il simbolo matrimoniale nella vicenda del profeta Osea (cfr. Os 1-3), l'applicazione familiare del modello «messianico» in Is 7-8, la ricca simbologia nuziale attestata nel Deuteroinaia (cfr. Is 40-55), l'immagine dell'interiorità del «cuore» in vista di una «nuova alleanza» profetizzata da Geremia (Ger 31,31-34), la rilettura simbolica della storia di Israele in Ez 16 e l'invito alla fedeltà coniugale di Mt 2,13-16.

Il *Secondo Capitolo* approfondisce il tema matrimoniale nella letteratura sapienziale. Spicca l'esaltazione poetica dell'amore cercato e realizzato nel *Cantico dei Cantici*. La forza trasformativa della dimensione nuziale viene approfondita attraverso gli insegnamenti sapienziali che esaltano la figura ideale della donna (Pr 31,10-31), la gioia della vita familiare (Pr 5,15-19), descrivono l'armonia di un matrimonio riuscito (Pr 18,22; Sir 25,1; 26,1-4) ma anche i pericoli che possono verificarsi quando manca la prudenza e l'equilibrio interiore. Una notevole attualità acquista la riflessione circa le dinamiche educative interne alla famiglia («dimensione orizzontale»). Il *Terzo Capitolo* ripercorre in forma sintetica i profili narrativi della famiglia «benedetta da Dio», ponendo l'accento sulla testimonianza di fede. Sono proposte quattro storie familiari: Tobia, Rut, Giobbe e la madre con i sette fratelli Maccabei. Nel libro di Tobia si rileva l'«etica della fede», che pone al centro della riflessione sulla famiglia il primato dell'obbedienza e della fedeltà alla provvidenza celeste. Nella vicenda di Rut l'attenzione è posta sul significato dei matrimoni misti, problematica che investe lo sviluppo storico-religioso della comunità giudaica postesilica. Il profilo del giusto Giobbe, la cui storia è contrassegnata dalla domanda sul mistero di Dio e della Sua silenziosa attesa davanti al «dolore innocente», si propone come modello di padre «timorato di Dio». L'esempio estremo del martirio di una madre con i suoi sette figli appartenenti alla famiglia dei Maccabei rappresenta l'ultima tappa del percorso anticotestamentario, nella quale si esalta la forza della maternità e il coraggio «familiare» contro la persecuzione di Antioco IV Epifane (2Mac 7,1-42).

Nella «Parte terza» si sviluppa il tema della «nuova alleanza» collocando la riflessione sulla famiglia nell'orizzonte cristologico ed ecclesiologico del «dono eucaristico». L'atto costitutivo della novità divina è rappresentato dall'istituzione della Santissima Eucaristia nell'Ultima Cena, la cui memoria pasquale, testimoniata nei racconti sinottici (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20) e in 1Cor 11,23-26, è il fondamento del dinamismo ecclesiale e familiare. La dimensione sacramentale-comunitaria della «nuova alleanza» si collega alla realtà del matrimonio «segno» dell'unità di vita tra Cristo e la Chiesa. Tale dimensione è sviluppata particolarmente nel pensiero di san Paolo (cfr. 1Cor 7; Ef 5,21-33; Col 3,18-19; cfr. 1Pt 3,1-8), che focalizza la «realtà sacramentale» del matrimonio e della famiglia, offrendo una sintesi armonica dell'intera tradizione biblica e attualizzandola nel vissuto ecclesiale. Nella *Sintesi* conclusiva (pp. 187-194) si riassumono i termini della ricerca, descrivendo le tappe del percorso proposto, dal racconto genesiaco fino all'elaborazione teologica di san Paolo.

Questa ricerca coniuga la ricca tradizione teologica della Bibbia e pone domande profonde sulla complessa situazione socio-culturale della famiglia odierna. Il prof. Witaszek mostra di conoscere bene la posta in gioco di questa notevole sfida e si coinvolge con competenza in un qualificato «dialogo» con il lettore. L'impostazione complessiva della riflessione va interpretata nell'ambito della comunicazione più ampia possibile della ricerca teologico-morale. In tale prospettiva si apprezza il linguaggio chiaro e diretto, la selezione di temi e dei profili, la scelta di non complicare le problematiche letterarie sottese all'analisi dei testi e soprattutto l'attenzione alla dimensione valoriale ed esistenziale del messaggio biblico, fruibile anche ai «non addetti» ai lavori.

G. DE VIRGILIO

LIBRI RICEVUTI

- E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, III, Rialp, Madrid 2012, pp. 678.
- M. BUSCA, *Vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto. Sulle tracce della santità nel ministero sacerdotale con l'aiuto di San Josemaría*, Veler Marna, Gorle 2012, pp. 156.
- S. CALZOLARI et alii, *Paradiso, giardino di speranza*, Borla, Roma 2012, pp. 180.
- P. CARLOTTI, *La virtù e la sua etica. Per l'educazione alla vita buona*, Elledici, Torino 2013, pp. 96.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (a cura di), *Per il lavoro. Rapporto-proposta sulla situazione italiana*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 194.
- A. D'ANNA, E. VALERIANI, *L'ultimo nemico di Dio. Il ruolo dell'Anticristo nel cristianesimo antico e tardo antico*, Edb, Bologna 2013, pp. 152.
- A. GRANADOS (ed.), *Los escenarios de la nueva Evangelización*, Rialp, Madrid 2013, pp. 200.
- M. HILLAR, *From Logos to Trinity. The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 320.
- A.C. LOPES DE BRITO PALMA, *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza. Modelli di una loro configurazione*, Pug, Roma 2013, pp. 344.
- S.M. MAGGIONI, A. MAZZELLA (a cura di), *La figura di Maria tra fede, ragione e sentimento. Aspetti teologico-culturali della modernità*, Marianum, Roma 2013, pp. 492.
- S. MOSÈS, *Figure filosofiche della modernità ebraica*, Luciano, Napoli 2012, pp. 156.
- J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, *Razón y fe: la plenitud de la vida moral*, Eunsa, Pamplona 2013, pp. 132.
- I. SANNA (ed.), *Educare nella postmodernità*, Studium, Roma 2013, pp. 238.
- A. SARMIENTO, E. MOLINA, T. TRIGO, *Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 2013, pp. 560.
- A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fedi, di culture e politica*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 124.
- T. SHAH, *Libertad religiosa. Una urgencia global*, Rialp, Madrid 2013, pp. 188.
- UFFICIO NAZIONALE CEI PER LE COMUNICAZIONI SOCIALI, SERVIZIO NAZIONALE CEI PER IL PROGETTO CULTURALE FEDERGAT, DIOCESI DI SAN MINIATO, *Il teatro e il sacro. Storia, riflessioni, esperienze*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2013, pp. 140.
- UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA CEI, SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *Custodire il creato. Teologia, etica e pastorale*, Edb, Bologna 2013, pp. 206.

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*.

Gli autori dei contributi dovranno inviare una breve biografia (max 300 parole), specificando la loro affiliazione o appartenenza.

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 thomasiennne. 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 ripeta il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), 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 maiuscoletto.
- 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 maiuscoletto, 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.

★

Novembre 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 Giuseppe Schiff

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